

Phénomène, sens et substrat –
pour une métaphysique phénoménologique

Beat Michel ¹

16 janvier 2019

1. Sous la direction de François Sebbah, Université Paris Nanterre
et Karel Novotný, Université Charles Prague

Introduction

Pour nos études, nous avons le dictionnaire de notre Père et la Bible que nous avons trouvée ici, chez Grand-Mère, dans le galetas . . .

Nous employons le dictionnaire pour l'orthographe, pour obtenir des explications, mais aussi pour apprendre des mots nouveaux, des synonymes, des antonymes . . .

Voici comment se passe une leçon de composition :

Nous sommes assis à la table de la cuisine avec nos feuilles quadrillées, nos crayons, et le Grand Cahier. Nous sommes seuls.

Nous nous mettons à écrire. Nous avons deux heures pour traiter le sujet et deux feuilles de papier à disposition. . .

Pour décider si c'est « Bien » ou « Pas bien », nous avons une règle très simple : la composition doit être vraie. Nous devons décrire ce qui est . . .

Agota Kristof, *Le grand cahier*

En quoi consiste la conscience ? La question posée n'est pas « quelle est son essence ? » ni de savoir « ce que fait » la conscience, comme on dirait que tricoter consiste à faire des nœuds dans un fil en laine avec deux aiguilles. La question est bien plus « ce qui fait » la conscience ou encore ce qui lui procure *son existence*. Nous allons résumer ces questions dans la formule :
 5 *quel est le substrat de la conscience ?* Poser cette question consiste forcément à mettre en doute une réponse qui peut paraître aller de soi : le substrat de la conscience est *le cerveau*, ou plus simplement *la matière*.

Mais pour préciser le sens de la question nous devons encore préciser
 10 ce que nous entendons par chacun des deux termes : la conscience et le substrat. Le substrat n'est pas la matière – sinon notre question n'aurait que peu d'intérêt. Encore faut-il reconnaître que la notion de *matière* n'est pas univoque. Entre ce que le sens commun entend sous ce terme – ce qu'on peut
 15 toucher, qui fait la consistance des choses – et ce qu'il représente en physique théorique il y a un fossé considérable. Le substrat n'est donc pas la matière mais il lui ressemble. C'est une abstraction, une généralisation qu'on peut penser à partir de la notion de matière. On peut encore concevoir le concept de substrat « en creux » à partir de celui de *sens* : le sens fait généralement abstraction du substrat et le substrat est d'une certaine manière dépourvu
 20 de sens.

Le terme de conscience couvre un large éventail d'acceptions, qui, pour faire simple, vont d'une conscience au sens faible à une conscience au sens fort. La conscience au sens faible est une conscience fonctionnelle : elle « fait des choses », elle raisonne, prend des décisions, elle comprend. C'est une
 25 conscience qui *représente le monde*. Une conscience au sens fort, au contraire, est une conscience qui *existe en tant que telle*, elle nous apparaît. La notion de conscience forte est étroitement liée à celle d'une *subjectivité irréductible*, sub-

jectivité non pas comme relativité mais comme domaine ontologique à part entière. Cette opposition entre conscience faible et forte touche également à la question de l'ego. Celui qui défend la conscience faible aura tendance à considérer l'ego comme une fiction, une chose parmi d'autre, une « his-
 5 toire qu'on se raconte », alors que le tenant de la conscience forte y voit un domaine d'être en soi, distinct du monde.

Cette opposition entre conscience faible et forte semble être en rapport avec une opposition correspondante entre un monde au sens fort et un monde au sens faible. En effet, une conscience faible requiert un *monde au sens fort*,
 10 qu'elle ne ferait que représenter plus ou moins fidèlement. C'est un monde en soi, qui « tient debout tout seul », qui fonctionne sans que la conscience s'en mêle. Celle-ci en est dépendante et même elle en fait d'une certaine manière partie. À l'inverse, la conscience au sens fort, autonome d'une certaine façon, peut se contenter d'un *monde faible*. C'est un monde tel que la conscience
 15 le conçoit, un monde fait d'entités comme objets de la conscience. Le monde faible peut être parfaitement objectif, toutes les consciences individuelles pouvant être d'accord sur ce qu'il est, mais il est, d'une manière ou d'une autre, dépendant des consciences. Nous dirons encore que c'est un *monde comme sens*. Il y a donc une corrélation entre les questions respectivement
 20 de la conscience et du monde. Aussi faudra-t-il examiner à la fois les évidences dont nous disposons pour l'existence d'une conscience forte et les arguments en faveur d'un monde au sens fort.

Un argument en faveur du monde au sens fort consiste à l'identifier avec la *nature* au sens des sciences de la nature et d'en conclure que le concept de
 25 monde est basé sur une science extrêmement solide qu'est la physique. Seulement, il se pourrait bien que la physique soit d'autant plus solide qu'elle est éloignée de la réalité telle que nous la concevons. Il est douteux que

le formalisme de la physique théorique représente une réalité *indépendante de notre raison*. L'imbrication entre la réalité physique et son observateur, formalisée en mécanique quantique par la notion d'*observable*, est complexe et son interprétation épistémologique pose des problèmes extrêmement difficiles. L'idée du monde comme nature, objet des sciences, suggère que la connaissance scientifique permet d'*expliquer* la conscience. C'est le postulat du naturalisme scientifique, qui ne s'accorde qu'avec une conception faible de la conscience. Il est en effet difficile d'accorder la nature au sens objectif avec une subjectivité au sens fort. Mais même en admettant une conscience faible, le naturalisme est confronté à une difficulté. Une conscience considérée comme simple résultat de la nature, telle que décrite par les sciences, produit non seulement nos comportements et discours de tous les jours mais également cette *science elle-même*. Mais si le discours sur la nature est un pure produit de cette même nature alors on est en droit de mettre en doute la fiabilité d'un tel discours.

La conscience au sens fort est celle dont nous faisons concrètement l'expérience, celle d'un ego, certes pas isolé, mais dans une certaine mesure autonome, qui se ressent lui-même et se construit. Une telle conscience peut être vue comme *constituant le monde*, le monde devient sa production. Dans ce sens on pourrait la considérer comme étant le *substrat du monde*. Dès lors, étant elle-même le substrat du monde, ne peut-elle pas se passer d'un autre substrat ? La réponse à la question posée au départ serait ainsi : *la conscience n'a pas de substrat*. Mais cela posent d'autres problèmes. Le monde constitué est un monde dans un sens tellement faible qu'on voit mal comment il pourrait *affecter* l'ego et ainsi permettre à la conscience de l'appréhender. Le monde constitué semble être un monde *foncièrement inefficent*. De plus, si l'ego se suffit en quelque sorte à lui-même, comment peut-on comprendre

le phénomène de l'intersubjectivité ? Comment une multitude de consciences aussi autonomes peuvent-elles constituer un monde *commun* ? De plus notre intuition nous dit qu'il y a des choses « qui nous arrivent », dont l'origine n'est pas en nous. Si le monde est inefficace, incapable de nous affecter et la conscience sans substrat, alors qu'est-ce qui nous affecte ?

Dans cette opposition conscience vs monde, chacun des concepts aurait tendance à absorber l'autre mais en même temps on peut douter qu'un des deux puissent pour ainsi dire porter seul tout le poids ontologique. Si on écarte la croyance en Dieu, ces deux entités ensemble semblent pourtant englober *tout ce qui est*. Or, cette *clôture ontologique* consistant à considérer qu'il n'y a rien en dehors de ce qui m'apparaît de manière évidente, c'est-à-dire *moi et le monde*, est-elle justifiée ? Le prix à payer, en termes d'incohérences potentielles, pour la clôture ontologique n'est-il pas en fin de compte trop élevé ? Dès lors ne vaut-il pas mieux aborder la question du substrat de la conscience *sans aucun préjugé* ? Ceci revient à investiguer celui-ci sans idées préconçues quant à son rapport au monde. Un tel substrat est une catégorie transcendante puisque, sans aucune doute, il constitue une *condition de possibilité de toute expérience*.

Notre démarche a un caractère métaphysique dans la mesure où nous cherchons à établir une ontologie générale qui inclut la conscience. Or la métaphysique, a été critiquée, si ce n'est déclarée morte, pratiquement dès la reprise du projet aristotélicien d'une science de l'*être en tant qu'être* au Moyen Âge. Nous allons examiner les reproches formulés à son égard, qui sont restés à peu près les mêmes à travers les siècles. Mais notre réflexion porte également sur la phénoménologie. Or, l'usage d'arguments de type métaphysique en phénoménologie est parfois réfuté au nom d'une pureté phénoménologique qui exige de se limiter à ce qui apparaît dans la conscience. Là encore c'est

un débat qui est probablement contemporain avec l'émergence de la phénoménologie. Notre réflexion consiste simplement à considérer subjectivité et objectivité sur le même niveau de dignité ontologique. Enfin, sur certains sujets, comme les types de conscience ou la relation corps-esprit, nous ferons
5 également appel à la philosophie de l'esprit.

Le cheminement de nos analyses sera celui, pour parler en termes cinématographiques, d'un long « travelling arrière ». Ainsi nous commencerons par le monde tel qu'il nous fait face, en interrogeons son statut d'existence en soi. Ceci nous amènera aussi à revenir sur le débat historique entre réalisme et
10 idéalisme. Nous passerons ensuite à la conscience, d'abord comme conscience du monde, puis comme conscience au sens fort dans une forme d'immanence radicale. Cela nous conduira vers le corps en tant qu'il nous apparaît comme le « lieu » de la conscience. Trouver le corps au même niveau que le monde et la conscience peut surprendre, mais nous verrons que le corps, dans son
15 rapport à la conscience, est au centre de la problématique qui nous occupe. C'est en quelque sorte là que tout « se noue ». Le corps peut être vu comme objectif, faisant partie du monde, ou comme subjectif tel qu'il apparaît par les sensations. Or, il n'est pas sûr qu'on puisse le considérer comme un « seul objet à double face », le corps étant peut-être bien plus mystérieux qu'il ne
20 paraît. En fait, une fois circonscrit, dans l'immanence de l'ego, le corps subjectif comme objet ontologique, nous nous trouvons en quelque sorte devant une bifurcation. Soit nous nous prenons de chemin du corps objectif, en tant qu'autre face du corps subjectif, et dans ce cas nous nous retrouvons subrepticement *au milieu du monde*, comme en empruntant une porte dérobée. Ce
25 chemin est celui d'une *ontologie circulaire*, puisqu'elle mène du monde vers monde, et nous allons argumenter que cette circularité pose des problèmes importants quelque soit la manière de l'aborder. Ou alors nous « coupons les

ponts » avec le corps objectif en choisissant la voie d'un substrat inconnu, qui sera en même temps le substrat recherché de la conscience. Nous allons donc chercher à caractériser autant que faire se peut, un tel *substrat transcendantal*. C'est la voie d'une *ontologie linéaire*, qui bien que moins intuitive
5 à prime abord, a l'avantage d'une plus grande simplicité que l'ontologie circulaire. Le concept de substrat transcendantal nous conduira encore à celui de l'*adhérence* qui est à la fois opposé et exactement symétrique à celui de la *transcendance*. Le chapitre qui conclut notre recherche sert à appliquer, et ainsi mettre à l'épreuve, les deux concepts centraux, substrat et adhérence,
10 à quelques domaines plus spécifiques.

Chapitre 1

Réalité et connaissance

Ernesto : J'ai compris quelque chose que j'ai du mal à dire encore... Je suis trop petit pour le dire convenablement. Quelque chose comme la création de l'univers...

Silence

Le père : Dis Ernesto, tu vas pas chercher un peu loin...

Silence

La mère : Et t'aurais à dire là-dessus, Ernesto ?

Silence

Ernesto : J'aurais à dire pas beaucoup.

Silence

Ernesto : Écoutez... ça a dû se faire une seule fois. Une nuit. Le matin, tout était en place. Toutes les forêts, les montagnes, les petits lapins, toutes les choses. Une seule nuit. Ça s'est créé tout seul. En une seule nuit. Le compte y était. Tout était exact. Sauf une chose. Une seule.

La mère : Si elle manquait au départ, cette chose-là, on peut pas savoir qu'elle manquait à l'arrivée... ?

Ernesto se tait. Puis reprend.

Ernesto : C'était pas quelque chose à voir. C'était quelque chose qu'on savait.

Marguerite Duras, *La pluie d'été*

Ce chapitre préliminaire abordera surtout des questions épistémologiques. Son but est d'abord de justifier une démarche de type métaphysique, en montrant que les arguments contre celle-ci, restés pour l'essentiel les mêmes depuis plusieurs siècles, ne sont pas justifiés. Je chercherai également à montrer
5 que métaphysique et phénoménologie ne sont pas nécessairement antagonistes. Je poserai aussi la question de l'intelligibilité de la réalité, question dont la réponse n'est de loin pas évidente. Enfin, j'introduirai l'argument de la circularité potentielle de toute ontologie générale – argument sur lequel nous aurons l'occasion de revenir sous plusieurs angles.

1.1 La métaphysique et sa critique

Carnap fossoyeur de la métaphysique ?

Faut-il opposer la phénoménologie à la métaphysique ? La phénoménologie a-t-elle dépassé la métaphysique ? Ou la métaphysique a-t-elle déjà été
 5 dépassée par la philosophie critique de Kant ? Ce qui est sûr, c'est que la mort de la métaphysique a été maintes fois annoncée et que celle-ci est toujours bien vivante. En particulier dans la philosophie analytique, le temps où Carnap montrait que toute interrogation d'ordre métaphysique était dépourvue de sens paraît bien loin, au vu de la vivacité des recherches dans
 10 ce domaine. Mais même dans ce qu'il est convenu d'appeler la philosophie continentale, on assiste à un retour des thèmes métaphysiques. Ainsi, le colloque intitulé *Choses en soi, métaphysique et réalisme aujourd'hui* qui s'est déroulé sur quatre jours, en 2016 à Paris^[1], témoigne d'un vif intérêt pour les questions métaphysiques au sein même de la philosophie française.

15 Il n'est pas facile de cerner la *critique de la métaphysique*. Un de ses textes les plus explicites est sans doute *Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage* de Carnap. La thèse de Carnap est pour le moins simple : toutes les théories métaphysiques sont dépourvues de signification. Pour pouvoir affirmer que toute métaphysique est vide de sens, sur des bases
 20 logiques, il établit le critère de ce qu'est une phrase signifiante.

Quand Carnap nie que les théories métaphysiques puissent avoir le moindre sens, cela concerne à la fois la signification des termes utilisés et celle des phrases. Or, la signification d'un terme est donnée par une « phrase élémentaire » S qui doit répondre à une des quatre questions suivantes^[2] : « (1) De

1. Du 16 au 19 novembre 2016, Université Paris Ouest Nanterre, École normale supérieure, Columbia Reid Hall. Organisé par Emmanuel Alloa et Élie During

2. De manière générale, les citations tirées de textes qui ne sont pas en langue française

quelles phrases S est-elle déductible, et quelles phrases sont déductibles de S ? (2) Sous quelles conditions S est vraie, sous quelles conditions fausse ? (3) Comment S doit être *vérifiée* ? (4) Quel sens a S ? »³ [221]. Il précise encore que : « 1 est la formulation correcte ; 2 s'adapte à la manière de parler
 5 de la logique ; 3 à la manière de parler de la théorie de la connaissance ; 4 à celle de la philosophie (phénoménologie) ». Enfin, il se réfère à Wittgenstein pour constater que 4 est réductible à 2 [222]. On peut toutefois s'étonner de l'affirmation que 1 est la formulation « correcte », puisque sans 2 ou 3 celle-ci semble mener à une régression infinie.

10 Carnap donne ensuite un exemple de discours métaphysique dépourvu de sens. Or, le choix de l'exemple est tout sauf innocent. Il s'agit d'un passage de *Qu'est-ce que la métaphysique* de Heidegger, que Carnap considère comme le représentant du « courant métaphysique le plus influent en Allemagne » à son époque [229]. Pourtant, non seulement on peut être d'accord avec le jugement
 15 de Carnap concernant la prose heideggerienne, sans pour autant refuser la métaphysique en général, mais en plus Heidegger lui-même se voyait sans doute comme un critique de la métaphysique.

Ensuite, partant de cet exemple très particulier, Carnap inclut, en plus de la métaphysique, l'éthique, l'esthétique, et finalement toute la philosophie, y
 20 compris « le réalisme ». La seule exception qui à ses yeux mérite d'être appelé philosophie, est une théorie de la méthode. La philosophie ne serait là que pour affiner les méthodes des sciences. Quant au sujet de la métaphysique, il ne s'agirait, selon Carnap que d'un vague sentiment de vivre, qui serait mieux explicité par la musique que par la philosophie.

25 Le côté radical, voire excessif, de la position carnapienne n'est peut-être pas sans rapport avec le fait qu'elle a été rapidement dépassée dans le contexte

sont traduites par moi, sauf autre indication.

3. CARNAP [1931]

de la philosophie analytique. Dean Zimmerman fait remarquer que la position anti-métaphysique ne représente qu'un bref épisode dans le courant de cette tradition. Ainsi les premières publications de Moore comme les essais de la même période de Russel, discutaient de presque tous les problèmes traditionnels de la métaphysique⁴[xvii]. Ce que Zimmerman appelle la période noire de la métaphysique, dans le contexte de la philosophie analytique, déclenchée par Carnap et Ayer, n'aurait finalement duré que vingt ou trente ans. L'attaque de Quine contre l'empirisme, et sa défense de l'ontologie⁵, était vue par beaucoup comme une forme de réhabilitation de la métaphysique et vers la fin des années 1970, les questions métaphysiques habituelles étaient redevenues aussi centrales en philosophie analytique que du temps de Russel et Moore⁶[xiv].

On reviendra sur la pertinence de la critique carnapienne. Mais pour l'instant c'est une autre question qu'il faut poser : en quoi cette critique, réputée pour sa radicalité, est-elle neuve à son époque ? Panajotis Kondylis a consacré une étude extrêmement fouillée – à ma connaissance la seule – à l'histoire de la critique de la métaphysique⁷. Dans ce qui suit, nous reprenons son argumentation. Or, pour Kondylis, Carnap n'apporte *aucun* argument neuf contre la métaphysique [475]. De façon générale, les attaques anti-métaphysiques des néo-positivistes attestent surtout leur méconnaissance de l'histoire de la philosophie [466]. Et l'utilisation que font ces mêmes neo-positivistes de la nouvelle logique est sans intérêt dans ce contexte [467].

4. ZIMMERMAN 2004a

5. QUINE 1999a

6. ZIMMERMAN 2004a

7. KONDYLIS 1990

Métaphysique et critique de la métaphysique au siècle des lumières

Dans le contexte de notre travail, il me paraît suffisant de considérer l'histoire de la critique de la métaphysique à partir du siècle des lumières
 5 – alors que Kondylis commence au 14^{ème} siècle ! À la fin de cette époque, quatre types majeurs de critique de la métaphysique sont clairement établis : épistémologique, linguistique, historico-sociologique et anthropologique⁸20. Nous allons ici nous concentrer sur les deux premiers aspects, épistémologie et langage, qui sont essentiels pour la critique de Carnap.

10 L'argument épistémologique contre la métaphysique conteste la possibilité de tout connaître et vise donc directement la généralité de toute théorie de « l'être en tant qu'être ». Cet argument épistémologique se présente sous la forme de l'agnosticisme et c'est l'argument anti-métaphysique majeur au 18^{ème} siècle [315]. Curieusement, l'agnosticisme s'accommode tout aussi
 15 facilement du fidéisme que de l'athéisme. Dans le premier cas, l'argument consiste à limiter le savoir rationnel à ce qui est accessible à l'expérience, pour abandonner ce qui ne l'est pas à la religion. Dans le cas contraire, toute forme de savoir est limitée à ce qui est donné dans l'expérience et dans ce cas la religion ne peut pas produire de savoir. Il est intéressant de noter
 20 que la fameuse dernière phrase du Tractatus⁹, « ce qu'on ne peut pas dire il faut le taire », de l'avis de Wittgenstein lui-même [468], peut tout-à-fait être interprétée dans un sens fidéiste, alors que la position neo-positiviste est sans doute anti-fidéiste. Neurath a d'ailleurs jugé que cette phrase ne pouvait qu'induire en erreur, puisqu'elle laissait croire que ce qui ne peut pas être dit
 25 peut néanmoins exister.

8. KONDYLIS 1990

9. WITTGENSTEIN 1969

Le deuxième argument anti-métaphysique majeur du siècle des lumières est de type linguistique – il est donc nul besoin d’attendre le « linguistic turn ». Ainsi Locke consacre toute une partie de son *Essai* au problème du langage^[10] [III,9,21]. Il y distingue les imperfections inévitables du langage et
 5 les abus de celui-ci – abus dont il établit une classification. C’est D’Alembert qui suggère de partir du langage de tous les jours pour éviter les abus [333].

Les philosophes des lumières n’exigent pas la suppression pure et simple de la métaphysique, mais ils veulent remplacer une métaphysique démesurément ambitieuse par une autre, initiée par Locke, plus modeste [301]. Pour d’Alem-
 10 bert, cette nouvelle métaphysique est une épistémologie générale [303]. Pour Locke, Condillac et Helvetius, la vraie métaphysique consiste en une connaissance des *fonctions de l’esprit humain* [306]. Elle n’est rien d’autre qu’une *science des méthodes*. Décidément, en termes de critique anti-métaphysique, Carnap n’a rien inventé.

15 La description que Kondylis donne de la critique de la métaphysique au siècle des lumières nous amène à un autre lieu commun contestable. Frédéric Nef l’exprime ainsi : « La représentation courante <...> suivant laquelle Kant a mis à bas un château de cartes en la figure de la philosophie wolffienne ne correspond à peu près à rien. »^[11] [104] D’abord, nous avons vu que Kant
 20 vit dans un siècle où l’hostilité à la métaphysique est monnaie courante. Mais il y a plus : pour Kondylis, « la célèbre “révolution copernicienne” n’est rien d’autre qu’un renommage pour la nouvelle signification épistémologique du terme “métaphysique”, que Kant s’est appropriée ».^[12] [350].

Or, non seulement l’image d’un Kant fossoyeur de la métaphysique wolffienne est erronée, mais, à en croire Jean-Paul Paccioni, Kant doit beaucoup
 25

10. LOCKE 1975

11. NEF 2004

12. KONDYLIS 1990

à Wolff¹³. Dans la préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*¹⁴[bxxxvi] Kant parle de « l'illustre Wolff, le plus grand de tous les philosophes dogmatiques, qui, le premier (<...>) montra comment, en établissant régulièrement les principes, en déterminant clairement les concepts, en recherchant la rigueur des démonstrations, en évitant les sauts téméraires dans le passage aux conséquences, on peut entrer dans la voie sûre d'une science »¹⁵. On aurait donc sans doute tort d'interpréter le terme *dogmatique* dans un sens péjoratif. En fait, Kant fait une distinction claire entre *dogmatisme* et *dogmatique*. Le dogmatisme « est le procédé dogmatique de la raison pure, sans critique préalable de ses propres capacités »¹⁶. Cette critique « est la préparation nécessaire pour progresser dans une métaphysique fondée comme science, qui doit être exécutée de manière *dogmatique* et systématique selon une haute exigence »¹⁷. Paccioni fait encore remarquer que l'opposition kantienne du *pur* et de l'*empirique* a une origine wolffienne¹⁸[15].

On a forcément l'impression d'un discours désuet, lorsqu'on lit le titre de la *métaphysique allemande* de Wolff¹⁹ : « Pensées raisonnables sur Dieu, le monde et l'âme humaine, ainsi que sur toutes les choses en général »²⁰. Pourtant, la structure du texte est d'une grande clarté. Il y a d'une part les trois domaines de la *metaphysica specialis* – théologie, cosmologie et psychologie – et d'autre part la *metaphysica generalis* ou ontologie : « les choses en général ». Plus précisément, la structure est la suivante. Wolff commence par une reprise de l'argument cartésien : nous sommes conscients de nous-mêmes et

13. PACCIONI 2006

14. KANT 1996

15. traduction Gilson

16. souligné par Kant. voir trad.

17. C'est moi qui souligne. voir trad.

18. PACCIONI 2006

19. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch über allen Dingen überhaupt.

20. WOLFF 2003

des choses, donc nous sommes [§ 6]. Suit l'ontologie générale, où il introduit les principes de *non-contradiction* [§ 10] et de *raison suffisante* [§ 30]. Il introduit le concept de *chose* (« Ding ») pour tout ce qui *peut être* [§ 16]. Il fait ensuite la distinction fondamentale entre les choses *simples* et les choses *composées*.

5 Le traitement de l'âme humaine se fait en deux temps. Il y a d'abord l'âme en tant qu'*elle se manifeste*. Or, il faut savoir que ce que Wolff appelle l'âme n'est autre que la conscience : « Je comprends par le terme *âme* cette chose qui est consciente des choses en lui et à l'extérieur de lui-même » [§ 192]. Et il ajoute un peu plus loin : « nous appelons *pensées* les modifications de l'âme

10 dont celle-ci est consciente ». Après avoir traité l'âme telle qu'elle *apparaît*, et avant le chapitre sur l'âme telle qu'elle *est* en tant que telle, Wolff insère le chapitre sur le monde et il explique la raison de cet ordre : « avant de pouvoir comprendre ce que l'âme est vraiment en tant que telle, il nous faut d'abord reconnaître ce qu'est un monde » [§ 540]. Il traite ensuite le monde

15 en termes d'« ensemble de choses changeantes existant les unes à côté des autres ou se suivant mais qui sont en relation entre elles » [§ 544].

Le deuxième chapitre sur l'âme est consacré à l'essence de celle-ci, qui est « fondée en ce que nous en percevons » [727], ce qui est une manière de dire que nous en sommes conscients. Le chapitre traite en particulier de la

20 question du rapport entre l'âme – nous dirions l'esprit – et le corps. Il s'agit de montrer que l'âme ne peut pas être corporelle [§ 738ss]. La question de la possibilité pour l'âme et le corps de former une communauté est caractérisée comme un « nœud difficile » [§ 760]. Il est utile de rappeler que lorsque Aristote traite des apories au livre B de la métaphysique, il parle de *nœud*

25 (*δεσμός*)²¹ [995a30]. Ce qui constitue finalement l'essence de l'âme, c'est ce que Wolff appelle « une force capable de se représenter le monde » [§ 753]. Il

21. ARISTOTE 1991

estime encore que l'âme « verrait le monde en dehors d'elle, même si celui-ci *n'existait pas* »²² [§ 777]. Enfin, il distingue l'esprit de l'âme, en attribuant à celui-là la raison et le libre arbitre. Les animaux ont une âme mais seuls les hommes sont des esprits.

5 Il y a toujours eu une forme de suspicion vis-à-vis de la métaphysique de n'être qu'une théologie déguisée. Là encore, il n'est nullement nécessaire d'attendre le concept d'onto-théo-logie de Heidegger. Les penseurs des lumières ont facilement considéré la métaphysique comme un appendice de la religion, parce que l'une comme l'autre admettent l'existence de substances
10 non-matérielles²³ [338, 344]. La partie sur Dieu est la dernière et *la plus courte* de la *métaphysique allemande* de Wolff – une centaine de pages contre environ trois cents cinquante sur l'*âme*, c'est-à-dire sur la conscience. Pourtant les réflexions sur Dieu n'ont pas grand chose à voir avec une théologie chrétienne. Ce que Wolff cherche à décrire, c'est un être qui ne dépend d'aucun autre
15 et qui a le caractère d'un esprit capable de se représenter tous les mondes possibles. Il faut par ailleurs se rappeler qu'en 1723 Wolff fut expulsé de la Prusse, accusé d'athéisme.

Je retiendrai les points suivants de la *métaphysique allemande* :

- Le point de départ, « je suis conscient des choses et de moi-même, donc je suis », se réfère sans doute à Descartes.
20
- On y trouve une vraie ontologie générale avec un concept universel de *chose*, ensuite différencié en choses *simples* vs *composés*.
- La conscience est absolument centrale dans les parties sur l'âme.
- La distinction entre psychologie empirique vs psychologie rationnelle
25 semble anticiper une distinction similaire chez Husserl.
- La « force de représenter un monde » qui caractérise l'essence de l'âme

22. mes italiques

23. KONDYLIS 1990

peut être vue comme un précurseur du concept d'intentionnalité et l'idée que cette force peut être effective même en l'absence d'un monde semble anticiper la position husserlienne d'une conscience qui précède le monde.

5 Dans l'ensemble, on ne peut que constater l'extraordinaire modernité de la pensée de Wolff. Il y a donc entre Wolff et Kant plus de continuité que de rupture. Kant ne refuse pas la métaphysique, il veut la poser sur des bases solides. Il refuse de donner la parole à un « scepticisme qui veut faire table rase de la métaphysique » [XXXVI].

10 Que reste-t-il de la critique de la métaphysique? Un des paradoxes de cette critique, lorsqu'elle se présente comme une revendication de rationalité, comme c'est le cas du néopositivisme, est qu'elle s'applique autant à la physique qu'à la métaphysique. Nous allons voir plus loin²⁴ les problèmes que pose l'idée d'un fondement de la réalité par la physique. Pour l'instant
15 disons simplement qu'il est faux de penser que le sens des mots en physique est déterminé par l'expérience. Les concepts physiques forment un réseau où chaque terme est déterminé par un certain nombre d'autres. Ainsi, lorsqu'une loi statue que l'accélération est proportionnelle à la force et inversement proportionnelle à la masse, on ne sait pas si la force est définie à l'aide de
20 la masse ou l'inverse. Et en réalité cette question n'intéresse pas vraiment les physiciens. On rencontre le même type de situation en mathématique, où toutes les notions ne sont pas définies. Les définitions y permettent seulement de construire un nouveau concept à partir de concepts établis – strictement parlant, ces définitions ne sont pas indispensables. Mais dans une théorie
25 axiomatique il y a des termes postulés par des axiomes sans jamais être définis. C'est le cas du concept d'*ouvert* utilisé dans les axiomes de la topologie

24. voir ^{2.2}

générale.

C'est, en définitive, aussi l'argument utilisé par Quine contre l'empirisme carnapien, dans le fameux article sur *deux dogmes de l'empirisme*²⁵ auquel Zimmerman fait allusion. La manière dont Quine formule l'objection est à la fois simple et limpide. Il reformule d'abord ce qu'il appelle la théorie *vérificationniste de la signification* en ces termes : « la signification d'une proposition est la méthode pour la confirmer ou infirmer empiriquement » [37]. Ceci implique que chaque proposition puisse être vérifiée séparément. À cela Quine oppose sa propre conviction que « nos affirmations sur le monde externe font face au tribunal des expériences sensibles non pas séparément mais uniquement dans leur totalité » [41]. Cette « totalité de nos connaissances et croyances est un tissu fait par l'homme, impacté par l'expérience uniquement à son bord »²⁶ [42]. Les sciences dans leur ensemble sont comme « un champ de force dont les conditions aux limites sont données par l'expérience ». Or ce champ de force est largement « sous-déterminé par ses conditions aux limites » de telle façon qu'aucune expérience particulière ne peut être liée à une proposition particulière [42]. Quine considère les concepts scientifiques comme des « outils pour prédire les résultats d'expériences futures ». Les objets de la physique sont « conceptuellement importés <...> comme des intermédiaires utiles <...> comparables, épistémologiquement parlant, avec les dieux d'Homer » [44]. Alors que le bord du système doit être en accord avec l'expérience, pour le reste, « l'objectif est celui de la simplicité des lois » [45].

Cette idée d'un réseau de concepts autonomes, contraint par l'expérience uniquement à son bord, réfute non seulement l'idée qu'une proposition doit être, en elle-même, vérifiable par l'expérience, mais aussi la critique des entités postulées et non observables. Dès lors, il n'est pas étonnant, comme le

25. QUINE 1999b

26. mes italiques

remarque Zimmerman, que ce texte de Quine ait été perçu comme une forme de réhabilitation de la métaphysique. Si les sciences sont libres, à l'intérieur des conditions aux limites imposées par l'expérience, de concevoir des objets et des théories, alors la métaphysique doit avoir la même légitimité. Se pose
5 toutefois la question de la différence entre les deux. Si Quine accorde une telle liberté aux sciences, ne faut-il pas simplement inclure les questions métaphysiques dans les sciences ? Ou alors, dans cette perspective, en quoi la métaphysique se distingue-t-elle de la science ?

La métaphysique, en tant qu'ontologie générale, vise la totalité de ce qui
10 est, par opposition aux ontologies régionales des sciences. Dans ce sens, par rapport au système des sciences contraint au bord, évoqué par Quine, la métaphysique se trouve bien située à l'intérieur du bord qui impose ses contraintes par l'expérience. Mais l'objet de la métaphysique se situe en quelque sorte sur un plan *au-dessus* des différentes sciences. Ce qui pose problème, du point
15 de vue de la critique de la métaphysique, c'est la prétention de la métaphysique d'établir l'unité de toutes les ontologies régionales. Selon la remarque de Poser, la métaphysique vise une « unité ultime des fondements, des causes, de possibilité et nécessité, de l'humain et du monde, de transcendance et immanence » 27[203]. La critique de la métaphysique revient donc toujours
20 à contester, soit que le questionnement ait un sens, soit qu'il puisse trouver une réponse, soit encore que la réponse soit vérifiable. Mais, au vu des réflexions de Quine sur l'empirisme, la situation de la métaphysique n'est pas fondamentalement différente de celle des sciences. Elle subit également des conditions aux limites, directement par l'expérience humaine ou alors indirectement
25 via les sciences. Mais elle reste sous-déterminée par ces contraintes, autant que les sciences. Elle est donc en droit de créer des concepts tout

27. POSER 1987

comme les sciences. Et elle peut établir des théories tant que celles-ci ne sont pas en contradiction avec les *conditions aux limites*. Ces théories, comme pour les sciences, doivent répondre à des critères de simplicité et d'élégance et démontrer leur utilité.

5 Une raison tout-à-fait légitime de refuser toute métaphysique consiste donc à refuser l'unité de la réalité, et de n'accepter que des ontologies régionales. Le problème est que, dans ce cas, il faut également renoncer à l'unité des sciences – un prix que peu de scientifiques seront prêt à payer. En fait, Poser fait remarquer que les conditions qui rendent les sciences possibles –
 10 en particulier l'idée de leur unité – se situent « au-delà de la physique et ont le statut d'énoncés métaphysiques » [207]. Vouloir substituer les énoncés scientifiques aux questions ou aux réponses métaphysiques « présuppose en soi une position métaphysique » [208]. Pour Poser, la tâche de la métaphysique consiste à « rendre explicites les présupposés non réfléchis de la
 15 vision du monde, et ainsi en faire *l'objet d'une métaphysique critiquable et révisable* »²⁸ [211]. Par ailleurs, pendant toute l'histoire de la philosophie, une critique de certains concepts métaphysiques en faveur d'autres concepts métaphysiques a eu lieu [216]. Mais le fait de libérer la métaphysique de l'obligation d'être directement vérifiable ou falsifiable par l'expérience a aussi son
 20 prix : c'est de « renoncer à toute prétention d'absolu » [216]. Il est donc normal que plusieurs métaphysiques, ou ontologies générales (par exemple ontologie plate contre ontologie des tropes), restent en compétition si elles disposent chacune d'arguments suffisants.

28. mes italiques

Métaphysique et phénoménologie

Reste à savoir quel est le rapport entre métaphysique et phénoménologie. Les deux sont-elles incompatibles ? L'une rend-elle l'autre superflue ou absorbe-t-elle l'autre ? Ou s'agit-il de deux domaines de la philosophie séparés et indépendants, éventuellement complémentaires. Il est d'abord utile de mentionner que Husserl, pas plus que Kant, ne s'est opposé à la métaphysique *en principe*. Dans les *Méditations Cartésiennes* il écrit : « la phénoménologie n'exclut que la métaphysique naïve qui traite d'absurdes choses en soi, mais nullement la métaphysique en général »^[29][38]. Et dans un des entretiens avec Cairns, il affirme : « Toute phénoménologie est, en outre, métaphysique. »^[30][134] Et lorsqu'il parle, dans *L'idée de la phénoménologie*, de ce qui « outre la critique de la raison, s'appelle encore philosophie au sens authentique » il précise : « la métaphysique en général au sens le plus large ».^[31][59] Enfin Ingarden a reproduit l'esquisse de la table des matières, datant de 1930, d'une œuvre systématique projetée par Husserl, et sans doute jamais réalisée^[32][170]. Or, la quatrième section du premier livre est intitulée « traits fondamentaux d'une métaphysique phénoménologique ».

On n'a d'ailleurs pas manqué de reprocher à Husserl cette affinité avec la métaphysique. Ainsi Bruno Leclerc, qui se sent dans cette position en accord avec Jocelyn Benoist, regrette que « l'idéalisme subjectiviste qui guide les *Idées directrices* <...> constitue <...> un tournant métaphysique opéré par Husserl »^[33][162].

Le passage suivant de la première version de l'article pour Encyclopaedia Britannica est particulièrement éclairant sur la position de Husserl.

29. HUSSERL ^[1950a]

30. CAIRNS ^[1997]

31. HUSSERL ^[1950b]

32. INGARDEN ^[1968a]

33. B. LECLERCQ ^[2004]

La phénoménologie est anti-métaphysique dans la mesure où elle réfuse toute métaphysique jouant dans des substructions formelles vides. Cependant, comme tous les problèmes philosophiques, les problèmes métaphysiques reviennent à un sol phénoménologique et trouvent là leur véritable forme transcendantale et leur véritable méthode transcendantale, issues de l'intuition.³⁴[253]

Pour Husserl, une métaphysique digne d'intérêt est donc une métaphysique *subordonnée à la phénoménologie*. Cette position contraste, bien sûr, avec celle d'une métaphysique pour laquelle la conscience n'est qu'une partie d'une réalité plus vaste, incluant aussi le monde et Dieu – comme c'est le cas chez Wolff. Dans ce rapport entre métaphysique et phénoménologie chaque partie aurait donc tendance à considérer l'autre comme un région de son propre domaine.

La question du rapport entre phénoménologie et métaphysique a été discutée dans le cadre d'un colloque où plusieurs phénoménologues donnent un avis plus nuancé que celui de Bruno Leclerc sur la question. Ainsi Dominique Janicaud, dont on connaît la position critique sur ce qu'il a qualifié de « tournant théologique de la phénoménologie française », constate : « En tant que *corpus*, la phénoménologie doit reconnaître un certain nombre d'entrecroisements avec le corpus métaphysique <...> (les questions du fondement, de la condition de possibilité, du statut de la subjectivité empirique et transcendantale, etc. <...>). »³⁵[127] Jacques Taminaux constate que si la phénoménologie, à ses débuts, tout comme l'empirisme et le néo-kantisme, a vu dans la théorie de la connaissance le champ propre de la philosophie, elle se voit par la suite obligée d'aller plus loin :

34. HUSSERL ^{1968b}

35. JANICAUD ¹⁹⁹⁹

La phénoménologie husserlienne est amenée, à mesure que ses descriptions se totalisent et se radicalisent, à s'assigner pour tâche l'exploration d'un fondement ultime à laquelle elle ne peut donner d'autre appellation que celle par laquelle Aristote désignait ce que ses éditeurs nommeront métaphysique, à savoir la « philosophie première ». ³⁶[131]

Et Jean-Luc Marion fait remarquer que le concept d'*étant*, sur lequel est finalement basée toute la métaphysique, dépend nécessairement de l'idée d'un *cogitabile*. Et ceci « implique <...> de renvoyer à une *cogitatio*, donc à un sujet exerçant une fonction transcendantale » ³⁷[26]. Et Marion de constater que « la frontière entre métaphysique et dépassement de la métaphysique se déplace à l'intérieur même de la phénoménologie » [35].

Alors, la métaphysique doit-elle être basée sur la phénoménologie, ou, au contraire, la conscience, comme objet de la métaphysique, inclut-elle la phénoménologie ? Nous avons vu que l'âme, donc la conscience, est le sujet central de la *métaphysique allemande* de Wolff, dont elle occupe la moitié du nombre de pages. Nous avons également observé avec Kondylis que toute la critique de la métaphysique, telle qu'issue du siècle des lumières, consiste en un effort de rénovation orienté vers une théorie de la connaissance. La question de la subjectivité est donc loin d'être absente de la métaphysique. Pourtant, ce qui est spécifique à la phénoménologie husserlienne c'est le couple indissociable *réduction / constitution* ³⁸.

Dès lors, la prétention husserlienne de fonder une métaphysique sur la phénoménologie est justifiée dans la mesure où la constitution crée en quelque sorte les objets d'une ontologie phénoménologique. Toutefois, ce que Husserl

36. TAMINIAUX 1999

37. MARION 1999

38. voir 3.4, page 217

appelle aussi « phénoménologie constitutive »³⁹[73] est étroitement lié à son idéalisme transcendantal. Or, celui-ci correspond à un choix métaphysique. Il n'est donc pas aussi simple de placer la phénoménologie en amont de la métaphysique. Mais il y a plus. Le monde constitué n'est qu'une des faces par rapport auxquelles se situe la noèse, l'autre étant la hylé. Celle-ci fait partie
 5 de ce que Husserl appelle les *composants réels* de la subjectivité⁴⁰[§ 88]. Dès lors, une métaphysique qui a pour rôle d'appréhender *toute* la réalité et d'interroger les derniers fondements et les dernières causes doit inclure la hylé et les origines de celle-ci. Or, on touche ici à la question du *substrat*.
 10 D'où vient la hylé ? Quel est son support ? Quelle est sa cause ? Qu'est-ce qui la « fait » ?

La critique du substrat

La question du substrat comme origine ou source de la hylé est donc centrale dans une approche phénoménologique de la métaphysique. Or, la
 15 notion de substrat est particulièrement visée par la critique de la métaphysique au siècle des lumières. Lalande définit le substrat comme « ce qui sert de support à une autre existence considérée comme un mode ou un accident ». Si l'on remonte à la métaphysique aristotélicienne, cette définition fait allusion à deux notions qu'Aristote distingue clairement : la *matière* et
 20 la *substance*. Nous reviendrons plus longuement sur le hylémorphisme aristotélicien⁴¹. Ce qui nous intéresse dans l'immédiat, c'est que la critique du concept de substrat remonte, entre le 16^{ème} et le 17^{ème} siècle, à une volonté d'identification entre substrat et substance, puis entre celle-ci et la *matière*, « ce support sombre et indéterminé d'attributs ». Cette identification est un

39. HUSSERL ^{1968a}

40. HUSSERL ^{1950c}

41. voir ^{5.1}

« signe pour la valorisation du monde matériel au détriment de la hiérarchie spiritualiste traditionnelle des substances »⁴² [279]. Nous verrons également⁴³ que le concept aristotélicien a été, dans l'histoire de la philosophie, rapidement détourné dans le sens de la matière physique. Cette identification entre substrat et matière constitue ensuite « le point de départ <...> pour les recherches concernant le problème de la substance à l'époque des lumières » . Ces recherches aboutiront enfin à l'élimination du concept de substrat au profit d'une substance considérée comme « *simple somme d'attributs* » [280]. Ce pas est franchi par « un ennemi de la matière et du matérialisme, c'est-à-dire Berkeley » [280], qui ne conteste pas la réalité du monde qui nous entoure mais « seulement que cette réalité repose sur un substrat matériel, au-delà de nos perceptions et indépendant de celles-ci » [287].

Dès lors que Berkeley réfute l'existence d'une substrat matériel du monde, se pose la question si l'existence d'une substance de l'esprit ne doit pas être remise en question de la même manière. Ce n'est pourtant pas ce que fait Berkeley [289]. Il faudra attendre Hume pour une critique de tout concept de substance, y compris celle de l'esprit [291]. On peut certes penser qu'il aurait été difficile pour le théologien et évêque Berkeley de nier la substance de l'esprit. Mais il y a un argument plus subtil pour ne pas soumettre substance du monde et substance de l'esprit à la même critique. Pour Berkeley, « le concept de substance matérielle est contradictoire, parce que, en supposant l'identité de *esse* et *percipi*, il n'est pas possible d'admettre l'existence d'idées par rapport à une entité qui ne dispose pas de la capacité de perception. Cette contradiction ne concerne pas la substance de l'esprit » [289].

42. KONDYLIS 1990

43. voir 5.1, page 337

Conclusion

Nous avons cherché à montrer, avec Kondylis, qu'il n'y a pas de rupture dans l'histoire de la philosophie, qui aurait mis un terme à une métaphysique devenant ainsi un discours obsolète – ni au 18^{ème} avec Kant ni au 20^{ème} siècle avec Carnap. Au contraire, la critique de la métaphysique est un courant de pensée qui accompagne le développement de celle-ci depuis de nombreux siècles. Cette critique exprime toujours une volonté de limiter le savoir à ce qui peut-être observé et expérimenté, tandis que la métaphysique cherche à aborder les questions les plus fondamentales. Cette même critique devrait logiquement aussi viser les constructions purement théoriques de la physique fondamentale.

La relation entre métaphysique et phénoménologie revêt plusieurs configurations possibles : la phénoménologie peut adopter, par une réduction *methodologique*, une position agnostique par rapport à tout ce qui transcende la conscience, et par conséquent neutre par rapport à la métaphysique ; elle peut se considérer comme fondement de toute métaphysique possible, ou au contraire elle peut se considérer comme un domaine limité au sein d'une métaphysique. Les deux dernières positions sont emblématiques du débat entre Husserl et Ingarden⁴⁴, elle sont aussi à la base de notre propre recherche. La première position, l'agnosticisme, reste très présente dans la phénoménologie contemporaine. Dans tous les cas, on ne peut pas postuler que métaphysique et phénoménologie sont nécessairement contradictoires ou exclusives l'une de l'autre.

44. voir [2.1](#)

1.2 Circularité et intelligibilité

Le sens comme autre du substrat

Nous avons vu que le concept de substrat est particulièrement visé par la critique de la métaphysique, qui tend à le remplacer par l'idée d'une substance
 5 comme *somme d'attributs*. C'est un geste qui consiste à s'éloigner du *substrat* pour s'approcher du *sens*. Les concepts de sens et de substrat se déterminent mutuellement. Le sens est ce qui *se détache* du substrat. Mais en même
 10 temps le substrat est *ce qui reste* une fois le sens « prélevé » sur l'objet. Ce qui caractérise le substrat c'est toujours l'*absence de sens* – tout au moins *par rapport* à ce dont il est le substrat. Ainsi une fois décomposé en ses matériaux un appareil électronique a perdu sa fonction et donc son sens. Lorsqu'on passe du mental au cerveau, en tant que réseau de neurones, le sens des contenus mentaux a disparu. La description en termes neurologiques a certes un sens mais ce n'est pas celui des contenus mentaux. Il y a perte de
 15 sens, ou alors tout au moins *rupture de sens* lorsqu'on passe de l'objet à son substrat. Le rapport entre sens et substrat n'apparaît pas seulement *dans le monde* mais également dans la conscience sous en tant qu'émergence du sens dans la noèse à partir de la hylé sensuelle.

Dans son livre *Sémiotique et philosophie du langage*⁴⁵ Umberto Eco re-
 20 prend à son compte certaines des thèses des *Prolégomènes à une théorie du langage* de Hjelmslev⁴⁶. Il faut dire que la terminologie de ce dernier est extraordinairement complexe et obscure. La lecture synthétique par Eco est donc plutôt bienvenue. Mais en même temps, le système conceptuel particulièrement abstrait de Hjelmslev a l'avantage d'être relativement indépendant
 25 de son application au langage – d'où peut-être le terme de *prolégomènes*.

45. ECO ¹⁹⁸⁴

46. HJELMSLEV ¹⁹⁶⁶

C'est aussi le cas de la sémiotique d'Eco, qui n'est pas limitée au langage. Dès lors, certains concepts de Hjelmslev, repris par Eco, peuvent être intéressants pour une compréhension du rapport entre substrat et sens. Le linguiste, en cela proche de Saussure, distingue deux plans, celui de l'*expression* et celui
 5 du *contenu* – les deux étant reliés par une correspondance. Or, dans les deux plans, de manière identique mais interdépendante, préexiste un *continuum* indifférencié. C'est ce continuum que j'assimilerai au concept de substrat. Eco explique :

La forme de l'expression structure⁴⁷ des parties du continuum,
 10 <...> construisant un système de types <...> dont les occurrences sont des *substances*. Pareillement la forme du contenu structure des parties déterminées du continuum de ce qui est exprimable.⁴⁸[74].

Dans ce cas, l'acception du terme *substance* est sans doute celui de l'*ousia*
 15 aristotélicienne, comme entité stable, support de ses attributs. Eco donne une représentation graphique de ce qu'il vient de décrire où il distingue bien les deux plans pour ce qui concerne les substances mais sans distinguer le continuum des deux plans. Il stipule que « le continuum qui est informé pour s'exprimer est *le même* que celui dont on parle » [75]. Sur cette question, il
 20 va probablement plus loin que Hjelmslev, dans un esprit philosophique plus que linguistique. Et en effet, il affirme dans le même passage :

Cette manière de comprendre le *continuum* ouvre des questions d'une grande importance métaphysique, et <...> pose le problème du signifié perceptif et *phénoménologique*. <...> Le continuum
 25 hjelmslevien représente une sorte de chose-en-soi, connais-

47. Le verbe *pertinentizzare* est difficilement traduisible en français.

48. Eco [1984]

sable uniquement à travers les organisations qu'en donne le contenu.

Cet aspect *métaphysique*, selon les termes de Eco, du continuum est encore renforcé par le fait que Hjelmslev parle du *sens du continuum*. Alors que d'un côté il insiste sur le caractère de « masse amorphe » du continuum, il affirme par ailleurs que celui-ci représente « un principe universel
5 de formation »⁴⁹[75]. Rapprochant encore la linguistique hjelmslevienne de la phénoménologie, Eco affirme :

Le problème sémiotique de la construction du contenu comme signifié est strictement solidaire du problème de la perception et
10 de la connaissance comme ce qui confère du signifiant à l'expérience. Et ceci explique les raisons de l'apparente synonymie entre signifié sémiotique et signifié perceptif, gnoséologique et phénoménologique. [76]

Dans ce qui suit nous défendons donc l'idée que l'opposition sens vs substrat est pertinente. Elle peut être appliquée à l'intérieur du monde, de la
15 conscience, du corps mais aussi à la relation entre ces entités.

La circularité de l'ontologie générale

Une métaphysique phénoménologique est une métaphysique qui inclut la conscience comme domaine d'être à part entière. Ceci laisse toutefois ouvert
20 un large éventail de positions possibles – en particulier entre réalisme et idéalisme. Pourtant, toutes ont en commun un double rapport entre la conscience et la réalité transcendante. Husserl constate : « La conscience individuelle est entrelacée avec le *monde naturel* d'une *double* manière : elle est la conscience

49. Eco ¹⁹⁸⁴

d'un *homme* <...>, et elle est <...> conscience de ce monde »⁵⁰[87 125] Ricœur, dans une note de traducteur, utilise les termes d'*incarnation* et de *perception* pour distinguer ces deux aspects du rapport au monde⁵¹[125]. Nous pensons, percevons, concevons le monde, mais nous sommes aussi in-

5 clus (*incarnés*) dans le monde. Or, cette double relation induit une structure « en boucle » : le sujet conçoit le monde qui inclut celui qui le conçoit. Husserl y voyait, dans *Ideen II*, un « cercle vicieux » :

Nous tombons ici, semble-t-il, dans un cercle vicieux. Car si nous posions, au début, la pure et simple nature, <...> et si nous sa-

10 sissions les hommes en tant que réalités qui, outre leur corporéité physique possèdent *un en plus*, les personnes étaient alors <...> des composantes de la nature. Mais si nous suivions l'essence de la personne, alors la nature se présentait comme quelque chose qui se constitue dans la collectivité intersubjective des personnes

15 et qui donc la présuppose.⁵²[210]

Et dans les *Méditations Cartésiennes*, il constate que si on admet que le monde réduit fait partie de l'essence concrète du sujet constituant, alors le « monde est à l'intérieur mais en même temps le moi se trouve lui-même être un membre de l'extériorité du monde »⁵³[129].

20 À prendre ce descriptif à la lettre, l'ontologie phénoménologique s'apparenterait à une structure topologique connue en mathématique sous le nom de *bouteille de Klein* délimitée par une surface fermée mais dont l'extérieur est en même temps l'intérieur. Dans quelle mesure cette circularité pose-t-elle problème ? Après tout il existe des équations auto-référentielles en physique,

50. HUSSERL ^{1950c} La traduction pour *Ideen II* est celle de Paul Ricœur, référencée par le numéro de page en italique.

51. HUSSERL ^{1950d}

52. HUSSERL ^{1952b} Traduction Escoubas modifiée.

53. HUSSERL ^{1950a}

comme des artefacts auto-référentiels en informatique. Elle ne pose certes pas de problèmes dans une phénoménologie qui se définit par une forme d'agnosticisme vis-à-vis du monde transcendant. On peut penser que c'est le cas de l'épochè telle que Husserl la définit à ses débuts, ou ce que Kern qualifie de *réduction cartésienne* ⁵⁴[287]. Si on s'abstient de tout jugement concernant le statut ontologique du monde, alors on ne considère pas non plus le sujet comme faisant partie du monde. Seulement, on risque dans ce cas de glisser vers une forme de psychologisme. En fait, on ne peut pas nier l'existence d'un monde qui comprend des êtres conscients. Mais alors leur description phénoménologique peut être interprétée comme une psychologie de ces êtres. Quoi qu'il en soit, on sait que ce n'est pas la position du Husserl de la maturité, qui s'oriente vers une *réduction transcendantale* [310]. Cette réduction va de pair avec une ontologie de la constitution : le monde *est* constitué et rien de plus.

On pourrait toujours accepter que ce monde « phénoménologique » soit circulaire. Mais c'est Jean-François Lavigne qui montre de manière convaincante qu'une telle ontologie a un caractère contradictoire. Le problème est celui de l'*inefficience du monde constitué* : « l'étant perçu se trouve délesté de son effectivité première, qui tenait dans sa puissance d'*affecter*, de manière *originellement* transcendantale, la subjectivité sensible. » ⁵⁵[83]

Dès lors, ce problème est-il spécifique à la phénoménologie ? Ne faudrait-il pas, pour l'éviter, renoncer à l'autonomie de la subjectivité telle qu'elle apparaît en phénoménologie et, au contraire, inclure la conscience dans une ontologie objectiviste et réaliste, basée sur les sciences ? Ceci revient en dernier lieu à défendre une épistémologie naturaliste. Or, Nagel met sur le même plan une « validation théiste de la perception et du raisonnement scienti- mieux expliquer

54. KERN ²⁰⁰³

55. LAVIGNE ²⁰¹²

fique » et une épistémologie naturaliste : « aucun des deux ne dispose d'une défense contre le *scepticisme radical*. Une telle défense serait inévitablement *circulaire* »⁵⁶[24]

Quelle issue à ce dilemme ? Une forme de compromis entre les deux ? On
 5 peut dire que tout le travail de recherche qui suit consiste à chercher une
 réponse à cette question. L'approche que nous avons choisie consiste à poser,
 à nouveaux frais, la question du substrat, qui constitue, en quelque sorte,
 le nœud du problème. En effet, une des branches de la boucle est celle de
 l'*incarnation*, pour reprendre le terme de Ricoeur, de la conscience. Il semble
 10 aller de soi que le corps est le substrat l'esprit – à moins de refuser toute idée
 de substrat de l'esprit. Il s'agit donc de poser les questions de fond : quel est
 le substrat du monde ? Et quel est le substrat de la conscience ? Un des deux
 est-il le substrat de l'autre ?

La réalité est-elle intelligible ?

15 La réalité, toute la réalité, est-elle accessible à notre raisonnement ? La
 question n'est pas de savoir si nous connaissons actuellement toute la réalité,
 mais plutôt de savoir si *a priori*, en avançant dans nos recherches, scienti-
 fiques, ou philosophiques, nous allons finir par tout comprendre. Ce n'est pas
 non plus une question d'être optimiste ou pessimiste quant à nos capacités
 20 de connaître. La question est plutôt la suivante : avons-nous *des raisons* de
 penser que la réalité est intelligible par principe.

Colin McGinn défend l'idée qu'il existe des domaines de la réalité qui sont
 inaccessibles à notre connaissance. Son texte intitulé *Pouvons-nous résoudre
 le problème corps-esprit ?*⁵⁷ vise plus particulièrement la relation entre la

56. NAGEL ²⁰¹²

57. MCGINN ^{1991a}

conscience et le cerveau. Il se décline en deux arguments distincts : primo il est *possible* qu'il n'y ait pas de solution à ce problème, secundo il y a des bonnes raisons de penser que c'est effectivement le cas. C'est plutôt la première partie qui nous intéresse ici – nous aurons l'occasion de revenir sur la
5 deuxième. McGinn utilise le terme de *clôture cognitive* (« cognitive closure ») pour désigner un domaine ou un problème inaccessible à la raison humaine. Il parle aussi de domaine « nouménal », sans doute par allusion à Kant. Deux points sont importants dans ce contexte. D'abord, « la clôture cognitive de < une propriété > P n'implique pas l'irréalité de P » [3]. McGinn affirme
10 même qu'il pourrait exister une théorie naturaliste – c'est l'explication de la conscience qu'il a en tête – qui expliquerait P, mais cette théorie ne nous est pas accessible. Ensuite le fait que l'*explication* d'un phénomène nous soit inaccessible n'implique nullement que nous soyons incapables « de reconnaître le problème théorique que pose ce phénomène » [4].

15 McGinn affirme que « rien dans le concept de *réalité* montre que tout ce qui est réel est ouvert la faculté humaine de former des concepts ». Et il qualifie d'*anthropocentrisme déplorable* l'attitude consistant à « insister que la réalité est contrainte par ce que l'esprit humain peut concevoir ». Ici McGinn est sans doute proche de Nagel, qu'il cite à plusieurs reprises, lorsque ce der-
20 nier décrit une « pression *idéaliste* considérable dans la philosophie < anglo-saxonne > contemporaine, selon laquelle ce qui est ne peut pas aller au-delà de ce sur quoi nous pouvons, en principe, réfléchir ». Et il résume : « le scientisme est en réalité une forme particulière d'idéalisme »⁵⁸[9]. Ce diagnostic d'une puissante tendance idéaliste dans un courant philosophique
25 qui se veut réaliste et scientifique a certainement de quoi surprendre. Mais l'argument mérite d'être pris au sérieux, puisque l'idée que tout s'explique à

58. NAGEL 1986

l'aide d'une théorie scientifique postule en effet une forme d'identité entre la réalité et le contenu de l'esprit humain. Nagel autant que McGinn posent la question pertinente de l'existence de résidus de la réalité qui échapperaient *par principe* à la compréhension par l'esprit humain.

5 Dans un tout autre registre, Pierre Illiez s'est penché sur le rapport entre réalité et connaissance depuis la renaissance, plus particulièrement dans le contexte des différences confessionnelles. Ceci l'amène à opérer une distinction entre deux attitudes fondamentales correspondant respectivement au catholicisme et au protestantisme de la renaissance. Or, là où la première
10 voit une réalité avec un Dieu présent, la deuxième voit une réalité dont Dieu est absent. Mais une réalité où Dieu est présent « a quelque chose à dire et sur Dieu et sur elle-même »⁵⁹[18], tandis qu'une réalité où Dieu est absent « est muette et sur Dieu et sur elle-même » [19]. Le catholicisme est donc « optimiste par sa confiance dans les capacités de l'intellect humain » alors
15 que le protestantisme est « pessimiste dans son appréciation des facultés humaines » [19]. Ainsi Luther dira que « pour qu'il y ait de la place pour la foi, il faut que tout ce qui est cru soit caché » [22]. Le protestantisme serait donc « à son origine, essentiellement a-philosophique » [24]. Et ceci expliquerait que « au 16^{ème} et durant la première moitié du 17^{ème} siècle , il n'existe prati-
20 quement aucun protestant qui joue un rôle important dans le développement des sciences » [17].

Illiez complète cette description par la distinction entre un mode *horizontal*, celui du perceptible, qui « cherche à saisir ce qu'il y a dans les choses », et un mode vertical, qui lui « cherche à saisir ce qu'il y a au-dessus ou au
25 fond des choses ou derrière elles » [48]. En combinant les deux distinctions, il arrive à quatre configurations possibles. À l'idée du Dieu présent sur le

59. ILLIEZ 1990

mode vertical correspond la tendance d'« apprendre d'avantage sur la nature et <...> sur le principe des choses ». Cette tendance *inclut la réflexion métaphysique* [48]. L'idée d'un Dieu caché sur le mode horizontal, au contraire, « aboutit au rejet de la métaphysique et de toute réflexion scientifique globalisante » [50]. L'idée du Dieu présent sur le mode horizontal consiste à trouver « Dieu (ou une réalité essentielle) immédiatement donné sous les apparences sensibles » [49]. L'idée d'un Dieu caché, sur le mode vertical, enfin, « aboutit à la philosophie critique » [50].

La question de Dieu n'est certes pas au centre de nos réflexions. Mais l'analyse de Pierre Illiez dépasse de loin les questions théologiques⁶⁰. D'abord, la distinction vertical vs horizontal recouvre dans une certaine mesure l'opposition entre métaphysique et critique de la métaphysique. La métaphysique présuppose une vision de la réalité où tout n'est pas au même niveau. Elle admet la légitimité des questions concernant ce qu'il y a *derrière* les choses ou *sous* l'apparence du monde. Elle va au-delà de ce que nous pouvons percevoir. Dans ce sens la pensée métaphysique est « verticale ». La critique de la métaphysique conteste qu'il y ait une réalité *derrière* ou *sous* les choses telles qu'elles apparaissent. Elle présuppose le plus souvent une réalité où tout est au même niveau, celui du sensible.

Ensuite, la présence de Dieu peut être vue, plus généralement, comme celle de la présence d'une forme d'intelligibilité dans la réalité. Paradoxalement, une attitude scientifique, voire scientiste, qui postule que toute la réalité est rationnellement explicable est parfaitement compatible avec l'idée d'un Dieu créateur. Si Dieu a créé à la fois le monde et les humains alors il a pu le faire de telle manière que le monde soit intelligible pour les humains. Mais sans Dieu créateur, qu'est-ce qui justifie l'idée que la réalité est

60. Il applique d'ailleurs, au dernier chapitre de son livre, sa systématique des deux oppositions croisées aux implications philosophiques de la mécanique quantique

nécessairement intelligible ?

En fin du compte, la métaphysique se trouve au croisement de plusieurs questions. La réalité se limite-t-elle à ce qui fait l'objet de notre expérience ? Si tel est le cas, cette limite est-elle une propriété de la réalité en elle-même
5 ou est-elle dû aux limites de notre entendement ? N'y a-t-il vraiment rien en dehors de notre expérience ou est-il simplement inutile, voire insensé de vouloir en parler – comme le veut la conclusion du *Tractatus* ? Si une partie de la réalité reste inintelligible alors ne peut-on vraiment rien en dire ? Ou un discours sur ce que nous ne pouvons comprendre est-il néanmoins légitime ?

10 Dans ce qui suit, je tâcherai de montrer qu'une partie seulement de la réalité est intelligible, en adéquation avec notre esprit, parce que constituée par la conscience. Par contre, une autre partie de la réalité n'est pas accessible à notre entendement de la même manière, parce que justement située en amont de l'entendement. J'affirme néanmoins qu'il est possible de postuler
15 cette partie de la réalité et d'en parler.

Conclusion

Dans ce sous-chapitre, nous avons cherché à établir deux notions particulièrement importantes pour la suite de cette recherche. La première est celle de *substrat* – qui ne doit en aucun cas être identifié avec la matière physique. Le concept de substrat reste pour l'instant largement sous-déterminé
20 mais il sera développé et précisé tout au long de notre réflexion. Cette réflexion mènera à la conceptualisation d'un substrat particulier, qualifié de *transcendantal*. L'autre notion sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir plusieurs fois est celle de la *circularité ontologique*. C'est d'abord un constat :
25 une ontologie générale qui inclut à la fois le monde objectif et la conscience est potentiellement circulaire. Nous reviendrons dans la suite sur ce constat,

sur les problèmes que cela pose mais aussi sur la manière d’y remédier. Enfin, nous avons constaté que rien ne garantit que la réalité fondamentale soit nécessairement intelligible – à moins de construire une métaphysique sur le principe d’un Dieu créateur et omniscient. Si Descartes peut être consi-
5 déré comme l’inventeur de la philosophie moderne, ce n’est probablement pas seulement parce qu’il a fait table rase de toutes les présuppositions injustifiées mais encore parce qu’il a su reconnaître la dichotomie entre *ce qui est* et *ce que nous pouvons savoir*. Il y a ainsi deux écueils dans toutes réflexions fondamentales en philosophie : celui de mélanger les aspects ontologiques et
10 épistémiques mais aussi celui de mettre en avant un des deux aspects en négligeant l’autre.

Chapitre 2

Le monde

À la partie inférieure de la marche, vers la droite, je vis une petite sphère aux couleurs chatoyantes, qui répandait un éclat presque insupportable. Je crus au début qu'elle tournait ; puis je compris que ce mouvement était une illusion produite par les spectacles vertigineux qu'elle renfermait. Le diamètre de l'Aleph devait être de deux ou trois centimètres, mais l'espace cosmique était là, sans diminution de volume. Chaque chose (la glace du miroir par exemple) équivalait à une infinité de choses, parce que je la voyais clairement de tous les points de l'univers. Je vis la mer populeuse, je vis l'aube et le soir, je vis les foules d'Amérique, une toile d'araignée argentée au centre d'une noire pyramide, je vis un labyrinthe brisé (c'était Londres), je vis des yeux tout proches, interminables, qui s'observaient en moi comme dans un miroir, je vis tous les miroirs de la planète et aucun ne me refléta, je vis dans une arrière-cour de la rue Soler les mêmes dalles que j'avais vues il y a trente ans, dans le vestibule d'une maison à Fray Bentos ...

Jorge Luis Borges, *L'Aleph*

Nous suivons ici l'« illustre Wolff »^[1] qui préconise qu'avant de pouvoir savoir ce qu'est réellement la conscience – l'*âme* dans la terminologie wolf-
fienne – il faut « d'abord reconnaître ce qu'est un monde »^[2] § 540]. Wolff
parle bien *d'un* monde et non pas *du* monde. Cet article indéfini suggère
5 que « le » monde n'est pas simplement donné mais qu'au contraire la nature
de son existence est problématique ou en tout cas sujet à réflexion. C'est
dans ce sens que nous allons traiter, dans ce chapitre, plusieurs aspects du
concept de monde. Nous commençons par l'idée d'un monde en soi, pré-
cédant le phénomène, en nous basant plus particulièrement sur les travaux
10 de Roman Ingarden qui a défendu cette position, tout en dialoguant avec
Husserl jusqu'au décès de son maître. Une manière d'argumenter en faveur
du monde en soi consiste à faire valoir la *réalité de la matière* qui soutien-
drait ce monde. Dans une deuxième section, nous mettrons donc la notion de
matière physique à l'épreuve de l'exigence de réalité. Le monde *comme sens*
15 se situe clairement à l'opposé de la conception d'un monde en soi. Enfin, la
dernière section situe la question du monde dans le contexte plus général de
l'opposition *idéalisme vs réalisme*, couramment formulée – je pense à tort –
comme la question de l'existence du monde.

1. Pour utiliser le terme de Kant. Voir [1.1](#), page [17](#)

2. WOLFF [2003](#)

2.1 Le monde en soi

Dans l'attitude naturelle, le monde tel que nous le percevons et le concevons, est aussi le monde tel qu'il est en soi. Autrement dit : si nous n'étions pas là, s'il n'y avait aucune conscience humaine le monde serait exactement le même. Cette certitude, en tant qu'idée régulatrice, semble indispensable
5 afin de pouvoir agir rationnellement dans ce même monde. Pourtant, il n'est pas si facile d'imaginer un monde sans êtres humains. Pour la plupart d'entre nous, en particulier ceux qui écrivent des livres de philosophie, les artefacts, qui n'existeraient pas sans les humains qui les ont fabriqués, constituent sans
10 doute la majorité des objets de leur environnement. Alors, pour faire une expérience de pensée, disons que ce monde-en-soi est un monde hypothétique où une bombe à neutrons aurait éliminé toute forme de vie tout en laissant intacts les objets inertes. Ou encore, cela serait un monde qui serait peuplé de *zombies*³ des êtres qui apparaissent et agissent à tout point comme des
15 humains mais qui sont dépourvus de conscience. Mais même dans ce cas la notion de *monde-en-soi* semble problématique, parce que lorsque je parle du monde *qui m'entoure* je pense forcément aussi aux autres êtres humains, que je suppose *conscients*.

Le fait que nous soyons amenés à parler de *mon* monde, par opposition
20 au monde d'une personne X, suggère que le monde en soi est plutôt une abstraction. Chacun aurait tendance à considérer comme monde, tout sauf lui-même. Ainsi lorsqu'une personne a le sentiment que le monde lui est hostile, il pense surtout aux autres humains, mais sûrement pas à lui-même. Mais pour prétendre au statut de concept philosophique, le monde en soi
25 ne peut évidemment pas être seulement *mon* monde, ni celui de la personne déterminée X. Il doit être le monde en soi pour tous. Dès lors, le monde doit

3. Nous aurons l'occasion de reparler des zombies. Voir [3.1](#), page [169](#).

être vu comme une totalité dont sont exclues les consciences individuelles – mais non les manifestations de ces mêmes consciences, telles les paroles prononcées par les individus. Ce qui est exclu c'est donc plutôt la *subjectivité* dans sa généralité. Ce qui reste c'est l'objectivité.

5 Mais définir le monde comme objectif n'est pas suffisant pour le qualifier de *monde en soi*. Ce dernier terme implique que le monde est *indépendant* des consciences individuelles. La question n'est pas celle de la *relativité* des points de vue individuels. Chaque individu a certes une vision différente, parce que partielle, du monde – mais là n'est pas le problème. Toutes ces visions indivi-
10 duelles sont *compatibles* avec un monde indépendant de celles-ci. Rappelons qu'un des principes essentiels qui marque le début de la physique moderne est celui des *transformations de Galilée*. Donnée la mesure du mouvement d'un corps par un observateur X et la vitesse relative d'un observateur Y par rapport à X, ces équations permettent de calculer la mesure du même
15 mouvement par Y. Dans le même sens, l'idée d'un monde indépendant de la conscience le percevant permet de comprendre des perceptions différentes d'individus différents.

La question de l'indépendance du monde de la conscience se situe donc ailleurs. Le postulat d'indépendance stipule que le monde est indépendant
20 *de la totalité* des consciences humaines. Le monde serait le même s'il n'y avait aucune conscience pour le percevoir. Mais pour prendre toute son importance, ce premier postulat doit être combiné avec un deuxième. Celui-ci affirme que le monde en soi est bien celui que nous percevons. En effet, on pourrait prétendre qu'il existe un monde indépendant de notre conscience
25 mais que ce n'est pas celui que nous percevons – par exemple la totalité des noumènes kantien. Mais cela reviendrait à considérablement affaiblir la portée de cette position, puisque dans ce cas le monde *que nous percevons*

ne serait *pas* indépendant de la conscience. Dans ce qui suit, j'utiliserai le terme monde pour le monde tel que nous pouvons le percevoir et le concevoir. L'idée du monde en soi est donc celle d'un monde existant indépendamment de nous mais auquel *nous avons accès* par notre conscience. Toutefois, cela
 5 n'implique pas que nous ayons *actuellement* une connaissance *parfaite* de ce monde. L'affirmation est plutôt que nous avons une connaissance du monde *par principe*. Cette connaissance s'améliore progressivement, elle peut évoluer à travers des affirmations erronées mais il n'en reste pas moins que le monde que nous cherchons à connaître de mieux en mieux est bien celui qui
 10 existerait tel quel si nous n'étions pas là pour faire cet effort. C'est dans ce sens que je parlerai de *monde en soi* dans ce qui suit.

Monde en soi et empirisme historique

Un argument possible pour étayer la thèse du monde en soi consiste à nier que nous puissions disposer de connaissances émanant de nous mêmes,
 15 donc de notre esprit. Ceci revient à affirmer que tout ce que nous pouvons savoir nous vient justement du monde qui nous entoure. C'est la démarche de l'*empirisme* historique. Si cette doctrine paraît aller clairement dans le sens du monde en soi chez Locke, son évolution avec Berkeley et Hume montre aussi à quel point cette idée même est problématique.

20 Le sujet du *Traité de l'entendement humain* est « d'investiguer l'origine, la certitude et l'étendue de la connaissance humaine »⁴[I, 1, § 2]. La démarche de Locke est d'abord celle d'une critique de l'« opinion établie » selon laquelle l'entendement « comprendrait certains principes innés » [I, 2, § 1]. Son but avoué est de réfuter cette opinion et pour le faire il va montrer que tout
 25 ce que l'homme connaît s'explique par ce qui lui vient des sens. Le concept

4. LOCKE [1975]. Référence par *livre, chapitre, paragraphe*.

central du traité est sans doute celui d'*idée*, qu'il définit comme « l'objet de l'entendement lorsqu'un homme pense » [I, 1, § 8]. On n'est donc pas loin du cogitatum cartésien. Pour Locke, l'esprit, au départ, est une « feuille blanche <...> sans aucune idée », et à la question d'où viennent alors les idées, il

5 répond « en un mot, par l'expérience » [II, 1, § 2].

La perception des choses du monde est donc la première source des idées. Mais, il y a une deuxième source, c'est la « perception des opérations de notre esprit » [II, 1, § 3]. Locke parle donc de *perception* dans les deux cas. Non seulement nous percevons les choses du monde mais encore le résultat

10 des opérations de notre esprit. On peut alors se demander s'il n'y a pas une forme de régression à l'infini : si dans l'immanence de l'esprit il y a un autre sujet percevant, alors comment comprendre celui-ci. C'est d'ailleurs Husserl qui constate que Locke parle de l'esprit « comme si devant le tableau de la conscience se trouvait un être humain qui s'affaire avec des signes »⁵ [103].

15 Mais probablement le point de vue de Locke est très simple. L'esprit est un « dépôt » d'idées – il parle de « store-house »⁶ [II, 10, § 2] et il appelle *perception* ce qui fait y entrer des items – que ce soit des idées venant de l'extérieur ou des idées produites par l'esprit lui-même. Dans ce sens, on peut le considérer comme un précurseur des théories computationnelles de

20 l'esprit.

Ce qui, dans le monde extérieur, provoque les idées ce sont les *qualités* des choses. C'est là qu'intervient la célèbre distinction entre qualités premières et secondes. Les qualités *premières*, telles que l'extension, la position, sont *réellement* des propriétés des choses du monde [II, 8, § 9]. Ce n'est pas le

25 cas des qualités *secondes*, la couleur, l'odeur. Celles-ci provoquent bien des idées mais elles correspondent à des qualités premières, qui elles ne sont

5. HUSSERL 1956

6. LOCKE 1975

pas sensibles, et ne correspondent donc pas directement à des idées [II, 8, §10]. Locke constate que les idées des qualités premières *ressemblent* à leurs qualités, tandis qu'il n'y a pas de ressemblance entre les qualités secondes et les idées correspondantes. Le problème est que ce qui correspond réellement
5 à l'idée d'une qualité seconde ce sont les qualités primaires qui « se cachent derrière » la qualité seconde. Et ces qualités primaires, en effet, ne ressemblent en rien à l'idée de la qualité seconde. La qualité seconde est, en quelque sorte, projetée sur la chose du monde.

En quoi le *Traité* peut-il être considéré comme une ontologie du monde
10 en soi? L'esprit est clairement dépendant du monde. L'origine de toutes les idées, directement ou indirectement, est située dans le monde. L'esprit est bien capable de composer des idées complexes à partir d'idées simples mais seulement dans la mesure où le monde lui fournit les idées simples. Le sens primitif des choses est clairement issu du monde. Le monde ne change en rien
15 par la perception de l'esprit. Le flux entre monde et esprit est, en quelque sorte, à sens unique. L'esprit dépend du monde alors que le monde ne dépend en rien de l'esprit. Pourtant, avec l'introduction des qualités secondes, on ne peut s'empêcher de penser que « le vers est dans le fruit ». Dans ce cas c'est l'esprit qui *crée* la qualité en la projetant sur la chose. Dès lors, on peut se
20 demander qu'est-ce qui garantit que les qualités premières ne soient pas aussi des qualités secondes. Berkeley n'a d'ailleurs pas manqué de discerner cette faille dans le système lockéen [7^{1^{er}} 80].

Dès lors que tout provient des sensations, qu'est-ce qui permet d'affirmer qu'il existe un monde au-delà des perceptions? Et qu'est-ce qui garantit
25 que les idées provoquées par les sensations correspondent bien à ce monde. C'est là toute l'ambiguïté de l'empirisme. Locke est obligé, pour réfuter les

7. BERKELEY [1998b] Numéro du dialogue suivi de la page pour les trois dialogues.

principes innés, d'admettre que le monde existe sans l'esprit humain qu'il détermine tout ce qui se produit dans l'esprit. Mais du moment qu'il statue que les sensations sont les seules sources de nos idées, qu'est-ce qui pourrait lui permettre de prouver qu'il existe un monde derrière les sensations. Les
 5 sensations pourraient être elles-mêmes le fondement de nos idées. C'est bien sûr la conséquence que Berkeley tirera des positions de Locke. Ou alors les sensations pourraient être provoquées par autre chose que le monde qui correspond à nos idées. La ressemblance entre qualités et idées constitue somme
 10 à l'exclusion des secondes.

Husserl ne manque pas de soulever une certaine circularité dans l'argumentation de Locke : « Locke présuppose la validité de la nature, des sciences de la nature, tout en questionnant la possibilité de leur validité »⁸[79]. En fait, le monde constitue la condition de validité des sensations mais seules les sen-
 15 sations peuvent attester l'existence du monde. Au fond, Locke n'a pas d'autre choix que d'« absolutiser la nature dans la détermination scientifique de son époque » [94]. Pour lui « l'existence du monde va de soi < (selbstverständlich) > » [79]. Cette primordialité, jamais questionnée, du monde implique aussi que « l'âme appartient au monde, en tant qu'âme de son corps » et elle
 20 se situe dans un rapport d'« imbrication de causalité psychophysique » [75]. Locke est donc forcément aux antipodes de l'idéalisme transcendantal husserlien. Pourtant Husserl reconnaît que l'idée d'une *immanence pure* reste déterminante pour Locke dans la mesure où « l'immédiatement donné pour l'esprit, ce sont ses propres idées » [97].

8. HUSSERL 1956

Une phénoménologie du monde en soi : Roman Ingarden

Dès lors, la phénoménologie est-elle, par nature, opposée à l'idée d'un monde en soi ? Si c'est certainement le cas pour la phénoménologie de Husserl, c'est beaucoup moins sûr pour ses disciples directs ou indirects. Selon le
 5 témoignage de Roman Ingarden, l'idéalisme transcendantal des *Ideen* était une surprise pour le cercle des élèves de Göttingen, qui voyaient autant dans les *Recherches logiques* que dans les cours de Husserl un engagement réaliste. Il constate : « durant les discussions du séminaire 1913/1914, les différences entre Husserl et ses élèves devenaient de plus en plus marquées »⁹[113].

10 Roman Ingarden faisait sans doute partie de ces disciples qui refusaient de suivre Husserl dans le *tournant transcendantal*. Or, la pensée d'Ingarden, dans ce contexte, relève d'une importance certaine pour plusieurs raisons. D'abord la proximité à la fois historique et humaine avec Husserl : l'amitié entre les deux hommes, dont témoigne leur échange épistolaire¹⁰, dure jusqu'à
 15 la mort du maître. Alors que le désaccord sur le fond de la signification de toute la démarche phénoménologique paraît total entre les deux hommes, Ingarden témoigne tout au long de leur relation d'un profond respect pour Husserl, alors que ce dernier continue à considérer Ingarden comme le plus doué de ces élèves. Lorsque Ingarden lui envoie son manuscrit de *L'œuvre*
 20 *littéraire*, qui présente un concept d'*intentionnalité* aux antipodes de celui de Husserl, en le priant d'intercéder en sa faveur auprès de l'éditeur, Husserl s'exécute sans hésiter. Et quand Ingarden désespère devant la difficulté de trouver un poste, Husserl lui propose un prêt – à rembourser dans l'autre monde.

25 Mais l'œuvre d'Ingarden est importante pour une autre raison. Personne,

9. INGARDEN [1968b](#)

10. Alors que les lettres de Husserl à Ingarden sont publiées dans HUSSERL [1968a](#), celle d'Ingarden ont été détruites dans un incendie.

à notre connaissance, n'a été aussi loin dans l'analyse du rapport entre *conscience pure*, au sens de la phénoménologie d'une part et le monde d'autre part. Son livre *La dispute sur l'existence du monde*^[11], paru presque un quart de siècle après la mort de Husserl, fait plus de mille pages. Et, alors que
 5 des textes brefs parus du vivant de Husserl témoignent d'un parti pris clair en faveur d'un monde existant en soi, indépendant de la conscience pure, la position est autrement complexe et nuancée dans la *Dispute*.

Ainsi, dans sa lettre à Husserl^[12] sur la 6^{ème} recherche logique, il affirme :
 « La réalité < du monde > n'existe que pour autant qu'elle est quelque chose
 10 existant "en soi". De quelque façon qu'elle puisse être visée, cela ne relève pas d'elle. »^[13][156]. Et dans la même lettre : « C'est la différence dans le *mode d'être* que je considère comme l'hétérogénéité de fond entre la conscience et le monde réel extérieur. <...> le monde extérieur est essentiellement un être "muet" » [155]. Il est significatif pour la relation entre les deux philo-
 15 sophes qu'Ingarden, toujours dans la même lettre, s'exprime en ces termes :
 « Pardonnez-moi, cher Professeur, toutes ces hérésies. Mais il me faut les exprimer. »

Dans ses *Remarques sur le problème « idéalisme-réalisme »*, parues dans la publication commémorative pour les septante ans de Husserl, il critique la
 20 phénoménologie transcendantale de celui-ci en ces termes :

Mais on oublie que grâce à la réduction effectuée, on a uniquement affaire à un sens d'objet non pas à un étant transcendant <...> on identifie ainsi le sens d'objet intentionnel <...> à l'objet existant lui-même <...> et on brise involontairement les limites de la

11. INGARDEN ^[1964] *La Dispute* dans ce qui suit.

12. Il s'agit d'un brouillon qu'Ingarden a gardé, voir la remarques ci-dessus

13. INGARDEN ^[2001b]

réduction transcendantale <...>. ¹⁴[192]

Pour Ingarden, comme pour le Husserl de ses débuts, la réduction est donc épistémologique, elle ouvre un domaine où on s'abstient de tout jugement sur le monde transcendant. Mais en plus, elle présuppose un monde réel extérieur,
 5 existant en soi.

Patricia Limido-Heulot observe : « Son souci majeur < celui d'Ingarden > est axé sur le statut du monde réel par rapport à la conscience parallèlement à son ferme refus de la corrélation intentionnelle ¹⁵ comme rapport primordial et principal du sujet et de l'objet » ¹⁶[32]. Ainsi, « ce que propose Ingarden, c'est
 10 un *objet intentionnel sans réduction* phénoménologique » ¹⁷[69] Le point de départ d'Ingarden est clairement une ontologie des différents types d'objets et de modes d'être. Aussi, « Ingarden s'impose de placer la théorie de la *constitution dans le prolongement* de cette classification » ¹⁸[84]. On est donc à l'opposé de la démarche husserlienne qui place l'ontologie à la suite d'une
 15 théorie de la constitution. Limido-Heulot parle d'une « psychologisation » de l'intentionnalité par Ingarden [90].

En effet, pour Ingarden, l'objet intentionnel existe *en plus* de l'objet réel, élément du monde. Dans la *Dispute*, il fait la distinction entre le *moment intentionnel* et le *contenu signifiant* de l'acte. Or, le moment intentionnel est
 20 défini comme « un moment originaire, non décomposable, de chaque acte de la conscience <...> en tant que *se rapporter à quelque chose* » ¹⁹[§ 46, 194]. C'est encore un « moment non autonome, porté par le contenu de l'acte, ou qui forme la structure particulière de celle-ci » [§46, 46]. Enfin c'est le contenu

14. INGARDEN ^{2001c}

15. Un refus qui n'est pas sans rappeler les discours des tenants actuels d'un *nouveau réalisme*.

16. LIMIDO-HEULOT ²⁰⁰¹

17. mes italiques

18. mes italiques

19. INGARDEN ¹⁹⁶⁴ Mes italiques.

qui « confère le “sens” au moment intentionnel » [§46, 197]. On peut dire que pour Ingarden nous avons clairement affaire à deux domaines distincts, celui du monde réel d’une part et celui des *contenus* de conscience d’autre part. L’intentionnalité ne fait que relier les objets de ces deux domaines qui lui
 5 préexistent et ceci grâce au sens porté par le *contenu*.

Il faut maintenant venir à la construction conceptuelle de la *Dispute*, qui est d’une complexité considérable et parfois difficile à suivre. Nous allons donc nous limiter à l’essentiel, en rapport avec l’idée d’un *monde en soi*. D’abord on peut s’étonner du titre : « La dispute sur l’*existence* du monde ». 10 En effet, au début du texte, Ingarden reconnaît que « beaucoup de chercheurs importants ont réfuté l’objection d’avoir nié l’existence du monde » et qu’il est surtout question, dans ce contexte, « de la distinction entre l’existence d’un monde “réel” dépendant vs indépendant de la conscience pure » [§ 3, 17]. Il s’agit sans doute d’une précaution justifiée. En tout cas pour Isabelle 15 Thomas-Fogiel, aucun philosophe n’a jamais contesté la réalité du monde extérieur. Le thème de la *Dispute* est donc sans aucun doute la question d’un *monde dépendant ou indépendant* de la conscience pure. Pour investiguer cette question, Ingarden opère un certain nombre de distinctions qu’il est utile de résumer ici.

20 La première est celle entre ontologie et métaphysique [§ 6]. L’ontologie, au sens d’Ingarden, est une réflexion a priori sur la structure des étants *possibles* et de leurs relations. Elle ne fait pas affirmation sur l’existence de ces étants. Ainsi, elle peut investiguer la structure d’un monde indépendant de la conscience pure, ou les propriétés d’une conscience pure capable d’engendrer 25 un monde, sans se prononcer sur l’existence de l’un ou de l’autre. L’ontologie au sens d’Ingarden « inclut à la fois toutes les ontologies au sens de Husserl mais aussi la “phénoménologie” de celui-ci en tant que théorie a priori des

contenus d'idées de l'expérience pure » [§ 6, 47]. Il est donc évident – et c'est peut-être vraiment le fond du désaccord entre les deux phénoménologies – que pour Ingarden l'ontologie inclut la phénoménologie, alors que pour Husserl c'est l'inverse qui est vrai. La métaphysique traite les problèmes « de l'être *factuel* du monde de tout étant en général »²⁰ mais aussi les questions concernant « le fondement du monde existant véritablement » [§ 6, 48-49]. Ingarden ne met pas en doute la pertinence des questions métaphysiques mais pour lui l'ontologie doit précéder la métaphysique et cette dernière est basée sur la première. Sa propre préoccupation se situe clairement du côté des questions ontologiques.

Il fait ensuite une distinction entre ontologies *existentielle*, *formelle* et *matérielle* [§ 9, 58]. L'aspect existentiel concerne les *modalités* de l'être, telles que : *être réel*, *être idéal*, *être possible* [§ 11, 69]. L'aspect formel répond à des questions telles que « est-ce qu'un étant est formellement une *chose* ou un *processus* ou une *relation* ». Enfin, l'aspect matériel concerne les qualités concrètes d'un étant [§ 7, 59]. Cette dernière notion semble proche de celle de *matière* dans les *Recherches Logiques* de Husserl. Une connaissance approfondie d'un étant doit couvrir ces trois aspects du point de vue ontologique autant que métaphysique – puisque celle-ci est nécessairement construite sur celle-là [§ 7, 59]. On aurait pu attendre que, à défaut de traiter les questions métaphysiques, la *Dispute* couvre ces trois aspects ontologiques. C'est bien ce qu'Ingarden avait prévu mais il n'est pas arrivé jusqu'à l'ontologie matérielle. Le premier volume concerne l'ontologie existentielle, les deux suivants l'ontologie formelle.

Or, la question fondamentale qu'il va traiter dans ses analyses ontologiques existentielles et formelles est la suivante : le monde réel est-il dépen-

20. mes italiques

dant ou indépendant de la conscience pure ? [§ 10, 65]. Toutefois, il considère la question comme trop floue. Il va donc distinguer quatre types de dépendance existentielle. Une objectité est (1) *autonome* si elle « possède en elle-même le fondement de son être », si ce fondement se trouve en dehors d'elle, elle
 5 est *hétéronome* [§ 12, 79] ; (2) *originnaire* si elle ne peut pas être créée par une autre objectité, sinon elle est *dérivée* [§ 13, 87] ; (3) *séparable* si elle ne requiert pas pour son être un autre étant qui subsisterait avec elle dans l'unité d'un tout [§ 14, 115] ; (4) *indépendante* (au sens strict) si elle n'a pas besoin d'une autre objectité séparable [§ 15, 121]. Enfin une objectité est un *étant absolu*
 10 si elle a les quatre qualités existentielles à la fois [§ 16, 124].

²¹ Or, ces quatre qualités ne sont pas exclusives. Il pourrait donc à première vue y avoir soixante-quatre possibilités – et même deux cents cinquante-six si on tient compte de la dépendance inverse, de la conscience pure vers le monde ! Toutefois, Ingarden arrive rapidement à réduire les combinaisons
 15 possibles, en utilisant uniquement des arguments du point de vue de l'ontologie formelle. Il reste alors les huit configurations suivantes [§ 19] :

21. Ces développements techniques ne seront pas utilisés dans la suite de notre recherche mais elles ont leur importance pour comprendre avec quelle rigueur Ingarden a abordé son problème. Le lecteur peut sans autre décider de passer directement à la conclusion de la *Dispute*. Voir page ⁶⁰.

		<i>autonome</i>	<i>originnaire</i>	<i>séparable</i>	<i>indépendant</i>
(I)	RA	oui	oui	oui	oui
(III)	RUDa	oui	oui	non	
(IV)	RDé	oui	oui	oui	non
(II)	CA	oui	non	oui	oui
(VI)	CUR	oui	non	non	
(VIII)	CUI	non	non	non	
(V)	CDéR	oui	non	oui	non
(VII)	CDéI	non	non	oui	non

Dans un premier temps il considère le cas où la conscience pure ne dépend d'aucune manière du monde. Un matérialisme athée s'approcherait du *réalisme absolu* (RA) [137]. Ingarden réfute le *réalisme unitaire dualiste* (RUDa) 5 autant que le *réalisme de dépendance* (RDé) [144] sur la base d'arguments d'ontologie existentielle. Il reste donc six possibilités. Le *créationnisme absolu* (CA) [141] : le monde serait créé, au sens strict, par la conscience pure. Le *créationnisme unitaire réaliste* (CUR) [146] : le monde serait créé par la conscience et formerait un tout avec celle-ci. Le *créationnisme unitaire idéaliste* (CUI) [155] : monde et conscience forment un tout. L'idéalisme de 10 Berkeley peut être considéré comme un exemple de cette doctrine. Le *créationnisme de dépendance réaliste* (CDéR) [145] : le monde serait créé par la conscience pure mais formerait un tout en soi. Ingarden cite une métaphysique chrétienne comme exemple possible. Le *créationnisme de dépendance idéaliste* (CDéI) [146] : Ingarden considère que c'est la position de Husserl, 15 où tout objet est intentionnel mais le monde est transcendant par rapport à la conscience qui le constitue.

Il considère ensuite les différentes dépendances possibles de la conscience pure par rapport au monde.

	<i>autonome</i>	<i>originnaire</i>	<i>séparable</i>	<i>indépendant</i>
I	oui	oui	oui	oui
II	oui	oui	oui	non
III	oui	non	oui	oui
IV	oui	non	oui	non
V	oui	oui	non	
VI	oui	non	non	
VII	non	non	oui	non
VIII	non	non		non

Il constate ensuite que, en termes d'ontologie existentielle, cela n'ajoute qu'un nombre limité de possibilités. Dans ce contexte, il utilise encore une notion modifiée ou faible du réalisme, où l'absence de dépendance du monde vis-à-vis de la conscience n'exclut pas la dépendance par rapport à un troisième étant. Il constate alors que, avec une telle modification, le réalisme absolu (RU) est possible pour tous les cas de dépendance de la conscience par rapport au monde, le réalisme de dépendance (RDé) est possible pour la combinaison II et le créationnisme unitaire réaliste (CUR) dans la configuration V. En fin du compte, il retient ainsi quinze possibilités de rapport entre monde et conscience. [§ 26] Il résume le résultat de la manière suivante. Les deux variantes du *réalisme* sont des solutions où le monde réel est originaire par rapport à la conscience, tandis que dans le cas du créationnisme le monde est dérivé de la conscience. Ce deuxième cas admet à son tour une variante réaliste où le monde est malgré tout autonome, alors que dans la variante idéaliste le monde est hétéronome par rapport à la conscience.

À partir de là, Ingarden s'interroge sur ce qui fait la particularité d'un monde. Pour le faire, il considère les ensembles d'étants, ou *domaines d'objectités*, possibles dans toute leur généralité. Il introduit alors trois concepts

successifs. Un *système* est un domaine dont tous les membres sont nécessaires. Ces membres sont donc dépendants entre eux et le domaine est hétéronome par rapport à ses membres. S'il existe une méthode précise pour déterminer tous les membres, que leur nombre soit fini ou infini, alors le système est
5 dit *exact* [§ 72, 174]. On peut donner comme exemple d'un système exacte l'ensemble des nombre entiers. Enfin, il appelle *domaine d'objectités compact* un système *exact* qui ne peut pas former un tout avec un autre système – en tant que système d'un ordre supérieur [176]. Un domaine compact « contient
10 toutes les variantes en toutes les combinaisons possibles de son genre supérieur » [179]. Il est, en plus, le plus grand des domaines possibles par rapport à son genre. Il est donc le seul domaine possible de son genre. On pourrait aussi dire que pour un domaine compact, existence et possibilité coïncident. Dans la conclusion, Ingarden distingue trois possibilités de domaine : « compact, monde ou objectités purement intentionnelles ».

15 Or, et c'est ce qui fait tout l'intérêt de la notion, Ingarden postule que les *mondes* sont des domaines non compacts, et ce sont les seules domaines non compacts [179]. Les objectités d'un monde ne sont pas ordonnées par genres et espèces mais les *liens causaux* [180] et le réseau des liens causaux est « dense », il couvre donc la totalité du monde. Cette définition d'un
20 monde comme domaine non compact semble essentiellement suggérer deux choses. D'abord, un monde est un ensemble *contingent* d'objectités, il ne couvre jamais la totalité de ses possibilités. Ensuite, un monde est un étant essentiellement *temporel*. Il se déploie dans le temps à travers un réseau de causalité. Mais une autre différence est importante par rapport à tout ce
25 qui a été dit auparavant : un domaine compact est à la fois séparable et indépendant par rapport à ce qui lui est extérieur, tandis qu'un monde est séparable mais *peut être dépendant* d'un facteur extérieur [198]. « Seule une

analyse ontologique matérielle pourrait permettre de décider si un monde est dépendant et de quel autre étant ».

La conséquence qu'Ingarden tire de ces résultats, c'est que des huit configurations décrites plus haut, il *ne reste que deux* : le créationnisme absolu (CA) et le créationnisme de dépendance réaliste (CDÉR) [§ 81, 384]. Rappelons
 5 que le créationnisme absolu est la position selon laquelle le monde est créé par la conscience – dérivé de celle-ci, tout en étant autonome, séparable et indépendant. Dans le cas du créationnisme de dépendance réaliste, le monde est toujours autonome, dérivé et séparable mais il est en plus dépendant de
 10 la conscience. Dans les deux cas, la conscience n'a aucune forme de dépendance par rapport au monde. Les deux formes de *réalisme* encore retenues sont donc écartées. Ingarden résume le résultat de la manière suivante :

Au terme des investigations ontologiques formelles et existentielles, le réalisme absolu est écarté, tout comme les deux formes
 15 d'idéalisme. Il restent deux variantes du créationnisme, dans lesquelles le caractère réaliste du monde est maintenu, tandis que le monde est compris comme dérivé de la conscience. [§ 81, 385]

Le philosophe émet encore deux réserves : pour que ces conclusions soient valables, il faut, que, primo, « ce qui nous est donné dans l'expérience comme
 20 monde, somme toute, *existe* », et, secundo, « est vraiment un monde au sens que nous avons déterminé ici. » [386] Or, ces questions ne peuvent être décidées que directement par des considérations métaphysiques, ou par l'intermédiaire d'évaluations d'ordre épistémologique. Et Ingarden est finalement amené à constater : « Nous ne sommes toujours pas arrivés à une décision par
 25 rapport à la question litigieuse » [386]. Le moins qu'on puisse dire c'est que cette conclusion est inattendue pour une démarche qui est partie de l'idée d'un monde existant en soi. Après plus de mille pages, on aurait envie de

s'exclamer : « tout ça pour ça ? ». Mais il faut sans doute y voir une preuve d'une intégrité intellectuelle sans faille qu'Ingarden partageait avec Husserl.

Ingarden va plus loin dans ses conclusions. Il constate que – toujours dans l'hypothèse que le monde existe, et qu'il correspond à ce qui a été
 5 formellement décrit – le monde est *intrinsèquement dérivé*. Toutefois il peut l'être de la conscience ou d'un autre étant [392]. Mais Ingarden affirme que la conscience est « sans doute également dérivée ». Mais elle ne peut pas être dérivée du monde, puisque celui-ci est également dérivé [393]. Par conséquent, Ingarden est amené à postuler un étant, ni monde ni conscience, qui serait
 10 le fondement (« Urgrund ») du monde et qui pourrait aussi être celui de la conscience [394].

À la fin, Ingarden constate : « Il semble que la cause de l'échec auquel nous avons abouti au terme de nos réflexions soit le fait d'être parti de la conscience pure » [395]. Et il ajoute : « il semble qu'il est nécessaire de
 15 commencer toute la réflexion en partant du moi méditant et de son flux de conscience dans la *position concrète* dans laquelle il se trouve à l'intérieur du monde » [397]. Or, cette idée d'un sujet *immergé dans le monde* se retrouve dans la phénoménologie contemporaine que nous abordons brièvement pour clore cette thématique du monde-en-soi.

20 **Le monde en soi dans la phénoménologie contemporaine**

Cette idée d'un sujet toujours déjà immergé dans le monde concret semble être un thème important dans la phénoménologie actuelle – sans que personne ne revendique l'héritage d'Ingarden. Pour Isabelle Thomas-Fogiel la tendance générale en faveur du réalisme dans la philosophie actuelle concerne égale-
 25 ment la phénoménologie²². A ce titre, elle considère cette sorte d'état des

22. THOMAS-FOGIEL 2015

lieux de la phénoménologie qu'est *Au cœur de la raison, la phénoménologie* de Claude Romano comme paradigmatique. En effet, Romano exprime clairement l'idée d'un monde en soi, lorsqu'il affirme, par exemple : « le monde est donné avant les perceptions partielles qui sont prélevées sur lui »²³ [563].

5 Pour Romano cette primauté d'un monde en soi serait liée à son caractère indubitable. Son existence serait « aussi indubitable que la mienne » [574]. Le monde de Romano est un *monde en soi* notamment par la *cohésion* qui le caractérise : « cette cohésion signifie un système d'invariances structurelles ». Elle est « antérieure à toute présomption de vérité et de fausseté » et elle est

10 encore « ce qui définit par essence la réalité » [564].

Il n'est donc pas étonnant que ce qui apparaît pour Romano c'est toujours « la chose qui apparaît » [578], jamais le *phénomène*. En toute logique, l'intentionnalité de la perception est vue comme une « authentique relation » qui doit être précédée des deux termes qu'elle relie [582]. L'immersion du sujet

15 dans le monde est encore exprimée en terme de « symbiose » entre le sujet et la chose perçue [566] et d'« adhésion » du sujet au monde [567]. Romano va jusqu'à contester la distinction entre intériorité et extériorité dans la perception : le monde n'est *ni intérieur ni extérieur* au sujet, « puisque lui-même n'existe qu'à titre d'être-au-monde » [574]. On peut voir dans cette affirma-

20 tion une réponse à la circularité de l'ontologie générale qui consiste, d'une certaine manière, à tout aplatir au niveau d'un monde de simples choses.

Le terme *être-au-monde* semble faire allusion au *Dasein*, et en effet les références de Romano à Heidegger sont nombreuses. En fait, Thomas-Fogiel voit dans le § 7 de *Sein und Zeit* « le lieu même du tournant réaliste de

25 la phénoménologie »²⁴ [97]. Dans ce fameux paragraphe, Heidegger, à partir d'une analyse étymologique du terme *phénoménologie*, argumente que ce

23. ROMANO ²⁰¹⁰

24. THOMAS-FOGIEL ²⁰¹⁵

qui se montre dans le phénomène ne peut être que ce qui était caché. Le phénomène ferait *découvrir* ce qui a été *recouvert*²⁵[35]. Or, ce qui est caché n'est autre que « l'être de l'étant » [37]. Dès lors, la phénoménologie devient la science de l'être de l'étant, ontologie au sens de Heidegger. On reconnaît donc
 5 bien ici la thématique d'une monde en soi que le sujet découvre mais aussi l'idée d'une imbrication, évoquée par Romano, entre le sujet et le monde : le sujet immédiatement *dans* le monde.

Par rapport à notre thématique générale, il faut encore soulever un aspect de la position anti-husserlienne de Romano, qui semble aller de pair
 10 avec ces convictions réalistes : c'est l'usage clairement péjoratif qu'il fait du terme *métaphysique*. Ainsi il se pose la question, en parlant de Husserl, « à quel moment la description < du monde réel > a commencé à dériver de son axe et *s'est perdue dans des sables métaphysiques* »²⁶[545]. Et dans un autre passage il associe sans autre justification les termes *métaphysique* et
 15 *anti-phénoménologique* [556]. Pourtant, quoi de plus métaphysique, que de postuler un monde en soi qui s'adresse au sujet, ou qui serait caché et découvert par le sujet ?

Jean-François Lavigne est à lui seul représentatif de ce que Thomas-Fogiel considère comme le mot d'ordre de la phénoménologie des quarante dernières
 20 années : « philosopher avec Husserl contre Husserl »²⁷[130]. Ainsi, excellent connaisseur de la genèse de la phénoménologie transcendantale, il rejette son résultat en bloc. Je pense que les objections de Lavigne doivent être prises au sérieux sans qu'il soit nécessaire d'adhérer aux conclusions qu'il en tire.

Au sujet de la phénoménologie transcendantale, Lavigne constate que
 25 « l'être n'est pas laissé en dehors de la phénoménalité ; il est destiné à s'y

25. HEIDEGGER ¹⁹⁹³

26. ROMANO ²⁰¹⁰ Mes italiques.

27. THOMAS-FOGIEL ²⁰¹⁵

résorber entièrement par la médiation du *sens* »²⁸ [61]. Cette position cor-
 respond bien à ce que nous avons argumenté contre Harrison Hall²⁹ : la
 réduction phénoménologique, dans son expression transcendantale, ne mène
 pas à un agnosticisme par rapport au monde transcendant mais à une doc-
 5 trine qu'on peut qualifier de métaphysique et que nous avons décrit en tant
 que *monde comme sens*. Lavigne estime qu'« il n'est pas essentiel à la ré-
 duction phénoménologique, *en tant qu'opération méthodique*, d'entraîner une
 interprétation ontologique du vécu, de ses moments constitutifs ou des ses
 objets »³⁰ [143]. Certes, « en tant qu'opération méthodique », mais la réduc-
 10 tion *ontologique* qui apparaît avec le tournant transcendantal – que Lavigne
 conteste bien sûr – n'est justement *pas méthodologique*.

À partir de ces constats, il formule un certain nombre de critiques. Ainsi,
 par la réduction transcendantale husserlienne la perception serait « artificiel-
 lement privée de la portée ontologique qui lui est essentielle — à savoir, de
 15 l'évidence vécue de la transcendance (<...>) de son objet »³¹ [83]. Husserl
 ne nie pas la transcendance mais il la comprend comme un invariant par
 rapport à la multitude des vécus. Dans cette citation, Lavigne entend la
 transcendance dans le sens d'une réalité existante en soi. Mais l'*évidence* vé-
 cue de la transcendance comprise ainsi n'est autre que l'attitude naturelle
 20 que Husserl entend dépasser. En fait, l'origine du mal, pour Lavigne, vient
 sans doute de la réduction eidétique, qui « déleste par avance l'objet perçu de
 son poids d'effectivité transcendantale » [64]. L'objet comme essence, n'est pas
 un objet transcendant *efficace*. À l'idéalisme transcendantal Lavigne oppose
 en définitive sa propre métaphysique, une métaphysique où l'être « se dé-

28. LAVIGNE 2012

29. voir 2.4, page 133

30. LAVIGNE 2009. Mes italiques.

31. LAVIGNE 2012

cide bien avant toute donation-de-sens »³²[173], puisqu'il y a « prédonation originaire de la réalité »³³[45]. La table, exemple utilisé par Lavigne, « possède une structure physique interne, et en conséquence une efficence causale *propre*, qui ne doit rien à une synthèse perceptive intentionnelle »³⁴[272].

5 Nous avons vu les problèmes que pose l'idée d'une réalité basée sur la *structure physique*³⁵. Forcément une telle position est aux antipodes de la phénoménologie constitutive de Husserl où rien n'est *prédonné* et tout est constitué.

10 Finalement Lavigne semble défendre une phénoménologie qui était « originellement une approche psychologique de la conscience et de l'intentionnalité »³⁶[45] contre le tournant transcendantal. Cette idée d'une origine psychologique peut certes être justifiée par l'héritage de Brentano et la *Philosophie de l'arithmétique*. Mais on sait aussi que la réfutation du psychologisme est constitutif de la phénoménologie husserlienne, depuis les *Prolégomènes*. À cette origine psychologique, Lavigne associe encore une « origine ontolo-

15 gique », qui est « l'être comme transcendance absolue » [45] — transcendance absolue de l'étant, qu'il considère comme « la condition même de la rationalité »³⁷[92]. Je ne vois pas en quoi le monde *constitué* husserlien serait moins garant de rationalité – puisque c'est un monde de sens objectif et soumis aux lois de la nature – qu'une réalité exclue d'office de la sphère de l'inter-

20 subjectivité. Lavigne affirme aussi que la réduction ontologique comme *thèse fondamentale de l'idéalisme transcendantal* « ne se laisse nullement fonder de manière argumentative »³⁸[239]. Mais le problème est que la thèse de *la transcendance absolue de l'étant* ne se laisse pas « fonder de manière ar-

32. LAVIGNE 2009

33. LAVIGNE 2011

34. LAVIGNE 2009

35. voir 2.2

36. LAVIGNE 2011

37. LAVIGNE 2012

38. LAVIGNE 2009

gumentative » non plus. Puisque nous n'avons accès au monde *de manière argumentative* que par la perception et la conception de son sens, transcendance *absolue* et transcendance *constituée* se valent. L'idéalisme transcendantal husserlien reste une métaphysique d'une cohérence et d'une pouvoir
5 d'explication extraordinaire. Nous reviendrons toutefois sur la position de Lavigne³⁹, qui au-delà de son adhésion à une métaphysique réaliste, pose des questions de toute première importance pour notre recherche.

Conclusion

L'idée du monde existant indépendamment de la conscience, et que nous
10 percevons *tel qu'il est*, est sans doute une position métaphysique. La seule réponse non métaphysique à la question du monde-en-soi est l'agnosticisme, la position qui affirme notre ignorance pour tout ce qui dépasse la conscience. L'empirisme lockéen explique la conscience par les idées qui nous parviennent du monde existant en soi. Cette position est pourtant affaiblie par l'exis-
15 tence des qualités secondes, se situant en quelque sorte entre le monde et la conscience – faiblesse que Berkeley utilisera comme argument pour son anti-matérialisme. L'échec d'Ingarden à démontrer de manière formelle la position qu'il avait toujours défendue vis-à-vis de Husserl, celle d'une phénoménologie basée sur un monde existant en soi, est intéressant à plusieurs
20 titres. D'abord ce résultat peut être interprété comme une confirmation de l'idéalisme transcendantal. Mais Ingarden ne semble pas prêt à faire ce pas. Au contraire il met en doute la position de départ de la phénoménologie en suggérant que l'ego est immergé dès le départ dans un monde qui le précède. Il s'agit au fond d'une forme de pétition de principe, puisque cela revient
25 à postuler au départ ce qu'Ingarden a désespérément cherché à démontrer.

39. voir [4.2](#), page [257](#)

Mais surtout, cette position, qui est proche de celle Romano, revient à révoquer ce qui doit probablement être considéré comme *le* principe de base de la phénoménologie : la réduction phénoménologique. Faut-il dès lors en conclure que la réduction mène inévitablement à l'idéalisme transcendantal ?

- 5 Mais il y a un troisième point important, pour le contexte de notre propre recherche, dans les conclusions d'Ingarden : c'est la possibilité d'une instance fondamentale qui ne serait ni la conscience ni le monde et dont ces deux seraient dépendants. C'est en définitive à cette option que vont nous conduire les réflexions qui suivent.

2.2 La matière du monde

La question du substrat matériel

Si le monde est un *monde en soi*, qui existe indépendamment de la conscience qui le pense, alors en quoi « consiste » ce monde ? De quoi est-il fait ? C'est la question du *substrat* du monde en soi. La question est importante parce que si le monde ne dépend pas de la conscience, il faut, en quelque sorte, qu'il « tienne debout » tout seul. Dans un premier temps, la question n'est pas de savoir si, oui ou non, nous avons accès au monde en soi, voire si un tel monde existe. Nous partons de l'hypothèse de l'existence d'un monde en soi. Seulement, ce monde ne peut pas être celui de notre expérience immédiate, subjective. En fait, le problème est celui des qualités secondes. Locke précise bien que *derrière* une qualité seconde, il y a toujours une qualité première, inaccessible par une perception directe. Ainsi derrière la couleur perçue, il y a un spectre de rayonnement électromagnétique qui est inaccessible à notre perception. Or ces qualités premières, dans l'optique d'un monde en soi, ne peuvent pas exister « dans le vide », elles ont besoin d'un *support*.

Une métaphysique qui présuppose un monde existant indépendamment de notre conscience, se doit donc de répondre à la question de son substrat. Or, la solution qui vient immédiatement à l'esprit est celle de la matière physique. Toutefois devant les difficultés de saisir ce qu'est réellement la matière, au niveau de la physique fondamentale, on préfère souvent généraliser le concept de matière en parlant de « réalité physique » – autrement dit, *ce dont parle la physique*. En fait, à partir de cette base de la réalité physique, se construit ensuite – on peut dire par couches successives – la réalité objective des sciences de la nature. Sinon il ne reste guère que l'idée, comme le laisse

entrevoir Ingarden, d'un substrat du monde inconnu, voire inconnaissable.

C'est donc l'idée de la *matière* ou celle plus générale de *réalité* physique comme substrat que nous allons maintenant examiner de plus près. Les deux ne sont pas identiques : la matière est une réalité physique particulière. Une
5 des questions à aborder sera donc de savoir si toute la réalité physique se laisse appréhender en termes de matière. Une autre sera ensuite de savoir si le terme de *réalité* se justifie pour parler de l'objet de la physique. Ainsi même si la réponse à la première question est négative – le concept de *matière* ne correspond à aucune *réalité* – la réponse à la deuxième question pourrait
10 être positive : un certain nombre de concepts physiques, champ, énergie, etc., correspondent à une réalité indépendante de notre conscience.

La physique classique

La physique quantique pose des problèmes redoutables pour l'idée d'un monde existant indépendamment des observations que nous pouvons en faire.
15 Mais avant de parler du bouleversement de la physique au début du vingtième siècle, il est utile de rappeler que déjà sous sa forme classique, la physique moderne (celle de Galilée, Newton, Maxwell par exemple) est basée sur des concepts abstraits dont il n'est souvent pas facile de saisir *la réalité*. Des concepts comme la *force*, l'*énergie*, la *puissance*, peuvent évoquer une
20 signification concrète pour le non-physicien, qui n'est pas toujours justifiée. Prenons l'exemple de la *force*. Même si nous pouvons faire l'expérience de la force physique, en soulevant un poids ou en tirant sur un ressort, cette expérience humaine n'a aucune signification pour la physique. On pourrait considérer le fait que l'accélération est proportionnelle à la force et inver-
25 sement proportionnelle à la masse comme définissant la force à partir de l'accélération et de la masse (inertielle). Mais dans ce cas on peut tout aussi

bien penser que cette relation entre trois grandeurs définit la masse à partir de la force et de l'accélération, puisque la masse inertielle est ce qui *résiste à l'accélération*.⁴⁰ Certes la masse intervient également dans l'attraction gravitationnelle mais l'équivalence entre masses inertielle et gravitationnelle reste un mystère dans le cadre de la physique classique. Ce ne sera que la théorie de la gravitation, d'une extraordinaire complexité formelle, qui offrira un cadre conceptuel satisfaisant pour unifier les deux. Mais dans ce cas, la gravitation n'est plus une force.

Toujours dans le cadre de la physique classique, le cas du champ électromagnétique est paradigmatique pour le caractère abstrait des concepts physiques. Commençons par le cas statique, avec des charges qui ne bougent pas. La force électrique entre deux charges agit à distance. Elle est proportionnelle aux deux charges et inversement proportionnelle au carré de la distance entre les charges⁴¹. Or, il est commode de représenter l'action à distance d'une charge sur une autre par le *champ électrique* « créé » par la première. De manière générale en physique, un champ est une grandeur qui a une valeur (dans notre cas vectorielle) à chaque point de l'espace. La force électrique ne dépend ensuite plus que de la deuxième charge et du champ, au point où se trouve celle-ci⁴². L'action devient ainsi *locale*. Il s'agit à première vue d'un changement purement formel obtenu en divisant (à des constantes près) la force par la valeur de n'importe quelle force « témoin ». Selon les mêmes principes, un courant électrique (invariable) exerce une force à distance sur toute charge en mouvement – c'est la force magnétique. On applique alors le même procédé formel, en divisant la force magnétique par la charge sur laquelle elle s'exerce, pour obtenir le champ magnétique. À nouveau, la force

40. Les équations $a = \frac{f}{m}$, $f = am$ et $m = \frac{f}{a}$ sont strictement équivalentes.

41. $f = \frac{1}{4\pi\epsilon_0} \frac{q_1 q_2}{d^2}$ où f est la force, q_1 et q_2 les deux charges et d la distance.

42. $f = q_2 E(x)$ où $E(x)$ est le champ au point x .

à distance est ainsi remplacée par une force locale qui ne dépend que de la charge et de sa vitesse et du champ magnétique au point où se trouve la charge⁴³.

Pour la suite de l'argumentation, il est utile d'évoquer brièvement les
 5 équations de Maxwell, qui résument tout l'électromagnétisme classique. Ces équations font usage de deux opérateurs, purement mathématique mais assez complexes au niveau de l'analyse vectorielle, mais dont la signification est assez intuitive. Le premier est l'opérateur *divergence* (div) qui intuitivement désigne l'intensité d'une *source* dans le champ. Le deuxième est l'opérateur
 10 *rotation* (rot), qu'on peut comprendre comme l'intensité d'une *boucle* dans le champ. Interviennent aussi dans ces équations les notions, assez intuitives, de *densité de charge* et de *densité de courant*. Alors dans le cas statique (c'est-à-dire avec des charges et des courants constants) considéré jusqu'ici on a les quatre relation suivantes :

- 15 — (I) La source du champ électrique est proportionnelle à la densité de la charge⁴⁴.
- (II) Il n'y pas de rotation du champ électrique⁴⁵.
- (III) La rotation du champ magnétique est proportionnelle à la densité du courant⁴⁶.
- 20 — (IV) Le champ magnétique n'a pas de source⁴⁷.

Or, de nouveaux phénomènes apparaissent dès lors qu'un champ électrique ou magnétique varie dans le temps. Pour le champ électrique cela sera le cas pour une charge effectuant un mouvement non linéaire, par exemple

43. La force magnétique devient ainsi $F = qvB(x)$ où q est la charge, v sa vitesse et B le champ magnétique.

44. $\operatorname{div}E = \frac{\rho}{\epsilon}$ où ρ est la densité de la charge et E le champ électrique

45. $\operatorname{rot}E = 0$

46. $c^2 \operatorname{rot}B = \frac{j}{\epsilon_0}$ où j est la densité du courant et B le champ magnétique

47. $\operatorname{div} = 0$

une charge fixée sur un pendule. Pour le champ magnétique, il suffit que le courant varie dans le temps. On constate alors une corrélation entre les deux champs, qui consiste en ce qu'une variation dans un des deux champs crée une *rotation* – on pourrait dire intuitivement une turbulence – dans l'autre.

5 Les deux équations concernant la rotation sont alors modifiées de la manière suivante :

— (2) La rotation du champ électrique est proportionnelle à la variation du champ magnétique⁴⁸.

— (3) La rotation du champ magnétique est proportionnelle à la densité
10 du courant et à la variation du champ électrique⁴⁹.

Nous avons introduit les champs respectivement électrique et magnétique comme un pur formalisme mathématique, simplifiant le calcul des forces. On pourrait donc penser que l'idée que la variation de chaque champ provoque des turbulences dans l'autre ne serait qu'une *façon de parler*. Or, en réalité,
15 ces équations modifiées mènent à un résultat plutôt inattendu : les variations des deux champs sont propagées, à une vitesse finie, dans l'espace et dans le temps. Cette propagation est ce qu'on appelle une *onde électromagnétique* et la vitesse de propagation n'est autre que la vitesse de la lumière c qui apparaît d'ailleurs dans une des équations de Maxwell. On pourrait
20 supposer que là encore on puisse ramener cette propagation au mouvement des charges qui sont à l'origine des deux champs. Mais le problème est que la propagation continue *même si les charges n'existent plus*. C'est la raison pour laquelle nous pouvons observer aujourd'hui des étoiles qui ont disparu
25 provoquez des vagues à la surface d'un étang en frappant l'eau avec un bâton que vous brûlez, alors que les vagues continuent à se propager. Mais ces

48. $\text{rot}E = -\frac{\partial B}{\partial t}$

49. $c^2 \text{rot}B = \frac{j}{\epsilon_0} + \frac{\partial E}{\partial t}$

vagues se propagent *dans un substrat matériel*, l'eau. On a alors pensé que les ondes électromagnétiques, pour se propager réellement dans l'espace et dans le temps, devaient également être inscrites dans un substrat, substrat inconnu et inobservable. Cette hypothèse était d'autant plus justifiée que la

5 vitesse de propagation c apparaît clairement comme *une constante*, en flagrante contradiction avec les transformations de Galilée qui postulent que la vitesse d'un mouvement dans l'espace vide dépend nécessairement de l'observateur. Or, le résultat de l'expérience de Michelson – effectuée à la fin du

10 19^{ème} siècle et sans doute une des expériences les plus spectaculaires dans l'histoire de la physique – est sans appel. Il n'existe aucun substrat des ondes électromagnétiques.

Ce résultat est important parce qu'il remet en question l'idée d'une réalité physique existant en soi. Nous avons vu qu'au départ le champ électromagnétique n'était qu'une astuce mathématique pour simplifier le calcul des forces

15 exercées entre plusieurs charges. Or les équations décrivant le comportement *local* du champ a comme conséquence que le champ lui-même apparaît comme une réalité. On verra par la suite que l'idée d'une réalité physique en soi est encore plus problématique dans le cadre de la physique quantique. Toutefois, il me paraît important de constater que la question de la réalité en soi se

20 pose *déjà dans le contexte de la physique classique*. On peut poser la question d'une solution possible à cet apparent paradoxe : le champ, qui n'est qu'une construction mathématique à partir de charges électriques, continue à exister quand les charges ont disparu depuis longtemps. Il y a, à première vue, deux types de solutions possibles. La première consiste à redéfinir la

25 notion de *simultanéité* de tel façon que deux événements séparés dans le temps et l'espace par un signal qui se déplace à la vitesse de la lumière soient considérés comme simultanés – c'est la solution de la théorie de la *relativité*

restreinte. Du coup, l'étoile que nous observons mais qui a disparu il y a cent milles ans brillerait *en même temps* que nous l'observons. Mais le prix à payer pour cette solution est que la notion de simultanéité elle-même devient *dépendante de l'observateur*. Mais si l'idée même d'un événement physique se déroulant à un moment donnée et observé depuis plusieurs points de vue devient dépendante de l'observateur, alors la notion de réalité physique en soi devient à nouveau problématique.

L'autre solution consiste à remplacer le champ électromagnétique par des particules, les *photons* – c'est la solution de la mécanique quantique. Dans ce cas, une charge émet un photon qui existe par lui-même et se déplace dans l'espace. Nous allons discuter dans ce qui suit des problèmes que peut poser cette approche.

Le concept de matière

Ce que le concept de matière physique a de particulier c'est qu'il suggère une certaine continuité entre une idée issue de l'expérience humaine et un concept physique abstrait. Nous avons une idée intuitive de ce qu'est la matière. Pour un objet solide, c'est ce qui fait sa consistance et qui est indépendant de sa forme. Un liquide se confond pratiquement avec sa matière et sa quantité. Alors que nous faisons l'expérience de matières de différentes sortes, du bois, du métal, du synthétique, nous sommes capable de former un concept de matière *en général*. En fait, cette idée intuitive est proche du concept aristotélicien de hylé.

On sait, que la question de la composition de cette matière généralisée s'est posée tôt dans la Grèce antique et que, dans les grandes lignes, la réponse apportée par l'atomisme de Démocrite a gardé sa validité. Elle trouve son essor à partir du 19^{ème} siècle avec la théorie de Dalton. On peut résumer

cette théorie atomiste scientifique de la manière suivante. La matière, dans sa généralité, est composée de différentes sortes d'atomes, qui correspondent aux éléments chimiques. Les atomes sont des petits corps, invisibles à l'œil nu. La théorie de l'atome devient plus précise, au début du 20^{ème} siècle avec
5 le modèle de Rutherford. Le noyau de l'atome est composé de deux types de particules, protons et neutrons, tandis que les électrons tournent autour du noyau. Tandis que la quasi-totalité de la masse de l'atome est constituée par le noyau, se sont les orbites des électrons qui déterminent son volume, le volume du noyau étant négligeable. Ce sont donc les électrons, par la
10 répulsion qu'ils exercent les uns sur les autres, qui font que les corps solides ne se pénètrent pas et occupent l'espace.

On n'aura probablement jamais été aussi proche d'une *théorie à la fois simple et intuitive de la matière*. Le nombre de protons et de neutrons explique les différences de masse des éléments alors que le nombre d'électrons,
15 qui est égal à celui des protons, permet de comprendre leur comportement chimique. En plus, le modèle, inspiré du mouvement des planètes autour du soleil, est concret et intuitif, et tout s'explique par seulement trois types de composants ultimes de la matière, composants dont on n'a aucune raison de chercher une quelconque composition interne. Or, le problème est que le
20 modèle de Rutherford ne tient pas. Nous nous contenterons de donner la raison la plus importante. Celle-ci s'explique par ce qui a été dit au sujet des équations de Maxwell. Une charge en mouvement non linéaire, a fortiori une charge en orbite, engendre une onde électromagnétique qui s'étend dans l'espace. Ce rayonnement comprend une certaine énergie. Mais cette énergie
25 ne peut venir que de la vitesse de l'électron en orbite, engendrant nécessairement une perte de vitesse, et donc de distance de l'orbite par rapport au noyau. L'électron de Rutherford finira donc fatalement dans le noyau. Du

même coup, l'atome perd son volume – et toute la matière s'effondre dans un trou noir. C'est cette « catastrophe » qui sonne le glas de la physique classique.

Mais il y a une deuxième catastrophe annoncée par la physique à la fin du 5 19^{ème} siècle : c'est la *catastrophe ultraviolette*. Il s'agit là encore d'une conséquence directe des équations de Maxwell. Nous avons vu que le rayonnement électromagnétique peut subsister alors que la charge qui est à son origine n'existe plus. On peut donc parfaitement imaginer un rayonnement enfermé dans un volume avec des parois réfléchissantes, où il subsistera éternellement 10 – c'est ce qu'on appelle un *corps noir*. À l'état d'équilibre de ce rayonnement correspond un *spectre*, c'est-à-dire une intensité pour chacune des longueurs d'onde. Or, le calcul classique montre que cette intensité est inversement proportionnelle au carré de la longueur d'onde, donc elle tend vers l'infini pour une longueur d'onde s'approchant de zéro. Mais la plus longueur d'onde est 15 petite, plus l'intensité énergétique du rayonnement est élevée. Ce modèle ne peut donc que conduire à une explosion du corps noir. Comme si la nature était douée d'humour, les contradictions de la physique classique prédisent ainsi à la fois une implosion et une explosion de l'univers.

La mécanique quantique

20 La solution, dans les deux cas, consiste en la quantification des niveaux d'énergie. Ainsi dans un atome, les électrons n'admettent que des niveaux d'énergie précis, et c'est en basculant d'un niveau à un autre, qu'un rayonnement électromagnétique est émis ou absorbé. Dans le cas du corps noir, le rayonnement confiné est composé de niveaux d'énergie, et donc de lon- 25 gueurs d'onde, bien déterminés. L'histoire aurait pu s'arrêter là, mais en réalité la quantification entraîne un bouleversement de la physique, avec,

en particulier, une remise en question profonde de l'idée d'une réalité physique existante indépendamment de son observation par l'expérimentation. Une première conséquence est celle de la complémentarité onde-particule. Il s'avère que le rayonnement électromagnétique, disons la lumière pour faire
5 simple, peut autant être considéré comme onde que comme particule. Il y a donc des expériences qu'on ne peut interpréter que par le *modèle* corpusculaire et d'autres seulement par le modèle ondulatoire. Il est par conséquent impossible de décider *par expérimentation* si la lumière est de nature ondulatoire ou corpusculaire. Et même, les deux modèles sont nécessaires. Et de
10 plus, ce qui était jusque là considéré comme nécessairement corpusculaire, comme l'électron, manifeste, dans certaines expérimentations, une nature ondulatoire.

Cette complémentarité – ni corpuscule ni onde, mais les deux à la fois – a une conséquence pour le rapport entre position et quantité de mouvement.
15 En fait, cette dernière est directement liée à la longueur d'onde tandis que la position est intuitivement liée à l'idée de particule. Il existe bien un concept correspondant en termes d'onde, c'est le *paquet d'ondes* qui peut être, plus ou moins, localisé dans l'espace. Mais le paquet d'ondes n'existe que pour un *mélange* de longueurs d'onde – donc une quantité de mouvement qui n'est pas
20 vraiment déterminée. Mais on reste là encore dans une vision assez classique de la réalité physique. Le terme de *modèle* indique qu'on a affaire à une description possible de la réalité, ce qui permet d'expliquer certains résultats expérimentaux mais que rien ne permet de dire que cette description *est* la réalité, puisque plusieurs descriptions, onde vs particule, s'appliquent selon
25 les circonstances.

Dans son évolution historique, la mécanique quantique passera alors à un formalisme mathématique très cohérent, et en accord avec l'expérimentation,

mais perdra tout caractère intuitif de description de la réalité physique. En particulier, on sera amené à renoncer à l'idée d'une particule qui suit une trajectoire – comme les orbites des électrons autour du noyau. Il faut maintenant donner un minimum d'informations sur ce formalisme. Il est basé sur

5 deux concepts fondamentaux : l'un est celui de l'*état* d'un système physique, par exemple un électron dans un atome, l'autre est la notion d'*observable*. L'état est donné par un *vecteur*. Un vecteur est un objet mathématique qui a une *valeur* (sa « longueur ») et une *direction* dans un espace. Les vecteurs décrivant les états quantiques ont tous une longueur de 1, donc seule leur

10 direction est significative. On pense immédiatement à une valeur réelle et un espace à trois dimensions, mais dans le cas de la mécanique quantique, il s'agit d'un espace à dimension infinie dont les valeurs sont des nombres complexes (espace de *Hilbert*). On est donc très loin de la notion intuitive d'espace. Les *observables* sont des *opérateurs* dans l'espace de Hilbert. Un

15 opérateur, dans ce contexte, est un objet mathématique qui agit sur un vecteur pour produire un autre, ou le même, vecteur. Il y a des opérateurs pour l'énergie, la quantité de mouvement, la position, le spin, etc.

La difficulté de l'interprétation de la mécanique quantique, et par conséquent de comprendre en quoi elle décrit une « réalité » physique, tient es-

20 sentiellement à la notion de *mesure quantique* et d'*observable*. En effet, le rapport entre l'opérateur qui représente une observable et la valeur de la mesure est tout sauf simple. Il faut, pour comprendre le fonctionnement de la mesure quantique, introduire les concepts de *vecteur propre* et de *valeur propre* d'un opérateur. En général, un opérateur modifie à la fois la direction

25 et la valeur d'un vecteur, mais pour un opérateur donné, il existe en général un ou plusieurs vecteurs qui ont la particularité que *seule leur valeur*, et non leur direction, change sous l'effet de celui-ci – on parle alors des vecteurs

propres de l'opérateur. Or, il s'avère que le résultat de la mesure d'une observable, représenté par un opérateur, est toujours un vecteur propre avec sa valeur propre associée. Plus précisément, la valeur propre est *la valeur mesurée* (par exemple la quantité de mouvement), tandis que le vecteur propre correspond à l'état du système quantique *après la mesure*. Une manière de voir les choses consiste à dire que la mesure quantique mesure l'état *futur* du système.

Quel est alors le rapport entre la valeur mesurée et l'état *avant* la mesure ? En fait, le résultat est *aléatoire*. Au moment de la mesure le système adopte un état correspondant à n'importe quel vecteur propre de l'observable – sauf s'il se trouve déjà dans un état de vecteur propre, au quel cas il ne change pas. On peut donc dire que lors d'une mesure, le système soit donne un résultat qu'on connaissait déjà, soit un résultat sans rapport avec son état avant la mesure. Plus précisément, l'état du système n'impacte que sur la *probabilité* de la valeur mesurée. Il faut donc faire un grand nombre de mesures pour obtenir un résultat stable.

On a souvent parlé du principe d'incertitude de Heisenberg sous la forme d'une limite pour mesurer simultanément le lieu et la quantité de mouvement d'une particule. Le problème est pourtant beaucoup plus fondamental et tient au fait qu'en général les opérateurs de mesure *ne commutent pas*, c'est-à-dire l'ordre dans lequel on applique deux opérateurs est déterminant pour le résultat⁵⁰. Ceci est équivalent avec l'affirmation que les deux opérateurs ne possèdent *pas les mêmes vecteurs propres*. Cela revient à dire que les deux mesures, d'une certaine manière, s'excluent. Chacune met le système quantique dans un état qui ne correspond à *aucune quantité mesurable* de l'autre opérateur.

50. $AB(\psi) \neq BA(\psi)$ pour deux opérateurs A et B et un état quantique ψ .

Les opérateurs correspondant aux observables ont une autre propriété remarquable : leurs vecteurs propres forment une base de l'espace de Hilbert. On peut penser d'une base d'un espace vectoriel en termes d'« axes » de l'espace. N'importe quel vecteur peut être exprimé comme combinaison linéaire des vecteurs de base⁵¹. Ceci implique que l'état du système *avant* la mesure peut être exprimé en termes d'états possibles *après* la mesure. On parle alors de *superposition* d'états. Ainsi l'état d'un atome peut être exprimé comme un mélange de tous ses états énergétique possibles⁵². Au moment de la mesure tous les états de la superposition sauf un sont perdus. Plus généralement, on a affaire à un mélange d'états du système avant la mesure, qui est brusquement réduit à un état pur au moment de la mesure.

mieux
expliquer ?

Le caractère statistique de la réalité macroscopique

Dans ces conditions, et étant donné que la mécanique quantique constitue la base de la réalité physique, comment se fait-il que la physique puisse observer quoi que ce soit, et que la nature physique n'est pas simplement un vaste casino ? En fait, la description donnée est celle d'une mesure. Dès lors qu'on répète la mesure un grand nombre de fois, ou avec un grand nombre de particules préparées de la même manière, on obtient un résultat *statistique*, c'est-à-dire la moyenne des valeurs mesurées correspond à l'état avant la mesure. Et comme la physique des objets de notre expérience de tous les jours correspond toujours à un très grand nombre d'objets quantiques, ces mesures macroscopiques correspondent à une réalité prévisible.

Prenons un exemple ! Les électrons ont une propriété observable qu'on appelle le *spin*, qui a une direction dans l'espace et dont la valeur est toujours

51. $a = \sum \alpha_n x_n$ pour des vecteurs de base x_n .

52. Dans la fameuse expérience de pensée du *chat de Schrödinger*, le chat serait dans une superposition d'états de vie et de mort.

un demi. Or, tandis que la direction du spin peut être n'importe laquelle dans l'espace à trois dimensions, l'*observable* de la direction du spin, la valeur *mesurée* n'admet que deux valeurs : vers le *haut* ou vers le *bas*. Concrètement cela veut dire que cette valeur dépend de l'orientation de l'instrument de
5 mesure dans l'espace. Le résultat d'une mesure est donc indépendant de l'état du spin. Mais sur un grand nombre de mesures d'états quantiques identiques la moyenne des mesures dépend de l'angle entre l'état et l'appareil de mesure.

Il faut comprendre que ce phénomène n'a rien à voir avec une quelconque *imprécision* de la mesure. On peut comparer avec le cas de la mesure en phy-
10 sique classique, ou simplement d'un objet macroscopique. Prenons l'exemple d'une mesure de température avec un simple thermomètre. Admettons que le thermomètre est plongé dans un liquide. Si la quantité de liquide est suffisamment grande, on peut considérer la mesure comme fiable. Mais si le volume de liquide est petit par rapport au thermomètre et s'il y a une différence de tem-
15 pérature importante entre liquide et thermomètre alors ce dernier va modifier la température du liquide à mesurer. L'instrument de mesure influencera le résultat. Mais cette erreur est parfaitement prévisible et reproductible. Si on connaît toutes les caractéristiques du thermomètre, on peut même cal-
20 culer l'erreur et la corriger. L'impacte lui-même de l'instrument de mesure est soumis aux lois de la thermodynamique. Rien de tel dans le cas de la mesure quantique. L'impacte de la mesure est imprévisible et en plus le basculement du vecteur d'état du système dans un vecteur propre n'est pas au sens strict un phénomène physique. Entendez par là qu'il n'obéit pas à des lois physiques de type mécanique ou électromagnétique. C'est un événement
25 irréductible qui ne se produit qu'au moment de la mesure. On peut seulement le constater, il n'y a aucun mécanisme physique pour l'expliquer.

D'autre part, du moment que la mesure est le seul moyen pour obtenir

une connaissance sur la réalité physique et que l'état avant la mesure est sans rapport avec l'état mesuré, l'état en tant que tel est inconnaissable. Ce n'est pas seulement l'état actuel d'un système particulier qui est inconnaissable, c'est aussi *la nature* de cette réalité fondamentale qui l'est. La description en

5 terme de vecteur unitaire dans un espace de Hilbert est un des formalismes *possibles* pour expliquer les résultats des mesures effectuées. Mais il est impossible de prétendre qu'il reflète la réalité en elle-même. Dès lors, l'idée de particules individuelles se déplaçant dans l'espace n'est qu'*une façon de voir* la réalité sous-jacente. De plus, lorsque nous parlons d'un ensemble de

10 particules du même type, par exemple un certain nombre d'électrons, nous les imaginons comme distinctes les unes des autres, même si deux particules sont dans le même état énergétique. Nous pensons spontanément pouvoir suivre les particules nommées respectivement 1 et 2 dans le temps. Mais ce n'est pas le cas en mécanique quantique. Deux particules dans le même état

15 sont indistinctes. En fait, les particules n'ont pas d'individualité. Autrement dit : que la particule 1 soit dans l'état a et la particule 2 dans l'état b ou l'inverse ne change strictement rien – dans les deux cas il y a une particule dans chacun des deux états. On pourrait insinuer qu'il s'agit là d'une subtilité purement philosophique, une manière de discuter du sexe des anges.

20 Mais il n'en est rien : l'absence d'identité des particules a un impact sur la distribution statistique des états des particules. Pour faire simple, les deux états $a(1)$ avec $b(2)$ d'une part et $b(1)$ avec $a(2)$ d'autre part *ne comptent qu'une fois* parce qu'il est impossible de les distinguer – et cela se mesure.

Le paradoxe EPR et le théorème de Bell

25 L'impossibilité d'accéder, par la mécanique quantique, à une réalité au-delà de l'expérimentation pose à l'évidence des problèmes ontologiques im-

portants. Mais elle peut aussi être abordée sous l'angle épistémologique : la mécanique quantique, telle qu'elle se présente, est-elle *une théorie complète* ? On sait que cette question a fait l'objet d'un long débat entre Bohr et Einstein, le premier étant convaincu que les résultats statistiques sont tout ce que nous pouvons connaître de la nature subatomique, tandis que le deuxième refusait de penser qu'une théorie non déterministe puisse être complète⁵³. Einstein était donc convaincu que « derrière » la physique quantique se cachait une autre réalité qu'il fallait absolument découvrir. À cette attitude correspond l'idée des *variables cachées*. La mesure quantique produirait un résultat aléatoire seulement en apparence. En réalité celui-ci serait déterminé par une *variable cachée* qu'il s'agirait de trouver.

Einstein avait un argument de poids pour l'existence des variables cachées, décrit dans un article signé par Einstein, Podolsky et Rosen – désigné en général comme le *paradoxe EPR*. De quoi s'agit-il ? Dans certains cas, deux particules sont *corrélées* par une loi de conservation. Pour donner une image en termes de physique classique, on peut penser à deux objets, de même masse au repos et reliés par un ressort tendu, mais bloqué. Au moment où le ressort est libéré et se détend, les deux objets, soumis à aucune autre force, vont s'éloigner avec des vitesses exactement opposées. Prenons maintenant un cas de la mécanique quantique où deux particules sont émises simultanément dans un même processus, de telle manière que les valeurs de leur spin doivent nécessairement être opposées – par exemple +1 et -1. Ces particules, qui ne sont soumises à aucune autre interaction, s'éloignent à vitesse constante. Imaginons maintenant qu'on mesure le spin d'une des deux particules. Nous avons vu que, sauf conditions particulières, le résultat de cette mesure sera aléatoire. Mais une fois mesuré le spin de la première particule,

53. PLOTNITSKY 2016

celui de la deuxième, a priori tout aussi aléatoire, doit *nécessairement* avoir la valeur opposée – et ceci instantanément. L’argument d’Einstein, Podolsky et Rosen est que, dans ce cas, l’information de la première mesure devrait, d’une manière ou d’une autre, être transmise instantanément à la deuxième
5 particule malgré leur éloignement dans l’espace. Or, ceci est impossible à cause de la limite bien connu de la vitesse de la lumière pour transmettre une quelconque information. Les trois auteurs concluent alors qu’il doit *nécessairement* y a avoir une *variable cachée* intrinsèque aux deux particules qui *détermine le résultat* des deux mesures – donc la mécanique quantique
10 est une théorie incomplète.

L’argument aurait pu être décisif, sans les travaux de John Bell, publiés en 1964⁵⁴. Le problème est le suivant. On sait que, pour une direction donnée, le spin mesuré pour la deuxième particule sera toujours opposé à celui de la première. Mais qu’en est-il si les deux appareils de mesure ne sont pas orientés
15 de la même manière. Disons que le deuxième est incliné de 120 degrés par rapport au premier. Dans ce cas le deuxième résultat n’est plus déterminé de façon précise par le premier. Par contre, il est possible de calculer la probabilité des deux valeurs possibles en fonction de l’angle et du résultat de la première mesure. Or ce que montre Bell, c’est que cette probabilité n’est
20 pas la même suivant qu’on admet l’existence de variables cachées ou non. Dès lors, il est possible de décider par expérimentation de l’existence de variables cachées. Le résultat est sans appel : il n’y en a pas. Il faut toutefois être plus précis : il n’y a pas de variables cachées *locales*. Par contre, le résultat n’exclut pas des variables cachées *non locales*. Il est possible d’envisager une
25 réalité cachée qui *détermine* les valeurs de spin mesurées. Mais dans ce cas la mesure de chacune des particules dépend non seulement de la position

54. BELL ¹⁹⁹³

de l'appareil de mesure qu'elle traverse mais également de celui qui mesure l'*autre* particule et qui se trouve à une certaine distance du premier. Or, cette effet à distance doit être *instantané*. Il n'est donc pas soumis à la limite de la vitesse de la lumière.

5 En fin du compte, nous avons le choix entre deux attitudes. La première consiste à accepter que la « réalité » qui sous-tend la mesure quantique est foncièrement indéterminée et qu'elle ne devient déterminée qu'une fois une mesure effectuée. La deuxième attitude part du principe d'une réalité déterminée, tout en acceptant que la réalité est non locale. Dans le premier
10 cas le résultat de la mesure est déterminé par une *réduction des vecteurs d'état* qui ne s'explique par aucune causalité physique. Dans le deuxième cas il y a un lien entre des objets séparés dans l'espace qui ne peut pas non plus être expliqué par une mécanisme physique, puisque un signal ne peut pas être transmis au-delà de la vitesse de la lumière. D'Espagnat résume l'alternative
15 de la manière suivante :

<...> si le scientifique se propose <...> de décrire en détail un monde strictement indépendant des facultés humaines d'observation, ce « monde » doit être non séparable (ou non local). Si bien qu'il doit radicalement différer de l'idée que le mot même de
20 « monde » est normalement censé exprimer. ⁵⁵[429]

À quoi il faut ajouter les passages suivants :

<...> alors que l'espace est vu à juste titre comme étant l'arène dans laquelle les phénomènes se déroulent, il n'est pas (et l'espace-temps pas davantage) une arène dans laquelle la réalité indépen-
25 dante évoluerait. [376]

Le prix à payer pour maintenir l'idée d'un monde existant en soi, du

55. D'ESPAGNAT ¹⁹⁹⁴

point de vue de la physique quantique, pourrait donc bien être de renoncer au concept d'un espace existant en soi. Ainsi d'Espagnat conclut :

<...> de toute manière, c'est-à-dire quelle que soit la théorie à laquelle nous décidons de faire confiance, il nous faut jeter par dessus-bord, ainsi que les philosophes l'ont prescrit, nos vieilles certitudes ontologiques du sens commun.

La théorie des champs quantiques

Jusqu'ici nous avons considéré la question de la réalité en soi de la physique microscopique dans l'idée qu'il existe des particules dont nous mesurons les propriétés. Nous avons vu que l'idée que ces propriétés existent en soi *avant* de les mesurer est extrêmement problématique. Mais jusque là, l'existence même des particules ne semble pas poser de problème. Or, c'est avec la *théorie des champs quantiques (TCQ)* que le nombre même de particules devient une observable à laquelle il faut associer un opérateur. Il y a en réalité deux approches pour aboutir au formalisme TCQ. La première consiste à partir d'un champ classique, la deuxième part des statistiques de particules.

Un champ classique est une fonction, répondant à certaines caractéristiques mathématiques, de l'espace et du temps vers un ensemble de valeurs, celles-ci pouvant être scalaires (simples nombres) ou vectorielles. La quantification d'un tel champ consiste à remplacer les valeurs par des opérateurs quantiques, représentant des mesures. On reproduit donc le principe même de la mécanique quantique consistant à remplacer une supposée propriété en soi d'un objet par une opération de mesure, dont le résultat, rappelons le, est en général aléatoire. Simplement, ici ce n'est pas une valeur isolée d'un objet mais un *champ* de valeurs réparties dans l'espace. C'est ce qu'on fait pour formaliser le concept de *photon* à partir du champ électro-magnétique.

Rappelons une fois encore qu'au départ ce champ était un simple formalisme mathématique pour simplifier le calcul des forces électromagnétique à distance. Or, sa quantification engendre un type de particules que nous aurions tendance à croire « réelle ».

5 Pour aboutir au champ quantiques, on applique la même procédure au champ de l'onde matérielle de Schrödinger. On commence donc par l'idée d'un type de particules, par exemple les électrons, chaque particule ayant une trajectoire dans l'espace, donc une position et une vitesse à chaque moment. Le formalisme de Schrödinger, qui a été formalisé avec le début
10 du développement de la mécanique quantique, assimile à la particule une onde, donc un champ périodique dans l'espace et dans le temps. Ce champ est ensuite quantifié, comme pour le champ électromagnétique, pour aboutir au formalisme de particules quantiques. Certains auteurs parlent alors de *deuxième quantification*. Toutefois cette terminologie est contestée, no-
15 tamment par Fick⁵⁶ qui considère que les ondes matérielles de Schrödinger appartiennent formellement à la physique classique. Ce qui est important c'est que cette « deuxième » quantification ne reproduit pas les particules telles qu'elles étaient conçues au départ.

Nous avons déjà remarqué que la distribution statistique peut être véri-
20 fié expérimentalement. C'est donc bien plus qu'une question formelle. Cette impossibilité de distinguer des particules autrement que par leur état est la motivation pour le formalisme de la TCQ où des particules identifiées n'existent plus *même sur le plan formel*. En TCQ il est tout simplement impossible de dire que la particule *a* est en état *spin haut*. On peut seulement
25 indiquer le nombre de particules dans en état *spin haut* et en état *spin bas*, par exemple. En fait, ce qui existe fondamentalement en TCQ ce sont des

56. FICK 1968

états, auxquels sont attribués des *nombres de particules*. Ainsi on pourra dire que l'état *spin haut* pour le type *électron* « possède » une particule. Dans ce formalisme, des particules sont créées et détruites par des opérateurs. Par la combinaison des deux on obtient l'opérateur de l'observable « nombre de par-

 5 ticules ». Celui-ci agit en principe comme les autres observables quantiques, c'est-à-dire le nombre de particules est donné par la valeur propre correspondant au vecteur propre de l'observable. On peut comparer un tel système à une corde fixée aux deux extrémités, par exemple celle d'un violon, qui peut vibrer sur plusieurs modes le nombre de nœuds et d'arcs du mouvement. Or,

 10 ces modes peuvent très bien être superposés avec des intensités différentes. Si on suppose, pour raisonner en termes de la mécanique quantique, que ces intensités sont des nombres entiers, on dira que le mode x est *excité n fois*. De la même manière, on pourra dire qu'un état quantique ψ est *excité n fois*. Quand aucun des états n'est excité, correspondant à la corde au repos,

 15 on parle de *vide quantique*.

Toute ce que le formalisme de la mesure quantique implique comme remise en question d'une réalité existant indépendamment de toute observation s'applique donc maintenant, non seulement aux propriétés d'une particule mais à l'existence même de celle-ci. Ceci amène Teller à renoncer au concept même

 20 de *particules* pour le remplacer par celui de *quanta*, qui n'évoque plus d'aucune manière l'idée d'un minuscule corps se déplaçant dans l'espace⁵⁷. Et si le formalisme mathématique de la mécanique quantique est déjà très abstrait – tout en laissant encore ouverte la possibilité de voir dans le vecteur d'état une description d'une réalité cachée – celui de la TCQ est d'une complexité

 25 qui n'offre plus aucune prise à l'intuition.

57. TELLER ¹⁹⁹⁵

La mécanique quantique comme épistémè et comme technè

Nous avons vu que l'existence des particules quantiques, en dehors du formalisme mathématique, perd toute réalité concrète, ce n'est plus qu'une *façon de parler*. Ainsi lorsque les médias rapportent que le boson de Higgs a été « observé », il faut entendre qu'une expérience a donné un résultat conforme avec l'hypothèse d'un type de boson⁵⁸ tel que formalisé par Higgs. Peut-on alors considérer que les états quantiques constituent la « vraie » réalité ? En fait, il y a deux manières de voir les états quantiques, ou fonctions d'onde : soit comme pur formalisme de calcul des probabilités observées dans l'expérimentation, soit comme une réalité en soi inobservable. Mais nous avons vu que la deuxième solution, sans doute plus confortable pour l'esprit humain, pose de nombreux problèmes. En fait, la réduction des états superposés telle qu'elle se produit au moment de la mesure ne s'explique par aucun mécanisme physique au sens propre du terme. Ainsi pour Schrödinger « chaque mesure suspend la loi qui, par ailleurs, régit en permanence l'évolution temporelle de la fonction Ψ »⁵⁹[211]. Cette évolution temporelle est parfaitement régulière et continue, sans le moindre saut et sans quantification. Nous disposons donc du modèle d'une réalité physique qui peut parfaitement subsister par lui-même – pour autant que nous ne l'*observons* jamais.

Dès lors, ne faut-il pas considérer la physique quantique dans son ensemble comme un artefact, une technologie. C'est ce que propose Arkady Plotnitsky⁶⁰. Il voit dans cette technologie deux aspects étroitement liés et d'égale importance : les instruments de mesure et le formalisme mathématique. Il faut voir que la machinerie mathématique de la TCQ n'a aucun

58. Toutes les particules sont soit des bosons soit des fermions.

59. BITBOL¹⁹⁹⁶

60. PLOTNITSKY²⁰¹⁶

équivalent en physique classique (et même en relativité restreinte). Lorsqu'on observe l'accélération d'un corps sous l'effet de la gravitation, on peut représenter son mouvement et ensuite chercher une fonction mathématique qui « colle » au résultat de l'expérience. L'appareil mathématique de la TCQ
5 est d'une extrême complexité et sa structure ne laisse a priori rien apparaître des résultats expérimentaux attendus. Ces résultats apparaissent comme des effets lointains de la structure mathématique. Le formalisme mathématique, conjugué avec les appareils de mesure, n'est qu'un moyen pour obtenir des résultats.

10 Un des développements les plus inattendus des dernières années dans le domaine de la mécanique quantique est celui d'une théorie de l'information quantique. Dans ce cas la réalité est considérée comme un système de traitement de l'information qui inclut à la fois l'appareil de mesure et l'objet quantique. Ce qui est important c'est que la théorie ne part pas de l'idée
15 d'une réalité physique en soi dont le reflet serait les informations traitées par les appareils de mesure, mais en fait, la *seule réalité* est celle des informations qui circulent. Et cette reformulation de la physique quantique est construite uniquement à partir de principes concernant l'information. Ce qui la distingue d'autres théories de l'information est un principe assez simple –
20 mais plutôt contre-intuitif – qui statue que la connaissance de la totalité du système n'implique pas la connaissance de ses parties. Or, le résultat spectaculaire est que les auteurs de cette reformulation sont apparemment capables de déduire l'équation de Dirac, qui joue à peu près le même rôle en TCQ que celle de Schrödinger dans le cadre de la mécanique quantique – à partir de
25 ces seuls principes concernant l'information.

Ceci n'est pas sans rappeler un résultat beaucoup plus ancien, dû à Pau-

lette Destouches-Février⁶¹[240], selon lequel « le formalisme des vecteurs d'état apparaît constituer une solution quasi-unique au problème consistant à trouver un instrument de calcul conforme aux axiomes de la théorie des probabilités »⁶²[157]. Il semble donc qu'en fin du compte la théorie de la physique quantique, plus qu'une théorie sur la nature, est une théorie de la connaissance, ou des limites de celle-ci, une épistémologie.

Conclusion

Les explications, parfois inévitablement techniques, qui précèdent peuvent paraître fastidieuses pour un lecteur philosophe. Que faut-il en retenir ? D'abord, que l'idée selon laquelle la matière, au sens de *ce dont les choses sont faites*, serait composée de minuscules objets aussi concrets que des billes qui bougent dans l'espace, est injustifiée. Elle est tout au plus l'expression d'une physique du 19^{ème} siècle, dont le modèle de Rutherford est l'apogée. En fait, la réalité microscopique *ne ressemble en rien* à la réalité macroscopique. On peut même penser qu'il y a une raison épistémologique profonde à cela : si les composants de la matière étaient eux-mêmes des objets matériels, ils devraient également être composés d'objets matériels plus petits et on serait alors confronté à une régression à l'infini. Le fait qu'il y ait une forme de rupture ontologique, plutôt qu'une continuité, entre un macrocosme directement accessible à notre perception d'une part et un microcosme, objet de la physique d'autre part, n'est pas encore en soi une raison pour mettre en doute le fondement du monde en soi par la matière physique. Le problème est qu'il faudrait montrer que le monde peut exister comme tel *sans la conscience humaine*. Or nous avons vu que toute la physique fondamentale, qui est né-

61. DESTOUCHES-FÉVRIER ¹⁹⁵¹

62. BITBOL ¹⁹⁹⁶

cessairement quantique, montre une imbrication inextricable entre la réalité physique et l'*acte d'observer*. Il ne s'agit certes pas d'un acte psychologique, mais observation et observable sont des concepts irréductibles en physique quantique. Non seulement on est obligé de postuler une réalité *inobservable*,
5 typiquement sous forme de fonction d'onde, mais l'événement d'observation intervient dans cette réalité de manière imprévisible et d'une certaine manière « en dehors de la physique ». Une observation élémentaire est sans lien avec la réalité fondamentale qui la précède mais détermine cette réalité après l'observation. Si les conséquences philosophiques du tournant quantique sont
10 spectaculaires, l'idée d'une réalité existant indépendamment de ce que nous pouvons en penser est problématique même dans le cadre de la physique classique. Tout la physique est basée sur des concepts abstraits – nous avons particulièrement insisté sur le formalisme du champ électromagnétique – qui sont le résultat de notre manière de concevoir la réalité. En fait, si l'idée
15 fondamentale de Galilée selon laquelle la nature serait un *livre écrit en langage mathématique* a permis l'extraordinaire essor des sciences, elle a aussi son prix. Le prix à payer est que la physique fondamentale devient un formalisme abstrait construit par notre esprit, et qu'on peut donc difficilement prétendre que nous ne faisons qu'observer la nature telle qu'elle *se présente*
20 *à nous*.

Est-ce que ce résultat est une mauvaise nouvelle ? Pas nécessairement. Les succès de la physique fondamentale sont indiscutables. Les arguments que nous avons avancés devraient simplement nous inciter à une certaine prudence lorsqu'il s'agit d'interpréter les résultats de la recherche en physique
25 – ce qui n'est décidément pas le cas des journalistes qui avaient annoncé le boson de Higgs comme la découverte « de la particule de Dieu ». Mais il y a plus : dans la mesure où la critique qui vise la métaphysique peut

tout autant s'appliquer à la physique fondamentale⁶³, celle-ci devient une alliée de la métaphysique. Le fait que la physique théorique crée des entités abstraites, inobservables en soi, légitime la métaphysique à en faire autant. La seule justification nécessaire à la construction de telles entités est le fait
5 qu'elles permettent de comprendre, si ce n'est d'*expliquer*, des phénomènes observables, ou dans le contexte de la phénoménologie, des *vécus* – et de répondre à un critère de simplicité.

63. voir 1.1, page 22

2.3 Le monde comme sens

L'éidétique d'*Ideen I*

Le premier livre des *Idées directrices pour une phénoménologie* commence par un chapitre sur *Fait et essence*. Cette réflexion part d'un constat simple :

5 « L'être individuel, sous toutes ses formes est, d'un mot très général, "contingent". Tel il est ; autre il pourrait être en vertu de son essence. » ⁶⁴[12, 16]

Et il ajoute un peu plus loin :

Quand nous disions ; chaque fait, "en vertu de sa propre essence", pourrait être autre, nous exprimions déjà *que, par son sens, tout*

10 *ce qui est contingent implique précisément la possession d'une essence, et donc la possession d'un Eidos qu'il importe de saisir dans sa pureté*, et qui à son tour se subordonne à des *vérités d'essences de différents degrés de généralité*. [12, 17]

Or, ce rapport entre *fait* et *eidos* joue un rôle important dans l'intui-

15 tion. Autant qu'« il n'est pas d'intuition de l'essence, si le regard n'a pas la libre possibilité de se tourner vers un individu "correspondant" », autant « il n'est pas d'intuition de l'individu sans qu'on ne puisse mettre en œuvre librement l'idéation et, ce faisant, diriger le regard sur l'essence correspondante <...> » [12, 23]. Le couple fait-eidos est donc au cœur de notre rapport au

20 monde, il fait partie intégrante de l'intentionnalité. Ceci doit nous permettre d'affirmer que le rapport intentionnel au monde est d'abord un rapport de *sens*. Nous percevons et concevons le monde, d'abord par des unités de sens. L'eidos husserlien est structuré par des relations de généralisation et de spécialisation. Par spécialisation on arrive au niveau des différences spécifiques

64. HUSSERL ^{1950c} La traduction est celle de Paul Ricoeur. Les numéros de page de l'édition Husserliana III sont suivi de ceux de la traduction, en italiques..

les plus basses, ce que Husserl appelle aussi les « singularités eidétiques » [31, 47].

L'utilisation du terme εἶδος n'est certainement pas fortuit. Or, ce n'est, je pense, pas à Platon et à son domaine à part des idées, dont la réalité ne serait qu'un pâle reflet, que la pensée husserlienne fait référence, mais à l'opposition eidos-hylé aristotélicienne. Individu et eidos husserliens sont intimement imbriqués, pas d'individu sans eidos mais pas d'eidos sans individu non plus, comme le sont hylé et morphé aristotéliciennes. Dans leur analyse du livre Z de la métaphysique d'Aristote, Frede et Patzig argumentent que l'eidos aristotélicien n'est pas général mais *individuel*, chaque chose a son eidos⁶⁵ [ch. VIII]. Dans ce sens on peut dire que le corrélat intentionnel husserlien contient son eidos.

Le sens comme *noyau* du noème

Dans l'économie de la phénoménologie husserlienne, le rôle que joue le *sens* dans le rapport de la conscience au monde, se retrouve dans la description que Husserl donne du *noème*. Le noème, en tant que contenu intentionnel, ou corrélat des actes de la conscience, semble inclure, en germe, toute la complexité de la phénoménologie husserlienne. Il y a d'abord la distinction entre la noèse, l'aspect dynamique, ce qui « fait » l'intentionnalité, et le noème comme contenu statique. À cette distinction correspond celle entre moments *réels*, dont fait partie la noèse avec la hylé, qui en constitue la source d'une part, et le noème en tant que moment *intentionnel* au sens strict⁶⁶ [§ 88]. Le noème est un complexe de plusieurs *moments* et il est organisé en *couches* autour d'un *noyau* [223, 310]. C'est ce noyau que Husserl identifie explicitement

65. FREDE et PATZIG 1988

66. HUSSERL 1950c

avec le *sens*. Le vécu intentionnel « est fait <...> de telle façon que <...> on peut en dégager un “sens” » [223, 311] – sens qui fait partie du noème et qui en forme le *noyau*. Ce noyau de sens est apparemment ce que dans les *Recherches logiques* est désigné par le terme de *matière*, qui est distinct
 5 de la *modalité* du rapport intentionnel. Pourtant, le noyau de sens n’est pas encore l’objet auquel il se rapporte, c’est plutôt l’« “objet-dans-le-comment”, pris sur le plan noématique » [322, 443].

Si le sens est un « objet dans le comment » alors quel est l’objet en lui-même? C’est ce que Husserl appelle le « moment noématique central :
 10 l’“objet” <...> le “sujet déterminable de ses prédicats possibles” – *le pur X par abstraction de tous ses prédicats* <...> » [221, 442]. Le sens comme l’objet X sont des composants nécessaires du noème : « En aucun noème il < le sens > ne peut faire défaut, ni son centre nécessaire, le point unificateur, le pur X déterminable, faire défaut » [322, 443]. Husserl semble avoir en vue une
 15 structure presque géométrique du noème – après tout il était mathématicien – avec des couches concentriques, un peu à la manière des couches géologiques de la terre. Or, plus on approche le centre du noème, plus le composant est stable, et plus on va vers la périphérie plus les composants sont variables. Le *noyau de sens* est plus stable que les modalités intentionnelles qui l’entourent,
 20 mais l’*objet X* est plus stable que le noyau. Le noème est donc, d’une certaine manière, une structure dynamique et ce sont les couches variables qui déterminent celles plus stables. On peut imaginer l’objet X, le point central du noème, comme un point limite des variations de cette structure. Le rapport entre noème et sens est complexe et n’est peut-être pas sans ambiguïté.
 25 D’un côté, le sens est *un* des composants du noème, alors que, d’un autre côté, Husserl affirme que le noème est une généralisation de la notion de sens. Ainsi il écrit dans *Ideen III* : « le noème n’est d’ailleurs rien d’autre que la

généralisation de l'idée de sens au domaine de la totalité des actes ». ⁶⁷[89]
 En fait, le *sens* dans l'acception husserlienne est déjà une généralisation à
 partir du concept de *sens linguistique*. Husserl établit la distinction entre le
 sens linguistique qu'il appelle « Bedeutung » (à ne pas confondre l'acception
 5 de ce terme chez Frege) et le sens noématique qu'il appelle « Sinn ». ⁶⁸[§ 124]

Faut-il dès lors voir dans l'*objet X* l'image, ou la représentation, du
 « vrai » objet, de l'élément du monde transcendant, vers lequel tendrait le
 noème ? Husserl refuse clairement une telle idée de deux objets, l'un réel et
 l'autre intentionnel : « si nous tentons de séparer <...> l'objet réel (<...>)
 10 et l'objet intentionnel <...> nous nous heurtons à une difficulté : *deux* réa-
 lités doivent désormais s'affronter, alors qu'*une seule* se présente et qu'une
 seule est possible » [242, 312]. Husserl montre qu'une telle idée d'une image
 du vrai objet inclus dans la conscience ne peut que conduire à une « régres-
 sion à l'infini » [225, 313]. L'*objet X*, en tant que centre du noème, constitue
 15 donc le *point terminal* de la relation intentionnelle. Dès lors, cette relation
 binaire crée d'une certaine manière un de ses deux termes.

Aron Gurwitsch distingue *deux* problèmes historiques autour de la re-
 lation entre monde et esprit. Le premier, qui remonterait à Descartes, est
 celui de la « signification objective <...> des états mentaux, leur référé-
 20 rence aux faits extra-mentaux ». Le deuxième est celui de « la conscience
 de n'importe quel objet donné comme identiquement le même à travers une
 multiplicité d'actes » ⁶⁹[59]. Or, pour Gurwitsch, ce deuxième problème re-
 lève d'une importance fondamentale, et la solution que Husserl y apporte
 règle indirectement aussi le premier problème [59]. L'identité de l'objet ne
 25 peut pas être comprise en termes de la théorie humienne des idées. Une

67. HUSSERL ^{1952a}

68. HUSSERL ^{1950c}

69. GURWITSCH ¹⁹⁸²

nouvelle conception est nécessaire – et c’est à cette nécessité que répond le noème husserlien – « dans laquelle la conscience de l’identité n’apparaît plus comme explicandum mais, au contraire, comme une propriété définitoire de l’esprit » [60]. Dans cette optique, la conscience ne peut plus être vue comme
 5 une séquence linéaire d’événements mais elle doit être définie en tant que corrélation noético-noématique. Chaque acte est corrélé avec un noème qui, en lui-même, n’est *pas* un état mental ni un événement psychologique. Ceci dévoile une relation indissociable entre *conscience et sens* [65].

La conséquence que Gurwitsch tire de cette manière de voir la conscience
 10 peut, à première vue, surprendre : « la conscience ne peut plus être considérée comme intériorité auto-suffisante et autonome » [66]. Cette affirmation n’est-elle pas en contradiction avec l’idée husserlienne d’un domaine autonome de l’immanence établi par la réduction phénoménologique ? Il est peut-être utile, dans ce contexte, de revenir à l’analyse de Rudolph Boehm sur *Les am-
 15 bigüités des concepts husserliens d’immanence et de transcendance*^[70]. En fait, Boehm montre que la frontière entre immanence et transcendance se déplace au cours de l’évolution de la pensée de Husserl. Dans les *Recherches logiques* l’immanence est *réelle*, et par conséquent il qualifie également son complément de *transcendance réelle*. De l’avis de Boehm, Husserl aurait maintenu
 20 occasionnellement cette distinction tout en introduisant – avec les *Ideen* une nouvelle frontière qui sépare l’*immanence pure* de la *transcendance pure*. Or, l’immanence pure inclut (est plus grand que) l’immanence réelle, tandis que la transcendance réelle inclut (est plus grand que) la transcendance pure. Il y a donc une intersection non nulle entre immanence pure et transcendance
 25 réelle : ce domaine qui est transcendant selon le premier découpage mais immanent selon le deuxième, c’est celui de l’immanence *intentionnelle*. Ce

70. BOEHM 1959

domaine de l'immanence pure qui est aussi celui de la transcendance réelle est donc ce qui ouvre le conscience sur le monde – parce que ce domaine, qui comprend les noèmes, *est* le monde. En réalité, le domaine de la transcendance pure, plus petit que celui de la transcendance réelle, n'a de sens que dans l'attitude naturelle. Dans la position transcendantale, ce qui est « pu-
 5 rement » transcendant est, en quelque sorte, hors-sujet. Il n'y a rien à dire sur le transcendant dans ce sens. Il est donc justifié de dire, avec Gurwitsch, que Husserl a résolu le problème du rapport de la conscience au monde.

Si on considère, dans l'attitude phénoménologique, la totalité des *points*
 10 *limites* des noèmes comme étant « le monde », alors on est amené à répondre à l'objection suivante : l'immanence n'est-elle pas, par définition, subjective, alors que le monde est nécessairement objectif? Aron Gurwitsch répond à cette question en constatant d'abord que « tout autant que la théorie de l'intentionnalité implique une nouvelle conception de la subjectivité, elle en-
 15 traîne une réinterprétation de la notion d'objectivité »⁷¹[68]. En fait, une unité de sens, en tant que noyau invariant d'une variété de noèmes, peut être considérée comme objective, par opposition à ses multiples actes subjectifs [69]. Cette objectivité husserlienne est avant tout une *intersubjectivité*. Le sens se situe du côté de la subjectivité, ou de l'immanence « pure » dans
 20 la mesure où il est produit par l'esprit et non intrinsèque aux choses transcendantales (au sens de la transcendance pure) , mais il est objectif parce que partagé par une communauté de sujets.

Le sens objectif chez Husserl et chez Frege

Si on peut considérer Frege comme un des ancêtres, probablement le plus
 25 ancien, de la philosophie analytique, Husserl a sans doute largement dominé

71. GURWITSCH [1982]

la philosophie dite continentale du 20^{ème} siècle. Pourtant l'interaction entre les deux philosophes n'est de loin pas négligeable. Ainsi Husserl avait critiqué Frege dans sa *Philosophie de l'arithmétique*, alors que cette dernière avait fait l'objet d'un article critique de la part de Frege. Cette critique n'aurait pas
 5 été étrangère à la décision de Husserl de ne pas publier un deuxième volume de sa première œuvre. Dans tous les cas, dans une note de bas de page de ses *Prolégomènes*, où il adopte une position clairement anti-psychologiste, Husserl se distancie de la critique qu'il avait formulé à l'encontre de Frege : « Il est inutile de dire que je n'approuve plus la critique que j'avais formulée dans
 10 ma *Philosophie de l'arithmétique* à l'encontre de la position anti-psychologiste de Frege » ⁷²[172].

La référence < (Bedeutung) > d'un nom propre est l'objet lui-même que le nom désigne ; la représentation que nous en avons est toute subjective ; entre les deux se trouve le sens, qui n'est pas
 15 subjectif comme la représentation, mais qui n'est pas non plus l'objet lui-même. ⁷³[44]

Or, pour les deux philosophes, la notion de sens est centrale et pour les deux le sens est *objectif*. Il n'en reste pas moins des différences importantes entre les deux, que Laurent Joumier résume de la manière suivante : « Husserl
 20 fait prévaloir le sens sur la référence, là où Frege fait prévaloir la référence sur le sens ». ⁷⁴[82] Ainsi pour Frege, « la dénotation ne doit rien au sens, tandis que <...> le sens est redevable de son objectivité à la dénotation ». Pour Husserl, au contraire, « il n'y a de sens que pour autant qu'il y a effectivement *donation* » et « l'objectivité des choses a sa condition de possibilité dans
 25 l'objectivité du sens » [83]. Si le *sens* husserlien est objectif alors qu'il est

72. HUSSERL ¹⁹⁷⁵

73. FREGE ^{1994b}

74. JOUMIER ²⁰⁰²

constitué par la subjectivité, c'est parce que « le sujet se trouve confronté dans son pouvoir constitutif à des contraintes objectives intransgressibles ». Pour le sujet, le sens est objectif parce qu'il est « *identifiable* à travers les multiples circonstances de ses représentations » [87].

5 Ce qui nous intéresse ici, c'est que la position de Frege est évidente dans la mesure où elle est basée sur l'objectivité d'un monde indépendant du sujet qui y puise du sens, alors que Husserl s'affranchit de la référence au monde pour concevoir une notion de sens qui émane du sujet. Or Husserl revendique un sens objectif tout autant que Frege. Michael Dummett fait la distinction
10 entre objectivité forte et faible : une propriété d'un objet est objective au sens faible si elle est indépendante des sensations d'un sujet particulier. Elle est par contre objective au sens fort si elle est indépendante de toute sensation humaine⁷⁵ [93]. Dans le premier cas, Dummett parle aussi d'*intersubjectif* [95]. Frege postule un *troisième domaine* à côté du monde des choses et de l'es-
15 prit humain⁷⁶. C'est le domaine des *pensées*, sans doute analogue à celui du « sens » husserlien. Michael Dummett attribue aux deux philosophes une « mythologie du troisième domaine » motivée par une volonté de « faire barrage au psychologisme » [131]. Mythologie devenue superflue par le *tournant linguistique* qu'il considère sans doute comme un progrès. Il y aurait ainsi un
20 déplacement du domaine des idées vers celui du langage, incontestablement objectif. Mais un tel déplacement est inacceptable dans le cadre de la phénoménologie husserlienne où l'*expression* langagière présuppose justement le sens noématique. Ce troisième domaine ne peut donc pas avoir la même signification chez Frege et chez Husserl même si pour les deux il est opposé
25 à la fois au monde des choses et aux actes mentaux. Chez Frege les trois domaines sont en quelque sorte au même niveau, alors que chez Husserl il

75. DUMMETT ¹⁹⁹³

76. FREGE ^{1966a}

faut faire la distinction entre attitudes naturelle et phénoménologique. En réalité, dans chacune des deux attitudes il n'y a que deux domaines. Dans le premier cas, il y a d'un côté le monde des choses et de l'autre l'esprit, au sens psychologique, qui comprend à la fois les actes et les contenus. Dans le

5 deuxième cas, celui de l'attitude transcendantale, c'est la distinction entre les actes, réels, et les contenus, intentionnels, qui opère. Mais dans cette optique il n'existe pas de monde en plus des contenus intentionnels, ce sont les noèmes qui « font » le monde.

La réduction du monde

10 La question de l'objectivité du sens noématique et de son rapport au monde transcendant est directement liée au statut de la réduction phénoménologique. Or, on sait qu'il y a plusieurs réductions chez Husserl. Iso Kern en distingue trois, dont seules deux nous intéressent ici. La première est ce qu'il qualifie de « voie cartésienne » de la réduction : son but est celui d'un

15 commencement absolu de la connaissance⁷⁷ [287]. Rappelons que, dans les *Méditations métaphysiques*, Descartes utilise le doute absolu comme moyen pour établir un fondement de la connaissance : « Je penserais que le ciel, l'air, la terre, les couleurs <...> les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions <...> »⁷⁸ [33]. Et en effet, Descartes réussit, à partir

20 du doute généralisé, à établir une certitude absolue en observant strictement ce qui se passe dans sa propre conscience : « encore qu'il puisse arriver que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi <...> il est certain qu'il me semble que je vois, que j'ois, et que je m'échauffe <...> »⁷⁹ [44]. Le geste

77. KERN 2003

78. DESCARTES 1963

79. mes italiques

de Descartes consiste donc à *réduire* le champ de ses affirmations au seul domaine qu'il connaît avec certitude, celui de sa propre pensée. C'est dans ce sens que Kern peut parler de réduction cartésienne chez Husserl. L'épo-
 chè consiste à s'abstenir de tout jugement sur le monde transcendant pour
 5 se limiter à observer le vécu de la conscience dans l'immanence. C'est une
 réduction épistémologique.

Kern voit les prémisses de cette forme de réduction dans l'introduction au deuxième volume des *Recherches logiques*, au § 7 où l'auteur exige l'exclusion de « toutes hypothèses qui ne peuvent pas être réalisées phénoménologique-
 10 ment de façon complète et entière »^[80] [19]. C'est dans la deuxième des leçons
 sur *L'idée de la phénoménologie* que Husserl reprend à son compte le raison-
 nement de Descartes, d'abord en exigeant que l'épochè « ne doit rien pré-
 supposer comme *déjà donné*, c'est dire qu'elle doit commencer par quelque
 connaissance qu'elle n'emprunte pas ailleurs sans examen, mais qu'elle se
 15 donne au contraire elle-même <...> »^[81] [29], ensuite en situant « la sphère
 des données absolues, ou le cercle de la connaissance absolue, qui est com-
 prise sous le titre d'évidence de la cogitatio » [33]. Ce type de réduction a
 donc le caractère d'une restriction, qui exclut une partie importante de ce
 qui est de son champ d'investigation, ou encore comme le formule Kern : elle
 20 « revêt exclusivement le caractère d'une perte et fait apparaître la conscience
 comme un *reste* (un "résidu") »^[82] [292].

Mais ce qui nous intéresse dans le contexte du *monde comme sens* c'est
 ce que Kern appelle la *réduction ontologique*, qui correspond au *tournant*
transcendantal de la phénoménologie husserlienne. Dans ce cas il ne s'agit
 25 plus d'exclure le monde de la réflexion phénoménologique mais bien plutôt

80. HUSSERL 1928

81. HUSSERL 1950b, traduction Alexandre Lowit.

82. KERN 2003

de le fonder ontologiquement.

De la tâche, qui s'impose d'elle-même, d'éclairer l'*a priori* ontologique (<...>), résulte l'exigence d'une *réflexion radicale* qui surmonte l'unilatéralité (l'abstraction) de la connaissance ontologique positive, et qui considère l'*a priori* ontologique dans sa
 5 corrélacion avec la subjectivité. <...> Ce changement d'attitude n'est *pas la perte* d'une quelconque positivité mais, à l'opposé, elle est un *gain*, une « extension » puisque, désormais, devient visible la positivité dans sa corrélation avec la subjectivité. <...>
 10 Cette subjectivité, dans laquelle toute objectivité se constitue, est la subjectivité *transcendantale*⁸³[306]

Dans *Krisis*, Husserl parle de fondement ontologique dans la subjectivité comme d'une « troisième dimension » par rapport au caractère de « surface » des sciences positives⁸⁴[126]. Or, Kern fait remarquer que cette attitude qui vise la *profondeur* transcendantale est en permanence menacée
 15 d'une *μετάβασις ἐς ἄλλο γένος*, donc d'un *déplacement* de la transcendantalité vers la positivité. Dès lors, l'*epoché* acquiert également un nouveau sens (transcendantal) : celui de préserver de ce glissement vers l'attitude mondaine⁸⁵[306-307].

20 La réduction transcendantale n'est donc pas comme la « limitation d'un domaine ontologique particulier. *Au contraire*, la réduction transcendantale <...> apparaît précisément comme la *percée des limites*, à savoir les limites de la connaissance naturelle et objective <...> »⁸⁶[318]. Pour Jean-François Lavigne – qui a une position critique vis-à-vis du tournant transcendantal

83. KERN 2003

84. HUSSERL 1962

85. KERN 2003

86. KERN 2003

de Husserl – la notion de réduction est « radicalisée » en remplaçant le concept d’acte par celui de phénomène : « Par là est *inversé* le sens de la première réduction : au lieu d’une exclusion de l’étant réel, elle devient *inclusion*, car c’est *dans le vécu-phénomène* que l’objet se manifeste, qu’il est

5 “donné”. »⁸⁷[592]

Husserl lui-même affirme dans *Ideen I* :

<...> nous dirigeons notre regard de façon à pouvoir saisir et étudier théoriquement la conscience pure dans son être propre absolu. C’est donc elle qui demeure comme le « résidu phéno-

10 ménologique » cherché ; elle demeure, bien que nous ayons mis « hors circuit » le monde tout entier, avec toutes les choses, les êtres vivants, les hommes, y compris nous-mêmes. Nous n’avons proprement *rien perdu, mais gagné la totalité de l’être absolu*, lequel, si on l’entend correctement, recèle en soi toutes les trans-

15 cendances du monde, les « constitue » en son sein.⁸⁸[118-119, 165-166]⁸⁹

Par ailleurs, il ne doute pas de l’existence du monde. Dans la postface aux *Ideen* il affirme :

l’idéalisme phénoménologique *ne nie pas l’existence véritable du*

20 *monde réel* (et d’abord de la nature), comme s’il croyait que celui-ci était un faux-semblant dont serait victime, sans s’en rendre compte, la pensée naturelle et positive-scientifique. Sa seule tâche et sa performance consiste à *éclairer le sens de ce monde*, exactement le sens dans lequel il vaut pour chacun comme réellement

25 existant <...>. Que le monde existe, qu’il est donné en tant

87. LAVIGNE 2005

88. HUSSERL 1950c

89. mes italiques

qu'univers existant dans la cohérence de l'expérience continue, ne fait aucun doute. Une toute autre chose est de comprendre et d'éclairer la justification de cette certitude qui soutient la vie et les sciences positives.⁹⁰[152-153]

5 Le monde selon Carnap

Nous avons déjà parlé de Carnap au sujet de sa critique radicale de la métaphysique. Il me paraît intéressant d'évoquer brièvement un autre aspect de son travail, c'est le texte *La construction logique du monde* (« Der logische Aufbau der Welt ») et ceci pour plusieurs raisons. D'abord, tout en étant
 10 contemporain de l'élaboration de la phénoménologie constitutive par Husserl, l'*Aufbau* appartient au positivisme logique, une école de pensée à première vue très éloignée de la phénoménologie, ce qui n'empêche pas Carnap de se référer à Husserl. Ensuite son titre fait clairement allusion au monde qui est le thème de ce chapitre. Enfin, dans la mesure où le monde de Carnap
 15 est une *construction logique* on peut l'assimiler à un monde *de sens*. Le terme « Aufbau » est beaucoup plus ambiguë en allemand que ne le laisse penser la traduction française « construction ». Le mot en allemand peut aussi simplement signifier *structure*, donc sans référence à un « constructeur ». Le titre original pourrait donc, dans un premier temps, laisser ouverte la question
 20 de savoir s'il s'agit de montrer que la structure du monde, tel que celui-ci existe en soi, est logique, ou d'élaborer une construction intellectuelle pour l'appréhender. Or, c'est bien la deuxième option qui est la bonne : il s'agit de *construire* par la logique une structure du monde.

Peut-on pour autant parler d'un monde comme sens ? Pour répondre à
 25 la question, il faut d'abord noter que le concept fondamental du système

90. HUSSERL 1952c

carnapien est celui de *constitution* – mais dans une signification très différente de celle du même terme chez Husserl. Le livre de Carnap aurait même pu s’intituler *La constitution logique du monde*. Rappelons que, chez Husserl, la constitution est ce qui crée le sens, ou le noyau noématique, dans chaque conscience et en tout temps. Chez Carnap, au contraire, la constitution est ce que fait la philosophie, une fois pour toute, afin de *construire* le monde.

Un *système de constitution*, au sens de Carnap, est organisé par couches, de telle façon que les objets d’un niveau sont *constitués* à partir des objets du niveau qui lui est directement inférieur. Ainsi tous les niveaux sont constitués directement ou indirectement à partir des objets du *niveau de base*⁹¹ [§ 2]. Ce niveau de base comprend deux aspects : un type d’objets d’une part et un type de relation d’autre part. Or, la structure relationnelle précède l’ensemble de ses objets [§ 7]. Ce principe est sans doute issu des mathématiques axiomatiques où une *structure mathématique* est toujours définie par des relations, qui indirectement caractérisent leurs objets. Le niveau de base dans l’*Aufbau* est ce que Carnap désigne par le terme de « psychique propre » (« *eigenpsychisch* ») ou encore « solipsiste » et qu’il distingue du domaine du « psychique général » (« *allgemeinpsychisch* ») [§§ 63-64]. Le psychique propre est ce qui peut être compris au sein du psychisme individuel, par opposition à ce qui ne peut l’être qu’en termes d’interaction entre plusieurs psychismes. Carnap choisit le domaine du psychique propre comme niveau de base parce qu’il estime que le niveau du psychique général dépend du domaine physique. Il établit donc les niveaux, depuis la base, *psychique propre*, *physique*, puis *psychique général* et *spirituel*.

Les objets du niveau de base sont les *vécus élémentaires* [§ 67]. Carnap précise qu’« au départ du système les vécus doivent être simplement pris tels

91. CARNAP 1998

qu'ils se donnent » et, chose surprenante, il se réfère explicitement à l'époque husserlienne [§ 64]. On peut donc dire que Carnap adopte les présupposés de Husserl mais en tire ensuite des conclusions très différentes, dans le cadre du positivisme logique.

5 Contrairement aux noèmes husserliens, les vécus élémentaires n'ont *pas de composants* et *pas d'attributs* [§ 68]. Selon le principe que les relations précèdent leurs objets, c'est donc une *relation élémentaire* qui remplace les attributs. Cette relation élémentaire est celle d'*égalité partielle* [§ 76], qui signifie que deux vécus élémentaires *ont quelque chose en commun*. A partir de
10 cette relation de base sont ensuite construites des classes et les attributs sont dérivés de l'appartenance à ces classes. À l'évidence le positivisme logique carnapien est très influencé par la théorie des ensembles. Carnap montre ensuite – mais cela n'a que peu d'importance pour ce qui nous intéresse ici – qu'il y a une relation plus fondamentale que l'égalité partielle : c'est le
15 *souvenir d'une ressemblance partielle entre vécus élémentaires*.

C'est Nelson Goodman qui a montré qu'en réalité ce formalisme ne tient pas sur le plan mathématique. La logique de la quasi-analyse est impraticable à cause de ce que Goodman appelle la « difficulté de compagnie »⁹² [117]. Nous nous contenterons ici de citer la conclusion de Goodman :

20 L'esquisse et les étapes inférieures du système de Carnap constituent un progrès pour clarifier certains problèmes et montrent des méthodes pour les aborder. La démarche reste néanmoins incomplète et souvent défectueuse. [134]

Carnap lui-même abandonnera la démarche de l'*Aufbau* pour se rallier au
25 réductionnisme physicaliste. Dès lors, la tentative de l'*Aufbau* pourrait être considérée comme morte et enterrée, mais cela serait sans compter avec la

92. GOODMAN 1951

démarche assez récente, publiée en 2012, d'un relativement jeune philosophe, David Chalmers qui rend hommage à Carnap dans le titre de son livre, « En construisant le monde » (« Constructing the World ») et qui revendique explicitement l'héritage de Carnap dans la préface⁹³.

5 On peut néanmoins considérer l'*Aufbau* comme une forme de *monde comme sens* très différent de la phénoménologie husserlienne, tout en partant de la même prémisse, celle de l'épochè. Chez Husserl, nous l'avons vu, le sens est « encapsulé » dans le noème, il est issu directement de la subjectivité transcendantale. Carnap veut, par son formalisme de la quasi-analyse,
10 faire émerger le sens d'une structure engendrée par les relations entre vécus élémentaires. L'objectivité du sens, chez Carnap, tient à l'universalité des relations entre vécus élémentaires. Le monde de Carnap n'est pas le monde physique tel qu'il est en lui-même, mais bien un monde *construit* par la logique, donc en termes de sens, à partir du domaine du « psychique propre ».

15 ***Matrix* ou le monde comme information**

Nous avons terminé le chapitre précédant sur la matière physique par l'évocation d'une physique fondamentale basée sur le concept d'information. Nous terminerons celui-ci sur une vision du *monde comme information*. En fait, c'est de science-fiction et non de philosophie qu'il s'agit, au
20 moins à première vue. Mais ce qui nous intéresse c'est que le film *Matrix* des Wachowski⁹⁴, sorti en 1999, constitue une expérience de pensée d'une puissance extraordinaire. Rappelons pour commencer le concept du *malin génie* de Descartes, dont *Matrix* semble être la mise en œuvre la plus aboutie à ce jour :

93. CHALMERS 2012

94. Larry et Andrew, devenus par la suite Lana et Lilly, Wachowski
<https://fr.wikipedia.org/wiki/Matrix>

Je supposerai donc qu'il y a <...> un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité.

Le dispositif, tel qu'il est en place au début du récit est le suivant. Les humains, sauf quelques exceptions dont nous reparlerons, sont captifs dans des cuves où il sont maintenus vivants, totalement immobiles, avec leur cerveau relié par câble à un puissant ordinateur central. Les fibres du câble sont de deux types : les uns sont reliées aux nerfs sensoriels, les autres aux nerfs moteurs. Ainsi, non seulement l'ordinateur injecte des sensations et des perceptions au cerveau de l'humain dans la cuve, mais il capte également toutes les impulsions moteurs produites par celui-ci. Ce sont *les seuls* échanges possibles entre le cerveau et son environnement physique. Donc toutes les perceptions au lieu de venir des sens du corps humain viennent de l'ordinateur et toutes les actions motrices produites par le cerveau, au lieu d'atteindre les muscles de son corps, arrivent dans le même ordinateur central. Ce que fait le logiciel implémenté sur l'ordinateur, c'est *simuler une réalité objective*. Cette réalité est la même pour tous les humains captifs. Toutes les représentations sont donc, en principe, cohérentes, et deux humains peuvent communiquer ensemble pour discuter du temps qu'il fait ou tout autre fait objectif. Notons encore que les raisons de cet état de choses, ou l'histoire qui y a abouti, ne sont que très marginalement l'objet du récit. La situation est celle que je viens de décrire dès le début.

Or, considérée comme expérience de pensée, celle-ci est particulièrement troublante, voir inquiétante, pour deux raisons. D'abord, rien dans ce dispo-

sitif ne semble *conceptuellement* impossible. Capturer des impulsions nerveuses pour les convertir en signaux électriques, tout comme à l'inverse injecter des signaux électriques dans le système nerveux, pose certes des problèmes au niveau de la précision et des structures électroniques microscopiques, mais
5 ce sont des problèmes sur lesquels on travaille dans la recherche médicale et qui semblent à portée de l'évolution technologique. Encore une fois, *conceptuellement* rien ne semble empêcher un tel développement. Ensuite mettre au point un logiciel qui simule un monde d'objets et de quelques animaux ne paraît en rien impossible et la puissance de calcul nécessaire, qui dépend du
10 nombre de sujets humains et de l'étendue de leur environnement, ne semble pas hors de portée non plus. Il est important de voir que l'« intelligence artificielle » ne joue qu'un rôle marginal dans le scénario, puisque les sujets humains sont bien *réels*. Ce que l'ordinateur simule est un environnement urbain, essentiellement composé d'*artefacts*, des maisons, des voitures, des
15 armes, etc. Et simuler, par ordinateur, des artefacts, ou plutôt simuler la perception de ceux-ci et leurs effets sur le sujet humain n'est pas en soi un exploit puisque les artefacts fonctionnent, en principe, de manière déterministe. Enfin ce ne sont pas quelques malheureux oiseaux qui s'envolent, dans une des scènes du film, qui sont compliqués à simuler. Ensuite, deuxième
20 raison de s'inquiéter : une fois un tel dispositif mis en place, l'être humain captif n'a strictement *aucune chance* de se rendre compte que le monde dans lequel il vit n'est pas réel. Tout se passe pour lui comme s'il fonctionnait dans la réalité. Lorsqu'il démarre une voiture il se déplace, quand il parle à une personne, en principe, celle-ci lui répond.

25 Ce qui ajoute une dimension supplémentaire à la réalité de *Matrix* c'est le fait qu'un certain nombre d'hommes et de femmes se sont échappés de leur condition de captifs pour devenir des *rebelles*. En fait, le film débute

par la scène où Néo, le héros du film, est extrait de sa cuve et débranché de l'ordinateur (il suffit pour cela de retirer la fiche du câble de la prise implantée dans le cerveau) par ses futurs complices Morpheus et Trinity. Ces deux derniers, puis Néo après sa « libération » font partie d'un groupe d'hommes et
5 de femmes, les *rebelles*, qui sont les principaux personnages du film, qui vivent à l'extérieur de la matrice, sur un vaisseau nommé *Nebuchadnezzar*. Or, non seulement tous ont gardé la prise de la matrice implantée dans leur cerveau mais en plus le groupe dispose d'une connexion « pirate » qui leur permet de se brancher, à nouveau, sur l'ordinateur central en branchant un câble dans
10 la prise de leur cerveau, et de retourner ainsi dans la Matrice. Ils peuvent donc se déplacer entre *deux mondes*, l'un physique l'autre virtuel. Tous ces personnages vivent donc *dans deux mondes* : le monde que nous qualifierons pour l'instant de *réel*, sur *Nebuchadnezzar*, d'une part, et le monde, disons *virtuel*, dans la Matrice, d'autre part. Or, c'est justement sur ces qualificatifs
15 de *réel* et de *virtuel* qu'il faut maintenant s'interroger – je maintiens pour l'instant cette terminologie en mettant « réel » et « virtuel » entre guillemet. D'abord, à l'exception de certaines scènes étranges, le plus souvent liées à une intervention de l'*agent Smith*, ou à une intervention de maintenance dans le logiciel, c'est le monde « virtuel » qui ressemble le plus au monde qui nous est
20 familier. Le monde « réel » est un monde probablement post-apocalyptique, en tout cas inhospitalier, glauque, restreint (au moins dans le premier volet de la trilogie) à l'espace du *Nebuchadnezzar*, où les résidents se nourrissent d'une abominable bouillie, dont aucun spectateur du film ne voudrait.

Plusieurs indices plaident en faveur de la thèse que le monde de la matrice
25 n'est pas moins réel que l'autre. Brancher son cerveau sur l'ordinateur central est la seule manière pour les humains d'agir sur la matrice. Le « hacker » du groupe dispose bien d'une « porte arrière » qui lui permet de récolter des

informations sur le monde de la matrice, en particulier l'endroit où se trouve les héros, mais il ne peut pas agir sur celui-ci. Une fois entrés dans la matrice, l'interaction des héros avec leur environnement se passe comme dans un monde réel. Ensuite, le retour dans le monde humain requière une procédure particulièrement délicate. Il ne suffit pas d'être débranché de l'ordinateur en retirant le câble, sous peine d'en mourir. Les rebelles immergés dans la matrice doivent impérativement trouver une cabine téléphonique pour être repérés et pouvoir *rétablir le lien* avec le monde humain. Selon les auteurs de *Matrix Machine philosophique*, cette indispensable ligne téléphonique ne joue pas le rôle d'un lien *physique* entre les deux mondes. C'est plutôt un *moyen de repérage* un peu comme une adresse IP dans internet⁹⁵[186]. Ce qui est essentiel, c'est que le rebelle en action est *réellement* situé, perdu, dans la matrice jusqu'à ce qu'il trouve le moyen de retourner dans le monde humain – alors que son corps physique est bien situé dans la réalité physique.

En fait, le rebelle en action dans la Matrice, met *réellement* sa vie en danger. S'il meurt dans la matrice son corps humain est *également mort*. Ceci peut se comprendre par le fait que son cerveau est branché sur l'ordinateur. Les signaux qu'il reçoit peuvent donc lui être fatals. En fait, c'est un des indices que les signaux transmis au cerveau par l'ordinateur matriciel peuvent atteindre des couches plus profondes que celles de la perception, touchant aux sensations comme la douleur, la faim etc.

La scène du début, avec l'extraction de Neo de la cuve, suggère fortement que le passage du monde matriciel au monde humain correspond à une libération. Mais est-ce que les rebelles sur le vaisseau sont vraiment plus libres que lorsqu'ils agissent dans la matrice ? En fait, l'espace du Nebuchadnezzar est extrêmement restreint et contraignant, il laisse peu d'espace à l'action des

95. DURING 2013

rebelles. Au contraire, dans le monde matriciel les humains peuvent se déplacer et agir aussi librement que dans une société « moyenne » du monde que nous connaissons. Certes les héros sont régulièrement confrontés aux agressions de l'agent Smith, mais il faut bien admettre qu'ils se sont eux même
 5 déclarés ennemis de la matrice. Stephen et Dreyfus constate : « La trilogie *Matrix* ne nous dit jamais pourquoi quelques personnes veulent quitter la matrice »⁹⁶[88]. Et ils ajoutent plus loin : « Comment une simulation réussie des impulsions électriques vers et depuis nos cerveaux pouvait-elle constituer “une limite à ce que nous pouvons penser et ce dont nous pouvons faire
 10 l'expérience” ? S'il y a une réponse, personne ne semble la connaître » [90].

En fait, un des rebelles arrive à la conclusion qu'il est mieux dans la matrice que dans le monde humain. C'est *Cypher*, le traître : « Vous savez, je sais bien que ce steak n'existe pas. Je sais que quand je le mets dans ma bouche, la Matrice indique à mon cerveau qu'il est juteux et délicieux. Au
 15 bout de neuf ans, savez-vous ce que j'ai réalisé ? L'ignorance est le bonheur absolu. »⁹⁷ Cypher décide donc de retourner dans la Matrice.

David Chalmers, dont nous avons déjà parlé dans le contexte de Carnap, fait correspondre à *Matrix* une métaphysique, de son avis, parfaitement cohérente. Il formule d'abord trois hypothèses. Premièrement, la réalité microphysique n'est pas le niveau de base de la réalité. Cette réalité est elle-même « constituée de processus computationnels sous-jacents » (*hypothèse computationnelle*⁹⁸[137]). Ensuite, « l'espace-temps physique a été créé par des êtres qui sont eux-même hors de l'espace et du temps » (*hypothèse de création* [139]). Enfin, « mon esprit est <...> constitué de processus hors
 25 espace-temps et il reçoit ses signaux perceptuelles de, et envoie ses signaux

96. H. DREYFUS et S. DREYFUS ²⁰⁰⁵

97. http://www.dailyscript.com/scripts/the_matrix.pdf

98. CHALMERS ²⁰⁰⁵

sortants à, des processus dans l'espace-temps physique » (*hypothèse corps-esprit* [140]). Chalmers n'a aucune preuve pour ces hypothèses mais il affirme qu'elles sont toutes conceptuellement possibles – autrement dit, elles n'engendrent aucune contradiction en soi. Finalement, si on ajoute l'hypothèse
5 que « les processus computationnels qui sous-tendent l'espace-temps physique ont été conçus par leur créateur pour *simuler un monde* » [141], alors on peut en conclure que nous vivons dans une matrice.

Conclusion

Le monde du Husserl de la maturité est un monde de sens. Le sens n'est
10 pas détaché de la perception ou de l'intuition mais, au contraire, forme le *noyau* du noème. Le noème comporte des couches qui varient avec l'intuition particulière mais le sens en forme la partie la plus stable. Bien qu'inscrit dans la subjectivité transcendantale, le sens husserlien est objectif, au sens d'intersubjectif. Par la réduction ontologique, l'ensemble des noyaux noématiques
15 constituent le monde intersubjectif. La tentative d'une construction logique du monde à partir du vécu subjectif de l'*Aufbau* de Carnap est une manière très différente, à partir des mêmes prémisses d'une réduction épistémologique, d'appréhender le monde comme sens. Dans ces deux approches, appartenant pourtant à des traditions philosophiques très différentes, le sens
20 n'est pas une « couche » qu'on ajoute au monde réel, le sens est *ce qui constitue* le monde. Dans le cas de l'information le sens est codifié. Ainsi dans le cas de *Matrix* le monde devient une vaste structure numérique, qui « fait sens » dès le moment que cette information est injectée dans le cerveau des humains captifs. Il est pourtant très plausible que, pris dans cette situation,
25 l'esprit humain n'ait aucune chance de distinguer un tel monde simulé du « vrai » monde.

2.4 Le monde comme idée et comme réalité

La légende de l'idéaliste comme solipsiste

Il y a une idée qui a la vie dure : il y aurait deux sortes de philosophes, les *réalistes* qui sont convaincus que le monde existe et les *idéalistes* qui affirment qu'il n'existe pas. Or, dans son article *L'opposition entre réalisme et idéalisme ?*⁹⁹, Isabelle Thomas-Fogiel constate que, non seulement « les philosophes qui aujourd'hui revendiquent explicitement le terme "idéaliste" sont rares voire inexistants » [394], mais en plus, aucun philosophe n'a jamais nié l'existence du monde. En remontant aux sources, à défaut d'un philosophe négateur du monde, elle a néanmoins trouvé un obscur libraire parisien, nommé Jean Brunet, qui aux alentours des années 1690 aurait publié un livre, par ailleurs introuvable, niant l'existence du monde. Brunet serait aussi l'instigateur d'une *secte des égotistes*, dont les membres croyaient être seuls à exister. Mais c'est Diderot, qui identifiera la secte des *égotistes* comme un véritable courant philosophique, lorsqu'il écrit en 1749 : « On appelle idéalistes ces philosophes qui, n'ayant conscience que de leur existence et des sensations qui se succèdent au-dedans d'eux-mêmes, n'admettent pas autre chose »¹⁰⁰ [400].

Il faut alors revenir, avec Thomas-Fogiel, à l'origine étymologique et historique du mot *idéalisme*. Le terme a été introduit par Leibniz, en 1702 au sujet de Platon, pour désigner une philosophie « qui accorde réalité et primauté aux *Idées* d'un monde suprasensible » [396]. Dans ce contexte, il n'est pas inutile de se rappeler le combat de géants décrit par *l'étranger* dans *Le sophiste* :

Les uns essaient d'attirer sur la terre tout ce qui tient au ciel et

99. THOMAS-FOGIEL 2017, Sous-titré *Genèse et structure d'un contresens*.

100. THOMAS-FOGIEL 2017

à l'invisible, enserrant roches et chênes dans la seule étreinte de leurs mains. C'est, en effet, forts de tout ce qu'ils peuvent saisir de cette sorte qu'ils soutiennent en toute énergie que cela seul est qui offre résistance et contact ; ils définissent le corps et l'exis-

5

tence comme identiques<...>
Aussi leurs adversaires en cette dispute se tiennent-ils soigneusement sur leurs gardes, et c'est du haut de quelque région invisible qu'ils se défendent, luttant pour établir que certaines formes intelligibles et incorporelles sont l'existence véritable.^[101][246a-c]

10 L'idéalisme, dans ce sens originaire, n'est rien d'autre qu'un *réalisme des idées*. Et Thomas-Fogiel de faire remarquer que, dans ce sens, Frege, avec son troisième règne des idéalités, devait sans doute être considéré comme un idéaliste [397]. Pour Leibniz, l'idéalisme ne s'oppose nullement au réalisme mais *au matérialisme* [396]. Il n'est donc pas étonnant que Diderot, en tant

15 que matérialiste, refuse l'idéalisme [402]. L'idéaliste qui met en doute nos possibilités de connaître le monde en soi – et qui en conclut la nécessité des idées pour acquérir la connaissance – nierait l'existence du monde lui-même. La première confusion de Diderot est donc celle entre réalisme et matérialisme. En identifiant la réalité qui dépasse la conscience individuelle avec la

20 matière, il suppose que celui qui refuse d'admettre la matière comme unique base de la réalité, refuse la réalité transcendante toute entière. Mais il opère un deuxième raccourci, qui consiste à identifier ontologie et épistémologie et d'aplatir ainsi ce qui est sur ce qui peut être connu [400]. Pour Diderot, ce qui est c'est ce qui est connaissable.

25 Il y a toutefois un deuxième philosophe, dont nous avons déjà passablement parlé, qui n'est pas totalement étranger dans cette embrouille : c'est

101. PLATON ^[1985]

Christian Wolff. Dans son esprit très systématique il établit une série de distinctions parmi les philosophes (« ceux qui cherchent la connaissance des choses et qui s'efforcent à atteindre la sagesse du monde »). Il y a d'abord ceux qui n'adoptent aucune doctrine et doutent de tout, ce sont les *scep-*
 5 *tiques*. Ils sont opposés aux *dogmatiques* ou *instruits* (« Lehrreiche »), terme qui n'a évidemment rien de péjoratif. Ces derniers sont ensuite subdivisés en monistes et dualistes, et ce sont les monistes qui sont soit des matérialistes, soit des idéalistes. Les premiers « n'acceptent dans la connaissance du monde rien d'autre que les choses corporelles et considèrent les esprits et les âmes
 10 comme simples forces corporelles ». Quant aux idéalistes, ils « n'acceptent que les esprits ou alors des choses ne consistant pas en de la matière <...> ; mais ils considèrent le monde avec les corps qui y résident comme de pures imaginations » 102.

On peut d'abord constater que Wolff se situe sans doute du côté du dua-
 15 lisme et que cette distinction à l'intérieur du monisme a pour lui une moindre importance. Il distingue pourtant bien entre *idéalisme* et *matérialisme*, et non réalisme mais semble ensuite confondre une doctrine qui nie soit l'existence soit la connaissance possible de la matière avec une affirmation de l'inexistence des *choses matérielles*. Il est tout-à-fait possible de reconnaître
 20 que cette chaise existe bel et bien, en tant qu'objet *apparemment* matériel sans pour autant reconnaître l'existence de la matière *en tant que substrat universel*.

Nous reviendrons à cette question de la matière dans le contexte de la philosophie de Berkeley. Mais avant il est intéressant de poursuivre, avec
 25 Thomas-Fogiel, l'historique de la critique de l'idéalisme – critique qui construit en quelque sorte son objet. Durant la deuxième moitié du 18^{ème} siècle, une

102. Préface de 1721 à la deuxième édition de la *métaphysique allemande* 103

tendance privilégiant le *sens commun*, parti d'Écosse, devient, « à partir des années 1770, le mouvement philosophique quantitativement le plus important en Allemagne » ¹⁰⁴[407]. Les adeptes de ce mouvement, aujourd'hui passablement oubliés, critiquent à la fois le scepticisme humien et le rationalisme wolffien. On trouve dans leurs arguments d'abord les stéréotypes de la critique de la métaphysique, que nous avons déjà traités plus haut : les concepts de celle-ci sont « jugés chimériques parce que abstraits, inutiles car loin de la conscience commune » [408]. Mais cet appel à la conscience commune a une autre conséquence, c'est d'identifier les *idées*, non plus comme réalité objective, ou tout au moins intersubjective, mais comme des *représentations psychologiques et individuelles*. Des lors, est accomplie la légende de l'idéaliste comme solipsiste ne croyant qu'à ses propres représentations psychiques.

Tous contre le réalisme ?

Le réaliste semble défendre tout seul l'existence du monde contre des assaillants redoutables : le *solipsiste* qui se croit seul à exister, le *relativiste* qui croit que tout est une question de point de vue, le *sceptique* qui doute de tout et enfin l'*idéaliste* qui croit que l'esprit crée le monde arbitrairement de toute pièce. Qu'en est-il de ces adversaires ? Nous avons déjà vu qu'il n'existe pas de philosophie solipsiste. Tout au plus le solipsisme peut être méthodologique comme passage pour aborder l'intersubjectivité. C'est dans ce sens que le terme apparaît dans les *Méditations Cartésiennes* lorsque Husserl affirme qu'« un solipsisme transcendantal n'est qu'un niveau philosophique inférieur et, en tant que tel, doit être délimité dans une intention méthodologique afin de mettre en jeu correctement la problématique de l'intersubjectivité

104. THOMAS-FOGIEL ²⁰¹⁷

transcendantale comme fondée et donc d'un niveau supérieur »¹⁰⁵[69].

Le relativisme est certes une doctrine possible, en particulier dans les domaines de la morale et de l'esthétique ou encore des théories culturelles. Ce n'est que ce dernier cas, du relativisme épistémologique, qui nous intéresse ici.

5 Celui-ci, dans le sens où il refuse l'idée d'un savoir absolu, peut constituer une motivation pour le scepticisme : si en termes de connaissance tout est possible rien n'est sûr. Par contre, le relativisme est clairement opposé à l'idéalisme. Thomas-Fogiel constate : « historiquement et conceptuellement, idéalisme et relativisme sont totalement antinomiques »¹⁰⁶[315]. De par la priorité

10 accordée aux *idées* l'idéalisme cherche à établir un domaine autonome, donc indépendant du point de vue individuel et des actes psychologiques.

Je pense que le relativisme correspond à une attitude fondamentalement anti-métaphysique, il paraît donc, à première vue, contradictoire de vouloir établir une métaphysique relativiste. Il faut toutefois distinguer le type de re-

15 lativisme dont il est question ici, de deux autres concepts de relativité, qu'on peut observer en physique. La première est celle de la relativité d'une mesure par rapport à la position de l'observateur. Dans ce cas, ce sont les transformations de Galilée, qui permettent de rétablir l'objectivité, en spécifiant comment passer d'un observateur à l'autre. Une deuxième forme de relativité

20 est celle liée au fait que plusieurs théories concurrentes peuvent expliquer un même résultat expérimental – c'est le cas, en physique, des mécaniques respectivement ondulatoire et corpusculaire. Ce type de relativité par rapport à une *théorie* choisie est défendable en métaphysique, au sens où plusieurs ontologies concurrentes peuvent prétendre expliquer ou décrire *ce qui est*, en

25 général. Les arguments pour l'une ou l'autre de ces ontologies est alors plutôt une question d'élégance, de degré de généralité ou de simplicité. Ce qui est

105. HUSSERL ^{1950a}

106. THOMAS-FOGIEL ²⁰¹⁵

important de noter, c'est qu'aucune des ces deux formes de *relativité* n'est en contradiction ni avec le réalisme ni avec l'idéalisme. Elles ne doivent donc pas être assimilées au *relativisme* dont il est question ici.

Reste le scepticisme comme attitude défendable, qui s'oppose à la fois au
 5 réalisme et à l'idéalisme. Le doute introduit par Descartes dans sa deuxième méditation métaphysique, avec l'argument du *malin génie*, peut être considéré comme l'origine du scepticisme dans la philosophie moderne. Stroud constate :

Descartes arrive à sa conclusion négative par une évaluation de
 10 toute notre connaissance du monde – en demandant comment nous savons ce que nous savons, et en prenant au sérieux certaines caractéristiques de nos sens comme source de la connaissance. Hume partageait cette conception et donc cette conclusion, avec Descartes.^[107][111]

15 On sait aussi que Kant fut « réveillé de son sommeil dogmatique » par Hume. Or, il y a dans le traitement du quatrième paralogisme, dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, une analyse serrée mettant en jeu les concepts *scepticisme*, *idéalisme*, *réalisme* mais aussi *empirique* vs *transcendental*. Ce paralogisme est formulé de la manière suivante :

20 Ce dont on ne peut conclure l'existence qu'en tant que cause d'une perception donnée, n'a qu'une existence douteuse. Maintenant, toutes les apparences extérieures sont du genre : que leur existence ne peut pas être immédiatement perçue mais seulement conclue en tant que cause de la perception. Donc, l'existence de tous les
 25 objets des sens extérieurs sont douteux.^[108][A 367,368]

107. STROUD ^[1984]

108. KANT ^[1996]

Ensuite Kant précise d'abord qu'il faut considérer comme *idéaliste* non pas celui « qui nie l'existence des objets extérieurs des sens, mais qui n'admet pas que celle-ci soit reconnue par perception immédiate » [A 369]. Il définit ensuite plus précisément l'*idéalisme transcendantal* « une doctrine des appa-
 5 rences, selon laquelle celles-ci sont de pures représentations, et non des choses en soi » [A 369]. A cette doctrine, il oppose le *réalisme transcendantal* qui se représente les apparences extérieures comme des choses en soi. Mais c'est le réaliste transcendantal qui finit par jouer le rôle de l'*idéaliste empirique* : ayant postulé, à tort, l'existence des choses extérieures en soi, il jugera toutes
 10 nos représentations, issues des sens, insuffisantes pour établir la certitude de la réalité des choses. C'est donc le réalisme transcendantal qui mène au scepticisme. L'idéaliste transcendantal, à l'inverse, peut très bien être un *réaliste empirique*, puisqu'il peut « admettre l'existence de matière, sans quitter la conscience pure » [A 371]. Une fois de plus, on constate que le véritable ad-
 15 versaire de l'idéalisme est le matérialisme, puisque, à plusieurs reprises, Kant identifie les choses extérieures en soi avec la *matière*.

Pourtant, Kant établit encore la différence entre idéalistes dogmatique et sceptique, le premier niant l'existence de la matière, tandis que le deuxième ne fait que la mettre en doute. Or, l'idéaliste sceptique est un « bienfaiteur
 20 de la raison humaine » dans la mesure où il nous force « à ouvrir les yeux et à ne pas inclure comme légitimement acquis dans notre avoir, ce que nous nous sommes peut-être appropriés de manière abusive » [A 377]. Ainsi l'idéaliste sceptique nous oblige « à adopter le seul refuge qui nous reste, c'est-à-dire l'idéalité des apparences, telle que nous l'avons exposée dans l'esthétique
 25 transcendantale. » [A 378] Si le réalisme transcendantal mène au scepticisme, celui-ci mène à l'idéalisme transcendantal – non pas parce que ce dernier adopterait le scepticisme mais, au contraire, parce qu'il constitue un moyen

pour le contrer. « Ceux qui se nomment “idéalistes” ont pour ennemis les relativistes et les sceptiques » écrit Thomas Fogiel¹⁰⁹ [317].

Barry Stroud décrit le problème du réalisme de la manière suivante : « je sais quelles sont mes croyances concernant le monde, mais je n’ai aucun accès
5 indépendant à ce monde sur lequel portent mes croyances »¹¹⁰ [243]. Et l’idée que « mes croyances concernant le monde physique sont des “projections” depuis les impacts sur mes surfaces sensorielles, est elle-même une croyance concernant le monde physique » [246]. N’importe quelle théorie cohérente compatible avec les même données sensorielles est en compétition avec la
10 théorie du monde physique [248]. Une telle théorie concurrente peut être celle, nous l’avons vu plus haut dans la discussion de *Matrix*, d’un logiciel implémenté sur un ordinateur relié à notre cerveau, qui *simule* ce monde.

Nous avons évoqué vu plus haut¹¹¹ le *vérificationnisme* carnapien, et la critique qu’en fait Quine. Cette doctrine affirme qu’une proposition n’a de
15 sens que si elle peut être vérifiée et que sa confirmation vient de l’expérience de nos sens. Stroud établit un rapport entre cette position et le scepticisme. Il constate que « Carnap et ses compagnons vérificationnistes connaissent suffisamment bien le problème du monde extérieur pour voir qu’il ne peut pas être résolu <...> et donc est sans signification » [178]. Et il voit par
20 conséquent une proximité entre vérificationnisme et scepticisme dans la mesure où « les deux parties s’accordent sur le fait que si nous croyons au monde extérieur de la manière que les philosophes nous attribuent, alors il est juste de conclure que le scepticisme est vrai » [179]. Pour Carnap, toute affirmation est soit interne à un cadre langagier, et dans ce cas elle ne peut
25 jamais prouver que ce cadre est juste, soit externe à tout cadre langagier, et

109. THOMAS-FOGIEL ²⁰¹⁵

110. STROUD ¹⁹⁸⁴

111. voir ^{1.1.} page ¹⁵

par conséquent dépourvue de sens [188]. Nous pouvons donc nous situer dans un cadre langagier de *choses existantes en soi* ou dans celui de *pures data de sensation*, mais dans les deux cas nous ne pouvons pas justifier le choix du cadre. Ou alors nous nous situons en dehors de tout cadre langagier et dans ce cas nos affirmations n'ont pas de sens. Le scepticisme n'a donc rien d'une position extravagante. Il est même plus facile à adopter qu'à réfuter. L'idéalisme est sans doute une stratégie prometteuse pour vaincre le scepticisme et nous allons chercher à éclairer cette option.

L'anti-matérialisme de Berkeley

Berkeley est facilement considéré comme représentant, dans l'histoire de la philosophie, d'une doctrine qui nie l'existence du monde. Pourtant, les *Principles of Human Knowledge* sont tout-à-fait clairs sur la question : « Que les choses que je vois de mes yeux et que je touche avec mes mains existent réellement, je n'en fais pas la moindre question ».¹¹² [§ 35] Ce que Berkeley conteste c'est l'existence de la matière – non pas les choses concrètes, dont nous faisons l'expérience comme étant solides. Et ce qu'il affirme, c'est que « les corps qui composent le puissant cadre du monde ne possèdent aucune subsistance sans un esprit, que leur être consiste à être perçu ou connu » [§ 6]. Le principe de l'équivalence entre *esse* et *percipi* [§ 3] a pu susciter beaucoup de malentendus. Berkeley ne prétend jamais que ma table cesse d'exister dès que j'en détourne le regard. Il dit bien « être perçu *ou connu* ». En fait, toute l'ontologie berkeleyenne est basée sur deux types d'entités : les *esprits* d'une part, les *idées* d'autre part. Les premiers sont « des substances actives et indivisibles » [§ 89], les deuxièmes sont des êtres dépendants. On a certes pu objecter que des choses peuvent exister sans que personne n'y pense, mais

112. BERKELEY 1998a

il est facile pour Berkeley de réfuter cet argument en montrant que *penser à une chose à laquelle personne ne pense* est une contradiction en soi [§ 23]. La différence entre ces deux types d'entités est telle qu'il ne peut pas y avoir d'idée d'un esprit [§ 138] et « nos âmes ne peuvent pas être connues de la
5 même manière que les objets insensibles et inactifs » [§ 142]

Berkeley fait bien la différence entre les idées des choses existant réellement et celles purement imaginaires. Ce sont les premières qui forment un monde : « chaque partie du système mondain est aussi réelle selon nos principes que selon n'importe quels autres » [§ 36]. A l'objection qu'un vrai feu est
10 différent de l'idée du feu, il répond simplement que la même différence existe entre la vraie douleur, provoquée par le feu, et l'idée de la douleur, alors que personne n'aurait l'idée de contester que la vraie douleur ne peut être située dans un objet incapable de sensation ou sans esprit [§ 41].

Ce que Berkeley refuse c'est l'idée de la matière, qu'il considère comme
15 à la fois superflue et contradictoire. En fait, il part de la distinction entre qualités premières, telles l'extension ou le mouvement, et qualités secondes, telles la couleur ou le goût. Or, Locke reconnaît que ces dernières dépendent de l'esprit alors qu'il soutient que les premières existent dans la matière, indépendamment de l'esprit. Pour Berkeley, au contraire, les notions comme
20 l'extension et le mouvement sont tout aussi dépendants de l'esprit. Il juge donc la notion de matière contradictoire [§ 9]. Ou alors, si on voulait lui accorder un sens, cela ne serait rien d'autre que « l'idée d'être en général, combinée avec la notion relative de support des accidents » [§ 17]. L'idée d'une « existence double des objets que nous percevons, l'un intelligible et
25 dans l'esprit, l'autre réel et sans esprit <...> est la véritable source du scepticisme » [§ 86]. L'idéalisme de Berkeley est une stratégie *contre le scepticisme*. Que la position à laquelle Berkeley s'oppose est le matérialisme, et non pas

le réalisme, apparaît clairement par les noms des protagonistes de ses *dialogues* : *philonous*, adepte de l'esprit (νοῦς) d'un côté, *hylas*, défenseur du concept de matière (ὕλη) de l'autre.

Dans les dialogues, Philonous, donc Berkeley, pousse constamment Hylas à préciser enfin ce qu'il entend par la notion de *matière* : « Il me semble que tu <...> ne sais ni ce qu'elle est en elle-même ni quelle relation elle a avec les accidents » ¹¹³[1^{er}85]. Et Hylas finit par admettre que ce qu'il entend par *matière* n'est « ni substance ni accident, ni pensée ni être étendu, ni cause ni instrument ou occasion, mais quelque chose de totalement inconnu, différent de tout cela » [2^{ème} 106]. Ce que Berkeley refuse c'est toute notion de substrat des choses, *indépendant de l'esprit*. En fait, la seule *substance*, terme qu'il utilise comme synonyme de *substrat*, est justement l'esprit, comme support des *idées*. Le problème avec l'argumentation de Hylas est que, dès lors qu'il affirme que la matière est indépendante de l'esprit, il est obligé de reconnaître qu'elle ne peut pas être perçue – et Philonous a beau jeu de lui démontrer qu'il ne peut rien en dire.

On pourrait penser que ces réticences à reconnaître l'existence de la matière sont devenues obsolètes grâce au progrès de la physique. Mais il ne faut pas oublier que non seulement l'essor de la physique moderne est déjà bien amorcé au temps de Berkeley – Newton le précède de presque un demi-siècle – mais en plus Locke a bien établi la doctrine selon laquelle les sciences dévoilent la *vraie nature* du monde. Mais à cela Berkeley répond que le rôle des sciences consiste à prédire des phénomènes que nous percevons ¹¹⁴[102]. En disant cela, il ne nie nullement l'utilité des sciences qui « découvrent les lois et méthodes de la nature, ce qui fait partie d'une connaissance à la fois

113. BERKELEY ^{1998b}

114. STONEHAM ²⁰⁰²

utile et plaisante »¹¹⁵ [3^{ème} 125]. Ce que prône Berkeley c'est une vision *instrumentaliste* de la science, comme méthode de prédiction plutôt que comme système ontologique. Or, en cela il est étonnamment moderne, puisque, au fond, l'interprétation de Copenhague de la physique quantique ne dit pas
5 autre chose.

Lorsque Thomas-Fogiel constate que les philosophes qui actuellement se déclarent ouvertement idéalistes sont rares, voire inexistants, il faut relever l'œuvre de John Foster, décédé en 2009, qui défendait très explicitement l'idéalisme¹¹⁶. Son argument, qui est un approfondissement de l'instrumenta-
10 talisme, est que les théories physiques sont en définitive *neutres par rapport à leur domaine* (« topic neutral »). Ce qu'il entend par ce terme, c'est que les théories physiques décrivent des structures mais *ne déterminent pas* une ontologie correspondant à celles-ci. Il en conclut que le monde comme réalité est essentiellement déterminé par les contraintes de la connaissance humaine,
15 donc dépendant de l'esprit. Foster est probablement, parmi les philosophes récents, celui qui reste le plus fidèle à l'esprit de Berkeley.

Néanmoins, la doctrine berkeleyenne d'un monde dépendant de l'esprit est confronté à deux problèmes : d'abord le fait que, contrairement à l'imagination, la perception ne dépend pas d'un esprit individuel mais lui est
20 imposée par une autre instance, et ensuite les perceptions ne sont nullement aléatoires mais régulières et prévisibles. Les deux plaident en faveur d'une réalité matérielle indépendante de l'esprit. Berkeley ne conteste pas que « ce qui est appelé les œuvres de la nature ne sont pas produites par, ou dépendantes de, la volonté des hommes. Il y a donc un autre esprit qui en est la
25 cause »¹¹⁷ [§ 146]. Cette *autre esprit* ne peut être, pour Berkeley, que Dieu.

115. BERKELEY ^{1998b}

116. FOSTER ¹⁹⁸²

117. BERKELEY ^{1998a}

Cette idée de refuser un substrat matériel comme cause de nos perceptions et de postuler à la place un Dieu qui est à l'origine de nos perception peut paraître extravagante ou alors preuve d'un esprit religieux obscurantiste – après tout Berkeley était évêque. Mais, d'abord il ne fait nullement usage de théologie chrétienne, il se contente de parler d'un Dieu, auteur de la nature et de nos perceptions, qu'il décrit comme sage, puissant et bon ¹¹⁸[1^{er}100]. Ensuite son argumentation est subtile. Stoneham fait remarquer que si on applique le principe du rasoir d'Ockham, on est bien obligé de reconnaître que l'ontologie de Philonous utilise moins de types d'entités que celle de Hylas. Une fois ¹⁰ établi que ce qui nous est immédiatement connu ce sont l'esprit humain et les idées, les deux personnages des dialogues sont d'accord qu'il faut introduire une instance supplémentaire pour expliquer le caractère objectif du monde. Or, Hylas introduit le substrat matériel comme type d'entité totalement différente de l'esprit et des idées, tandis que Philonous utilise le *même concept* ¹⁵ *d'esprit* – en l'amplifiant en quelque sorte. La théorie de Philonous est donc « ontologiquement plus simple que la théorie des corps matériels » ¹¹⁹[117].

Ainsi Berkeley utilise le même concept, l'esprit, à la fois pour décrire ce que nous vivons immédiatement comme nous-même, en termes d'esprit fini, et pour la cause ultime des perceptions, en tant qu'esprit infini. Le concept ²⁰ d'idée s'applique identiquement aux deux. Le matérialiste, lui a besoin d'un concept complètement nouveau. Non seulement Philonous utilise moins de types d'entités que Hylas, mais en plus le passage entre les deux esprits, infini et fini, est d'une certaine manière continu, puisque les deux entité sont de même type. Tandis que, dans le cas de la matière, il s'agit d'un passage ²⁵ abrupt entre des entités de types complètement différents – en ingénierie on parlerait d'*incompatibilité d'impédance* dans la connexion entre les deux.

118. BERKELEY ^{1998b}

119. STONEHAM ²⁰⁰²

Avec le concept d'un Dieu comme cause de la nature, Berkeley se sert de son concept d'esprit par une sorte de passage à la limite : l'esprit le plus vaste et le plus puissant. Et l'esprit non seulement existe déjà dans le système berkeleyen mais nous pouvons en faire l'expérience. D'ailleurs, Hylas se plaint du fait
5 que Philonous ne traite pas sur un pied d'égalité substances matérielle et spirituelle : « Tu acceptes <...> qu'il y a une substance spirituelle, alors que tu n'a pas d'idée d'elle ; tandis que tu nies qu'il puisse y avoir quelque chose comme une substance matérielle, parce que tu n'as pas de notion ou d'idée d'elle »¹²⁰[3^{ème} 115]. A quoi Philonous répond qu'il est « répugnant » que des
10 idées puissent exister dans quelque chose qui ne perçoit pas, donc la matière, mais non de penser qu'une chose qui perçoit, l'esprit, soit le sujet des idées. Dans le même passage il remarque encore que « l'être de moi-même, c'est-à-dire ma propre âme, esprit ou principe pensant, je le connais évidemment par réflexion » [116].

15 Faut-il situer l'*idéalisme transcendantal* de Husserl dans la suite de l'anti-matérialisme de Berkeley ? Pour en juger, il faut d'abord noter que les commentaires du premier sur le deuxième sont plutôt élogieux. Pour Husserl, Berkeley est « un des philosophes les plus radicaux et, en fait, les plus géniaux des temps modernes »¹²¹[149]. Il y voit un « premier germe d'une
20 nouvelle science de la conscience » [155] et une « première théorie de la transcendance sur le sol de l'immanence » [153] et un « premier essai de rendre théoriquement compréhensible la constitution du monde réel dans la subjectivité reconnaissante » [150]. Toutefois, il voit aussi chez lui les limites d'une philosophie sensualiste qui « confond la chose perçue dans son évidence avec
25 le complexe des data sensuels » [150] et qu'il est « aveugle à la conscience de la chose comme conscience unitaire » [151]. L'ontologie de Berkeley est basée

120. BERKELEY ^{1998b}

121. HUSSERL ¹⁹⁵⁶

sur des *faisceaux de qualités*, et il lui manque sans doute, dans le jugement de Husserl, le concept de noème comme unité de sens.

Qu'est-ce que l'idéalisme ?

Il me paraît important dans ce contexte de préciser la manière dont Har-
 5 rison Hall établit la distinction entre *réalisme* et *idéalisme* en termes respec-
 tivement d'accord ou de désaccord avec l'affirmation qu'il y a « un monde
 d'objets matériels qui existe de manière externe à, et indépendant de, la
 conscience ». Cette manière de formuler l'opposition entre les deux positions
 me paraît suffisamment claire et représentative du débat – probablement la
 10 plupart des philosophes qui se revendiquent comme *réalistes* seraient d'ac-
 cord avec l'affirmation ainsi formulée – pour qu'on s'y arrête un moment. En
 effet, elle n'est pas sans poser des problèmes. D'abord, un monde pourrait
 exister *en dehors et indépendamment* de notre esprit et *sans rapport aucun*
 avec ce que nous percevons, en tant qu'univers parallèle au nôtre. Ce n'est
 15 évidemment pas de cela qu'il s'agit. Je pense que le réaliste serait d'accord
 d'affirmer que le monde en question est *la cause* de nos perceptions. Même
 dans ce cas, il reste à savoir si ce monde est *tel que nous le percevons*. L'ordi-
 nateur et son logiciel de simulation du monde qui contrôle les humains dans
Matrix n'a aucune ressemblance avec le monde qu'il fait apparaître, pourtant
 20 il fait bien partie d'un monde *extérieur à et indépendant de la conscience*. Il
 faut donc probablement ajouter à la description du monde indépendant que
 celui-ci est *tel que nous le percevons et concevons*, avec un degré de préci-
 sion qui augmente avec les progrès de la science, et qu'il est *la cause de nos*
perceptions.

25 Le réalisme consiste donc à affirmer l'existence d'un monde qui est à la
 fois (1) composé d'objets matériels (2) extérieur à notre esprit (3) indépen-

dant de notre esprit (4) tel que nous le voyons (5) et qui est la cause de nos perceptions. Pour réfuter le réalisme il suffit dès lors de réfuter *au moins une* de ces affirmations. Il y aurait donc, à première vue, pas moins de vingt-quatre idéalismes possibles – en tenant compte du fait que l'indépendance
5 implique l'extériorité à la conscience. Ainsi, Berkeley aurait réfuter les points *un et trois*, le caractère matériel et l'indépendance mais il aurait très probablement accepté *quatre et cinq*, adéquation et causalité, et il aurait eu un avis nuancé sur le point *deux*, extériorité, puisque l'esprit de Dieu est extérieur au nôtre. Le sophisme du réalisme ordinaire consiste à affirmer simultanément
10 les énoncés 1 à 5, puis de prétendre que celui qui nie un des cinq énoncés nie l'évidence de *l'existence du monde*. Dans cet ordre d'idée, on pourrait dire : tous les éléphants sont roses, celui qui nie l'existence d'éléphants roses nie donc l'évidence de l'existence des éléphants.

Il y a une autre interprétation, qui consiste à postuler que seul ce qui
15 est indépendant, *existe* au sens strict du terme. Mais cette position n'est pas tenable. La vie sur terre dépend du soleil et ceci ne l'empêche pas d'exister. De même, si l'on adopte la position selon laquelle l'esprit dépend du cerveau comme substrat matériel, on n'est certainement pas obligé de conclure que l'esprit *n'existe pas*. En fait, cette position existe belle et bien mais elle
20 est plutôt marginale : c'est celle de l'éliminativisme. On peut donc poser la question s'il existe une forme d'éliminativisme, inverse, qui affirmerait que le monde ne peut pas exister parce qu'il est dépendant de la conscience. Mais ce n'est la position ni de Berkeley ni de Husserl, qui tous les deux revendiquent sous une forme ou une autre le terme d'idéalisme. De même, affirmer que
25 seul peut exister ce qui est matériel constitue un choix métaphysique lourd.

Dans son livre sur *L'existence du monde*¹²², Reinhardt Grossmann pose

122. GROSSMANN ¹⁹⁹²

la question de *ce que veut dire « exister »*. Il commence par écarter l'idée que l'existence serait une propriété des choses – en fait il exclut qu'elle puisse appartenir à n'importe laquelle des sept catégories que comporte son ontologie. Finalement, il conclut que l'existence est celle des objets des quantificateurs, dans la logique prédicative, objets qu'il désigne par le terme d'*entité*. Les entités sont ce à quoi on attribue des propriétés tandis qu'une entité ne peut être attribuée à rien d'autre. L'existence serait ainsi « l'ultime sujet sous-jacent de toute attribution » [107]. Curieusement cette définition correspond, presque mot pour mot, à celle qu'Aristote donne de l'*ousia* – parfois traduit par entité ou *entity*. Grossmann fait bien référence à Aristote mais seulement pour faire référence à son concept de *matière*. On sait pourtant que chez Aristote les rapports entre *ousia*, *hypokeimenon* et *hylé* sont complexes. Grossmann utilise le terme « *stuff* », à rapprocher du terme allemand « *Stoff* » et éventuellement du français *étoffe* : « l'existence est la “matière” ou l’“étoffe” du monde » [108]. Ce glissement terminologique est intéressant. En fait, Grossmann affirme bien que le monde est fondamentalement « matériel », mais seulement pour donner au terme *matière* le sens très général d'*existence*. Et il fait bien la distinction entre l'*univers physique* d'une part et le monde d'autre part. Il précise : « La matière de l'univers physique n'est pas la matière du monde. Tandis que la première comprend les ultimes composants découverts par les physiciens, la deuxième est l'*entité* de l'ontologiste »^[123]. Affirmer que le monde a une *consistance*, une « étoffe » n'implique donc pas nécessairement que cette étoffe soit la matière telle que décrite par la physique – et nous avons même vu à quel point cette identification avec la matière physique est problématique^[124].

123. mes italiques

124. voir [2.2](#)

La réduction phénoménologique rend-elle agnostique ?

Harrison Hall pose la question « Husserl est-il réaliste ou idéaliste ? », et sa réponse est : « non »¹²⁵ [169]. Pour Hall, Husserl n'est donc ni réaliste ni idéaliste [184]. Ce qui veut dire que la question n'aurait tout simplement pas de sens dans le cadre de la phénoménologie husserlienne. Son argumen-
5 tation part d'un constat que nous avons déjà établi : les éléments de base de l'ontologie husserlienne sont les *noèmes*, comme *unités de sens*. Hall en conclut que pour Husserl, la phénoménologie, et in fine toute la philosophie, a comme objet de réflexion le *sens* et non les *faits*. La phénoménologie n'est
10 autre que la *science des noèmes* [174]. Dès lors, la question du monde comme réalité matérielle, extérieur au système des noèmes, serait hors contexte, non seulement de la phénoménologie mais de la philosophie, telle que Husserl l'entend. Et Husserl ne prendrait donc pas position par rapport à son existence. L'idéalisme transcendantal husserlien serait *non-métaphysique* parce qu'il ne
15 signifie rien de plus que la primauté des noèmes, ou idées en tant qu'unités de sens, *dans le cadre de* la philosophie telle que Husserl l'entend. Dans ce contexte, Hall affirme : « la philosophie n'a pas les moyens ni pour prouver ni pour réfuter l'existence du monde réel » [185]. Il précise encore : « Husserl ne prétend pas que ce que l'homme ordinaire considère comme monde réel
20 d'objets matériels s'avère, après investigation philosophique, n'être qu'une collection d'unités de sens immatérielles » [178].

Cette lecture de Husserl, qui affirme que, une fois *installé dans la réduction phénoménologique*, tout ce que peut dire Husserl ne concerne plus que le vécu dans la conscience, et que la question de l'existence d'un monde indé-
25 pendant de la conscience serait simplement *hors contexte*, ne peut certes pas être écartée d'emblée. Elle pose néanmoins plusieurs problèmes – d'autant

125. HALL 1982

plus que Hall affirme que, pour Husserl, cette réduction au sens serait valable *pour toute la philosophie*. D'abord, si ce n'est pas la philosophie qui peut aborder la question de l'existence d'un monde « extérieur à, et indépendant de, la conscience », quel autre domaine de connaissance peut-il le faire ? Ce

5 que Husserl oppose à l'attitude phénoménologique c'est avant tout l'attitude *naturelle*. Mais celle-ci ne peut évidemment pas aborder la question de l'existence d'un monde indépendant de la conscience, et ceci pour deux raisons, pourtant contradictoires. D'abord, l'attitude naturelle est définie par le fait qu'elle présuppose l'existence d'un monde en soi. Le sujet de l'attitude natu-

10 relle est en quelque sorte *pris dans* le monde. Il n'a aucune distance critique par rapport à l'existence du monde. Le sujet « naturel » attribue aux choses du monde des qualités, qui de toute évidence, dépendent du sujet percevant, les qualités secondes comme le goût ou la couleur. Il ne doute à aucun instant qu'il voit de l'herbe d'un vert tendre, parce que l'herbe possède la qualité de

15 ce vert tendre. Or, et c'est la deuxième raison pour laquelle l'attitude naturelle ne peut pas juger de l'existence d'un monde indépendant du sujet, le rapport au monde de l'attitude naturelle, par opposition non seulement à l'attitude phénoménologique mais aussi à l'attitude scientifique, est déterminé par un rapport soit pratique, soit physiologique aux choses du monde.

20 Le sujet *naturel* manipule les choses *avec ses mains* ou alors il les perçoit *par ses sens* – des sens qui sont déterminés physiologiquement. L'attitude naturelle a donc un caractère paradoxal : elle est basée sur la *croissance* d'un monde indépendant de la conscience, alors que le sujet *naturel* est comme englué dans un monde qu'il ne peut pas voir autrement qu'au travers de son

25 propre corps.

Dès lors, faut-il attendre une réponse des sciences de la nature ? La situation de l'attitude scientifique est certes différente. Ici l'idée d'un monde

existant indépendamment de l'observation dont il est l'objet n'est pas implicite ou inconsciente, comme dans le cas de l'attitude naturelle, mais plutôt *explicitement postulée* au départ. Pourtant, nous l'avons vu dans le chapitre sur la matière physique, avec l'avènement de la physique quantique, ce postulat d'une indépendance de l'image de la nature que produisent les sciences de l'esprit humain paraît de moins en moins plausible. La physique quantique, comme science des ultimes constituants de la nature, ressemble plus à une « machinerie », selon les termes de Plotnitsky¹²⁶, intellectuelle et expérimentale, qu'à une observation neutre de ce qui existe en soi. On a ainsi pu dire que la physique est une science qui part du principe d'un monde existant en soi, et qui prouve le contraire¹²⁷. Le jugement que pourrait prononcer la science sur la question risque donc bien d'être un verdict nul, puisque la science peut difficilement se passer du postulat d'un monde en soi, à son départ, mais qu'elle remet en doute cette affirmation dès qu'elle interroge les ultimes constituants de la réalité.

Mais si la philosophie s'abstient de se prononcer sur la question, position que Hall prête à Husserl, si le sens commun dans l'attitude naturelle n'a aucune compétence pour en juger, et si la science ne peut pas y apporter de réponse non plus, alors faut-il conclure qu'il n'existe aucun domaine du savoir pouvant apporter une réponse ? Si c'était le cas, faudrait-il conclure que la question n'a pas de sens, ou que sa réponse est inaccessible au savoir ? Mais dans ce cas, la seule position possible n'est-ce pas celle du scepticisme, parce que si on ne peut rien dire sur la question de l'existence d'un monde en soi, ne faut-il pas conclure que nous ne pouvons rien savoir sur la réalité ?

Je ne pense pas que l'idéalisme transcendantal de Husserl soit un pur ag-

126. PLOTNITSKY 2016

127. Il m'est impossible de retrouver l'auteur de cette phrase, que je prends néanmoins à mon compte.

nosticisme, comme simple conséquence de l'épochè. Si c'était le cas, on verrait mal, à la fois pourquoi Husserl lui-même a considéré ce tournant de sa pensée comme un geste radical, et ensuite comment ce geste a pu suscité autant de méfiance de la part de ses élèves. Les lettres à Ingarden, et les commentaires du destinataire, sont parlant à cet égard. Ainsi dans sa lettre du 2 décembre 1929, Husserl écrit qu'il ne peut pas accepter la démarche d'Ingarden consistant à établir une ontologie *avant* la phénoménologie intentionnelle¹²⁸. Et le 21 décembre 1930, il lui reproche amèrement de ne pas être réceptif aux nouvelles idées, à cause de sa conviction de la validité d'une *ontologie autonome*, c'est-à-dire indépendante de la phénoménologie, alors que « la phénoménologie transcendantale, en tant que philosophie universelle, pleinement développée, embrasserait *toutes les ontologies* et toutes les sciences en général »¹²⁹. Il lui assure encore qu'en commençant par la phénoménologie transcendantale, « vous ne perdrez pas l'ontologie (et la métaphysique) mais vous la gagnerez, dans une nouvelle démarche méthodologique, en un sens approfondi ». Husserl ne demande donc pas à son élève de renoncer à l'ontologie, et même à la métaphysique, parce que celle-ci serait *hors contexte* pour la phénoménologie mais de reconnaître cette dernière comme unique source de l'ontologie. Ingarden, dans son récit d'une visite chez Husserl en automne 1927, constate un *grand changement* chez Husserl, en comparaison avec les années 1917/18 : « en rapport avec son tournant vers l'idéalisme, tout semblait maintenant définitivement décidé <...>. Il était impossible de faire dire à Husserl en quoi son idéalisme transcendantal était différent des autres idéalismes ».

Mais Ingarden relate que « plusieurs des anciens élèves faisaient des objections concernant les tendances idéalistes esquissées dans *Ideen I* ainsi

128. HUSSERL ^{1968a}

129. mes italiques

que concernant le sens et l'accomplissement de la réduction transcendantale »^[130][113]. Rollinger et Sowa, dans leur introduction au volume Hua XXXVI, parle d'un rejet virulent (« heftig ») de l'idéalisme tel qu'exprimé dans les *Ideen*, de la part de ses élèves de Göttingen comme des phénoménologistes
 5 de Munich^[131][x]. Dans une lettre à Ingarden, Edith Stein écrit : « Dernièrement, j'ai solennellement fait part au maître de mes réticences concernant l'idéalisme. <...> Le maître a dit qu'il était disposé à changer d'avis si on pouvait lui en prouver la nécessité. Mais, à ce jour, je n'y suis pas parvenue ». Le ton de ce témoignage, me semble-t-il, en dit long sur l'incompréhension
 10 entre « le maître » et ses élèves. Si l'idéalisme transcendantal n'avait eu qu'un caractère purement méthodologique, basé sur une *mise entre parenthèses* du monde réel, tout aussi méthodologique, Husserl aurait sans doute eu vite fait de dissiper le malentendu, surtout vis-à-vis d'Ingarden, avec qui la relation était étroite. Mais ce dernier dit bien que les objections des anciens élèves
 15 concernaient tout autant le *sens de la réduction*. Le *tournant transcendantal* est sans doute autant lié au passage d'une réduction épistémologique à une réduction ontologique^[132] qu'à l'élaboration explicite de l'idéalisme transcendantal.

L'idéalisme transcendantal de Husserl

20 Au § 49 des *Ideen I* Husserl constate que « nul être réel <...> n'est nécessaire pour l'être de la conscience même », tandis que « le monde des "res" transcendantales est bel et bien dépendant d'une conscience »^[133][115]. Pour Hall, Husserl aurait seulement voulu dire que l'existence de la subjek-

130. INGARDEN ^[1968b]

131. ROLLINGER et SOWA ^[2003]

132. voir ^[2.3] page ^[102]

133. HUSSERL ^[1950c] Traduction Ricœur modifiée.

tivité transcendantale ne requiert pas de *référence objective réussie* de nos vécus¹³⁴[181]. Cette interprétation me paraît contestable. Dans ce passage, Husserl fait référence à la fin du paragraphe précédent où il dit « S'il y a de façon quelconque des mondes, des choses réelles, les motivations de l'expérience qui les constituent doivent *pouvoir* s'intégrer à mon expérience et à
 5 celle de chaque moi <...> »¹³⁵[114].

Rollinger et Sowa résume ainsi la thèse de l'idéalisme transcendantal husserlien : « l'existence, des objectités réelles, et par conséquent l'existence du monde réel est impensable sans relation avec une conscience qui en fait l'ex-
 10 périence »¹³⁶[ix]. Ils renvoient notamment aux passages suivants du volume Hua XXXVI :

S'il n'y a pas de conscience, alors l'être des faits réels, des choses, du moi, perd son sens, et ainsi aussi l'être des formes de réalité. [19]

15 La proposition « la chose est » n'a pas de sens, si on voulait nier la *conscience actuelle* et la conscience possible qui lui est rattachée <...>. [64]

L'idéalisme transcendantal dit ceci : une nature n'est pas pensable sans l'existence simultanée de sujets doués d'expérience possible
 20 de celle-ci ; des sujets d'expérience seulement possibles ne sont pas suffisants. [156]

Dans les textes collectionnés dans Hua XXXVI, la proposition apparaît d'abord par l'affirmation répétée de la *dépendance* du monde transcendant de la conscience, mais aussi par celle de l'*être absolu* de la conscience. Ainsi,
 25 pour le premier point, il dit « le monde n'est ce qu'il est que en relation

134. HALL 1982

135. HUSSERL 1950c

136. ROLLINGER et SOWA 2003

avec la conscience » – tout en précisant que cela n’implique pas que « le réel inclut quelque chose de la conscience dans son contenu » [29]. Dans ces textes il, utilise aussi le terme de *nature* proche de celui de monde mais peut-être plus spécifiquement au sens d’objet des sciences de la nature. Et il

5 précise : « l’idéalisme transcendantal dit ceci : une nature n’est pas pensable sans l’existence de sujets d’expérience possible » [156] et encore « une nature n’est pensable qu’en tant qu’unité d’expériences concordantes possibles d’un sujet » [160]. La nature est néanmoins objective puisque « il est impossible que deux sujets constituent des natures différentes » [163]. Et c’est bien de

10 l’objet des sciences de la nature qu’il s’agit, puisque : « La conscience est par essence telle que de la nature peut être extraite d’elle et peut être extraite légitimement en termes de vérité des sciences de la nature » [71]. Husserl ne laisse aucun doute que c’est de la *vraie nature* qu’il parle, et en aucun cas d’un *double* ou d’une image de celle-ci : « les objets de la nature sont à

15 l’évidence de *vrais objets* ; leur être est *vrai être*, la nature est réalité dans le *sens plein et authentique* » ¹³⁷ [71].

Il n’est donc pas possible, au vu de ce passage, de considérer que Husserl aurait simplement *mis entre parenthèses* la vraie nature pour lui substituer le *sens de nature*. Si la nature et les choses du monde – bien que dépendantes de la conscience – sont réelles, c’est pourtant bien la conscience qui

20 « est au sens radical et véritable du mot », elle est « la *racine* et <...> la *source de tout ce qui, en dehors d’elle, s’appelle, et peut s’appeler, “être”* ». Ce qui parle encore contre la lecture de Hall d’un idéalisme *methodologique* et agnostique sur le statut du monde réel, c’est la mention explicite que fait

25 Husserl de la métaphysique, en particulier quand il parle de la *relation nécessaire* de l’être empirique et avec la conscience, « qui ne se révèle que dans la

137. mes italiques

réduction phénoménologique et dans la *considération métaphysique* »^[138] [33]. Par ailleurs, nous avons déjà soulevé le fait que, selon un plan qui se trouve aux Archives Husserl, sa « grande œuvre sur la phénoménologie » devait comprendre un chapitre sur les « traits fondamentaux d’une métaphysique phénoménologique »^[139] [169]. Et dans la lettre à Ingarden du 21 décembre 1930 où il est question de l’œuvre projetée, Husserl prévoit de faire suivre la « systématique de l’analyse constitutive » par la phénoménologie génétique et « la problématique “métaphysique”, métaphysique dans le sens phénoménologique particulier »^[140] [64].

10 Rollinger et Sowa font remarquer que même les efforts, datant des années 1910, consistant à *démontrer* la validité de l’idéalisme transcendantal, n’ont pas eu de suite. Husserl « n’a pourtant jamais abandonné sa conviction de la validité de la thèse < de l’idéalisme transcendantal > »^[141] [xxxvi], comme en témoigne notamment un passage de sa *postface aux Ideen I* où il écrit
 15 qu’il n’a « absolument rien à retirer en ce qui concerne l’idéalisme transcendantal »^[142] [150]. Dans la deuxième partie du cours *philosophie première* de 1923/24, sur la réduction, il écrit : « dans la réduction phénoménologique, comprise correctement, le cheminement vers l’idéalisme transcendantal est déjà esquissé, et toute la phénoménologie n’est rien d’autre que la première
 20 forme rigoureusement scientifique de cet idéalisme »^[143] [181]. Dans ce même cours, il s’inscrit délibérément dans la tradition idéaliste, en déclarant :

L’idée maîtresse de l’« idéalisme », qui dans ses formes originales (même chez *Berkeley* et *Hume*) était déjà, même de manière très

138. mes italiques

139. INGARDEN ^[1968a]

140. HUSSERL ^[1968a]

141. ROLLINGER et SOWA ^[2003]

142. HUSSERL ^[1952c]

143. HUSSERL ^[1959]

inaccomplie, un idéalisme *transcendantal*, < est > que la *subjectivité précède en dignité l'objectivité* et que toute objectivité (tout être mondain) n'est être qu'à partir des sources passives et actives de la subjectivité. [215]

5 Dans les *Méditations Cartésiennes*, souvent considérées comme son testament intellectuel, à défaut de la « grande œuvre » jamais réalisée, il définit la *phénoménologie universelle* comme ce qui « montre de manière systématique comment l'ego, d'une essence particulière, se constitue comme étant en soi et pour soi ; et puis <...> comment l'ego, en vertu de cette essence propre,

10 constitue aussi les *autres choses objectives* » et il conclut que « effectuée dans cette concrétion systématique, la phénoménologie est eo ipso *idéalisme transcendantal* »^[144][118]. Mais il précise aussi qu'il ne s'agit pas d'un *idéalisme psychologique* « qui voudrait dériver un monde plein de sens à partir de données sensibles dépourvues sens ». Et il se distancie également d'un idéalisme kantien qui « croit pouvoir laisser ouverte la possibilité d'un monde de

15 choses en soi ». Là encore, il est clair que, pour Husserl, le monde constitué est le monde et qu'il n'y a pas un deuxième monde, hors du contexte de la réduction.

Iso Kern a consacré un livre à la relation entre Husserl et Kant. Il constate

20 que, malgré les différences entre les deux philosophies, « pour Husserl, comme pour Kant, le monde réel, vécu, est un “produit” de la subjectivité performante. C'est la constitution que Husserl considère comme “production” »^[145][278]. Les considérations de Kern sur le rapport de Husserl à la métaphysique fournissent aussi, me semble-t-il, des arguments contre l'idée, défendue par Hall,

25 d'un agnosticisme husserlien. D'abord, selon Kern, la phénoménologie n'est pas, pour Husserl, *toute la philosophie*, mais seulement le fondement indis-

144. HUSSERL ^[1950a]

145. KERN ^[1964]

pensable de celle-ci. Husserl n'aurait toutefois pas toujours été conscient des limites qu'il s'imposait par une forme de « positivisme » qui n'accepte que les notions vérifiables dans l'intuition. Il aurait pourtant abandonné cette position, en reconnaissant « la possibilité d'une métaphysique, qui ne peut
 5 plus procéder phénoménologiquement, parce qu'une telle métaphysique doit nécessairement utiliser des termes, dont le sens ne peut plus être rempli adéquatement par l'intuition ; le métaphysicien ne comprend plus de quoi il parle » [301].

Le réalisme spéculatif

10 Si, de l'avis de Thomas-Fogiel l'idéalisme est marginalisé depuis une trentaine d'années, on pourrait en conclure qu'il n'y a rien de nouveau dans le réalisme contemporain, devenu « mainstream ». Cela serait sans compter le mouvement du « réalisme spéculatif », inauguré en 2007 par une conférence éponyme qui réunissait Graham Harman, Ray Brassier, Iain Hamilton Grant
 15 et Quentin Meillassoux^[146] [348]. On ne fera sûrement pas du tort à Etienne Bimbenet, auteur en 2015 de *L'invention du réalisme*, en l'associant à cette mouvance, même s'il ne figure pas officiellement parmi les participants de la conférence de 2007. Ce qui distingue ces « nouveaux réalistes », c'est d'une part qu'ils revendiquent clairement leur appartenance à la philosophie *conti-*
 20 *mentale*, par opposition aux réalistes analytiques, et d'autre part qu'ils sont clairement en rupture avec l'héritage de Kant dans son ensemble. Si on peut discuter dans quelle mesure les phénoménologues cités par Thomas-Fogiel, dont Jean-Luc Marion, sont *vraiment réalistes*, les réalistes *spéculatifs*, eux, revendiquent clairement ce terme et ceci de manière radicale. Thomas-Fogiel
 25 résume leur programme en ces termes : « rejeter la philosophie depuis Kant,

146. THOMAS-FOGIEL ^[2015]

à l'exception des maîtres directs que sont Gilles Deleuze, Alain Badiou, François Laruelle et Bruno Latour » [348].

Je me limiterai ici à deux livres, me semble-t-il, emblématiques : *Après la finitude* de Quentin Meillassoux et *L'invention du réalisme* d'Étienne Bimbenet.

5 La position réaliste d'*Après la finitude* est d'emblée formulée en termes de critique du « corrélacionisme ». L'auteur entend par ce terme « l'idée suivant laquelle nous n'avons accès qu'à la corrélation de la pensée et de l'être, et jamais à l'un de ces termes pris isolément »¹⁴⁷ [18] et encore : « le corrélacionisme consiste à disqualifier toute prétention à considérer les sphères de la subjecti-

10 vité et de l'objectivité indépendamment l'une de l'autre » [19]. Cette critique vise évidemment la phénoménologie husserlienne mais également la philosophie critique de Kant. Le caractère symétrique de la *corrélation* convient pourtant mal à ce que Husserl a formulé comme dépendance du monde transcendant vis-à-vis de la conscience. Husserl, nous l'avons vu, affirme qu'une

15 conscience pourrait exister sans monde. L'intentionnalité, qui joue un rôle fondamental chez Husserl, implique certes qu'un acte de conscience a nécessairement *un contenu* mais elle ne dit pas que celui-ci doit nécessairement appartenir à une réalité transcendante, il peut s'agir d'un contenu purement immanent, et imaginaire. Husserl ne dit donc pas que la subjectivité néces-

20 site l'objectivité mais seulement que celle-ci nécessite celle-là. Cette symétrie entre sujet et monde s'appliquerait tout au plus à l'existentialisme heideggerien, mais il serait abusif de vouloir réduire la phénoménologie à Heidegger. Il est par ailleurs discutabile de vouloir identifier le rapport entre subjectivité et objectivité avec celui entre pensée et être.

25 Il n'en reste pas moins que Meillassoux réfute vigoureusement une dépendance de l'objectivité par rapport à la subjectivité, revendiquée par Husserl.

147. MEILLASSOUX ²⁰⁰⁶

Son principal argument concerne « l'ancestralité », c'est-à-dire le fait qu'une réalité a bien dû exister *avant* l'avènement d'une conscience constituante. Nous reviendrons plus longuement sur cette question¹⁴⁸. Pour l'instant nous nous contentons de constater qu'il y a sans doute *deux curseurs du temps* :
 5 celui de la conscience constituante et celui du monde constitué. Or ces deux temps ne sont pas de la même nature. Meillassoux affirme encore que « le sujet n'est transcendantal qu'à être positionné *dans* le monde » [46] ou encore, « les corps objectifs sont une condition certes non suffisante, mais une condition nécessaire de l'avoir lieu du transcendantal » [47]. Évidemment avec ces
 10 postulats posés comme vérité absolue, le dialogue avec Husserl est impossible et la démonstration de l'absurdité de l'idéalisme transcendantal est facile.

À côté de l'argument de l'*ancestralité*, Meillassoux utilise l'idée des mathématiques comme existant indépendamment de nous pour « prouver » le réalisme : « Ce qui est mathématisable n'est pas réductible à un corrélat de
 15 pensée » [174]. Et il nous demande d'affronter « *la capacité des mathématique à discourir du Grand Dehors* »¹⁴⁹ [48]. Cette affirmation a de quoi surprendre. Les mathématiques n'ont pas pour vocation de décrire le monde réel¹⁵⁰. Personne n'aurait l'idée de vérifier un théorème mathématique en observant la réalité matérielle. Autrement dit, les lois mathématiques sont a priori.
 20 Ceci n'empêche pas, bien sûr, que des résultats mathématiques peuvent être utilisés dans les sciences de la nature. Mais il est faux de dire que les objets mathématiques existent dans le monde. Une théorie mathématique part d'un certain nombre d'axiomes, qui n'ont pas à être justifiés. À partir de ces axiomes sont déduites des propriétés des objets sur lesquels portent les

148. voir ^{6.2}, page ⁴³⁶

149. MEILLASSOUX ²⁰⁰⁶

150. La conclusion que Meillassoux tire du théorème de Cantor, consistant à affirmer que « *le Tout (quantifiable) du pensable est impensable* » [156] est, je pense, mathématiquement et philosophiquement erronée. Voir aussi MICHEL ^{2018a}

axiomes. La question de savoir si les objets mathématiques existent en soi, et seraient donc découverts par les mathématiciens, ou s'il n'existent que dans l'esprit, reste une question ouverte¹⁵¹. Le point de vue husserlien, qui est dans ce cas proche de Frege, est sans doute que les objets mathématiques

5 font partie d'un *domaine de sens objectif*.

Apparemment l'argument de Meillassoux consiste à voir dans les mathématiques une *description du monde*. Or, ce que Meillassoux présente comme une certitude est au contraire largement discutable. Les mathématiques, et les mathématiciens, ne prétendent nullement expliquer le monde mais seule-

10 ment *expliquer les mathématiques*. Les mathématiques consistent essentiellement en une *construction de sens*. Le débat platonisme vs nominalisme est d'ailleurs toujours d'actualité en mathématique.

Nous avons vu plus haut que la physique quantique pose des problèmes d'une extrême difficulté pour le réalisme. Le problème n'a pas échappé à

15 Meillassoux qui y consacre, en tout et pour tout, une phrase :

Certes, la présence d'un observateur, comme il se fait pour certaines lois de la physique quantique, peut éventuellement agir sur son effectuation : mais cela même qu'un observateur peut influencer sur la loi est une propriété de la loi qui n'est pas supposée dé-

20 pendre de l'existence d'un observateur.

Cette phrase contient trois affirmations :

- Dans *certaines lois* de la mécanique quantique, la présence de l'observateur joue *éventuellement* un rôle.
- La loi elle-même ne dépend pas de l'observateur.
- 25 — Le rôle de l'observateur est une propriété de la loi.

La première affirmation cherche, à tort, à affaiblir le problème. En mé-

151. PANZA et SALANSKIS ¹⁹⁹⁵

canique quantique, le rôle de l'observateur est absolument central et celui-ci intervient systématiquement. Sans observateur, il n'y a tout simplement pas de quantification. Affirmer que la loi ne dépend pas de l'observateur est un truisme. Évidemment, la loi est la même pour tout le monde, sinon on ne
 5 pourrait pas parler de loi. Enfin, la dernière affirmation défend le réalisme en affirmant que le rôle de l'observateur fait lui-même partie de la loi. Or, si cela veut dire que la loi *explique* le rôle de l'observateur par des mécanismes de la physique même, alors cette affirmation est simplement fausse.

Le livre comporte par ailleurs des pistes de réflexion sur l'abandon du
 10 principe de raison et une ontologie des faits bruts, qui méritent sûrement qu'on s'y intéresse, mais qui dépassent le cadre de notre réflexion.

L'invention du réalisme d'Etienne Bimbenet commence plutôt mal, avec cette première phrase : « La philosophie doit faire aujourd'hui avec une donnée idéologiquement massive qu'elle rencontre à chacun de ses pas : le relativisme » ¹⁵²[11] et un peu plus loin : « <...> qui consiste à présupposer "la" réalité et à disséminer ensuite celle-ci en points de vue inconciliables <...> ». Non seulement, nous l'avons déjà constaté avec Thomas-Fogiel, le relativisme *est à l'opposé de l'idéalisme*, mais en plus Bimbenet le définit comme une position qui présuppose une réalité en soi. Et l'auteur ne précise pas quelles
 20 sont ces positions relativistes que la philosophie « rencontre à *chacun de ses pas* ». L'argumentation de Bimbenet est toutefois de nature très différente de celle de Meillassoux. Bimbenet mène une réflexion sur le rapport entre mental animal et esprit humain, qui poursuit son travail commencé avec *L'animal que je ne suis plus* ¹⁵³.

25 De ses réflexions en soi intéressantes sur l'origine animale de la conscience

152. BIMBENET ²⁰¹⁵

153. Nous parlerons plus en détail de *L'animal que je ne suis plus*. Voir ^{6.2}, page ⁴⁴⁴

humaine, Bimbenet tire une conclusion plutôt surprenante, selon laquelle l'animal« est idéaliste au sens d'un phénoménisme, dans lequel la subjectivité aurait en charge la constitution de ce qui apparaît et non de ce qui est »¹⁵⁴ [30]. Il définit par ailleurs l'idéalisme comme « un subjectivisme, ou un phénoménisme, ou un relativisme » tout affirmant que ces trois formulations sont « équivalentes pour dire l'idéalisme animal » [19]. On ne reviendra pas sur l'identification plus que discutable entre idéalisme et relativisme, pour ne retenir que les notions de subjectivisme et phénoménisme. Rien ne me paraît plus faux que de penser que la souris doute de la réalité du chat, qu'elle considère ce dernier comme une *pure apparence* sans existence réelle, qu'elle ne saisit comme réel que son propre état d'angoisse. La souris comprend bien que sa survie dépend de ce maudit chat et que le fait qu'il la dévore ou non *ne dépend d'aucune manière* de sa volonté à elle. Elle voit bien le chat comme *extérieur à elle*, même si elle ne peut pas *neutraliser* sa perception pour la dissocier de son angoisse. S'il fallait vraiment associer cet animal en-
glué dans son rapport au monde, à une tendance philosophique, alors, tout au plus, je le qualifierais de *heideggerien*. Mais évidemment l'animal ne peut pas avoir une position philosophique. Pour Bimbenet, l'animal « éprouve bien des choses réelles <...> mais sans prétendre que ce monde existe » [26]. Mais comment l'animal pourrait-il *prétendre* quoi que ce soit, alors qu'il n'est pas doué de langage ; comment pourrait-il disposer du *concept* de l'« existence du monde » ?

On comprend bien que le monde humain est différent du *milieu* animal. L'humain est capable d'appréhender le monde dans sa globalité, il peut concevoir des objets sans être *en situation* avec eux. Il peut penser, concevoir, étudier les choses de manière neutre, sans être affecté par elles ou sans tenir

154. BIMBENET 2015

compte de ses sentiments à leur égard. Bimbenet en conclut que l'humain est nécessairement réaliste : « À rebours de l'idéalisme inaugurale du vivre, la vie humaine impose un réalisme tout aussi catégorique ». Et il ajoute immédiatement : « C'est ce que Husserl appelle <...> l'"attitude naturelle" » [20].

5 Dès lors, que faut-il comprendre ? Que le simple passage à la conscience humaine « impose » d'office une *position philosophique*, soit le réalisme. Mais si c'est « ce que Husserl appelle attitude naturelle », alors il n'est pas question d'une position philosophique mais d'une *attitude* pré-philosophique. Au fond, l'attitude naturelle correspond à ce que Kant appelle un réalisme *empirique*,

10 mais celui-ci peut parfaitement s'accommoder d'un *idéalisme transcendantal*.

Mais ce qui distingue l'humain de l'animal, ce n'est pas seulement l'attitude naturelle – qui lui permet de concevoir le monde dans sa totalité et dans sa potentialité – mais encore la capacité de se poser des questions sur le statut du monde, et donc d'opposer réalisme et idéalisme. En fait, l'animal ne peut

15 pas être plus idéaliste que réaliste, puisqu'il n'a pas la *capacité de manipuler des idées*, indépendamment de sa situation. Ce n'est qu'une fois que l'humain est capable de constituer un domaine autonome d'unités de sens, qu'il met en rapport avec ce qu'il perçoit du monde, qu'il peut se poser la question de ce qui est premier : le monde extérieur ou les idées. Rien ne permet d'affirmer

20 que, agissant selon un réalisme empirique, il soit obligé d'opter pour un réalisme transcendantal, dans son appréhension métaphysique du monde. Or, si *L'invention du réalisme* est un livre sur la phylogenèse de l'attitude naturelle, alors personne ne le contestera, quelque soit sa position métaphysique.

En définitif, la position de Bimbenet est difficile à cerner. D'un côté, il

25 affiche un absolutisme péremptoire en affirmant qu'il n'y a qu'une seule manière cohérente d'être réaliste « c'est de l'être absolument en reconnaissant que le monde n'a pas besoin de nous pour exister » [36] ou encore que présup-

poser le monde est « la seule façon <...> de justifier qu'une pensée puisse "exister" » [37]. Mais d'un autre côté, il tempère : « nous ne dirons pas que le monde existe <...> que le monde est visé comme existant par < l'espèce humaine > » [34]. Et pour finir, il laisse penser que la question n'est pas du

5 domaine de la philosophie, en attribuant « à la science toute la réalité du monde, l'effectivité de ce qui est là sans nous, et qui s'offre à la connaissance ; à la philosophie l'apparaître et les différents régimes de l'apparaître » [39]. Dès lors, en quoi ce réalisme « absolu » est-il autre chose qu'une *pétition de principes* – et l'attitude naturelle une sorte d'adéquation confortable à celle-

10 ci ? Thomas-Fogiel résume ainsi la position des *réalistes spéculatifs* : « (1) Le réalisme est annoncé comme la seule position acceptable ; (2) le réalisme ontologique fait l'objet d'un pari ; (3) l'exacte nature du réalisme épistémologique n'est pas élucidé et voisine très souvent avec ses contraires » ¹⁵⁵ [361].

Conclusion

15 L'*idéalisme* est une tendance métaphysique qui considère que les idées, comme *unités de sens*, sont premières par rapport aux objets du monde transcendant. Elle postule une dépendance de ces derniers par rapport aux premiers. Historiquement l'idéalisme est opposé au *matérialisme*. C'est particulièrement le cas de Berkeley, qui considère l'idée d'un substrat matériel

20 du monde comme inutile et contradictoire. Le matérialisme, tel qu'opposé à l'idéalisme, s'est en quelque sorte drapé du titre de *réalisme*, terme qui a fini par s'imposer, établissant ainsi l'opposition, par rapport à laquelle chaque acteur dans la philosophie fondamentale, est sommé de prendre position, *réalisme vs idéalisme*. On peut pourtant poser la question, en quoi le « réal-

25 lisme » aurait plus de légitimité que l'idéalisme pour parler de *réalité*. Si le

155. THOMAS-FOGIEL ²⁰¹⁵

premier affirme la réalité des objets transcendants, le deuxième en fait autant pour les idées.

Il y a une manière caricaturale de présenter l'idéalisme, à *partir du réalisme*, comme négation du monde. Elle consiste à établir d'abord l'existence
 5 d'un monde en soi, indépendant de la conscience, puis de situer les êtres conscients empiriques comme des éléments, parmi d'autres, de ce monde. La relation entre conscience et monde est alors celle d'une représentation de celui-ci dans celle-là. L'idéaliste serait ensuite celui qui, par un geste arbitraire, voudrait faire disparaître le monde au profit de sa seule représentation.
 10 Cette position « idéaliste » est évidemment absurde – mais elle n'existe que dans l'imagination du réaliste.

L'idéalisme, tel qu'il apparaît historiquement chez Berkeley, puis, dans sa formulation transcendantale, chez Kant, enfin chez Husserl, part, au contraire, du monde *comme objet de notre expérience*. Il considère le monde *tel que nous*
 15 *pouvons le penser*. Le réalisme est d'abord ontologique – le monde existe indépendamment de ce que nous pouvons en penser – pour ensuite affirmer un réalisme épistémologique : le monde tel que nous le pensons est tel qu'il est en lui-même. L'idéalisme, par contre, est d'abord *épistémologique* – nous ne connaissons que le monde en tant qu'objet de notre expérience, pour en tirer
 20 une conclusion ontologique : le monde est ce que nous pouvons en penser. Notons qu'aucune des deux conclusions n'est logiquement nécessaire, mais les deux sont cohérentes.

L'opposition est par ailleurs corrélative à celle entre sens et substrat. Les entités de base de l'ontologie idéaliste sont des *unités de sens*. L'ontologie réaliste, au contraire, se justifie par le postulat d'un *substrat universel* : la matière. Ainsi, nous avons vu que l'idéalisme de Berkeley est fondamentalement
 25 une argumentation contre la notion de matière. Dès lors une métaphysique

réaliste et matérialiste aura beaucoup de difficultés à expliquer l'émergence du sens. Une métaphysique idéaliste, à l'inverse, n'aura pas forcément fini avec la question du substrat. On peut certes se passer, dans un optique idéaliste, de la notion de substrat *des objets* mais qu'en est-il du substrat de la conscience qui crée le sens ? C'est la question qui va guider la suite de notre réflexion.

Dans ce contexte, l'idéalisme transcendantal husserlien paraît comme une forme d'accomplissement de l'idéalisme, parce que solidement ancré dans la théorie de l'intentionnalité comme rapport au monde. Husserl montre comment des unités de sens sont formées comme corrélats intentionnels. Il établit l'univers de ces corrélats comme un domaine objectif, constitué dans l'intersubjectivité. L'argument décisif pour un idéalisme ontologique est que l'idée d'un dédoublement du corrélat intentionnel, ou plutôt de ce qu'il a identifié comme *noyau* de celui-ci, par un objet transcendant, cible de la référence, n'a aucun sens. Cet argument est sans doute proche de celui utilisé par Berkeley. Ce que la position réaliste semble ignorer, c'est que quel que soit le choix métaphysique, nous sommes toujours *déjà installés dans la conscience*. Même le réaliste est bien obligé de *poser* (« setzen » dans la terminologie husserlienne) l'existence du monde extérieur. Dès lors, l'idéalisme transcendantal husserlien nous paraît être une base extrêmement solide pour une métaphysique phénoménologique. Par contre, nous allons argumenter plus loin que cet idéalisme ne permet pas d'appréhender *toute la réalité*. Du point de vue métaphysique, l'ontologie husserlienne est une ontologie incomplète.

Chapitre 3

La conscience

Je me suis mis souvent dans cet état d'absurde impossible, pour essayer de faire naître en moi de la pensée. Nous sommes quelques-uns à cette époque à avoir voulu attenter aux choses, créer en nous des espaces à la vie, des espaces qui n'étaient pas et ne semblaient pas devoir trouver place dans l'espace.

J'ai toujours été frappé de cette obstination de l'esprit à vouloir penser en dimensions et en espaces, et à se fixer sur des états arbitraires des choses pour penser, à penser en segments, en cristoïdes, et que chaque mode de l'être reste figé sur un commencement, que la pensée ne soit pas en communication instante et ininterrompue avec les choses, mais que cette fixation et ce gel, cette espèce de mise en monuments de l'âme se produise pour ainsi dire *avant la pensée*.

Antonin Artaud, *Le pèse-nerfs*

Dans ce chapitre nous partons du monde pour progresser d'une conception minimaliste vers une conception maximaliste de la conscience. Dans le premier sous-chapitre nous allons considérer des approches, autant en phénoménologie qu'en philosophie de l'esprit, qui cherchent à réduire la conscience à son contenu comme conscience du monde, ou encore à son aspect purement fonctionnel, niant ainsi toute autonomie à la conscience et à la subjectivité. Dans le sous-chapitre suivant nous présenterons la position opposée, celle d'une conscience irréductible à la relation du sujet avec le monde. Cette perspective trouve des défenseurs en phénoménologie comme en philosophie de l'esprit. C'est d'ailleurs dans le contexte de cette dernière que le terme *conscience phénoménale* désigne une forme irréductible de la subjectivité. Nous aborderons ensuite un troisième domaine qui est celui de la psychanalyse. En effet, dès lors qu'on considère une part de subjectivité comme autonome par rapport au monde, ne faut-il pas parler d'*inconscient*? Historiquement, la psychanalyse de Freud et la phénoménologie de Husserl se développent en parallèle durant la même période et leurs objets respectifs semblent complémentaires : inconscient pour l'un, conscience pour l'autre. Nous terminerons le chapitre par une vision maximaliste de la conscience, où le rapport au monde est d'une certaine manière inversé : ce n'est plus la conscience qui dépend du monde dont elle serait le reflet mais c'est le monde qui dépend de la conscience. Dans ce cas le monde est *constitué* par la conscience intersubjective et nous parlerons alors de la conscience comme *substrat du monde*.

3.1 Une conscience sans sujet ?

La phénoménologie asubjective de Jan Patočka

Si Jan Patočka formule la nécessité d'une phénoménologie *asubjective* c'est parce qu'il reproche à Husserl d'avoir effectué – sans doute par le *tour-*
 5 *nant transcendantal* – un retour à un *subjectivisme* que la phénoménologie
 aurait justement dû surmonter. Il écrit :

Les prétentions élevées par la phénoménologie husserlienne – four-
 nir, d'une part, une fondation absolue et définitive de la connais-
 sance et accéder, d'autre part, dans le mouvement de cette fonda-
 10 tion, à un « être absolu » de la conscience, effectuer la fondation
 en recourant à cette sphère absolue d'être ou d'« être en soi an-
 térieur » – ont été par la suite dévoilées comme une reprise du
 subjectivisme et récusées à ce titre par des phénoménologues aussi
 bien que par des critiques se réclamant d'orientations de pensée
 15 différentes. [1] 165]

Le terme *dévoilé* peut laisser entendre que cette critique vis-à-vis de la phé-
 noménologie transcendantale serait définitive, une idée qu'on est en droit de
 contester – même si on sait, notamment par le témoignage d'Ingarden, que
 les disciples de Husserl étaient plutôt hostiles au *tournant transcendantal*.
 20 Cette « reprise du subjectivisme » serait avant tout celle du cogito cartésien,
 hérité par l'intermédiaire de Brentano [166]. Si cet héritage est indéniable,
 il n'en reste pas moins qu'on ne peut pas réduire le concept husserlien de
subjectivité au cogito cartésien.

Mais quoi qu'il en soit du contexte historique, ce que Patočka conteste,
 25 « c'est le bien-fondé de la prétention de faire derechef de ce sur le fondement

1. PATOČKA 2002b

de quoi l'apparaissant apparaît l'objet d'une possible "perception interne" qui l'appréhende "en original" »²[206], ce qu'il résume aussi par la formule « il n'y a "dans" l'ego comme tel rien à voir »³[186]. Le subjectif ne serait qu'un rôle⁴[167], une *perspective* [173], une *structure pronominale vide* [254],
 5 une *composante vide* [169]. En d'autres termes, il ne serait rien *qui existe* : « le cogito n'est pas un étant, mais une simple composante de la structure de l'apparition » [167].

Patočka conteste l'existence d'une entité, qu'il désigne par l'*ego*, parfois par le *sum*, ou encore par le *subjectif*. En fait, il réfute que ces termes corres-
 10 pondent à une existence en soi, mais aussi que la conscience puisse y avoir un accès privilégié. Ainsi, il affirme du *sum* qu'il « n'est pas une chose, en ce sens qu'il ne peut jamais apparaître de manière autonome »⁵[213]. Il y a apparemment deux aspects dans cette volonté de refuser le statut d'existence à l'*ego* – terme que nous utiliserons pour l'instant comme paradigmatique
 15 pour ce qui est subjectif. Il refuse d'abord de considérer l'ego comme une simple chose, au même titre que les objets transcendants du monde. Mais jusqu'ici Husserl aurait sûrement été d'accord. L'ego immanent ne peut pas être sur le même mode que les objets transcendants. Ou, plus précisément, l'ego n'apparaît comme un objet avec des propriétés que lorsque, par réflexion,
 20 nous le posons comme tel devant nous, et dans ce cas, je pense, Patočka ne lui refusera pas le statut de *chose* non plus, mais cette chose n'est déjà plus l'*ego*. Le problème n'est donc pas là. Le problème est que toute forme d'existence autonome, c'est-à-dire indépendante de la relation intentionnelle à la transcendance, est refusée par Patočka. Quand il dit du *sum* qu'il ne
 25 peut pas apparaître *de manière autonome*, c'est pour affirmer que celui-ci

2. PATOČKA 2002c

3. PATOČKA 2002b

4. PATOČKA 1995

5. PATOČKA 2002c

ne peut se manifester qu'« en connexion avec des comportements relatifs aux choses » [213]. Nous ne pouvons donc pas *faire l'expérience* de l'ego *en tant que tel*. Ainsi, il demande : « Ne se pourrait-il pas que l'immédiateté de la donation de l'ego soit un « préjugé » ? »⁶[224]. En particulier, il refuse
 5 au subjectif toute fonction de fondement. Subjectif, dont Ovidiu Stanciu, dans son commentaire sur Patočka, dit qu'il est requis dans la structure de l'apparaître, mais qu'il est « dépourvu de tout privilège constitutif »⁷[309].

La position de Patočka devient beaucoup plus claire, lorsqu'on tient compte de la différence qu'il opère entre les concepts d'épochè et de réduction phé-
 10 noménologique – revendiquant la première pour mieux refuser la deuxième. L'épochè, tel que l'entend Patočka, a d'abord le caractère de ce que nous avons appelé ailleurs une *réduction épistémologique*, par opposition à une réduction *ontologique*. Il s'agit de *mettre* entre parenthèses la région d'être telle qu'elle apparaît dans l'attitude naturelle, pour dégager la région propre à la
 15 phénoménologie. C'est donc la réduction, telle que Husserl l'avait conçue au départ. Mais Patočka affirme la nécessité d'*aller plus loin* que Husserl dans l'épochè, en mettant entre parenthèses non seulement le monde mais aussi l'ego. Évidemment, l'épochè husserlienne met aussi entre parenthèses le *moi empirique*, mais c'est pour mettre en évidence l'ego *transcendantal* et c'est
 20 bien cette dernière notion que Patočka refuse :

Que se passerait-il si la thèse du soi propre n'était pas soustraite à l'*épochè*, si celle-ci était conçue de manière tout à fait universelle ? En opérant une telle *épochè*, je ne mettrais pas en doute l'indubitable, le *cogito* qui se pose soi-même. Je m'abstiendrais
 25 seulement de faire usage de cette thèse<...>

L'*épochè* conçue ainsi ne donne plus accès à un étant ou à un

6. PATOČKA 2002a

7. STANCIU 2017

« pré-existant », quel qu'il soit <...> mais peut-être permet-elle <...> d'accéder, non plus à l'apparaissant, mais à l'apparaître comme tel.^[8]224]

Patočka considère cette « époque universelle » comme *plus radicale* que
 5 celle formulée par Husserl, puisqu'il reproche à la phénoménologie comme
 « doctrine de la subjectivité » de ne pas être « assez radicale »^[9]49], tan-
 dis que l'époque asubjective permet de pénétrer « jusqu'aux conditions de
 possibilité de l'apparaître de l'apparaissant »^[10]225]. Mais encore : « La phé-
 noménologie asubjective s'élève ainsi dans des dimensions qui demeureraient
 10 inaccessibles à la phénoménologie subjective <...> ». On imagine aisément
 que Husserl aurait réfuté cette prétention de dépassement de « sa » réduction.
 En réalité, c'est plutôt d'une bifurcation qu'il faudrait parler. L'époque, telle
 que formulée par Husserl au départ, est *radicalisée* par les deux phénoméno-
 logues, mais dans deux directions différentes. Patočka *élargit* la mise entre
 15 parenthèses et restreint ainsi le champ du phénomène comme pur apparaître.
 Husserl *approfondit* la réduction par une démarche ontologique, en établissant
 un *résidu* de la réduction comme fondement de la constitution – et c'est
 bien cette démarche que Patočka refuse en bloc. Les deux aspects sont étroitement
 liés. Il ne s'agit pas seulement, pour ce dernier, de refuser une forme
 20 de réification de la subjectivité, mais d'un refus de la *réduction à l'immanence* :
 « l'époque n'a rien à voir avec une quelconque immanence »^[11]163].
 Émilie Tardivel l'exprime ainsi : « il ne s'agit pas tant d'élargir la réduction
 phénoménologique au sujet transcendantal <...> que de ne pas subjectiviser
 le champ transcendantal auquel reconduit l'époque »^[12]319].

8. PATOČKA ^[8]2002a

9. PATOČKA ^[9]1983

10. PATOČKA ^[10]2002a

11. PATOČKA ^[11]1995

12. TARDIVEL ^[12]2017

À première vue, la position de Patočka ne manque pas d'attrait. Cette double-epochè patockienne, en mettant entre parenthèses l'ego en même temps que le monde, ne répond-elle pas à l'injonction fondamentale de la phénoménologie, de parler de l'*apparaître comme apparaître* et uniquement
 5 de l'*apparaître comme apparaître* ? Le problème est que, à regarder les conclusions qu'en tire la phénoménologie asubjective, cette délimitation d'un domaine de pur apparaître, excluant à la fois l'ego et le monde, ressemble à un vœu pieu. Tout laisse penser que le refus de l'immanence, au profit d'un pur apparaître, correspond à un *déplacement vers le monde* – comme si, en fin
 10 de compte, à enlever de la conscience, on rajoutait au monde et vice-versa. Ainsi Patočka écrit :

Grâce à l'universalisation de l'épochè, il deviendra alors clair aussi que, de même que le soi est la condition de possibilité de l'apparaître du mondain, de même le monde comme horizon ori-
 15 ginaire représente la condition de possibilité de l'apparaître de soi. L'égoïté n'est sans doute jamais perçue en et dans soi-même <...> mais uniquement comme centre d'organisation d'une structure universelle de l'apparition <...>. Cette structure, nous la nommons le monde.^[13]225]

20 Ainsi, en refusant à la conscience toute fonction constituante au sujet, il attribue au monde la fonction de fondement de la phénoménalité. Le monde serait « d'une part le monde des choses étantes et, de l'autre, celui des structures phénoménales »^[14]39]. C'est donc le monde qui est premier dans ce champ réduit du pur apparaître : « la manière dont < il > nous interpelle à tel ou
 25 tel instant <...> c'est la *vérité première* »^[15]116]. Tardivel s'exprime ainsi :

13. PATOČKA ^{2002a}

14. PATOČKA ¹⁹⁸³

15. PATOČKA ¹⁹⁹⁵. Mes italiques.

« l'épochè menée rigoureusement à son terme *reconduit au monde* »^[16] [323] et la transcendentalité appartiendrait originairement « au monde comme totalité non constituée par un sujet » [320].

On revient donc toujours à la question d'une phénoménologie agnostique, d'abord en ce qui concerne le monde, puis pour ce qui est de l'ego. Si l'agnosticisme est une position anti-métaphysique par excellence, la phénoménologie, semble-t-il, finit toujours par déborder sur le domaine de la métaphysique – et Patočka, dont la critique du transcendantalisme husserlien peut être comprise comme une position anti-métaphysique, n'échappe pas à la règle.
10 Frédéric Jacquet l'exprime ainsi :

Patočka envisage un approfondissement métaphysique de la phénoménologie, livrant une pensée du monde en tant qu'il précède et excède la manifestation subjective. L'*epochè* universalisée découvre la corrélation entre le sujet asubjectif et le monde entendu
15 comme totalité intotalisable, mais elle découvre du même coup le monde comme fond-puissance de toutes les manifestations en son *antériorité ontologique*.^[17] [337]

Ainsi, en définitive, l'épochè patockienne a dépouillé le sujet de son pouvoir constituant, mais seulement pour doter le monde d'un pouvoir transcendantal
20 équivalent.

Sartre ou l'ego comme transcendance

La transcendance de l'ego est le premier texte philosophique publié par Sartre, quelques dix ans avant *L'être et le néant*, alors que Husserl vit encore. Ce texte a la qualité d'être à la fois concis et précis quant à son sujet. Sa

16. TARDIVEL 2017. Mes italiques.

17. JACQUET 2017. Mes italiques.

thèse est annoncée par l'auteur dès le début : « l'Ego n'est ni formellement ni matériellement dans la conscience : il est *dehors, dans le monde* »¹⁸ [13]. Or, Sartre sait bien que cette définition d'un ego transcendant, objet de l'*epochè*, correspond, chez Husserl, au moi psychique, voire psychophysique [18]. Dès
 5 lors, la question est de savoir s'il faut « le doubler d'un je transcendantal, structure de la conscience absolue ». C'est bien ce que Sartre refuse, et dès lors il peut affirmer que « le champ transcendantal devient impersonnel <...> il est *sans je* » [19].

Toute la description qu'il donne du *Je* est celle d'un *moi empirique*. C'est
 10 un *existant*, qui se donne comme *transcendant*, il « n'apparaît jamais qu'à l'occasion d'un acte réflexif » [36]. Husserl ne l'aurait sans doute pas contredit, lorsque Sartre affirme que ce moi empirique, qu'il situe « du côté du psychique » [55], « tombe sous le coup de la réduction phénoménologique » [36]. De ce moi psychique, il donne une description en termes d'*états* [45], de *quali-*
 15 *tés* [53] et d'*actions* [51], pour résumer ensuite que « l'ego n'est rien en dehors de la totalité concrète des états et des actions qu'il supporte » [57]. En toute logique, il peut encore affirmer que « l'ego est aux objets psychiques ce que le monde est aux choses » [58], c'est-à-dire une *totalité*.

On l'aura compris, tout ce que Sartre dit de l'ego en tant que transcen-
 20 dance, donc empirique, est en soi incontestable. Ce qui pose problème, c'est qu'il affirme *qu'il n'y a pas d'autre ego que celui-ci*, autrement dit, pas d'ego transcendantal. Dans cette vision, l'immanence ressemble à une table rase, que Sartre considère comme *libérée* de tout ce qui pouvait l'encombrer :

La conception de l'ego que nous proposons nous paraît réaliser
 25 la libération du champ transcendantal en même temps que sa purification. Le champ transcendantal, purifié de toute structure

18. SARTRE ²⁰¹² Mes italiques.

égologique, recouvre sa limpidité première. En un sens, c'est un *rien* puisque tous les objets physiques, psycho-physiques et psychiques <...> sont hors de lui <...>. [74]

L'argument de Sartre pour écarter l'ego transcendantal est double, puisque celui-ci serait à la fois inutile et nuisible – rien de moins. Inutile, le « je unificateur » l'est *parce que* la conscience se définit *par l'intentionnalité*. Il en conclut : « Par l'intentionnalité elle se transcende elle-même, elle s'unifie en s'échappant » [21]. La conscience n'a donc d'existence que par l'intentionnalité qui la fait s'extraire de l'immanence vers le monde, et ainsi il ne reste pas de résidu stable dans l'immanence qu'on pourrait considérer comme ego. C'est la conscience qui rend possible l'*unité du Je* [23]. Pour Sartre c'est donc clairement la conscience qui constitue le fondement, alors que l'ego en est une production accessoire. Par conséquent, il réfute catégoriquement la notion de *monade* que Husserl utilise dans ses *Méditations Cartésiennes* [26]. Nuisible, l'ego transcendantal l'est parce que s'il existait « il arracherait la conscience à elle-même, il la diviserait ». Sartre va jusqu'à affirmer : « le je transcendantal, c'est la mort de la conscience ». Il n'y a *pas de place* pour l'ego à côté de la conscience, parce que celle-ci est *absolue*, et ceci *parce qu'elle est conscience d'elle-même*. Être conscience de soi est même son *type d'existence* [23]. Pourtant, c'est « en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant » qu'elle est conscience de soi [24]. Il n'y a donc de la place dans l'immanence que pour la conscience absolue, mais, en plus, celle-ci n'existe que par son rapport à la transcendance. L'ego sartrien ne joue aucun rôle actif, il n'est qu'un corrélat intentionnel parmi d'autres : « L'ego est une unité noématique en non noétique » [70].

En définitive, on fera donc le même constat que pour les textes de Patočka, de plusieurs dizaines d'années postérieurs à celui de Sartre : le « désencombre-

ment » de l'immanence, faisant place à la conscience, ne peut se faire qu'au profit du monde. Les arguments des deux auteurs sont pourtant différents. Sartre positionne d'office l'ego dans la transcendance, tandis que Patočka, qui argumente en terme d'épochè, postule d'abord un domaine de l'apparaître pur, ni conscience ni monde, qui finit pourtant de basculer dans la transcendance.

L'ego dans les *Recherches logiques*

Dans la cinquième *Recherche logique*¹⁹, Husserl refuse clairement l'idée d'un *ego pur*. Après avoir discuté la position de Natorp, qui postule un moi en tant que « centre subjectif des relations avec tous les contenus conscients »²⁰ [§ 8, 359], il affirme : « Je dois toutefois admettre, que je suis incapable de trouver un tel moi primitif comme centre nécessaire des relations » [§ 8, 361]. Il fait encore le raisonnement suivant : en partant du moi empirique, il fait d'abord abstraction du corps, pour ensuite restreindre le moi psychique à son « contenu phénoménologique ». Alors il constate qu'il ne reste que l'unité de la conscience, donc « le complexe réel des vécus ». Et Husserl conclut : « Le moi réduit phénoménologiquement n'est donc pas quelque chose en soi, qui serait suspendu au dessus des vécus, mais il est simplement identique avec leur unité relationnelle » [§ 4, 353]. Le moi phénoménologique, qui n'est rien d'autre que l'unité de la conscience, n'a donc pas besoin d'un principe égotique pour se constituer [354]. Que le moi ait, dans chaque acte, une référence intentionnelle avec son objet va de soi, « puisque le moi n'est donné comme rien d'autre que l'unité de la conscience, en tant que faisceau » [§ 12, 376]. Il s'agit donc d'une simple relation d'une partie à son tout. Husserl conclut

19. *RL* dans ce qui suit

20. HUSSERL ¹⁹²⁸

qu'on peut exclure que « la relation au moi soit quelque chose qui appartient de manière essentielle au vécu intentionnel même » [377].

On sait que, après la publication des *Ideen*, Husserl avait renoncé à refondre les *RL*, et s'était contenté de les rééditer, complétées par des commentaires, sous forme de notes de bas de page ou d'insertions identifiées comme
 5 telles. C'est ce qui nous permet aujourd'hui de savoir avec précision ce que le Husserl du tournant transcendantal pensait des positions concernant l'ego phénoménologique, qu'il avait exprimées dans les *RL*. Ainsi, la phrase concernant le *moi primitif* qu'il était « incapable de trouver » est annotée ainsi :
 10 « entre temps, j'ai appris à le trouver ». Et il ajoute qu'il a aussi appris à ne pas « se laisser troubler dans la saisie pure de ce qui est donné, par la peur des dérives d'une métaphysique du moi » [§ 6, 357 note 1]. On peut donc comprendre que dans les *RL*, Husserl, dans un effort vers la phénoménologie pure, voulait à tout prix éviter une position qui pouvait être interprétée
 15 comme métaphysique en postulant un moi pur comme entité.

On peut donc constater que la position de Sartre dans *La transcendance de l'ego* est fondamentalement celle du Husserl des *RL*. Il n'y a pas d'ego transcendantal parce qu'il n'y a pas de place pour un deuxième ego à côté de l'ego empirique. Tout au plus, Sartre ajoute-t-il l'argument selon lequel
 20 l'existence d'un ego transcendantal menacerait la conscience comme absolue, absolue parce que auto-référentielle. Pourtant, cet argument ne va pas de soi, il n'est pas clair pourquoi le fait que la conscience est conscience de soi, comme objet, devrait l'empêcher d'être la conscience d'un moi, comme sujet.

Eduard Marbach constate de son côté que, dans les *RL*, « le moment centralisant de l'unité de la conscience, qui permet de déterminer le complexe
 25 des vécus dans leur ensemble, n'est pas obtenu dans l'analyse phénoméno-

logique » ²¹[11]. La raison est toujours la même : cette fonction unificatrice est déjà assumée par le moi empirique [11]. Dans les *RL*, Husserl n'a tout simplement *pas de raison* « de poser la question “à qui appartiennent” les vécus <...> parce que la conscience se rapporte, par aperception, à tel ou
5 tel moi empirique en tant que sujet » [21].

La raison du refus d'une ego pur, dans les *RL*, est donc simplement le fait que la réduction transcendantale *n'a pas encore eu lieu*. Dès lors, on peut difficilement assimiler, avec Patočka, le moi transcendantal husserlien, à une réduction *insuffisamment radicale*. Au contraire, comme le montre l'analyse
10 de Marbach, la nécessité du moi transcendantal n'apparaît clairement qu'une fois que le moi empirique tombe sous la réduction. Husserl, dans une des annotations de la deuxième édition des *RL* avait déjà constaté que, s'il ne restait pas un moi pur comme résidu après l'élimination du moi empirique dans la réduction, « alors il n'y a pas non plus de vraie évidence (adéquante)
15 du “je suis” ».

Un *zombie* parmi les philosophes de l'esprit ?

Nous avons vu que les positions de Patočka et de Sartre, qui rejoignent, dans une certaine mesure, celle du Husserl des *RL*, nient l'existence d'un sujet comme entité unificatrice et centralisatrice des vécus. Or, le sujet dont il s'agit
20 est un sujet dans l'immanence, distinct d'un moi empirique. C'est donc aussi la notion de subjectivité même, en tant que domaine d'être autonome qui est contestée. Dans le contexte de la philosophie de l'esprit contemporaine, on peut trouver des positions contestant la subjectivité comme domaine en soi, qui, sans être identiques à celles que nous avons relevées en phénoménologie,
25 sont néanmoins comparables. Nous nous contenterons d'une brève description

21. MARBACH ¹⁹⁷⁴. Mes italiques.

de la position de Daniel Dennett – emblématique à la fois pour son côté radical et pour la notoriété de l’auteur.

Ce contre quoi Dennett prend position c’est le *théâtre cartésien* – un concept dont il est lui-même l’auteur. Le théâtre cartésien est « une image
 5 métaphorique de la manière dont l’expérience consciente doit être située dans le cerveau »²²[107]. Or, pour Dennett cette idée d’un *centre spécial dans le cerveau* serait « la mauvaise idée la plus tenace embrouillant nos tentatives de penser la conscience » [108]. Certes, nous sommes ici dans une perspective matérialiste – esprit égal cerveau – loin d’une phénoménologie asubjective.
 10 Néanmoins, le refus d’une instance dans l’esprit, qui fonctionnerait comme un des deux termes de la relation intentionnelle, est proche des positions décrites jusqu’ici. À cette idée d’une instance centrale, Dennett oppose son modèle des *esquisses multiples* (« multiple drafts », sans rapport avec les esquisses husserliennes). Le principe de cette architecture de l’esprit est que « toute forme
 15 de perception – ou d’activité mentale – est accomplie dans le cerveau par des processus parallèles, à voies multiples, d’interprétation et d’élaboration des entrées sensorielles » [111]. Aucune de ces voies ne s’impose au détriment des autres, et aucune instance n’est chargée d’en effectuer la synthèse. De ce fait, ce modèle éviterait l’erreur de supposer l’existence d’un « narratif unique et
 20 canonique, qui est le flux de conscience actuel du sujet » [113]. C’est donc bien l’existence même d’un flux unitaire de la conscience qui est mis en question. Dès lors se pose la question, comment se fait-il que nous avons une *impression* de flux unitaire de la conscience.

La réponse de Dennett est que c’est notre « accès à ce qui se passe dans
 25 le cerveau » qui est de nature séquentielle [215]. Pour étayer cette hypothèse, il utilise un concept emprunté à l’informatique – en fait toute sa théorie est

22. DENNETT 1991

largement inspirée de la technologie de traitement de l'information – c'est la *machine virtuelle*. Son argument est que le cerveau est une « machine » qui fonctionne de manière massivement parallèle mais qui *apparaît comme* une « machine » séquentielle : la machine virtuelle. Il compare cette situa-
5 tion à celle, inverse, de la technologie informatique où les ordinateurs sont par nature séquentiels mais peuvent, si nécessaire, simuler un fonctionnement parallèle. Dennett répond ensuite à une objection évidente : puisque les ordinateurs séquentiels ne sont pas conscients, pourquoi la « machine virtuelle séquentielle » du cerveau le serait-elle ? Sa réponse est la suivante :
10 puisque la *machine virtuelle* est faite pour observer ce qui se passe dans le cerveau, et sérialiser ses observations, elle va, accessoirement, aussi observer son propre fonctionnement. Les deux, le monde extérieur et le *pandémonium* des *esquisses multiples* de l'esprit ont simplement « la même machinerie perceptive focalisée sur eux » [225]. Ce que Dennett appelle les *narratifs* de notre
15 esprit, les histoires que nous nous racontons à nous-mêmes, seraient donc quelque chose comme des épiphénomènes de la nature profonde de notre esprit faite d'un grand nombre d'événements parallèles. Et l'erreur consiste à prendre « les rares cas de raisonnement pratique conscient comme un bon modèle pour le reste » [252]. En fin de compte, Dennett pense avoir expliqué
20 la conscience par « une sorte de programme informatique évolué, qui met en forme les activités du cerveau » et le sujet (« self ») « s'avère n'être qu'une abstraction valable, la fiction d'un théoricien <...> » [431].

Je pense qu'il ne faut pas se laisser induire en erreur par la position apparemment réductionniste de Dennett. Son modèle explicatif est avant
25 tout computationnel. Le cerveau comme structure physique n'a que très peu d'importance dans ce type d'explication. Ce qui compte c'est l'idée de processus parallèles de traitement d'information, quel qu'en soit le substrat. Il

n'est pourtant pas sûr que Dennett prouve vraiment ce qu'il compte prouver, c'est-à-dire que le flux de la conscience n'est qu'une illusion. Admettons que ce flux émerge, en tant que « machine virtuelle », de la multiplicité des processus parallèles. Même si Dennett précise que le caractère séquentiel du flux n'est pas implémenté *en dur* dans le cerveau (« hard wired »), mais est
 5 seulement le résultat de « coalitions » entre les esquisses multiples [254], en quoi serait-il moins réel que ces derniers ? John Searle, dans sa critique du livre de Dennett, fait remarquer qu'on ne peut pas réfuter l'existence des expériences conscientes « en démontrant qu'elles ne sont qu'une apparence
 10 <...> parce que *s'agissant de la conscience, l'existence de l'apparence est la réalité* »²³[112]. Dès lors, le refus d'admettre l'existence des états conscients subjectifs par Dennett s'apparente à une pétition de principe. Pour Searle, Dennett *nie l'existence d'états conscients* et cela lui suffit pour justifier une explication computationnelle de l'esprit [106]. *La conscience expliquée* a cela
 15 de particulier, que ce texte « ne fait aucune contribution au problème de la conscience, mais nie plutôt, dès le départ, l'existence d'un tel problème » [111]. Ce que Dennett refuse d'office, c'est bien l'existence d'un domaine de la subjectivité – ce que les philosophes de l'esprit appellent souvent la perspective de la première personne. Or, sur ce point, Searle reproche à Dennett
 20 de confondre les aspects épistémique et ontologique du problème. En effet, on ne peut qu'être d'accord avec Dennett que la pensée scientifique est une affaire de troisième personne, qu'elle est intrinsèquement *objective dans sa démarche* ; c'est-à-dire, le discours scientifique est le même pour tout le monde. Mais ceci n'implique nullement que la pensée scientifique, et a fortiori phi-
 25 losophique, ne peut pas avoir la perspective de la première personne *comme objet de sa réflexion*.

23. SEARLE 1997b

Dans les débats autour de la notion de conscience, les philosophes de l'esprit utilisent parfois le concept de *zombie*. Un zombie est un être qui a l'air d'un être conscient, qui parle et se comporte comme un être conscient, mais qui *n'est pas conscient*. L'argument du zombie consiste à dire que l'idée de conscience ne peut pas être déterminée comme phénomène objectif, puisque le

5 zombie hypothétique montre toutes les caractéristiques d'une être conscient, alors qu'il ne l'est pas. Nous avons déjà parlé de *Matrix* comme expérience de pensée à la fois plausible et fertile au niveau philosophique. Or, dans la réalité de *Matrix* existent bel et bien des zombies, même s'ils ne sont pas désignés

10 comme tels. Rappelons que les humains captifs de la Matrice ont une double existence, à la fois comme corps physique, avec son cerveau, dans la cuve, et comme personne dans la réalité simulée par l'ordinateur. Il sont donc, sans l'ombre d'un doute, conscient de par leur cerveau. Mais à côté des ces êtres conscients, et organiques, il y a des personnages qui n'ont pas de corps

15 organique et qui n'existent *que dans la réalité générée par l'ordinateur*. On peut donc légitimement admettre que ces personnages, en fait des logiciels, *ne sont pas conscients*. Le dialogue suivant se déroule entre Néo et un zombie.

« Je suis Rama-Kandra. Ceci est mon épouse, Kamala. Ma fille, Sati. Nous sommes très honorés de vous rencontrer.

20 – Vous êtes des programmes.

– Oh, oui. »²⁴

Il est intéressant de noter que, dans ce cas, le zombie semble savoir qu'il est un zombie.

La controverse, en philosophie de l'esprit, consiste à savoir si le zombie

25 peut exister : est-il possible qu'un être qui n'est pas conscient puisse montrer toutes les apparences de la conscience, ou, au contraire, suffit-il d'avoir ces

24. https://www.springfieldspringfield.co.uk/movie_script.php?movie=matrix-revolutions-the. Ma traduction.

apparences pour pouvoir être *déterminé comme conscient*. Toutefois, Searle fait remarquer que Dennett ne conteste pas la possibilité du zombie, mais que, à l'inverse, il considère que *nous sommes des zombies*²⁵[107]. David Chalmers, de son côté, formule le soupçon : « Peut-être Dennett est-il un zombie »²⁶[190]. Si Searle a raison, Dennett ne devrait pas être offensé par cette hypothèse.

Conclusion

Nous avons vu plusieurs approches qui tendent à minimiser, voire nier, le domaine de la subjectivité, ou tout au moins de refuser à celui-ci une instance unifiante – à commencer, historiquement, par le premier Husserl. Les *RL* reconnaissent certes un domaine de la subjectivité, mais celui-ci est identique avec le flux de la conscience, il ne comprend que *des actes*, donc des événements fuyants. Ces actes n'appartiennent à aucune entité stable, ne sont supportés par aucun substrat, dans un sens large, dans l'immanence. À ce stade du développement de la phénoménologie, ceci n'est pas vu comme un problème parce que c'est le moi empirique qui joue ce rôle de support stable des actes.

Sartre, dans *La transcendance de l'Ego* reste largement tributaire de ce premier Husserl. Sa position se résume essentiellement à un refus de suivre celui-ci dans la démarche de la réduction transcendantale. Elle reste, comme son titre le laisse entendre, figée dans l'affirmation de la primauté d'un moi comme objet du monde. Le projet d'une phénoménologie asubjective de Patočka est sans doute beaucoup plus original puisqu'il cherche à dégager un domaine du *pur apparaître* qui serait ni vraiment immanent ni vraiment

25. SEARLE ^{1997b}

26. CHALMERS ¹⁹⁹⁶

transcendant. Toutefois, nous avons constaté qu'en fin de compte cette démarche reporte sur la transcendance du monde ce qu'elle refuse à l'immanence.

L'*explication de la conscience* de Daniel Dennett se situe certes dans un
5 autre contexte philosophique, celui de la philosophie de l'esprit, d'inspiration analytique, il n'en reste pas moins que son refus de toute instance centralisatrice des événements psychiques est proche des phénoménologies « asubjectives » dont nous venons de parler. Mais sa position est plus radicale, dans le sens où elle est ancrée dans une vision computationnelle de l'esprit, basée sur
10 l'analogie informatique. Il ne reste alors aucune place pour une quelconque forme de subjectivité, tout est objectif. Dès lors, on ne peut qu'être d'accord avec Searle qui dit que l'*explication* de Dennett revient à nier l'existence de la conscience.

3.2 L'immanence de l'ego

Après le sous-chapitre précédent, autour du refus de l'ego transcendantal, voire une vision minimaliste de la conscience, celui-ci sera consacrée à la perspective opposée, celle d'une conscience irréductible à la conscience
 5 *du monde* – d'où le titre, volontairement à l'opposé de celui de l'essai de Sartre. Nous continuons à mettre en parallèle, concernant cette opposition, phénoménologie et philosophie de l'esprit.

Conscience phénoménale et subjectivité

Au sujet de *La conscience expliquée* – livre pour lequel il suggère par
 10 ailleurs le titre *La conscience ignorée*²⁷[129] – Ned Block pose la question « De quoi la théorie de Dennett est-elle la théorie »²⁸. Il constate que « la plupart du temps il y a peu d'indices pour savoir de quel concept de conscience il s'agit »²⁹[132]. Pas tendre avec Dennett, il estime même que celui-ci crée la confusion « en appliquant une notion de “conscience” non analysée, faisant
 15 l'amalgame entre des thèses passionnantes et fausses et d'autres, sans intérêt et vraies »³⁰[142].

La critique de Block est d'autant plus légitime que celui-ci a publié plusieurs textes qui cherchent à établir différentes notions de conscience. La distinction essentielle est celle entre conscience *d'accès* et conscience *phéno-*
 20 *ménale*. Une représentation est consciente au sens de la conscience d'accès si elle est « diffusée < dans l'esprit > pour être utilisée par le raisonnement et pour un contrôle “rationnel” de l'action »³¹[208]. On peut sans doute dire que

27. BLOCK [2007b](#)

28. BLOCK [2007c](#)

29. BLOCK [2007b](#)

30. BLOCK [2007c](#)

31. BLOCK [2002](#)

la conscience d'accès est une notion *fonctionnelle*. Au sens de la *conscience de* de l'intentionnalité husserlienne, elle désigne le contenu conscient en tant que tel et tant qu'il est disponible pour les opérations de l'esprit. Le sujet conscient n'y apparaît par contre pas. La conscience d'accès ne doit pas être
5 confondue avec une forme de conscience d'un degré supérieur, conscience d'être conscient, ni avec la conscience de soi.

Ce qui est radicalement opposé à la conscience d'accès, c'est la conscience phénoménale. Les propriétés de la conscience phénoménale sont celles du *vécu* (« experiential properties »). Or, « la totalité des propriétés vécues
10 d'un état est identique à "comment c'est" de les avoir » [206]. Les propriétés de conscience phénoménale comprennent des sensations, des sentiments, des perceptions mais aussi des pensées, des désirs et des émotions. Les représentations de la conscience d'accès sont liées à des dispositions (« dispositional »). Une équation de physique peut être disponible dans ma conscience parce que
15 j'ai la disposition (la compétence) nécessaire pour la reproduire. Les vécus de la conscience phénoménale, à l'opposé, sont occurrents. Un vécu apparaît spontanément une fois mais exactement le même ne se reproduira plus jamais [208].

La conscience phénoménale est pensable sans conscience d'accès [212]. Un
20 être peut avoir des vécus conscients sans pour autant disposer de contenus disponibles pour le raisonnement. Un être doté de conscience d'accès, dans la mesure où il s'agit d'une notion fonctionnelle, est pensable sans conscience phénoménale, sauf qu'un tel être ne peut pas être considéré comme *conscient* – il s'agit en fait d'un zombie [211]. La conscience phénoménale constitue
25 donc une forme de conscience *de base*, sans laquelle les autres formes de conscience, d'accès, auto-réflexive, ne peuvent pas être considérées comme réelle conscience. Dès lors, pour Block, la seule position que Dennett peut

défendre consiste à affirmer que la conscience phénoménale n'existe pas – ou tout au plus qu'elle n'est qu'une forme de conscience d'accès.

La formule « comment c'est de » fait très probablement référence à *Comment est-ce d'être une chauve-souris ?*³² de Nagel, peut-être l'article le plus cité de la philosophie de l'esprit des quarante dernières années. Nagel n'a pas choisi l'exemple de la chauve-souris au hasard. C'est un mammifère, donc assez proche de nous, mais le fait qu'elle « voit » le monde par écholocation rend extrêmement difficile pour nous de nous imaginer *comment c'est d'être une chauve-souris*. Nagel utilise cet exemple pour montrer qu'il y a quelque chose d'irréductible au vécu, c'est comment c'est d'avoir une sensation ou une impression. Le contenu *mal aux dents* n'est pas *comment c'est d'avoir mal aux dents*. Nagel écrit : « un organisme a un état mental conscient si, et seulement si, il y a quelque chose qui est comment c'est d'être cet organisme – quelque chose comment c'est d'être pour cet organisme » [166]. C'est ce qu'il appelle le *caractère subjectif du vécu* et ce caractère subjectif est absolument irréductible à l'objectivité. Dans le domaine des vécus, constate-t-il, « un déplacement vers plus d'objectivité, au lieu de nous approcher de la vraie nature du phénomène, ne fait que nous en éloigner » [174].

Dans un autre de ses écrits, il affirme que la subjectivité est un « trait irréductible de la réalité »³³[7]. Et, sans nommer Dennett, il constate que la question de la subjectivité pose des problèmes d'une difficulté redoutable devant laquelle beaucoup de philosophes préfèrent reculer : « il y a une tentation persistante de transformer la philosophie en quelque chose de moins difficile et *plus superficiel que ce qu'elle est* »³⁴[12]. Il est sans espoir, pour Nagel, de vouloir « analyser les phénomènes mentaux de telle façon qu'ils

32. NAGEL 1979

33. NAGEL 1986

34. mes italique

soient révélés en tant que partie du monde “extérieur” » [15]. Deux aspects sont donc étroitement liés : d’une part le caractère irréductiblement subjectif du vécu, et d’autre part le fait que ces vécus ne sont *pas anonymes* mais appartiennent à un sujet – le sujet pour qui *c’est ainsi* des les avoir. *J’ai*
5 *cette impression* et non *il y a* cette impression. La subjectivité a donc un double caractère : celui d’être le contraire de l’objectivité et celui d’être en rapport à un sujet en tant qu’ego transcendantal. Or, les deux sont clairement en opposition avec ce qui a été dit dans le sous-chapitre précédent sur le phénomène asubjectif comme sur l’ego transcendant.

10 Dans le film *Matrix*, l’explication qui est donnée pour le maintien des humains dans des cuves, alors qu’un monde virtuel leur est suggéré, est que ces corps humains servent à la production d’énergie. Je pense que c’est le point le plus faible du scénario – on sait bien qu’un cerveau humain consomme, et ne produit pas de l’énergie. Mais, en poursuivant l’expérience de pensée,
15 peut donner une autre explication. Il se peut que ces cerveaux soient nécessaires au fonctionnement de la Matrice, justement parce que la conscience est irréductiblement liée au cerveau humain. Même si la Matrice peut contenir de zombies sans conscience, des consciences réelles sont peut-être nécessaires pour la faire fonctionner.

20 **L’ego transcendantal**

Après cette brève description du débat parfois virulent sur les positions minimaliste et maximaliste de la conscience dans la philosophie de l’esprit, nous revenons à la question du statut de l’ego en phénoménologie. Nous avons vu plus haut que, dans les *Recherches logiques*, l’ego pur n’est pas thématise
25 parce que son rôle est assumé par le moi empirique. Or, tout change avec le tournant transcendantal. Eduard Marbach écrit :

Par l'établissement d'une phénoménologie pure, Husserl empêche avant tout la relation aperceptive de la conscience avec le moi empirique. Ce qui reste, ce sont les vécus purs <...>. Suite à l'élimination du moi empirique, apparaît maintenant comme problématique ce qui, dans les *Recherches logiques*, était résolu par la fonction du moi empirique : la question de l'« appartenance » des vécus à un « sujet » et la détermination de l'unité de la conscience (en tant que « mienne ») <...>. ³⁵[22]

Le cours sur les *problèmes fondamentaux de la phénoménologie* du semestre d'hiver 1910/11 semble jouer une rôle charnière. Husserl n'y refuse plus l'idée d'un moi pur, tout en se montrant hésitant. Il commence par cette affirmation « je m'élimine, en tant que phénoménologue, tout autant que le monde, et non moins mes états et actes psychiques » ³⁶[§ 18]. Il considère alors l'objection que « la réduction phénoménologique qui élimine le propre moi, est impensable » pour y répondre de la manière suivante. Puisque la possibilité d'éliminer toutes les transcendances empiriques est incontestable, l'objection peut seulement signifier qu'il faut admettre un « *moi pur* comme inséparable des *cogitationes* ». Tout en refusant de trancher la question « maintenant », il fait remarquer que la phénoménologie doit accepter ce qu'elle trouve dans l'attitude qui lui est propre. Par conséquent, si elle trouve – tandis que le monde naturel est mis entre parenthèse – quelque chose comme le *moi pur*, alors il s'agit bien de « quelque chose de phénoménologique » [§ 19]. À noter que, en 1924 ou plus tard selon l'éditeur, Husserl ajoute à cette dernière hypothèse la remarque « ce qui est le cas ».

Un autre aspect qui, dans le contexte du cours de 1910/11, motive Husserl à accepter le moi pur c'est le fait qu'il prend conscience du problème de l'inter-

35. MARBACH ¹⁹⁷⁴

36. HUSSERL ^{1973a}

subjectivité. La relation d'intropathie implique la distinction entre un moi phénoménologique qui est déterminé comme effectuant l'intropathie et les « autres moi qui, dans l'intropathie, sont posés comme percevant, se souvenant, éventuellement effectuant l'intropathie » [§ 39]. L'attribution du flux de la conscience avec un moi pur déterminé devient donc nécessaire pour pouvoir appliquer le concept d'intropathie dans le contexte de l'intersubjectivité.

C'est au § 57 d'*Ideen I* que la question du moi pur est clairement posée et trouve un début de réponse. « La réduction phénoménologique fait-elle également du moi phénoménologique qui découvre les choses un néant transcendantal ? »³⁷[137] demande Husserl. Il constate d'abord qu'en parcourant les vécus qui subsistent en tant que résidu de la réduction, nous n'allons pas rencontrer le moi pur comme « un vécu parmi d'autres vécus ». Le moi « paraît être là constamment, même nécessairement <...> son "regard" se porte sur l'objet "à travers" tout cogito actuel ». Mais tandis que ce regard varie avec chaque cogito, le moi reste identique. Or, en tant que identique et nécessaire il ne peut le considérer « *en aucun sens comme une partie ou un moment réel des vécus mêmes* » [138]. Il a donc une existence indépendante des vécus. Husserl caractérise le moi ainsi déterminé comme « *une transcendance au sein de l'immanence* », une transcendance dont il dit qu'elle est « dans un certain sens non constituée ». Par ailleurs, c'est dans ce même § 57 que, dans une note de bas de page, il prend clairement ses distances par rapport à sa propre position sur le moi dans les *Recherches logiques*.

C'est ensuite au § 80 que Husserl réaffirme l'existence de l'ego pur : l'épochè ne peut pas « abolir la forme du *cogito* et supprimer d'un trait le "pur" sujet de l'acte : le fait "d'être dirigé sur" <...> "de souffrir de", enveloppe nécessairement dans son essence d'être précisément un rayon qui "émane du

37. HUSSERL 1950c. Traduction Ricœur pour les citations d'*Ideen I*.

moi” ou, en sens inverse, qui se dirige “vers le moi” ; ce moi est le *pur* moi ; aucune réduction n’a prise sur lui » [195]. Mais en même temps, Husserl décrit ce moi pur comme en quelque sorte vide : abstraction faite de ses modes de relation et de comportement il n’a « aucun contenu qu’on puisse explici-
 5 ter ; il est en soi et pour soi indescriptible : moi pur et rien de plus » [195]. Et bien qu’il soit « entrelacé » avec ses vécus, le moi ne peut pas « être considéré *pour soi* et traité comme un objet *propre* d’étude » [195]. Finalement l’identification du moi pur a pour conséquence une certaine dualité dans les vécus : il faut distinguer une « face *orientée subjectivement* et une
 10 face *orientée objectivement* » [196]. Or, à cette dualité des vécus correspond une séparation entre deux types de recherches, les unes étant orientées « dans le sens de la pure subjectivité », les autres « dans le sens des facteurs qui se rattachent à la “constitution” de l’objectivité *pour* la subjectivité ». Le § 80 se termine par une appréciation qui relativise quelque peu l’importance de
 15 l’ego pur. Husserl y annonce qu’il aura « beaucoup à dire » sur la relation intentionnelle des vécus et que l’investigation de celle-ci sera possible *sans s’occuper en profondeur du moi pur* [196].

Cette opposition entre subjectivité pure d’une part et objectivité constituée d’autre part n’est pas sans rappeler celle qui apparaît un peu plus loin,
 20 au § 85, entre *hylé sensuelle* et *morphé intentionnelle*. Husserl décrit la hylé sensuelle comme comprenant « les data de couleur, les data de toucher, les data de son, etc. <...>. De même les sensation de plaisir, de douleur, de démangeaison, etc., ainsi que les moments sensuels de la sphère des “pulsions”. » ³⁸ [208]. Alors que la morphé est clairement située du côté de l’intentionnalité, il me paraît possible de faire correspondre la hylé à la subjectivité
 25 pure. De plus, la fin du § 85 répète d’une certaine manière celle du § 80,

38. Traduction Ricœur modifiée.

en distinguant les aspects hylétiques de ceux intentionnels. Et sans surprise, Husserl accorde, ici également, la priorité au versant intentionnel, en déclarant : « les analyses *de loin* les plus importantes et les plus fructueuses sont du côté noétique » [212].

5 Il est intéressant de noter que dans le contexte de la philosophie de l'esprit, le débat sur l'existence d'une subjectivité irréductible se fait souvent en termes de *qualia* – un concept qui est proche de celui de hylé. Block caractérise les qualia comme des propriétés *vécues* telles des sensations, sentiments, perceptions, et même des pensées et des désirs, *dans la manière dont elles*
 10 *sont vécues*³⁹ [501]. En fait, les philosophes qui nient l'existence des qualia nient aussi celle de la subjectivité comme irréductible à l'objectivité. Ainsi, Daniel Dennett – dont nous avons déjà discuté les positions niant toute forme de sujet pur – consacre un article à la réfutation de l'existence des qualia. Il y affirme que le vécu conscient n'a *aucune des propriétés* qu'on veut prêter
 15 aux qualia⁴⁰ [619]. On peut donc retenir que la question du ressenti immédiat est essentielle, d'une manière ou d'une autre, pour celle de l'existence du moi pur.

L'ego comme monade

À la fin du § 57, déjà évoqué, Husserl annonce que le deuxième volume
 20 des *Ideen* consacrera un chapitre « aux questions difficiles du moi pur » [138]. Nous reviendrons plus loin sur la genèse plutôt confuse, d'*Ideen II*. Ici nous prenons en compte le premier chapitre de la deuxième section, intitulé *le moi pur*, tel que publié dans Hua IV. L'impression qui s'en dégage est que le moi pur, par rapport à *Ideen I*, a d'une certaine manière gagné de l'« épaisseur ».

39. BLOCK ^{1999a}

40. DENNETT ¹⁹⁹⁹

Il n'existe pas seulement dans des actes singuliers, mais plutôt, « libre et cependant attiré par l'objet, il va d'acte en acte »^{41 42}[98]. C'est un sujet agissant, aussi sur un plan théorique : « en tant que sujet théorique <...> il établit la mise en rapport et la liaison, la position de sujet et de prédicat, la présupposition et la consécution » [99]. C'est encore un sujet autonome et persistant. Tandis que les cogito naissent et périssent dans le flux des vécus, le sujet pur ne naît ni ne périt, même si « à sa manière, il “entre en scène”, puis “sort de scène” » [103]. Il est aussi capable de se représenter soi-même comme objet de sa réflexion [101].

En même temps, Husserl décrit le moi pur comme dépourvu d'état intérieur : « il ne recèle pas de richesses intérieures latentes, il est *absolument simple*, il est donné au grand jour »⁴³ [105]. Dans le même passage, Husserl attribue, au contraire, une telle « richesse » au cogito qui lui est associé. Mais on peut avoir l'impression d'une certaine hésitation de la part de Husserl sur cette question des éventuelles propriétés du moi pur. En fait, la question revient en termes d'*habitus*, qui fait partie du moi pur. Husserl entend par là des attitudes, positions ou des opinions qui restent stables dans les différents actes, et qu'il désigne comme *habituelles*. Il ne s'agit de propriétés au sens empirique mais du fait qu'un même moi, dans ses prises de position, « fait preuve de conséquence » [111]. Dans ce même § 29, Husserl introduit encore le concept de *monade*, en tant que « tous les data de conscience , toutes les strates de conscience et toutes les formes noétiques qui “peuvent être accompagnées” par l'ego identique d'un “je pense” <...> ». Il y a donc une structure qui dépasse et inclut l'ego pur – ce dernier en formant d'une certaine façon le noyau.

41. Traduction Escoubas pour Ideen II.

42. HUSSERL 1952b

43. mes italiques

Reste à savoir si le moi pur est *constitué*. La position de Husserl sur cette question n'est pas claire, ou alors nuancée. Alors qu'au § 28 il affirme que les moi purs « ne sont capables et n'ont besoin d'aucune constitution par des variétés » [111], il postule au paragraphe suivant que le moi pur « se constitue
 5 en tant qu'unité » en relation avec le flux des vécus [112]. On peut supposer qu'il s'agit là d'une distinction entre deux types de constitution l'une, non applicable au moi pur, au niveau intentionnel, l'autre, d'un niveau inférieur et applicable, au niveau du flux des vécus. Mais nous aurons l'occasion de revenir aux variantes du concept de *constitution* dans le sous-chapitre qui
 10 suit.

Durant la dernière période de sa vie, dans les *Méditations cartésiennes* Husserl reste sans doute fidèle à cette vision de l'ego pur comme résidu de l'épochè. Il décrit celle-ci comme « méthode radicale et universelle, par laquelle je me saisis de manière pure en tant que moi ». Et le moi pur, avec ses
 15 cogitationes, « précède l'être naturel du monde »⁴⁴[§ 8].

La subjectivité comme ipséité

Michel Henry est peut-être celui parmi les phénoménologues qui accordait la plus grande importance à l'ego en tant que tel, indépendamment de sa relation avec le monde. Ainsi, le premier titre qu'il avait prévu pour
 20 sa thèse de doctorat, commencée après la deuxième guerre mondiale et qui deviendra la grande œuvre fondatrice de sa phénoménologie, était « Phénoménologie de l'Ego ». Ce titre deviendra encore « Recherches ontologiques pour une phénoménologie de l'ego », puis finalement, à sa parution en 1963, « L'essence de la manifestation »⁴⁵[5]. Or, cette version définitive commence

44. HUSSERL ^{1950a}

45. J. LECLERCQ et PERRIN ^{2017a}

encore par cette phrase : « Le sens de l'être de l'ego est le thème des présentes recherches »⁴⁶[1]. La démarche henryenne s'inscrit donc sans doute dans la suite de l'évolution de la pensée de Husserl, qui va de l'ego comme pur faisceau de vécus, dans les *RL* à l'ego transcendantal dans les *Ideen*.

5 Henry lui-même reconnaît que « la restitution de sa signification ontologique à la problématique de l'ego cogito est rendue possible par le dépassement qu'opère déjà la phénoménologie husserlienne quand elle s'oriente délibérément vers les problèmes constitutifs <...> » [34]. Et Claudia Serban fait remarquer que c'est « à l'égologie husserlienne qu'il revient le mérite d'avoir

10 identifié l'ego à l'absolu phénoménologique et d'avoir donné à cet absolu le nom d'immanence »⁴⁷[47]. La position de Henry radicalise celle de Husserl et refonde, d'une certaine manière, l'idée même de *subjectivité*.

Pour Serban, le but de Henry est de « rendre l'égologie proprement phénoménologique » [35]. Dans ses notes préparatoires à *L'Essence de la mani-*

15 *festation*, Henry commente un passage, déjà évoqué, du § 80 d'*Ideen I*, où Husserl affirme que l'ego ne peut pas être l'objet de recherches propres, en dehors de celles de ses vécus, en ces termes : « < Husserl > trouve alors le moi comme une propriété mystérieuse des vécus dont il ne peut faire la théorie à part »⁴⁸[105]. Pour Henry, c'est bien l'ego qui est premier et non

20 pas le flux. En fait, l'ego précède non seulement le flux de la conscience, mais tout être : « l'ego absolu est l'origine <...> de tous les sens possibles de l'être »⁴⁹[33]. L'ego absolu n'est donc pas une région d'être parmi d'autre puisque, en tant que « naturant originaire », c'est lui qui « confère <...> à l'ensemble des régions le sens que l'être revêt chaque fois en elle » [35]. Au

25 tout début de *L'essence de la manifestation*, Henry avait déjà défini la philo-

46. HENRY 1963

47. SERBAN 2017

48. HENRY 2012

49. HENRY 1963

sophie première comme *ontologie universelle*, et il constate que le lien entre celle-ci et la problématique de l'ego est « particulièrement complexe » [3]. L'être de l'ego n'est pas « homogène à "l'être en général" » [46], c'est un être d'un type singulier. L'ego n'est sans doute pas un corrélat intentionnel parmi
 5 d'autre mais ce n'est pas non plus une entité postulée de manière abstraite. La subjectivité, qui est le domaine de l'ego, est « une vie particulière et, à ce titre, profondément *réelle* »⁵⁰.

Or, si l'ego prétend au statut de *fondement*, et si ce fondement est autre chose qu'une simple hypothèse métaphysique, alors « il doit encore faire
 10 la preuve de sa réalité » [49]. Mais faire la preuve de sa réalité, c'est *se manifester*, c'est apparaître *comme phénomène*. Henry pose la question de la possibilité pour l'origine de devenir *elle-même phénomène*, et donc aussi « l'"objet" de l'enquête phénoménologique ? » [35]. Là encore, l'être de l'ego comme origine est si singulier que son apparaître ne peut ressembler à aucun
 15 autre apparaître : « le mode selon lequel l'ego devient un phénomène est <...> si fondamental qu'il ne peut être soumis à aucune condition » [47]. En fait, la particularité de l'apparaître de l'ego tient à ce qu'il s'apparaît à lui-même. Mais cette particularité ne doit en aucun cas être comprise comme, ou confondu avec, la conscience de soi. Dans la conscience de soi, la conscience se
 20 représente elle-même comme un corrélat intentionnel, alors que l'apparaître à soi de l'ego se situe bien en-deçà de l'intentionnalité. Cet apparaître est une *révélation* qui « s'accomplit dans la sphère de l'immanence radicale de la subjectivité absolue » [54]. À l'idée henryenne d'une subjectivité *absolue* correspond donc une sphère d'immanence *radicale*. Cette dernière peut, de
 25 prime abord, être rapprochée de ce que Boehm avait identifié chez Husserl comme immanence *réelle* et qui exclut, par rapport à l'immanence *pure*,

50. mes italiques

l'immanence *intentionnelle*

La radicalité de l'égologie henryenne s'exprime d'abord par cette restriction à une immanence qui exclut la relation intentionnelle au monde, et qu'il appelle lui-même « radicale ». A ce *noyau* d'immanence correspond une
 5 subjectivité qu'il désigne comme « absolue », qui, à nouveau, est découplée du rapport intentionnel à la transcendance. Or, c'est à ce noyau, qui peut sembler dépouillé de tout apparaître, que Henry assigne un *pouvoir de révélation*. Comment peut-il y avoir une forme de révélation alors qu'on a exclu
 10 l'intentionnalité et, par conséquent, toute forme de contenu liée à un acte ? Que reste-t-il à apparaître lorsqu'on a fait abstraction de tout ce en quoi le monde peut nous affecter ? Ce n'est pas de réduction phénoménologique qu'il s'agit, puisque « la réduction husserlienne ne met le monde hors jeu que pour prendre en compte <...> la conscience du monde comme tel <...> »⁵¹[50],
 15 selon l'appréciation de Henry. Or, c'est cette conscience du monde que la subjectivité absolue henryenne met hors jeu. Ce qui reste, dans ces conditions, c'est Soï *avec* Soï, le Soï qui s'affecte lui-même – ou ce que Henry désigne par le terme d'*auto-affection*.

Comment motiver ce postulat d'une auto-affection du Soï ? Pour Michel Henry cela semble être tout simplement une évidence. En effet, on peut faire
 20 l'expérience d'une auto-affection pure, au moins dans l'imagination. Admettons que je suis dans un lieu absolument silencieux, dans l'obscurité totale, et que je ne touche aucune objet⁵². Alors je n'ai aucune sensation venant de l'extérieur, mais je me sens néanmoins *vivre*.

Nous avons vu que, dans la philosophie de l'esprit, la conscience phénoménologique est directement liée au qualia, aux impressions et sensations
 25

51. HENRY 2003b

52. Comme dans le cas d'un *caisson d'isolation sensorielle* où une personne est suspendue dans une eau saturée de sel, sans lumière et sans bruit.

immédiates, et au *comment c'est de* ressentir quelque chose. Ces qualia sont le plus souvent en rapport avec des sensation provoquées par le monde extérieur, tout en étant *en amont* de la perception. Or, Dan Zahavi fait remarquer que dans le « comment-c'est-de » du vécu il faut distinguer entre *comment-*
 5 *c'est* de l'apparaître de l'objet et le *comment-c'est* du vécu du sujet. Il y a, à l'intérieur même du vécu, une face orientée vers le contenu et une autre orientée vers le sujet⁵³ [121]. Il se réfère à Henry pour constater que le sens le plus fondamental du Soi est l'auto-donation du vécu [125]. Plus précisément, Henry écrit :

10 *Ce qui se sent soi-même, de telle manière qu'il n'est pas quelque chose qui se sent mais le fait même de se sentir ainsi soi-même, de telle manière que son « quelque chose » est constitué par cela, se sentir soi-même, s'éprouver soi-même, être affecté par soi, c'est là l'être et la possibilité du Soi.*⁵⁴ [581]

15 Ce qui fait « l'être et la possibilité du Soi », ce n'est donc pas mon identité, le fait que je me distingue des autres, ce n'est pas non plus le fait que j'ai accès à des données ou des sensations dont je suis le seul détenteur, mais c'est le fait que je m'affecte moi-même. Le génie de Michel Henry est d'avoir ainsi ramené, par une forme de réduction radicale, l'ego à un phénomène irréduc-
 20 tible. Dans ce sens, il est arrivé à une caractérisation extrêmement pertinente et rigoureuse de ce que la philosophie de l'esprit appelle la *conscience phénoménale*. Ce concept d'ego, en tant qu'auto-affection, Henry l'appelle *ipséité*. Zahavi constate que, dans le contexte de la phénoménologie, le terme a aussi été utilisé par Merleau-Ponty et par Sartre, mais que son traitement « le plus
 25 ciblé » se trouve chez Henry⁵⁵ [116]. Toutefois Zahavi s'écarte sans doute de

53. ZAHAVI 2008

54. HENRY 1963

55. ZAHAVI 2008

la phénoménologie henryenne, lorsqu'il décrit les deux aspects du vécu, celui orienté vers le sujet et celui orienté vers l'objet, comme distincts conceptuellement mais inséparables [123]. Ou encore quant il affirme que « le Soi n'est présent à lui-même exactement et en fait seulement en étant engagé dans le monde » [126]. Dans une note, figurant dans le même paragraphe, il ajoute que, sur ce point, il est en fait opposé à un certain immanentisme de Henry. Je ne suis pas sûr qu'on puisse parler d'*immanentisme* au sujet de Henry. Il a identifié, à l'intérieur d'une l'immanence qui inclut les corrélats intentionnels, une immanence radicale qui est celle de l'auto-affection. S'il oppose celle-ci à l'affection par le monde transcendant, c'est pour montrer que la première est une *condition nécessaire* de la deuxième.

Les concepts d'*affectivité*, d'*auto-affection* et d'*ipséité* sont donc inséparables pour Henry. Ainsi, il écrit : « L'affectivité est l'essence de l'ipséité »⁵⁶ [581] ou encore : « l'identité de l'affectant et de l'affecté est l'affectivité et, comme telle seulement <...> l'ipséité » [285]. L'affectivité, qui est la base de la sensibilité, est intrinsèquement auto-référentielle, l'affectant étant l'affecté, et c'est ce caractère auto-référentiel qui engendre l'ipséité, l'être soi. Ainsi chacun de ces trois composants impliquent les deux autres. Ce à quoi Henry oppose la subjectivité comme auto-affection, c'est l'idée du *sens interne*. Henry ajoute « c'est-à-dire le temps » : « loin de pouvoir fonder l'essence de l'ipséité, le sens interne la présuppose comme ce qui rend possible sa structure même » [284] et « la possibilité <...> de se sentir soi-même <...> ne se réalise pas dans le temps » [283]. L'ego n'observe pas ses vécus comme un film qui se déroule. Paradoxalement, sur ce point, Henry serait assez d'accord avec Dennett – mais pas pour les mêmes raisons.

L'auto-affection n'est pas pour autant *fermée* sur le soi. Henry n'ex-

56. HENRY [1963]

clut pas du domaine de l'affectivité les sentiments, qui sont en rapport avec la situation du sujet dans le monde, « comme “haine” <...> comme “amour”, comme “béatitude”, “tristesse” ou “désespoir” ». Mais ces sentiments ne viennent pas du dehors pour s'approcher du moi : « le sentiment n'est ja-
5 mais lié au moi selon un rapport plus ou moins étroit, il ne saurait l'atteindre comme quelque chose d'extérieur susceptible de le toucher plus ou moins ». Le sentiment est indissociable de l'auto-affection parce qu'« à chaque sentiment particulier, un Soi appartient <...> en tant que ce sentiment est chaque fois et nécessairement le sentiment de soi <...> ; il est le “se sentir soi-même”
10 qui vit en lui comme ce qui le rend possible » [282].

Qualia, hylé et matière

Dans la philosophie de l'esprit, la question de l'existence d'une conscience *phénoménale* – différente de la conscience fonctionnelle ou *d'accès* – est étroitement liée à celle de l'existence des qualia, en tant que sensations immé-
15 diates. Dans l'économie de la phénoménologie husserlienne, l'opposition entre faces orientées respectivement *subjectivement* et *objectivement* du vécu est parallèle à celle entre hylé et morphé. Or, les notions de hylé et de qualia, respectivement dans la phénoménologie husserlienne et dans la philosophie de l'esprit semblent étonnamment proches. La notion de hylé joue donc sans
20 doute un rôle important dans la question d'une subjectivité absolue et de l'immanence de l'ego.

Or, là encore Michel Henry radicalise la position de Husserl, en opposant à la hylé husserlienne son propre concept de *matière*. Henry se défend certes de s'être inspiré du hylémorphisme husserlien pour sa propre *phéno-*
25 *ménologie matérielle*. Celle-ci, écrit-il, « n'est pas née d'une réflexion sur les

insuffisances le la phénoménologie hylétique »⁵⁷[58]. Certes, Henry, un peu à la manière de Descartes, fait table rase des présupposés de la philosophie pour poser des questions radicales. Il n'en reste pas moins qu'il est légitime d'inscrire sa phénoménologie matérielle dans le contexte de celle de Husserl
 5 visée par la critique formulée dans *Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle*.

Ce que Henry reproche à Husserl, c'est d'avoir, dès le départ, subordonné la hylé à l'intentionnalité. En effet, Husserl écrit : « Les data sensibles *se donnent comme matière* à l'égard de formations intentionnelles
 10 <...> »⁵⁸[209]. En fait, il décrit l'intentionnalité comme « un milieu universel qui finalement porte en soi tous les vécus, même ceux qui ne sont pas caractérisés comme intentionnels » [207]. Henry résume : « la “matière” < hylé husserlienne > se trouve *surdéterminée par la fonction* qu'elle remplit dans la totalité du vécu noétique où elle s'insère <...> »⁵⁹[17].

Henry pose alors la question : « laquelle de la ὄλη non intentionnelle
 15 ou de la morphé intentionnelle est, en dernier lieu, sub-jectivité »⁶⁰ [14]. Il fait remarquer que si l'attitude de Husserl, consistant à voir dans la hylé une pure matière première pour la constitution, peut se comprendre lorsqu'il s'agit de la *perception* qu'en est-il des « vécus affectifs et pulsionnels » ? Dans
 20 ce cas leur « immanence radicale <...> en tant qu'exclusive en soi de toute transcendance, devrait pouvoir être reconnue plus facilement » [20]. Pourtant même dans ce cas, Husserl assimile ces éléments affectifs à des data sensibles à l'intérieur de vécus intentionnels. Après avoir défini la sensibilité *au sens étroit* comme ce qui est « médiatisé par les “sens” dans la perception externe », il ajoute : « en un second sens, plus large et unifié dans son essence,

57. HENRY ^{1990b}

58. HUSSERL ^{1950c} Mes italiques, traduction Ricœur pour *Ideen I*.

59. HENRY ^{1990b} Mes italiques.

60. mes italiques

le terme de sensibilité embrasse aussi les états *affectifs* et les *pulsions* »⁶¹ [209]
 Il ajoute encore que ces deux sensibilités sont liées par une *étroite parenté eidétique* – et ce n'est sûrement pas ce point que Henry conteste. Mais au lieu
 que l'amener à mettre en question la subordination du sensuel à l'intentionnel
 5 – ce qui, pour Henry, aurait été logique – cela amène simplement Husserl à inclure les affects et pulsions dans le dispositif intentionnel. Il constate d'abord qu'il faut « étendre l'expression primitivement plus réduite de sensibilité à la sphère affective et volitive » – mais pour ajouter aussitôt « c'est-à-dire aux vécus *intentionnels* dans lesquels les data sensibles des sphères considérées se
 10 présentent avec la fonction de “matière” < “Stoff” > » [210]. Donc, affectivité et pulsions sont immédiatement subordonnées à l'intentionnalité, et les sensations concrètes de cette sphère *affective et volitive* deviennent une simple matière pour la noèse.

Pour Henry, cette subordination de l'impression à la constitution empêche
 15 Husserl de remonter véritablement à l'origine de la noèse.

La phénoménologie intentionnelle est la phénoménologie transcendante mais le transcendantal réduit à la noèse intentionnelle n'est pas véritablement un transcendantal, une condition *a priori* de toute expérience possible si celle-ci exige en général le tout
 20 autre que lui : la sensation, l'impression.

Tout ce qui se donne à nous est constitué <...>. Mais le constitué est nécessairement d'abord en soi non constitué. Tout est transcendant mais le transcendant est d'abord en soi non transcendant.⁶² [25]

25 On comprend mieux ce qu'il entend par le *constitué en soi non constitué*,

61. HUSSERL ^{1950c}. Mes italiques, traduction Ricœur modifiée.

62. HENRY ^{1990b}

lorsqu'il parle d'une double-donation. La première est celle de l'impression. Mais ce premier donné est « une seconde fois, dans l'intentionnalité et par elle <...> comme son "vis-à-vis" » [26]. La phénoménologie non-intentionnelle, puisque c'est cela que Henry oppose à Husserl, « réinscrit l'intentionnalité

5 dans un fondement plus ancien qu'elle »⁶³[106].

Si Henry refuse de voir dans la hylé une vulgaire matière première informée par la noèse intentionnelle, au même titre que l'argile est in-formée par le potier pour en faire un vase, c'est d'abord – et là-dessus on peut difficilement ne pas le suivre – parce que la hylé détermine sans doute en partie

10 le contenu intentionnel issu de la noèse. Ainsi la hylé « prescrit à la morphé jusqu'aux modalités essentielles qu'elle doit revêtir dans la constitution de ce qu'elle constitue »⁶⁴[27]. Nous reviendrons dans un prochain sous-chapitre sur le pouvoir de la constitution par rapport à la hylé. On peut certes ne pas être d'accord quand Henry conclut que la hylé est « plus essentielle »

15 que la morphé mais il a sans doute raison de dire que la hylé ne joue pas un rôle purement passif par rapport à la noèse qui l'informerait selon son bon vouloir.

Mais le questionnement henryen va bien plus loin qu'une simple question de rapport de force entre hylé et noèse. Au concept de hylé, il substitue son

20 propre concept de *matière*, pour ensuite revendiquer une *phénoménologie matérielle*, bien plus vaste que la phénoménologie hylétique husserlienne. La matière en ce sens est « justement la matière dont l'impression est faite, son étoffe, sa substance en quelque sorte » [20]. Or, cette matière pose la « question de son auto-donation » [29]. En fait, elle doit apparaître *avant*

25 la constitution du contenu intentionnel. On aurait tort de soupçonner une régression à l'infini dans le raisonnement de Henry, en postulant une autre

63. HENRY ^{2003a}

64. HENRY ^{1990b}

hylé qui produirait l'apparaître de celle-ci. C'est la notion d'auto-affection qui fait barrage à tout risque de régression. La matière, au sens henryen, apparaît par elle-même et la phénoménalité de cet *auto-apparaître* est une « affectivité transcendantale <...> quelque chose qui s'éprouve soi-même ».

5 La *matière* impressionnelle est le fondement de la subjectivité, et donc de la conscience : « l'impressionnalité constitue la conscience elle-même » [33]. La réduction à une *immanence radicale* exclut en fait l'intentionnalité pour ne laisser comme résidu absolu que l'affectivité de la *matière*.

Conclusion

10 Alors que le sous-chapitre précédent était consacré à une vision *asubjective* du phénomène avec une immanence limitée au simple flux de conscience et un ego empirique renvoyé à la transcendance, ce sous-chapitre donne l'image d'un ego dans l'immanence, dont la structure est complexe, loin d'un simple flux. À la vision d'un sujet comme flux de conscience qui « voit passer » les
 15 références à une réalité transcendante, il faut alors opposer l'idée d'une subjectivité plus radicale. Celle-ci peut être appréhendée en termes de position à la première personne ou *comment c'est d'être* ceci ou cela, pour reprendre le terme que Nagel a initialement appliqué à l'exemple de la chauve-souris. Dans le contexte de la philosophie de l'esprit ce point de vue s'exprime à la
 20 fois par l'opposition d'une conscience *phénoménale* à une conscience *fonctionnelle*, ou *d'accès*, mais aussi par la notion de *qualia*, comme impression immédiate, qualia dont l'existence est réfutée par les tenants d'une conscience *asubjective*.

La notion de qualia est en réalité assez proche de celle de hylé dans la
 25 phénoménologie husserlienne. Or, une des manières de radicaliser celle-ci au sens d'une subjectivité absolue, est la démarche de Michel Henry consistant

à remplacer ce concept de hylé comme simple matériau de la noèse par une *matière* qui ne dépend pas de l'intentionnalité mais qui, au contraire, est en elle-même une forme d'apparaître. Ce concept s'inscrit dans une *égologie* que Henry revendique dès les premières pages de *L'essence de la manifestation*.

5 Alors que Husserl, après un premier refus de la notion d'*ego transcendental* dans les *RL*, et quelques hésitations dans le cours de 1910/11, adopte pleinement ce concept dans les *Ideen*. Or là encore, la phénoménologie de Henry se veut plus radicale, puisque l'ego henryen se suffit en quelque sorte à lui-même de par l'idée d'*auto-affection*. On peut sans doute affirmer que l'égologie hen-

10 ryenne est une *philosophie première*. De plus, si le problème du *substrat* de la conscience affleure dans le hylémorphisme husserlien, ce concept arrive au premier plan avec la *phénoménologie matérielle* de Michel Henry.

3.3 La conscience de l'inconscient

Avec son refus du monisme ontologique, Michel Henry oppose, au sein de la vie du sujet, à la conscience intentionnelle un vécu fondamental et permanent qui n'est pas caractérisé par un rapport intentionnel au monde. Dès
5 lors on peut s'interroger sur le rapport entre ce domaine non-intentionnel de la subjectivité et ce que Freud appelle l'inconscient. La question est d'autant plus pertinente que Henry a consacré un livre à la *Généalogie de la psychanalyse*.⁶⁵

Dans une première approche on pourrait dire que psychanalyse et phéno-
10 ménologie sont des théories respectivement de l'inconscient et de la conscience et donc deux domaines de la pensée complémentaires qui s'excluent l'un l'autre. Mais la situation n'est certainement pas aussi simple. Le parallèle entre phénoménologie et psychanalyse est frappant lorsqu'on considère leurs fondateurs respectifs : Husserl est né trois ans après Freud et meurt une année
15 avant celui-ci. Les deux publient leur première œuvre majeure en 1900 : *L'interprétation des rêves* pour Freud, les *Recherches logiques* pour Husserl. Les deux ont été étudiants de Brentano, même si l'enseignement de celui-ci n'a été déterminant que pour Husserl. Les deux ont commencé leurs recherches dans le domaine des sciences dures, mathématiques pour Husserl, neurologie
20 pour Freud, et leur parcours intellectuel a amené les deux vers une pensée beaucoup plus spéculative. Pourtant, les deux ont continué à considérer leurs recherches comme scientifiques par nature. Sans parler de la relation problématique que chacun des deux avait avec son disciple le plus brillant.

À côté de ses écrits cliniques, une large partie des écrits de Freud, en
25 particulier sa méta-psychologie, peut sans doute être considérée comme phi-

65. Une première version de ce texte a été présentée le 19 mars 2015, lors d'une journée d'étude « *Phénoménologie et inconscient* » à l'Académie des sciences de la République tchèque, à Prague.

losophique – ce qui aurait dû rendre le dialogue entre le psychanalyste et le phénoménologue possible. Toutefois, il semble que ces deux penseurs majeurs du 20^{ème} siècle se soient mutuellement ignorés. Il semble que chacun ait considéré le concept central de l'autre comme trivial, sans intérêt ou tout au moins comme hors contexte. Ainsi Freud se contente de constater :

Il n'est pas besoin d'expliquer ici ce que nous appelons conscient et qui est la conscience même des philosophes et celle du grand public. Tout le reste du psychisme est, d'après nous, l'inconscient.⁶⁶ [29]

10 Et pour Husserl le concept d'inconscient ne semble guère receler plus de mystères que la conscience pour Freud. Lorsqu'il traite, dans ses *Analyses de la synthèse passive*, la question des affections et des associations, il note :

Il est inutile de dire qu'on pourrait donner un titre célèbre à toutes ces réflexions que nous menons : celui d'« inconscient ».

15 Il s'agit donc d'une phénoménologie de ce qui est appelé inconscient.⁶⁷ [154]

Il n'est dès lors pas étonnant que l'interaction entre les deux domaines soit restée limitée⁶⁸.

Dans ce qui suit, nous allons nous limiter à deux aspects particuliers 20 concernant la relation entre phénoménologie et psychanalyse. C'est d'une part le concept de *soubassement* introduit par Husserl dans *Ideen II*, qui par la manière dont il est caractérisé fait penser à l'*inconscient* freudien. D'autre part, nous allons nous intéresser à la critique formulée par Michel Henry à l'encontre de Freud. Critique par laquelle l'auteur de la *Généalogie de la*

66. S. FREUD ²⁰¹⁶. Traduction Anne Berman.

67. HUSSERL ^{1966a}

68. La *Daseinsanalyse* pourrait être considérée comme une exception, mais son composant philosophique a bien plus à voir avec l'existentialisme heideggerien qu'avec la phénoménologie husserlienne.

psychanalyse montre, malgré tout, une profonde sympathie pour l'œuvre de Freud, et une étonnante affinité à l'égard de son *Projet d'une psychologie scientifique*.

Soubassement et inconscient

revoir tout

ce paragraphe

5 Dans *Ideen II* Husserl introduit le concept de *soubassement* (« Untergrund »)⁶⁹ qu'il décrit de la manière suivante : « l'efficace "aveugle" d'associations, de pulsions, d'affects en tant qu'excitations et bases de détermination des pulsions, des tendances émergeant dans l'obscurité, etc, qui déterminent le cours ultérieur de la conscience selon des règles "aveugles" »⁷⁰[277]. À notre

10 connaissance, Husserl n'a pas développé le concept de soubassement au-delà d'*Ideen II*, même si on peut considérer que les *C-Manuskripte*⁷¹ développent des idées similaires mais avec un appareil conceptuel très différent, en termes de *non-moi*. Or, ce qui nous intéresse ici, c'est que des notions comme *pulsion*, *obscurité*, *effectivité aveugle* s'apparentent clairement, me semble-t-il,

15 à l'inconscient freudien. Rappelons que l'inconscient freudien n'est pas identique avec le refoulé mais le refoulé en fait partie⁷²[125]. Les contenus de l'inconscient sont typiquement d'une nature très différente de celle des contenus conscients [131]. Un acte psychique appartient « dans une première phase <...> au système *Inconscient* », il accède ensuite au système *Conscience*

20 à moins d'être « rejeté par la censure » dans quel cas il sera renvoyé au refoulé [132]. Husserl voit le soubassement non seulement comme affectant la conscience mais il conçoit aussi que la vie consciente laisse des traces dans le soubassement, qui continuent à affecter la conscience : « le moi vit

69. Nous reviendrons à cette notion husserlienne dans un sous-chapitre consacré à la relation corps-esprit dans *Ideen II*. Voir [4.3](#)

70. HUSSERL [1952b](#). Traduction Escoubas.

71. voir [5.4](#), page [398](#)

72. S. FREUD [1915a](#)

toujours dans le médium de son “histoire”, tous ses anciens vécus sont descendus < dans le soubassement > et continuent d’agir, dans des tendances, des idées spontanées, des transformations et des similarités de vécus antérieurs »⁷³ [338]. Ces traces peuvent à leur tour affecter le sujet conscient.

5 Husserl fait ainsi la distinction entre sensualités *originaires* et *secondaires*, cette dernière étant l’effet des « productions de la raison » [334] *descendues* dans la sensualité. Ces traces sont distinctes des souvenirs parce qu’elles deviennent des affects. Husserl utilise explicitement le terme d’*inconscient* : « nous avons des affections du moi et des réactions “inconscientes” » [338].

10 Toutefois le soubassement husserlien n’a certainement pas l’autonomie qui caractérise l’inconscient. Ainsi les représentants des pulsions « s’organisent » au sein de l’inconscient.

Si pour Husserl le soubassement est opposé à l’intentionnalité, donc au monde, chez Freud la conscience, comme opposée de l’inconscient, est ce

15 qui est tourné vers le monde : « la conscience est la surface de l’appareil psychique < fonction d’un > système, situé à la première position depuis le monde extérieur »⁷⁴ [288]. Dans *Le Moi et le Ça*, Freud utilise le dessin d’une forme ressemblant à un œuf, avec la pointe vers le haut, où le moi occupe la partie supérieure, plus petite, et le Ça la partie inférieure, plus grande⁷⁵ [293].

20 Cette image pourrait tout aussi bien s’appliquer à la distinction que Husserl opère constamment entre *haut*, l’esprit, et *bas*, le soubassement. Toutefois dans le dessin de Freud, il n’y a pas de frontière nette entre le Moi et le Ça. Ceci suggère une unité du psychisme qui n’a pas d’équivalent dans l’économie des concepts husserliens.

25 Le soubassement husserlien est inséparable du corps⁷⁶. Ainsi « ce qui peut

73. Ma traduction pour les annexes d’*Ideen II*.

74. S. FREUD 1923

75. S. FREUD 1923

76. Nous verrons plus loin combien cette identification du soubassement avec le corps

être pris comme dépendant du corps <...> constitue <...> un soubassement de la conscience » ⁷⁷[157] Or, ceci peut être mise en relation avec un passage de *Pulsions et destins de pulsion* où Freud désigne la *pulsion* comme un « concept limite entre psychique et somatique, représentant psychique des
 5 stimulations qui ont leur origine dans le corps » ⁷⁸[85].

La généalogie de Michel Henry

Michel Henry est probablement le seul auteur parmi les phénoménologues majeurs à avoir publié un livre dont le titre comprend le mot *psychanalyse* ⁷⁹. Dans sa *Généalogie de la psychanalyse*, Henry présente des penseurs qui, pour
 10 lui, évoluent en quelque sorte à la limite de la métaphysique de la représentation – c'est-à-dire une métaphysique entièrement orientée vers le monde. Descartes, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, et finalement Freud, auraient bien aperçu *l'autre de la représentation*, l'affectivité pure, mais auraient toujours fini par retomber dans le monisme ontologique, d'une manière ou d'une autre.
 15 Dès lors, ce récit historique est comme parcouru par deux flux parallèles, celui d'une métaphysique de la représentation d'une part, celui d'une phénoménologie de la *vie* d'autre part – cette dernière finissant toujours par être absorbée dans le monisme ontologique.

Le dernier chapitre, entièrement consacré à Freud, est intitulé « *Le singe de l'homme : l'inconscient* », sans que Henry ne s'explique jamais sur les raisons de ce titre. Comme Descartes, qualifié ailleurs par Henry de « plus grand des philosophes » ⁸⁰[124], Freud aurait bien perçu cette réalité fonda-

est problématique. Voir ^{4.3}

77. HUSSERL ^{1952b}

78. S. FREUD ^{1915c}

79. À relativiser par le fait que le titre a été choisi par l'éditeur, alors que celui voulu par Henry figure en sous-titre : *le commencement perdu* (communication personnelle de Michel Henry).

80. HENRY ¹⁹⁸⁸

mentalement différente du monde, la réalité de l'immanence radicale, mais seulement pour finalement la ramener au domaine de la représentation. Il est étonnant de voir dans quelle mesure Henry se sent proche du projet même de la psychanalyse. Henry voit dans Freud un authentique philosophe et donc un interlocuteur légitime. Il écrit : « *Une lecture philosophique de Freud <...> est possible* »⁸¹[10]. Henry formule cette parenté de pensée d'abord comme question :

Cette subordination < chez Freud > de la pensée représentative <...> à un pouvoir d'un autre ordre, n'est-ce pas, constamment, le rejet au moins implicite d'une métaphysique de la représentation ? Cette instance sous-jacente, opérante et refoulante, n'est-ce pas la *vie* <...> en son essence phénoménologique propre <...> [10]

Dans le refus du monisme ontologique par Henry, Freud apparaît sans doute dans le rôle d'un allié. Ainsi lorsque Freud affirme que « les perceptions ont pour le moi la même signification que les pulsions pour le Ça »⁸²[307] il établit une dualité d'apparaître entre le moi de l'esprit dans sa relation intentionnelle au monde, d'un côté, et un ego plus profond, plus autonome, qu'est le Ça comme lieu des pulsions de l'autre. « Notre activité psychique < seelisch >, écrit encore Freud, se meut soit depuis les pulsions à travers l'inconscient jusqu'à la réflexion consciente ou alors à partir des stimulations de l'extérieur à travers les systèmes conscient et préconscient jusqu'aux investissements inconscients du moi et des objets »⁸³[162]. Enfin, dans *Pulsions et destins des pulsions*, il évoque trois grandes polarités régissant la vie de l'âme, polarités qui sont très proches de celles dont Henry parle constamment : *activité* vs

81. HENRY ¹⁹⁸⁵

82. S. FREUD ¹⁹²³

83. S. FREUD ^{1915a}

passivité, moi vs monde extérieur, jouissance vs déplaisir (Henry dirait sans doute *jouissance vs souffrance*)⁸⁴[102].

Dans la critique adressée à Freud par Henry, la question centrale est celle de la nature de l'inconscient, et celle-ci dépend de la nature de la conscience. Henry regrette que Freud ait jugé inutile de clarifier le sens du
5 terme conscience. Pour Henry, la conséquence de ce désintérêt pour l'essence phénoménologique de la conscience est nécessairement un notion appauvrie de l'inconscient : « c'est l'absence de toute élaboration ontologique de l'es-
10 sale du concept ontologique de l'inconscient » [347]. Dès lors Henry reproche à Freud de réduire l'inconscient à un ensemble de phénomènes empiriques. Si par contre, on se situe dans le questionnement sur les conditions de l'intentionnalité alors ce qui est opposé à la conscience serait plutôt l'autre de la représentation, cette immanence radicale dont parle Henry. En effet, pour
15 Freud « une pulsion ne peut jamais devenir un objet de la conscience, mais seulement sa représentation »⁸⁵[136]. Pourtant, Freud fait une distinction entre conscient et préconscient. Dans *L'inconscient*, Freud dit du *système Inconscient* qu'il contient les investissements d'objets primaires et réels, tandis que le *système Pré-conscient* « émerge lorsque cette idée de chose est
20 traduite par le lien avec la représentation verbale correspondante »⁸⁶[160]. Le pré-conscient freudien est donc ce qui, sans être actuellement conscient, est de la même nature que le conscient, alors que l'inconscient est d'une autre nature [131]. Mais cette distinction entre deux natures n'est apparemment pas celle entre représentation et non-représentation mais plutôt entre
25 verbalisable et non verbalisable : « le système pré-conscient émerge lorsque

84. S. FREUD 1915c

85. S. FREUD 1915a

86. S. FREUD 1915a

les représentations sont traduites en établissant une correspondance avec les mots » [160]. La distinction essentielle pour Freud est donc celle entre verbalisé et non verbalisé, tandis que pour Henry c'est celle entre intentionnel et non-intentionnel.

5 A partir de là, tout au long de ce chapitre, Henry décèle une ambiguïté foncière dans la pensée de Freud, qui se reflète dans l'ambiguïté de la position de Henry vis-à-vis de Freud. C'est l'ambivalence entre une intuition profonde de l'autre de la représentation et une mise en œuvre théorique qui reste captive d'une métaphysique de la représentation.

10 Cette ambivalence apparaît clairement pour Henry autour de la notion de pulsion. Ce qu'il reproche à Freud c'est de ramener la notion de pulsion à celle de représentation de pulsion. La pulsion n'accéderait à l'existence psychique que par sa représentation. En effet, Freud écrit : « Le noyau de l'inconscient est formé de représentations de pulsion »⁸⁷ [145]. Or si Henry refuse cette
 15 réduction de la pulsion à sa représentation, il rejoint Freud lorsque celui-ci, dans *Le refoulement*, affirme que que la pulsion devient affect dans la mesure où elle se détache de la représentation⁸⁸ [113]. Henry reconnaît alors qu'il « reste l'essentiel de la pensée de Freud : le représentant de la pulsion n'est pas seulement la représentation, il est aussi l'affect »⁸⁹ [368]. Seulement
 20 Henry inverse, en quelque sorte, la préséance entre pulsion et affect. Il dit : « l'affect n'est pas seulement un représentant de la pulsion au même titre et à côté de la représentation, il constitue en réalité son fondement. » et Henry en conclut : « Ainsi, le fond de l'inconscient n'est-il, en tant qu'affect, rien d'inconscient » [369]. Il répond ainsi à la phrase de Freud : « il n'y a pas
 25 d'affect inconscient »⁹⁰ [137].

87. S. FREUD ^{1915a}

88. S. FREUD ^{1915b}

89. HENRY ¹⁹⁸⁵

90. S. FREUD ^{1915a}

Le paradoxe est donc le suivant : Michel Henry reconnaît dans l'inconscient freudien son propre concept d'immanence radicale parce qu'il l'oppose à la transcendance intentionnelle mais en même temps il ne peut que refuser son statut de non-conscient. Pour Henry, l'affectivité est partie intégrante de la conscience. D'ailleurs, il a toujours refusé de réduire le cogito cartésien à la pensée au sens de raisonnement. Le principal reproche de Henry à Freud est finalement celui d'avoir manqué le concept de conscience.

L'esquisse d'une psychologie scientifique

On peut voir toute la complexité du rapport entre le phénoménologue et le psychanalyste lorsqu'on considère l'analyse que fait Henry de l'*Esquisse d'une psychologie scientifique*⁹¹, écrit par Freud dans une période où il se considérait encore comme un neurologue, et qu'il a toujours refusé de publier. Il s'agit en réalité d'une série de lettres adressées à Fliess, qui propose un modèle neurologique, censé expliquer la dynamique de l'appareil psychique. La relation de Freud même à son texte est complexe : malgré son refus de le publier, l'influence de l'*Esquisse* sur sa deuxième topique, en particulier *Au-delà du principe de plaisir* et *Pulsions et destins de pulsions*, est sans doute considérable.

Quel est donc ce modèle du psychisme ? Freud distingue trois types de neurones, appelés respectivement ϕ , ψ et ω . Les neurones ϕ reçoivent les impulsions de l'extérieur. Ces neurones sont perméables, ne retiennent pas les impulsions qu'ils reçoivent mais les transmettent plus loin. Les neurones ψ reçoivent les impulsions endogènes provenant des organes. Ces neurones sont capables de mémoire, ils résistent plus ou moins au transfert des impulsions, ne sont pas perméables. Les neurones ψ sont le substrat des proces-

91. S. FREUD [1962b](#). Freud lui-même n'a pas donné de titre à ce texte.

sus psychiques proprement dits. On trouve déjà dans l'*Esquisse*, l'idée que l'augmentation du niveau énergétique des neurones ψ est liée au déplaisir et l'élimination du surplus d'énergie au plaisir. Enfin l'*Esquisse* introduit les neurones ω plus spécifiquement liés à la perception, situés en quelques sortes
 5 entre les neurones ϕ et ψ [317 n1].

On connaît le refus par Henry de toute forme de scientisme. Dans *La barbarie*, il a exprimé une critique impitoyable d'un monde où les sciences exactes prétendent tout expliquer et tout déterminer. L'idée de vouloir natu-
 10 surprendre de voir avec quelle subtilité il traite l'*Esquisse*. Henry commence par une lecture au premier degrés dont il conclut, sans surprise, que Freud s'est fourvoyé doublement en voulant réduire la psyché d'une part à la réalité physique et d'autre part à la représentation. Il fait aussi remarquer que l'explication par les mécanismes physico-physiologiques n'est qu'une forme
 15 indirecte de la métaphysique de la représentation. Donc, en réalité les deux erreurs n'en font qu'une⁹²[366].

Mais Henry passe ensuite à une lecture au deuxième degré où il reconnaît dans l'*Esquisse* de 1895 une profonde parenté avec sa propre phénoménologie matérielle. Dans cette distinction fondamentale entre neurones ϕ et ψ , Henry
 20 retrouve son propre refus du monisme ontologique et sa distinction entre monde transcendant et immanence radicale. Il écrit au sujet de l'*Esquisse* :

Le prétendu « système nerveux » <...> se trouve déterminé dans son être par la capacité de recevoir deux sortes d'excitations, celles qui proviennent de l'univers extérieur, celles qui ont leur
 25 source dans l'organisme lui-même – soit le double système ϕ et Ψ de l'*Esquisse*. Seulement une telle capacité donnée comme celle

92. HENRY 1985

des « neurones » de recevoir ces deux sortes d'excitations n'est que *l'inscription dans l'organisme d'une double réceptivité ontologique*, la réceptivité transcendantale à l'égard du monde, soit le déploiement de celui-ci dans l'*ek-stasis* d'une part, la réceptivité transcendantale à l'égard de soi, l'auto-réceptivité de la subjectivité absolue en tant que subjectivité vivante de l'autre. [372]

L'excitation des neurones ψ n'est alors rien d'autre que l'auto-affection, au centre de la phénoménologie matérielle. Et le principe de la constance de l'excitation endogène avec l'impossibilité d'en échapper, tel que présenté dans *l'Esquisse* est vu par Michel Henry comme l'image de cette adhérence à soi, de l'impossibilité d'échapper à soi, caractéristique de la subjectivité absolue et de la vie.

Un passage du chapitre d'introduction montre bien ces deux aspects de la position de Henry, cette fois-ci autour de la question de la pulsion, dont nous avons déjà parlé :

pour autant que < la pulsion > ne fait à son tour que représenter dans le psychisme les déterminants énergétiques dont < l'*Esquisse* > de 1895 avait fixé la théorie, n'est-ce point à ces derniers, à des processus naturels qu'on se trouve inévitablement reconduit ? <...> le schéma explicatif scientifique a reconquis ses droits, donnant congé une fois de plus à la phénoménologie. La vie que nous vivons n'est qu'un effet de ce que nous ignorons. <...> Seulement, cet arrière-monde placé derrière la vie pour en rendre compte, *comme il lui ressemble* ! Comment ne pas voir qu'il lui emprunte tous ses caractères ! [11]

Il y a dans cette appréciation une sorte de mouvement double. Premier mouvement : Le concept de pulsion est menacé de naturalisation si on se

base sur l'*Esquisse* de 1895. Il se pourrait alors que tout ce que Freud a découvert de non intentionnel, de non verbalisable, dans le psychisme ne soit rien d'autre que du fonctionnement physiologique. Il est important de voir que le concept henryen d'affectivité n'est pas à l'abri d'un tel risque de naturalisation. Ce domaine autonome qui n'est pas tourné vers le monde et que
 5 Henry a patiemment décrit, ne serait-ce que le fonctionnement physiologique du corps ?

Intervient alors le deuxième mouvement : ce prétendu arrière-monde qui voudrait expliquer la pulsion, et du même coup l'affectivité, *comme il res-*
 10 *semble à la vie*, telle que Henry la conçoit. Comme un judoka, Henry – qui a écrit ce livre pendant son séjour au Japon – utilise la force de l'adversaire contre celui-ci. Vous voulez expliquer la vie par la physiologie mais vous n'avez toujours vu que les lois de la vie.

Certes, on peut faire deux objections pour relativiser ce rapprochement.
 15 Premièrement, ne s'agit-il pas de l'interprétation d'un philosophe qui voit l'application de ses propres concepts, affectivité et auto-affection, partout ? Deuxièmement, ne s'agit-il pas d'une simple analogie, dans le sens où Freud se serait trompé en prenant des processus psychiques pour des processus neurologiques, une sorte d'isomorphisme entre deux domaines qui n'ont rien
 20 en commun ? Ou pour résumer les deux objections : ne s'agit-il pas tout simplement d'une interprétation abusive ?

Je vois, au contraire, dans ce « *comme il lui ressemble* » une intuition dont Henry n'a probablement pas mesuré toute la portée. Au-delà de la question de la pertinence du modèle neurologique proposé dans l'*Esquisse*, il s'agit
 25 fondamentalement de la question de la *matérialité* des couches affectives du psychisme. Or, c'est une matérialité à double faces : *représentée* ou alors *vécue*, suivant le côté par lequel on l'approche. Dans sa critique de Freud, Henry

dit que la réduction au fonctionnement neurologique est fondamentalement la même que la réduction à la représentation. C'est vrai parce que, en voulant réduire la sensibilité à la physiologie, on l'approche à travers l'intentionnalité – alors même que la sensibilité est la condition de l'intentionnalité.

5 Conclusion

La conscience en tant qu'opposée à l'inconscient est essentiellement le lieu des concepts, des idées, de ce qui peut être exprimé verbalement. Cette position est évidemment à l'opposé de celle de Henry qui voit la conscience aussi, et même principalement, comme le siège de l'affect. Pourtant, Henry a vu l'essentiel de l'intuition freudienne exprimée dans l'*Esquisse* : l'esprit, la conscience, émerge de quelque chose qui n'est pas de l'ordre du *sens* mais de celui du *substrat*. Dans l'esquisse, le substrat est un réseau de neurones, donc une réalité concrète, descriptible en termes scientifiques. Le génie de Freud lui a permis de passer, sans encombre, d'une vision scientiste et naturalisante du psychisme à une description de l'inconscient détaché de toute justification neurologique – tout en sauvant l'essentiel de son intuition et de ses concepts. Il ne reviendra, à notre connaissance, jamais sur l'articulation entre ces deux approches apparemment incompatibles.

L'essentiel pour Henry, qui sait faire abstraction de l'arrière-plan scientifique, est que ce modèle est en rupture avec le *monisme ontologique* qu'il dénonce depuis *L'Essence de la manifestation*. Le modèle énergétique de l'*Esquisse* échappe à l'intentionnalité, ou plutôt il est situé *en amont* de celle-ci. Michel Henry n'aurait-il pas puisé dans ce modèle – en plus du concept husserlien de hylé – l'intuition de sa *Phénoménologie matérielle*, qu'il publiera cinq ans plus tard ? Une fois délesté de son arrière-fond scientifique, le modèle de l'*Esquisse* décrit un substrat abstrait de la conscience, dépourvu

d'intentionnalité et d'unités de sens. Quelques dix ans après la *Généalogie*, Henry formulera le concept de *Vie absolue*, qui d'une certaine manière constitue un substrat universel et intersubjectif. Nous reviendrons à cette intuition plus loin, lorsqu'il sera question du *substrat transcendantal*. Reste à savoir si

5 l'on n'a pas sous-estimé l'ascendance de Freud sur Henry et si on ne pourrait pas voir dans ce philosophe majeur de la fin du vingtième siècle un héritier légitime à la fois de Husserl et de Freud – qui aurait ainsi opéré une synthèse entre deux penseurs contemporains et semblables, qui se sont mutuellement ignorés. La *généalogie* en question, plus qu'une généalogie de la psychanalyse,

10 n'est-ce pas d'abord la généalogie de la phénoménologie matérielle de Michel Henry ?

3.4 La conscience comme substrat du monde

La question du substrat

Nous avons commencé notre réflexion par l'hypothèse d'un monde existant en soi, indépendant de la conscience qui l'appréhende. Probablement
5 personne n'a été aussi loin qu'Ingarden dans l'investigation des arguments pour ou contre l'indépendance du monde par rapport à la conscience. Et, tandis qu'il partait clairement d'un avis en faveur d'une telle indépendance, le résultat de ses recherches est pour le moins mitigé. On peut comprendre les
10 conclusion d'Ingarden dans le sens qu'une dépendance du monde par rapport à la conscience est quasi inévitable, dès lors qu'on assume les présupposés de la phénoménologie.

Nous avons ensuite abordé la question du *monde en soi* sous un autre angle, celui de son substrat matériel. En effet, un monde qui existe indépendamment de notre conscience, doit « tenir debout » de par son substrat
15 matériel objectif. Nous avons alors adopté le point de vue de la physique, en tant que science de la matière. Or, nous avons été amené à reconnaître que depuis l'avènement de la physique quantique, il y a une centaine d'années, l'idée d'une réalité physique microscopique, qui constituerait le fondement de toute la réalité tangible, indépendante de la physique en tant que pensée
20 scientifique, est extrêmement problématique. Si la physique intervient dans ce débat, c'est plutôt *contre* l'idée du monde en soi.

Le *monde comme sens*, basée sur la phénoménologie husserlienne, constitue une alternative crédible à l'idée du monde en soi. La question de savoir si ce monde de sens est le seul monde ou s'il est le double d'un autre monde,
25 plus réel, reste certes sujet à débat, mais nous avons argumenté, sur la base des textes de Husserl pour la première option. Nous avons aussi plaidé en

faveur d'une réhabilitation de l'idéalisme, en tant que doctrine qui affirme la priorité des idées par rapport au monde transcendant. L'idéalisme, pour suivre l'analyse de Thomas-Fogiel, semble aujourd'hui marginalisé pour ne pas dire passé de mode. En particulier, l'idéalisme transcendantal husserlien a été immédiatement contesté par les élèves du maître. Nous avons cherché à montrer que l'idéalisme, dans sa forme historique chez Berkeley, est une philosophie sérieuse qui avance des arguments solides. L'idéalisme berkeleyen est surtout un anti-matérialisme, donc en phase avec ce que nous avons dit sur le caractère problématique de l'idée de matière physique. Les tentatives pour décrédibiliser, voire ridiculiser, l'idéalisme, sont souvent basées sur un contre-sens, consistant à d'abord poser le monde transcendant comme donné pour ensuite assimiler l'idéalisme comme une sorte d'entreprise de démolition de ce monde. Or, l'idéalisme, dans la mesure où il postule la priorité des idées, est au contraire une démarche de *construction du monde*.

Je pense donc avoir de bonnes raisons pour adopter les positions de l'idéalisme transcendantal husserlien pour la suite de ces recherches. Une position métaphysique qui fait reposer le monde sur la conscience, nous oblige toutefois de poser la question de « ce qu'est » la conscience. Nous avons commencé par des positions *minimalistes* de la conscience, pour constater que celles-ci, soit inversent en quelque sorte la dépendance en faisant reposer la conscience sur le monde, soit passent complètement à côté de ce qu'est la subjectivité, en tant que *comment c'est d'être* ce que le sujet est. À l'opposé, nous avons trouvé d'abord dans la revalorisation de l'ego transcendantal chez Husserl, puis dans l'égologie radicale de Michel Henry, une forme de conscience suffisamment autonome, par rapport à son contenu transcendant, pour servir de base à la construction du monde. Dès lors, peut-on parler du rapport de la conscience au monde en termes de *substrat* ? C'est ce que nous allons essayer

de faire.

La relation entre la conscience et le monde, dans le sens de la phénoménologie transcendantale, est d'abord celui de la constitution. Au dernier paragraphe d'*Ideen II*, lorsqu'il annonce les recherches sur la constitution, 5 Husserl affirme que dans cette perspective le *cadre des recherches constitutives* s'élargit « au point de pouvoir embrasser finalement l'ensemble de la phénoménologie »⁹³[376, 513]. La question de ce que « fait » la constitution est donc primordiale et par conséquent la question des rôles respectifs que jouent dans ce processus la hylé et la noèse. Mais une autre question est de 10 toute première importance : c'est celle de l'intersubjectivité – question qui occupera Husserl jusqu'à la fin de sa vie. Si, au sens de la phénoménologie *constitutive*, le monde constitué, le monde comme sens, *est* le monde, parce qu'il n'y a pas de raison de le dédoubler, alors ce monde doit *être objectif*. Mais si le monde constitué est objectif c'est que la constitution elle, est, dès 15 le départ intersubjective. Mais cela implique aussi qu'il y a, d'une certaine manière, une *conscience intersubjective*. Ce sont donc ces différentes pistes que nous allons suivre.

La constitution des éléments immanents

Si on peut considérer la possibilité de la conscience comme substrat du 20 monde, c'est parce, dans la phénoménologie husserlienne, les choses du monde sont *constituées* par la conscience. Toutefois, le terme de conscience, comme substrat, reste assez vague. Il faut trouver plus précisément ce qui, dans ce cas, joue le rôle de substrat. Or, la notion de substrat n'est pas un absolu, c'est le terme d'une relation. C'est d'ailleurs le cas dans le hylémorphisme 25 aristotélicien, qui peut nous servir de paradigme, où hylé et morphé désignent

93. HUSSERL 1950c

les deux rôles dans une relation. Chez Aristote ce qui est hylé dans un rapport peut être morphé dans un autre. Notre perception du concept de substrat peut être influencée par le concept de matière dans sa forme la plus simple – dont nous avons déjà vu toute l’ambiguïté – où le terme *matière* désigne un domaine d’objets tels que des atomes et des molécules. Mais ce n’est pas de cela qu’il s’agit ici. La conscience, ou la subjectivité, peut jouer le rôle de substrat pour le monde, alors qu’à l’intérieur de celle-ci un composant peut fonctionner comme substrat tout en étant lui-même basé sur un autre substrat. Il n’est donc pas question, pour l’instant, d’un substrat *ultime*. On peut imaginer plusieurs niveaux de substrats par rapport au monde.

Et en effet, la constitution husserlienne s’accomplit par niveaux. « Le sens est constitué en deux phases, en relation l’une avec l’autre, résume Robert Sokolowski, d’abord dans une genèse passive ou constitution pré-prédicative, et ensuite dans une genèse active ou constitution prédicative <...> »⁹⁴[193]. La première phase est celle de la constitution des entités immanentes que sont les sensations. Dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl fait la distinction entre trois niveaux de la constitution : « (1) les choses dans l’expérience du temps objectif <...> ; (2) les variétés d’apparence de différents niveaux, unités immanentes dans le temps pré-empirique ; (3) le flux absolu, constituant le temps, de la conscience »⁹⁵[73]. Dans ce dispositif, c’est donc le flux absolu qui fonctionne comme substrat de base. Husserl précise que le flux, pour apparaître, n’a « pas besoin d’un deuxième flux mais il se constitue en lui-même » et il ajoute : « le constituant et le constitué coïncident » [83]. En fait, il *est* la *subjectivité absolue* [§ 36]. Husserl dit encore du temps immanent, tel qu’il est constitué dans le flux originaire, que c’est « un donné absolu, dont il

94. SOKOLOWSKI ¹⁹⁶⁴

95. HUSSERL ^{1966b}

serait insensé de douter » [5]. Il ne faut pas entendre le terme *substrat* dans un sens purement passif, comme un matériau. On peut considérer, nous y reviendrons, le cerveau comme substrat de l'esprit, mais dans ce cas c'est le cerveau comme système dynamique, actif, avec ses signaux neuronaux. Dans
5 un même sens, c'est le flux dans sa dynamique d'auto-constitution qui joue un rôle de substrat.

À partir du flux se constituent les entités immanentes. Ce sont les « vécus au sens ordinaire du terme : les data de sensation <...> par exemple un rouge, un bleu <...> mais aussi les “actes” de l'affirmation, du désir, de la
10 volition etc. ». Husserl les définit comme les « contenus de l'archi-conscience qui constituent les objets temporels » [84]. Cette constitution de bas niveau est d'un caractère différent de celle, dont nous parlerons plus loin, des objets transcendants. À ce niveau, il n'y a pas d'esquisses (« *Abschattungen* ») mais les phases temporelles du flux jouent un rôle comparable. Ce sont essentiel-
15 lement les retentions successives qui permettent la constitution. Il n'en reste pas moins que Husserl comprend la formation des unités immanentes à partir de la *constitution* des objets intentionnels. Dans *Ideen I* il affirme : « le titre du problème qui embrasse toute la phénoménologie est l'intentionnalité. <...> tous les problèmes phénoménologiques, y compris ceux de l'hylétique,
20 s'y incorporent »⁹⁶[357 490] « Même la forme la plus primitive de sensation, même un data de sensation indivisible, est un objet constitué <...> », remarque Sokolowski⁹⁷[81]. Or, les contenus intentionnels ont un caractère eidétique, ce sont des unités de sens. On peut dès lors poser la question s'il est légitime d'utiliser le même concept de *constitution* dans les deux cas.

96. HUSSERL ^{1950c}

97. SOKOLOWSKI ¹⁹⁶⁴

Michel Henry contre le monisme ontologique

Dans *Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle*, Henry s'oppose clairement à la dévalorisation de la hylé opérée par Husserl. Toute la deuxième partie de ce texte est consacrée à une critique des *Leçons sur la conscience intime du temps* de 1905 et de sa conceptualisation de la constitution des entités immanentes. Il y a un certain nombre de penseurs pour lesquels Henry a une profonde admiration tout en réfutant en définitive les résultats de leur pensée⁹⁸. Ce sont en général des philosophes qui auraient entre-aperçu les fondements d'une phénoménologie matérielle, sans pour autant avoir réussi à les mettre au jour. Dans le cas de Husserl cette ambiguïté est particulièrement flagrante puisque Henry n'hésite pas à qualifier *leçons* de 1905 de « le plus beau sans doute de la philosophie de ce siècle »⁹⁹[31], alors qu'il y repère une « chute de l'impression dans l'être constitué du flux » comme « un trait absolument général de la phénoménologie husserlienne qui la pervertit de fond en comble » [50].

Il considère ces *leçons* comme le terrain d'un effort « par lequel une phénoménologie hylétique au sens radical du terme tente de se frayer un chemin à travers les sédiments de la tradition » [31]. Par *tradition*, il faut sans doute entendre une attitude, que Henry fait remonter jusqu'à la philosophie grecque, et qui consiste à voir *tout ce qui est*, comme *poser devant* sur le mode de la transcendance. La phénoménologie hylétique *au sens radical*, à l'inverse de la hylé du § 85 d'*Ideen I*, reconnaît à la hylé une existence propre. Or, si Henry reconnaît à cet effort le mérite d'aboutir à une « philosophie de l'archi-constitution d'une remarquable profondeur », ce n'est toutefois qu'au prix « de la perte de l'Essentiel » [31]. Cette constitution des entités immanentes

98. En particulier dans *Généalogie de la psychanalyse*. Voir 3.3.

99. HENRY 1990b

est d'une *remarquable profondeur*, dans la mesure où elle accède à un niveau pré-prédicatif, mais elle manque l'essentiel parce qu'elle reste néanmoins *une constitution*. Ainsi cette phénoménologie du temps ne connaît « en lieu et place de l'impression que son être constitué » [32]. Ou encore, l'impression
5 n'est pas donnée *en tant qu'impressionnelle* mais en tant que présente dans une *conscience de maintenant* [35]. Aux yeux de Henry, cette conscience du maintenant s'arroge un pouvoir qui devrait appartenir à l'impression même, puisque « ce n'est pas l'impression elle-même <...> qui accomplit la dona-
tion, c'est une conscience originaire qui la donne <...> » [35]. Dans le même
10 sens, c'est une phénoménologie de l'impression « qui démet celle-ci de son pouvoir de révélation propre pour le confier, de façon exclusive, à la donation extatique » [43]. Cette *donation extatique* est, en quelque sorte, calquée sur l'intentionnalité.

Cette *dépossession* de l'impression de son pouvoir de révélation revient
15 en définitive à la priver de son *être*, Henry parle d'« indigence ontologique foncière », et ceci vient du fait qu'elle est donnée dans une *conscience originaire du maintenant*, maintenant qui l'*emporte* avec lui dans un « tout juste passé » [37]. C'est ce que Henry qualifie de « jaillissement continué de l'être sur un abîme de néant » [42]. Or, pour que la conscience puisse prétendre au
20 statut de substrat du monde, il faut qu'elle puisse établir un fondement, ou alors qu'elle renvoie à un autre substrat, plus fondamental.

Ce que Henry oppose à la phénoménologie du temps de Husserl, c'est sa propre phénoménologie matérielle, une phénoménologie qui reconnaît, cartographie en quelque sorte, un domaine d'être autonome – qui n'est pas de
25 l'ordre de l'extase, du posé devant – qui est premier par rapport à l'intentionnalité, qui est son substrat. Dans la phénoménologie matérielle, « rien n'advient jamais que comme impression, laquelle pour cette raison “est tou-

jours là” »^[100] [49], puisque pour ce qui concerne *notre vie*, « il n’y a jamais quelque maintenant absolu, qui retomberait ensuite dans le passé » [54]. Ce domaine de l’impressionnel, que la phénoménologie matérielle *se donne pour tâche de comprendre*, « ce n’est rien de moins que ce que nous sommes » [59].

5 Ce refus de subordonner l’impressionnel à l’intentionnel, ou encore la hylé à la morphé, tel qu’exprimé dans *Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle*, apparaît déjà quelque vingt-cinq ans plutôt, sous une autre dénomination : celle d’une critique du *monisme ontologique*, à laquelle est consacrée la section I de *L’Essence de la manifestation*. Cette critique vise
10 plus particulièrement la « philosophie de la conscience », sans que Henry dise explicitement ce qu’il subsume sous cette notion. Toutefois, compte tenu des références de cette section, on peut comprendre qu’il s’agit essentiellement de l’idéalisme allemand depuis Kant, mais aussi de Heidegger, Sartre et Merleau-Ponty, Husserl n’étant évoqué que marginalement. Henry pose
15 d’abord la question si la philosophie de la conscience, malgré ses imperfections, n’a pas consisté dans « *l’ouverture d’une autre dimension d’existence et d’essence* »^[101] [91]. Cette autre région serait celle de la subjectivité, en tant qu’opposée au monde extérieur.

Or, Henry va s’efforcer de montrer qu’il n’en est rien. La raison est que
20 ce qui est l’objet de cette philosophie n’est jamais la subjectivité en tant que telle mais toujours la *relation* entre subjectivité et monde : « la conscience n’est donc pas le sujet mais l’*opposition* du sujet et de l’objet »^[102] [103] et l’opposition est « à l’intérieur de la conscience » [104]. L’objet est inclus dans la conscience parce qu’il est objet en tant qu’il est « posé devant nous » et
25 ce n’est que le sujet qui possède « le pouvoir qui opère cette position “de-

100. HENRY ^[1990b]

101. HENRY ^[1963]

102. mes italiques

vant” » [102]. La *région ontologique fondamentale* n’est donc ni le sujet ni le monde, mais la relation entre les deux [105]. C’est pourquoi la philosophie de la conscience « n’autorise aucun dualisme » mais, au contraire, « s’apparaît comme une expression du monisme ontologique » [105]. Le dualisme traditionnel n’est qu’un monisme ontologique [107]. On peut ici constater une curieuse résonance avec la dénonciation du « corrélationisme » chez Meillassoux¹⁰³. Mais les positions des deux auteurs sont diamétralement opposées : alors que la critique de Meillassoux vise le manque de réalité du monde, celle de Henry vise autant l’absence de réalité du sujet. Dans un bref passage sur Husserl, toujours dans le § 11 de *L’essence de la manifestation*, Henry reconnaît que les *Méditations cartésiennes* affirment bien que la conscience *n’est rien du monde*, mais c’est seulement pour constater que la conscience n’est pas *incluse* dans le monde. Par contre, la conscience n’est en définitive que « le monde lui-même dans sa mondanité pure » [108].

15 Peut-être le plus surprenant dans cette position de Henry est qu’il affirme une continuité depuis la philosophie grecque jusqu’à ce qu’il nomme la *philosophie de la conscience*. En fait, le geste de la conscience qui pose l’objet *devant* serait toujours implicite, mais au fond indispensable, dans l’ontologie grecque. Dès lors, Henry peut dire que la philosophie de la conscience appa-
20 raît comme « l’accomplissement de la philosophie antique de l’être » [93]. Or, si cette « identité de la subjectivité du sujet et de l’objectivité de l’objet », à l’intérieur de la conscience, est resté cachée aussi longtemps, c’est parce que l’*objectivité de l’objet* n’avait pas été « élevée à l’état de problème » [111]. Le mérite de la philosophie de la conscience serait donc d’avoir réussi à établir
25 le concept d’*objet* comme ce qui est posé devant. Elle serait essentiellement une philosophie de l’objet, tandis qu’une philosophie de la subjectivité reste

103. voir ^{2.4}, page ¹⁴³

à être réalisée – et c’est bien sûr ce que Henry s’appête à faire dans ce qui suit la première section de *L’essence de la manifestation*. Il dégagera ainsi une région autonome d’être, autonome avant tout grâce au caractère auto-référentiel de l’affectivité : l’*immanence radicale*. Et il pourra dire de sa

5 phénoménologie matérielle :

Ce ne sont plus des objets alors, des « Objets dans le comment » qu’elle aperçoit, mais une *Terre nouvelle* où il n’y a plus d’objets, ce sont d’autres lois, non plus des lois du monde et de la pensée, mais les lois de la Vie.^[104][58]

10 En toute logique, la réfutation du monisme devrait conduire Henry à défendre un *dualisme ontologique*. Sa position n’est toutefois pas claire. Le terme apparaît explicitement dans *Philosophie et phénoménologie du corps* où il signifie « la nécessité de l’existence de cette sphère de la subjectivité absolue, sans laquelle notre expérience du monde ne serait pas possible »^[105][162] mais on

15 ne le retrouve guère dans ce sens dans *L’essence*, écrit après le texte sur le corps. Et dans un entretien accordé deux ans avant sa mort, il répond à la question « Pouvez-vous préciser encore votre “dualisme ontologique” ? » par : « Ce dualisme que j’ai d’abord appelé ontologique, je l’appelle aujourd’hui *phénoménologique*. »^[106][139].

20 Ce qui nous intéresse plus particulièrement dans notre contexte, c’est la possibilité, pour ce domaine d’être autonome au sein de l’immanence, d’établir un *fondement* ou plus précisément un substrat du monde. Toutefois, un tel substrat du monde ne peut pas être le *substrat ultime*. Il nous faudra donc chercher un substrat plus fondamental, au-delà d’un substrat du monde dans

104. HENRY ^[1990b]

105. HENRY ^[1965]

106. HENRY ^[2005]

l'immanence. C'est ce qui nous allons tenter de faire plus loin¹⁰⁷. Dans l'im-médiat nous continuons l'investigation du *substrat du monde* en progressant depuis la constitution originaire vers la constitution intentionnelle des objets du monde.

5 La constitution des objets transcendants

La constitution va de paire avec la réduction transcendantale. Pour Julien Farge, dès lors que la phénoménologie devient philosophie transcendantale, « réduction et théorie de la constitution sont solidaires l'une de l'autre, <...> elles s'impliquent et se clarifient mutuellement »¹⁰⁸[94]. Et
 10 Sokolowski remarque que c'est *sa relation avec la réduction phénoménologique* qui montre « le rôle central que joue la constitution au sein de la phénoménologie »¹⁰⁹[195], puisque la réduction est le point de départ de la phénoménologie. Cette relation passe par la notion de *sens*. La réduction ontologique ramène le monde à son *sens* [195]. Or « Husserl utilise le terme de
 15 “constitution” pour désigner la manière dont la subjectivité exerce sa fonction pour *donner du sens* »¹¹⁰ [196]. Husserl lui-même, lorsqu'il affirme que dans la réduction « nous n'avons proprement rien perdu, mais gagné la totalité de l'être absolu », c'est parce que cet être absolu, « “constitue” en son sein » *toutes les transcendances du monde*¹¹¹[119].

20 On peut dire que la constitution restitue quelque chose que la réduction a enlevé et ce quelque chose n'est rien d'autre que la *transcendance*. Cette transcendance que l'époché, comme réduction épistémologique avait « mis entre parenthèses » *ne reste pas* suspendu. Le couple que forme la consti-

107. voir ⁵

108. FARGE ²⁰¹²

109. SOKOLOWSKI ¹⁹⁶⁴

110. mes italiques

111. HUSSERL ^{1950c}

tution avec réduction ontologique, d'une certaine manière la *rétablit dans ses droits*. Dans le contexte de la phénoménologie transcendantale, la transcendance *est ce qui est constitué*. Les unités intentionnelles sont « idéales par rapport aux variétés les constituant » et c'est « ce en quoi consiste la

5 “transcendance” de tous types d'objectivité par rapport à la conscience de ceux-ci »^[112] [174]. Dans *Ideen I*, Husserl précise que même la transcendance de la chose physique « n'implique point que l'on transgresse le monde tel qu'il est pour la conscience »^[113] [127]. Et dans *Psychologie phénoménologique* il écrit : « ce qui, dans son être propre, ne peut être donné que comme unité

10 d'apparaître <...> c'est ce qui est <...> transcendant au sens propre », et même cette transcendance absolue appartient à la sphère de la *subjectivité pure*^[114] [175].

Cette transcendance du contenu intentionnel ne signifie toutefois pas son indépendance par rapport à la conscience. Au contraire, les objets trans-

15 cendants, en tant que constitués, dépendent de la conscience constituante. Constitué et constituant sont néanmoins radicalement différents. Sokolowski l'exprime ainsi : « la réalité requiert la conscience pour être “réelle” », mais « les deux sont totalement différentes <...> la réalité est radicalement transcendante par rapport à la conscience et toute tentative d'assimiler l'une à

20 l'autre est une *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* »^[115] [196]. Husserl affirme à de nombreuses reprises la nécessité de l'existence du sujet pour l'existence du monde transcendant : « une nature n'est pas possible sans l'existence parallèle de sujets qui en font l'expérience »^[116] [156]. Mais il dit également que l'*être-en-soi* par rapport au sujet qui en fait l'expérience est *essentiel pour la réalité du*

112. HUSSERL ^[1976]

113. HUSSERL ^[1950c]

114. HUSSERL ^[1968b]

115. SOKOLOWSKI ^[1964]

116. HUSSERL ^[2003]

monde extérieur mais il précise aussitôt : « les choses sont transcendantes par rapport au sujet connaissant et elles sont “en-soi” dans ce sens que l’être objet de l’expérience n’est *pas essentiel* pour elles » ¹¹⁷ [191]. Il faut comprendre que l’expérience spécifique qu’un sujet fait d’une chose *ne fait pas partie* de
5 l’essence de la chose – même si la *possibilité* d’être l’objet d’une expérience est essentielle pour la chose transcendante.

Il y a donc à la fois une dépendance du monde par rapport à la conscience et une différence de nature radicale entre les deux. Dès lors, dans quel sens peut-on parler de la conscience comme *substrat* du monde ? Il faudra sans
10 doute être plus précis, le terme conscience pouvant recouvrir autant le niveau hylétique de l’immanence que celui de l’intentionnalité. Rappelons aussi que nous entendons pour l’instant par le terme *substrat* vaguement « ce de quoi est faite », ou le *support* d’une chose, en l’occurrence le monde transcendant, au sens de la phénoménologie transcendantale. Le substrat n’est en tout cas
15 pas ce dont le monde *est composé*, c’est-à-dire les contenus intentionnels. Ce qui peut prétendre au statut de substrat du monde transcendant, ce sont bien plutôt les *composants réels* de l’immanence, donc la hylé et la noèse. C’est au niveau de la relation entre les deux qu’il faut chercher à comprendre la constitution comme rapport au substrat. La hylé, en tant qu’opposée à
20 la morphé comme matière brute de la noèse, semble être un candidat assez naturel au rôle de substrat. Mais nous avons déjà vu avec la critique que Michel Henry fait de la hylé husserlienne, que c’est un concept problématique. On ne peut sans doute pas considérer la hylé comme un simple matériau qui serait coulé dans le moule du noème, comme le bronze dans le moule
25 d’une statue chez Aristote. À l’inverse, nous avons vu que Henry attribue un rôle primordial à la hylé, en la considérant comme « plus essentielle que la

117. HUSSERL ²⁰⁰³ Mes italiques.

morphé ».

Nous devons donc cerner le rapport entre *sens* et *substrat* qui se joue, au niveau de la constitution, entre hylé et corrélat intentionnel. Dans ce contexte de la phénoménologie transcendantale, qui refuse de considérer un monde en soi dont le sens constitué ne serait que le reflet, il faut d'abord éviter le contre-sens qui consisterait à tomber dans une forme de sensualisme, en voyant dans la hylé des data qui refléteraient une réalité extérieure. Il faut au contraire considérer la hylé sans aucun préjugé, seulement pour ce qui entre dans le processus de la constitution. Elle est fondamentalement étrangère au sens.

On ne la retrouvera pas à l'intérieur du noème, même si on peut *a posteriori* associer la *propriété rouge* d'un objet transcendant à une *impression de rouge*.

Hylé et ontologie

Ce qu'il faut mettre en face de la hylé, dans le processus de la constitution, ce n'est pas d'abord l'objet comme résultat de ce processus, mais l'*univers* des objets *possibles*. Or, cet univers n'est pas aléatoire, il est structuré pour former une *ontologie*. Dans un texte datant de 1924 environs, intitulé *Idée de l'ontologie complète*, Husserl écrit :

- 1) L'ontologie construit le logos d'un monde possible en général, ou elle est la science des formes possibles, des < formes > nécessaires, disjointes, de mondes possibles <...>.
- 2) Le monde factuel donné exige une ontologie en tant qu'ontologie de *ce* monde, la détermination du logos qui *lui* appartient ou de la forme ontologique factuelle qui lui appartient en tant que condition de possibilité de *son* être définitif. 118 213]

118. HUSSERL 1959

Et il ajoute par ailleurs : « *l'ontologie complète et concrète n'est par elle-même rien d'autre que la véritable philosophie transcendantale* » [215].

L'ontologie détermine ce qui est possible non seulement en principe (ontologie formelle) mais aussi dans les faits (ontologie matérielle)^[119]. J'utilise
5 ici le terme *ontologie* dans le double sens de *science de, ou discours sur* l'être en général mais aussi de *totalité structurée des étants possibles*^[120].
En effet, les éléments d'une ontologie sont liés entre eux par des rapports de spécialisation-généralisation ou encore de parenté. Ainsi un véhicule peut être un train ou un avion, etc., mais aussi un train de marchandises ressemble
10 plus à un camion qu'à un bus.

L'ontologie n'est pas connue dans son ensemble mais elle existe néanmoins en tant qu'univers de ce qui est possible. Dans l'interaction entre hylé et ontologie, chaque partie exerce une contrainte sur le résultat de la constitution. Celle-ci ne peut produire que ce que l'ontologie rend possible, mais aussi
15 seulement ce que la contrainte de la hylé actuelle permet. L'ontologie exerce sa contrainte sur le sens : ne peut être constitué que ce qui est « sensé ». La hylé exerce sa contrainte en tant que substrat : ne peut être constitué que ce pour quoi le « matériau concret » est disponible. Pourtant, le terme de *matériau* ne peut ici avoir que le rôle d'une image ou d'une métaphore.
20 Le sens est d'une autre nature que la hylé. Nous ne savons pas *comment* la constitution crée le sens à partir de la hylé. Husserl pose la question, sans donner de réponse, « comment se “fait”, comment émerge ce sens < sens de l'être des “objets” > en nous-mêmes ? »^[121] [271].

119. voir ^[2.1] page ^[51]

120. C'est dans ce deuxième sens que le terme est aujourd'hui utilisé en informatique et en sciences de l'information – en se référant explicitement à la philosophie. Dans ce contexte, on parle encore de *réseau sémantique*. Voir par exemple : <http://tomgruber.org/writing/ontology-definition-2007.htm>

121. HUSSERL ^[1976]

Faute d'avoir une réponse à cette question, il faut peut-être se contenter d'images et d'analogies pour chercher à comprendre la dynamique de la constitution. On peut penser à une topographie qui représenterait l'ontologie : un paysage ou le plan d'une ville – une structure qui permet de rejoindre des lieux par des chemins, et qui exclut des lieux inaccessibles (« insensée » en termes de l'ontologie). La constitution d'une unité de sens serait alors déclenchée par le surgissement d'un agrégat de hylé impressionnelle, ce que je vois, entends, ressens à un moment donné. Pour rendre cette image métaphorique plus parlante, imaginons le *morceau de hylé* comme un être vivant, un animal – appelons le « *animal hylétique* » – doué de perception et d'autonomie mais non de raison. Alors il n'est plus question de *couler la hylé dans le moule* de l'ontologie, mais notre *animal hylétique* va parcourir le « paysage ontologique » pour s'arrêter un moment donné dans un lieu. Ce point dans l'ontologie est une unité de sens, l'objet constitué. Or, ce qui est essentiel c'est que, d'une part, notre *animal hylétique* ne sait pas « où il doit aller », il n'a pas d'idée du lieu où il s'arrêtera, il n'a pas de logique pour choisir la bonne direction lorsqu'il arrive à une bifurcation – parce qu'il n'est pas « doué de sens ». Mais d'autre part, le *paysage ontologique* lui, ne dispose pas de moyens pour *reconnaître* l'animal hylétique et l'orienter dans la bonne direction et le faire arriver finalement au « bon endroit ». En fait, la nature de l'un et de l'autre sont rigoureusement hétérogènes. Aucun des deux ne maîtrise l'autre, les deux peuvent seulement *interagir*.

On peut pousser l'analogie plus loin, en utilisant le concept d'*affordance*¹²² de James Gibson¹²³. Le concept est lié à l'interaction entre un animal et son environnement. Une *affordance* est une chose, ou un lieu, que l'environnement

122. Cet anglicisme semble s'être établi en français notamment par son utilisation en ergonomie.

123. GIBSON 1986

offre ou fournit à l'animal, qui l'incite à agir d'une certaine manière [127]. Ainsi un arbre est une affordance pour l'oiseau pour y construire son nid, le trou de souris une affordance pour le chat pour se nourrir. Enfin une *niche* est un « ensemble d'affordances » [128]. Rappelons encore une fois que nous sommes en train d'argumenter en termes d'une analogie métaphorique, où l'*animal* joue le rôle de l'agrégat de hylé et son *environnement* celui de l'ontologie du monde constitué. Ce qui nous intéresse particulièrement dans le concept d'affordance c'est qu'il n'appartient ni à l'animal ni à l'environnement mais à l'interaction entre les deux. Nous pouvons donc essayer d'utiliser le concept d'affordance pour comprendre la dynamique de la noèse qui se déroule entre la hylé et l'ontologie. Entendons dans ce contexte par *hylé* un « morceau de hylé » qui surgit dans une impression. Cette hylé « navigue » dans le réseau de l'ontologie, en subissant des attractions par les affordances. Celles-ci orientent la hylé dans le choix des chemins dans le réseau sémantique et font que celle-ci finit par s'établir dans un lieu du réseau. C'est alors que l'objet transcendant est *constitué*.

Pourtant, la description donnée jusqu'ici est encore une simplification dans la mesure où elle décrit la dynamique de la noèse *par rapport à un état fixe de l'ontologie*, or l'ontologie elle-même évolue dans le temps. C'est ce que Husserl décrit en termes de *constitution génétique*. En fait, chaque corrélat intentionnel particulier est déterminé d'un a priori eidétique, est basé sur un invariant. « Cet invariant, écrit Husserl dans *Logique formelle et logique transcendantale*, est la forme eidétique ontique (forme apriorique), l'*eidos*, correspondant à l'exemple, pour lequel toute variante de celui-ci aurait tout aussi bien pu servir » [124] 255]. Mais cet *eidos* est lui-même constitué, seulement sur une durée beaucoup plus longue que la constitution d'un objet

124. HUSSERL 1976

perçu immédiatement. Ainsi, même un objet pensé comme « chose quelconque en général, vide quant à son contenu, n'est pensable que comme corrélat d'une constitution qui lui est inséparable » [256]. Ainsi « correspond à la constitution "statique" des objets, qui se réfère à une subjectivité déjà
 5 "développée", une *constitution apriorique génétique* » [257]. Une telle constitution se construit *par couches*, elle a une « "histoire" sédimentée » [257]. Le *sens* même se construit, il a une histoire. Il « renvoie par niveau à des sens plus originaires et aux intentionnalités noématiques correspondantes » et par conséquent il est possible « d'interroger chaque construction de sens
 10 par rapport à son histoire eidétique des sens » [215]. Husserl continue :

Toutes les unités intentionnelles existent de par une genèse génétique, sont des unités "constituées", et partout on peut questionner les unités "accomplies" sur leur constitution, sur leur genèse entière, et ceci par rapport à la forme essentielle de celle-ci, comprise comme eidétique, par rapport à sa forme comprise comme
 15 eidétique. [216]

L'ontologie dans laquelle la hylé se meut est donc elle-même *mouvante*. Pour reprendre la métaphore de l'« animal hylétique », celui-ci, en parcourant le « paysage ontologique », trace des chemins, construit un terrier, qui fonctionne comme repère ou comme destination. Alors que la hylé *rencontre* une
 20 ontologie donnée à un certain moment, cette ontologie évolue lentement, sous l'effet de la hylé. Il y a une dynamique rapide de la hylé contrainte par l'ontologie, d'une part, puis une dynamique lente de l'ontologie elle-même, d'autre part. Or, l'ontologie est aussi contrainte par elle-même. Elle fonctionne par
 25 niveaux de principes a priori. Ainsi l'ensemble des animaux répond à un certain nombre de règles, mais celles-ci sont soumises aux règles des choses matérielles en général. La constitution par niveaux, ou par couches successives,

est une constitution où chaque niveau établi impose ses contraintes au niveau suivant. Husserl pose la question « comment se “fait”, comment émerge < le > sens en nous-mêmes » et il poursuit, en guise de réponse, « d’où pourrait-il venir autrement que par notre propre prestation de constitution
 5 de sens » [271]. Mais cela implique qu’en définitive la hylé est à l’origine de tous les niveaux de constitution de sens. Elle y contribue par des sédiments plus ou moins lointains. Il est donc possible de considérer la hylé comme substrat *d’un premier niveau* du monde. Mais on peut aussi penser que cette hylé, qui, à la fois, va à la rencontre de l’ontologie et forme celle-ci par sédi-
 10 mentation successive, est plus proche de l’interprétation qu’en donne Michel Henry, qui, rappelons-nous, juge la hylé « plus essentielle » que la morphé.

L’intersubjectivité : résultat ou condition de la constitution ?

Le *paysage ontologique* dans lequel « navigue » la noèse est-il individuel
 15 ou universel ? Sans doute les deux. Je perçois en ce moment tel objet. Mais la constitution sur la durée de l’ontologie même *ne peut être qu’intersubjective*. Le sens en lui-même est *objectif*¹²⁵, même s’il émerge dans la subjectivité pure. La question de l’intersubjectivité a une importance considérable dans la pensée du Husserl de la maturité, comme en témoignent les nombreux textes y
 20 relatifs, publiés dans les volumes XIII à XV de l’édition Husserliana. On peut toutefois avoir l’impression de deux théories distinctes sur l’intersubjectivité : l’une comme *production* de la constitution, l’autre comme *condition* de la constitution. Je doute que ces deux types d’investigation soient compatibles – même si Husserl a pu les voir comme tels.

25 La cinquième *Méditation Cartésienne* est entièrement consacrée à l’inter-

125. voir 2.3, page 99

subjectivité. Il y a dans le raisonnement de cette méditation deux points de départ. Il y a d'abord l'idée que je peux constituer un monde *primordial* à partir de moi-même, et ensuite le fait que je reconnais un statut particulier à mon propre corps par rapport aux autres corps. Husserl postule d'abord
 5 la possibilité de « délimiter, à l'intérieur de l'horizon de mon expérience *ce qui m'est propre* ». Cette démarche « commence par libérer, par abstraction, cet horizon d'expérience de tout ce qui est étranger »^[126] [126]. À l'intérieur de cette abstraction, affirme Husserl, il « *nous reste une couche cohérente, unitaire du phénomène monde* » [127]. Autrement dit, il existe un monde
 10 primordial, qui m'appartient. À cela s'ajoute que je peux identifier parmi tous les corps de la nature un seul qui est *mon corps*, « comme *corps sensible* ("Leib"), seul objet à l'intérieur de la couche abstractive de monde auquel j'attribue par expérience des champs de sensation » [128].

Le passage à l'intersubjectivité se fait alors de la manière suivante. Dans le
 15 champs de mon monde primordial apparaît un autre corps, qui ressemble au mien. Ce corps de l'autre « doit reprendre, par un transfert de sens du mien, le sens de corps sensible » [143]. J'attribue alors à cet autre corps une subjectivité semblable à la mienne : « se constitue par appréhension *dans ma monade une autre* »^[127] [144]. Ce que Husserl entend par *appréhension* est le
 20 fait que je peux maintenant imaginer la présence des choses du monde dans la conscience de l'autre. En fin du compte, Husserl peut affirmer qu'« une harmonie de monades fait, de manière essentielle, partie de la constitution du monde objectif » [138]. Il y aurait donc deux phases dans la constitution du monde : d'abord celle d'un monde primordial qui m'appartient « en privé »,
 25 la constitution d'un monde objectif en commun se fera ensuite *sur le plan de l'intentionnalité* par la ressemblance des corps et par l'*appréhension*.

126. HUSSERL ^[1950a]

127. mes italiques

Cette manière de construire l'intersubjectivité transcendantale au *niveau intentionnel*, en aval de la noèse, pose sans doute des problèmes. Nous commençons par la critique qu'en a fait Michel Henry¹²⁸. Il constate d'abord que l'analyse de la cinquième méditation est basée sur trois présupposi-
5 tions : (1) « il n'y a un autre pour moi que si j'en ai une expérience » [135]; (2) « l'autre m'est donné dans l'intentionnalité et par elle » [138]; (3) « la nécessaire inscription de l'autre dans ma propre expérience <...> est une apparition noématique à titre de corrélat intentionnel » [140]. En fait, l'intersubjectivité n'intervient toujours *qu'après* la constitution, elle présuppose
10 celle-ci. À ce procédé de transfert de sens de mon corps vers celui de l'autre, Henry objecte que, d'une part, « cet objet support du sens transféré est toujours là, c'est justement mon corps constamment présent à ma sensibilité », et d'autre part, que « l'objet sur lequel le sens est transféré, lui, n'est jamais là, jamais donné en lui-même » [150]. Henry donne des exemples d'*être en*
15 *commun*, qui illustrent de manière flagrante l'insuffisance du concept husserlien d'intersubjectivité, se situant au niveau intentionnel : « de la mère avec l'enfant, de l'hypnotiseur avec l'hypnotisé, de l'aimant avec l'aimé, de l'analysant avec l'analyste ». Ce sont des relations qui s'accomplissent « sous la forme d'une modification immédiate de la subjectivité absolue » [155]. Henry
20 conclut que toute communauté est « par essence *affective* »¹²⁹ [175]. Nous avons vu¹³⁰ l'importance que revêt chez Henry la notion d'affectivité. L'auto-affection est ce qui fonde l'intentionnalité, son substrat. Elle intervient avant la constitution : « l'affectivité a déjà accompli son œuvre quand se lève le monde »¹³¹ [604]. Dès lors, il peut aussi conclure que « la communauté est

128. HENRY 1990a

129. mes italiques

130. voir 3.2, page 181

131. HENRY 1963

un *a priori* »¹³² [175].

Henry situe donc l'intersubjectivité au niveau de la hylé, telle qu'il la conçoit, comme une *matière* active, déterminante dans la noèse – une fois de plus il radicalise la phénoménologie husserlienne. Or, on peut se poser la

5 question si cette manière de situer l'intersubjectivité *en amont* de la constitution, plutôt qu'en aval de celle-ci au niveau de l'intentionnalité, n'est pas plus cohérente avec la position de Husserl lui-même, selon laquelle la constitution

10 du monde est en soi *intersubjective*. En effet, dans cette même cinquième méditation on peut lire : « l'intersubjectivité transcendantale possède une

15 sphère intersubjective propre, dans laquelle elle *constitue le monde objectif de manière intersubjective* »¹³³ [137]. Le monde objectif ne peut donc être constitué que *de manière intersubjective* et le *lieu* de cette constitution n'est pas juste la somme de consciences individuelles mais c'est une *sphère intersubjective propre*. C'est aussi ce qui permet de parler d'intersubjectivité

20 *transcendantale*, et même, dans la suite du même passage, Husserl affirme que la subjectivité pour ce monde est un « *nous transcendantal* ». Dans la *Postface aux Ideen*, on trouve une formule très similaire : « l'intersubjectivité transcendantale est donc celle dans laquelle le monde réel, en tant qu'objectif <...> est constitué »¹³⁴ [153]. Et un passage de la *Krisis* laisse penser que

25 la constitution est *par essence* intersubjective, puisque Husserl y constate que la subjectivité « ne peut être ce qu'elle est, c'est-à-dire un moi *agissant comme constituant*, que dans l'intersubjectivité »¹³⁵ [175].

L'intersubjectivité semble alors apparaître à la fois comme condition nécessaire de la constitution et comme produit secondaire d'une constitution

25 primordiale dans un stade solipsiste. C'est en tout cas ce que laisse entendre

132. HENRY 1990a

133. HUSSERL 1950a. Mes italiques.

134. HUSSERL 1952c

135. HUSSERL 1962. Mes italiques.

un passage d'*Ideen II* : « l'intropathie nous conduit <...> à la constitution de l'objectivité intersubjective de la chose » [136] 169]. Et dans le même texte est affirmé qu'« il est *possible*, dès le stade solipsiste, de progresser *jusqu'à la constitution de la chose "objective"* » [89]. Enfin dans *Logique formelle et*
 5 *logique transcendantale* on peut lire [137] :

Mon premier moi psychophysique (<...>), en relation avec lequel le premier autre doit être constitué, est <...> élément d'une première nature, qui n'est *pas encore nature objective* <...>. [247]
 <...> cette première nature ou ce premier monde, cette *première*
 10 *objectivité* non encore *intersubjective*, est constitué dans mon ego en tant que m'appartenant dans un sens précis <...>. D'autre part, il est clair que, c'est dans cette sphère d'individualité primordiale de mon ego transcendantal que doit se trouver le *fondement de motivation* pour la constitution de ces *transcendances*
 15 *véritables*, dépassant l'ego, qui en premier lieu en tant qu'"autres" rendent possible la constitution d'un monde objectif au sens quotidien : un monde du non-moi, de l'étranger au moi. [248] [138]

Essayons de résumer ! Je constitue d'abord un *monde primordial* auquel n'appartient aucun autre sujet, mais disons, toute sorte d'objets. Un de ces
 20 objets est mon propre corps – vu de l'extérieur. Dans un deuxième temps je vois apparaître un autre corps, ressemblant au mien. Sur la base de cette ressemblance, j'effectue alors une *intropathie* qui attribue à l'autre corps le même capacité subjective, en particulier la conscience, que recèle le mien. Enfin, par appréhension, chacun imagine l'autre percevoir le même monde que

136. HUSSERL [1952b]

137. HUSSERL [1976]

138. mes italiques

lui. Et une « harmonie des monades » ¹³⁹ [138] établit un monde commun par constitution intersubjective. Toute cette argumentation me paraît pourtant difficilement défendable. Il est troublant de voir que dans la longue citation de la *Logique* Husserl semble affirmer que ce monde primordial solipsiste est
 5 objectif tout en ne l'étant pas. Par ailleurs, on ne comprend pas vraiment de quel type de temporalité il s'agit, lorsque Husserl suggère qu'il y a un monde primordial solipsiste *d'abord* et un monde intersubjectif *après*. Parle-t-on d'une évolution phylogénétique, ou d'un développement ontogénétique ? Dans le dernier cas, l'exemple que donne Michel Henry d'une relation non-
 10 intentionnelle entre la mère et son enfant montre bien qu'une forme *affective* d'intersubjectivité précède toute intentionnalité.

Cette construction d'une double constitution, solipsiste, puis intersubjective, alors que par ailleurs tout laisse penser que la constitution est foncièrement intersubjective, n'est-elle pas simplement le signe que Husserl éprouve
 15 beaucoup de difficultés à penser un *en-deçà* de l'intentionnalité. Son argumentation sert aussi à contrer le reproche de solipsisme adressé à la phénoménologie transcendantale. Il veut ainsi montrer qu'un premier stade solipsiste de la subjectivité pure conduit automatiquement à un stade intersubjectif. On peut le constater ailleurs dans son œuvre : pour Husserl *être c'est être*
 20 *constitué*. Dès lors, il cherche à montrer que l'intersubjectivité est elle-même constituée. Pourtant, on sent en permanence une tension entre cette nécessité et une autre, celle d'une intervention originaire de l'intersubjectivité dans la constitution, comme dans le passage suivant : « Toute la vie de la conscience est dominée par un a priori constitutif universel, couvrant toutes les inten-
 25 tionnalités, un a priori qui, par la particularité de l'*intersubjectivité se constituant dans l'ego*, s'étend à un a priori de l'*intentionnalité intersubjective* et

139. HUSSERL ^{1950a}

à sa production d'*unités intersubjectives* et de « *mondes* » »^[140]253].

Ne faut-il pas plutôt, en suivant en cela Michel Henry, situer l'intersubjectivité *en amont* au niveau de la hylé, avant toute constitution ? Une telle démarche va dans le sens d'une valorisation du substrat par rapport au sens
5 produit dans la constitution. Le substrat serait alors, dès le départ, quelque chose qui dépasse la subjectivité individuelle.

Conclusion

Nous avons examiné l'option de la conscience comme substrat du monde. Ce qui *donne consistance* au monde ne serait donc pas la matière, ou une
10 réalité physique fondamentale, mais bien plutôt des éléments de l'immanence subjective. Cette réflexion s'inscrit clairement en phénoménologie, où nous avons plus précisément fait appel aux corpus de Husserl et de Henry. Dans ce contexte, la question n'est pas de savoir si la conscience crée arbitrairement un monde dénué de toute réalité. Le monde est *constitué* et sa constitu-
15 tion est un processus *intersubjectif*, c'est donc un monde *objectif* et dans ce sens il est bien réel. Dans un premier temps, nous pouvons faire appel au célèbre § 49 d'*Ideen I* où Husserl affirme que « *nul être réel, nul être qui pour la conscience se figure et se légitime au moyen d'apparences n'est nécessaire pour l'être de la conscience même* » et qu'à l'inverse « *le monde*
20 *des "res" transcendantes se réfère entièrement à une conscience, non point à une conscience conçue logiquement mais à une conscience actuelle* »^[141]115
161s]. Cette dépendance, en un seul sens, n'est certes pas une raison pour postuler la conscience comme substrat. Elle est néanmoins compatible avec cette position dans la mesure où une entité actuelle ne peut pas subsister

140. HUSSERL ^[1976]

141. HUSSERL ^[1950c]

sans son substrat alors que le substrat peut exister sans cette entité.

Toutefois, en situant le substrat à l'intérieur de la conscience, nous n'avons pas encore déterminé ce qu'est ce substrat dans l'immanence. Si le rapport au substrat est déterminé par la constitution, on ne peut pas pour autant
 5 dire que la constitution *est* le substrat. Le substrat c'est bien plutôt ce *qui* *entre* dans la constitution ou qui la *détermine*, donc à prime abord la *hylé*, en tant que sensation, affect, pulsion ou encore qualia dans la terminologie de la philosophie de l'esprit. La hylé, que ce soit comme simple matériau de la morphé intentionnelle chez Husserl, ou alors comme une *matière affective*
 10 chez Henry, joue un rôle de fondement de la subjectivité. Nous avons ensuite cherché à comprendre la noèse comme « rencontre » entre la hylé actuelle d'une part, et une *ontologie*, au sens de la structure d'une réalité mondaine *possible*, d'autre part. Or, une telle ontologie ne peut être à son tour que le résultat de la hylé, mais sur une autre échelle de temps. D'autre part, cette
 15 ontologie ne peut être constituée que dans une sphère de l'intersubjectivité transcendantale. La constitution est donc un processus d'une grande complexité, à la fois par son aspect diachronique de processus respectivement de courte et de très longue durée, mais aussi synchronique dans le sens d'une *harmonie entre monades*, dans la terminologie de Husserl.

20 L'idée que cette harmonisation entre une *multitude de mondes* intervient au niveau intentionnel, *après* les constitutions individuelles, nous paraît peu plausible au vu du mécanisme d'adaptation entre hylé et ontologie suggéré plus haut. L'ontologie est fondamentalement intersubjective, et la constitution est un tout. Il nous paraît donc plus juste de situer, avec Henry, l'in-
 25 tersubjectivité en amont de la constitution, plus proche de la hylé. Mais le dire ne suffit certainement pas pour *expliquer* la constitution intersubjective. Notons encore que dans une métaphysique réaliste, postulant un monde

en soi, le problème ne se pose pas parce que, dans ce cas, la hylé sensuelle n'est que le reflet d'un monde qui existe déjà. Mais évidemment, la réduction transcendante nous interdit cette facilité. La question n'est donc nullement close. Nous avons, d'une certaine manière, atteint *un* niveau de substrat, 5 mais pas tout le substrat ou le substrat ultime. Il faut sans doute continuer à « creuser » dans la direction hylétique.

Chapitre 4

Le corps

... en ce temps-là, j'avais une amie qui prétendait se placer chaque soir devant un grand miroir qu'elle avait installé à l'endroit du texte qu'elle occupait, un grand miroir devant lequel elle se dévêtait, comme elle disait, autant et même plus qu'il est possible, enlevant tout ce qu'il est possible d'enlever mais aussi tout ce qu'il est impossible d'enlever, une à une chaque ride, un à un chaque pli, poils, os, doigt, nerf et muscle et son nombril et un à un tous ses organes et qui disait que lorsqu'elle avait tout retiré, qu'elle se regardait, plus nue que nue dans son miroir, parmi les châles, les bas, les gants, les grains de beauté, les chapeaux et les parfums, debout dans sa peau retombée, son ventre posé à terre et ses soupirs, que lorsque, ainsi dépouillé de tout, elle s'observait dans le miroir et cherchait dans le miroir ce qui subsistait, et que vraiment elle ne pouvait enlever, qu'alors elle voyait et elle avait de la peine à le dire, qu'alors elle voyait une valise, lourde et close, une unique valise, lourde et close, disait-elle, flottant dans le vide du miroir, une ancienne valise, disait-elle, de cuir mais de cuir usé ...

Pascal Nordmann, *Les Guetteurs*

Situer, dans une démarche métaphysique, le corps humain au même niveau que le monde et la conscience peut paraître extravagant. Mais comment l'assimiler à l'une ou l'autre de ces deux instances ? Si on se contente de situer le corps à l'intérieur du monde, alors on aura tendance à absorber également la conscience dans le monde et donc d'adopter une posture naturaliste. Si, au contraire, on situe le corps entièrement dans la conscience, comme expérience subjective, il faudrait adopter une forme de mentalisme qui inclut tout ce qui est dans la conscience. Enfin si on décide de couper le corps en deux pour attribuer son côté subjectif à la conscience et son côté objectif au monde, il faudra expliquer comment les deux interagissent. A priori toutes ces positions sont possibles mais toutes posent des problèmes sérieux. Dès lors, si on veut investiguer le question du corps sans préjugés, il est impossible de statuer sur son appartenance au monde ou à la conscience, *au départ*. Il faut donc bien le considérer comme une *instance ontologique à part entière*. En fait, le corps est au centre du problème de la *circularité ontologique*¹. C'est même le lieu où « se noue » cette circularité. Enfin, du moment que nous avons posé, au départ de notre réflexion, la question du *substrat de la conscience*, le corps constitue en quelque sorte un passage obligé, puisque d'une manière ou d'une autre nous avons bien l'idée que la conscience est *située dans le corps*. Et même si nous attribuons une certaine autonomie à l'esprit, il paraît indéniable que toutes nos interactions avec le monde, perceptions comme actions, *traversent* en quelque sorte notre corps.

Nous allons aborder la question du corps et de sa relation avec la conscience sous plusieurs angles. Nous commençons par la position qui pourrait être celle du sens commun, ou tout au moins d'une pensée dominante : celle d'un pouvoir d'explication a priori illimité des sciences. C'est la position du natu-

1. voir [1.2](#)

ralisme scientifique : la conscience peut être *expliquée par* le corps, ou plus précisément par le cerveau. Devant les difficultés qu'engendre cette position, nous allons ensuite investiguer une position plus modérée. C'est celle qui, sans postuler l'explication de la conscience par le cerveau, admet le cerveau
5 comme *substrat* de la conscience. Dans ce cas, on peut aussi dire que le cerveau est la *cause* de la conscience, ou encore que cerveau et conscience sont identiques, mais dans un sens plus ou moins fort. Cette approche se situe principalement dans le contexte de la philosophie de l'esprit mais elle répond aussi à une objection formulée dans le cadre de la phénoménologie :
10 comment un *monde constitué* pourrait-il *affecter la conscience* ? C'est le troisième sous-chapitre qui reconduit à la perspective phénoménologique et ceci plus précisément à partir des *Ideen II* de Husserl, un texte où le corps joue un rôle central. Mais, en fin de compte, toutes ces approches semblent être confrontées à des difficultés plus ou moins insurmontables. Aussi, allons-nous
15 finalement opérer une sorte de repli, consistant à limiter la question du corps à celle du corps *subjectif*, en mettant d'une certaine manière le corps objectif « entre parenthèses ».

4.1 Le corps comme explication

« Le naturalisme affirme l'identité du réel (ce qui est) et du naturel (ce qui se trouve dans la nature) » résume Daniel Andler, mais il rajoute immédiatement :

5 Pour qu'il ne se réduise pas à une trivialité, il faut que la nature possède une spécificité, nue évidence, une saillance dont le réel n'est *a priori* pas pourvu. La nature et ce qui nous entoure, et que nous connaissons par le simple regard, ou plus largement du simple fait que nous y résidons et y somme liés par un réseau
10 d'interactions. Bref, la nature nous est *accessible* d'une manière particulière. ²[42]

C'est Barry Stroud qui a fait remarquer que le naturalisme, c'est un peu comme la paix universelle : presque tout le monde – on peut penser qu'il est question de la philosophie anglo-saxonne – est pour, mais « les disputes
15 commencent dès lors qu'il s'agit de savoir ce qu'il convient <...> de faire en son nom » ³[22]. Et Hilary Putnam n'hésite pas à comparer les professions de foi naturalistes de certains philosophes avec des articles parus dans l'Union soviétique de Staline ⁴[59].

Une manière de circonscrire la doctrine naturaliste consiste à exclure toute
20 entité *surnaturelle*, plus précisément, pour De Caro et Macarthur, les dieux, les démons, les âmes et les esprits ⁵[2], ou encore, selon Stroud, « tout agent ou force qui se situerait d'une manière ou d'une autre en dehors du monde naturel familier » ⁶[23]. Rea, pour qui le refus du surnaturel est « peut-être

2. ANDLER ²⁰¹²
 3. STROUD ²⁰⁰⁸
 4. PUTNAM ²⁰⁰⁸
 5. CARO et MACARTHUR ^{2008a}
 6. STROUD ²⁰⁰⁸

la seule définition qui pourrait mettre tout le monde d'accord » juge celle-ci « terriblement insignifiante »⁷[54], et pour Stroud la plupart des philosophes des cent dernières années auraient été des naturaliste dans ce sens. En effet, si en fin de compte, le naturalisme se résume à un athéisme, il n'apporte pas grand chose. Pour Putnam, ce que les opposants au naturalisme scientifique défendent, ce n'est pas le surnaturalisme mais le *pluralisme*⁸[61]. Dès lors, ce qu'il y a derrière le naturalisme comme *anti-surnaturalisme*, c'est sans doute l'idée d'une unité de la réalité. Pour Andler, ce vers quoi tend le naturalisme c'est une *conception unificatrice du réel* et ce qu'il rejette, c'est une *division du réel*⁹[32]. Toutefois, si le naturalisme *présuppose* l'idée de l'unité du réel, il est beaucoup moins sûr que cette idée conduise nécessairement au naturalisme, puisque celui-ci affirme aussi la *primauté de la nature* [31]. En fait, ce dont il est question jusqu'ici c'est le *versant ontologique* du naturalisme. Cette position, qui affirme que « la nature est (tout) ce qui existe » [42], est sans doute une position métaphysique, avec tout ce que cela implique au niveau de l'argumentation et de la prise en compte de doctrines métaphysiques antérieures. Aussi Andler fait-il le constat que « la piste du naturalisme ontologique apparaît <...> comme semée de pièges ; elle devrait être réservée à des philosophes aguerris » [396], tandis que Rea considère cette variante comme soit *vide*, soit *manifestement fausse*, ou alors « incompatible avec les développements possibles des sciences de la nature »¹⁰[59].

7. REA 2002

8. PUTNAM 2008

9. ANDLER 2012

10. REA 2002

Totalité et unité de la science

Mais il existe un autre versant du naturalisme, c'est le naturalisme *épistémologique*, qui considère que « ce que nous pouvons connaître, nous ne pouvons le connaître que de la façon dont nous connaissons la nature »^[11][42]. Cette

5 variante peut aussi être qualifiée de *méthodologique*, puisqu'elle soutient que « c'est seulement en suivant les méthodes des sciences de la nature qu'on peut atteindre une connaissance authentique »^[12][7]. La voie épistémologique semble mener à un naturalisme *scientifique*, voire à une forme de *scientisme*, qui, au pire, attribue à la pensée scientifique le monopole du savoir, au mieux

10 se contente d'exiger de la pensée philosophique d'être « continue avec les sciences de la nature »^[13][6]. Donc, là où il y a un rapport entre science et philosophie – en particulier en ce qui concerne la relation corps-esprit – la philosophie est priée de s'adapter à la science. Cette exigence revient également à un *refus de toute forme de philosophie première*. Le lien entre les deux

15 critères n'est pourtant pas évident. On peut facilement comprendre que le naturalisme scientifique refuse l'idée d'une philosophie première *en tant que fondement* de la science. On peut toutefois imaginer que la philosophie se développe de son côté tout en s'adaptant aux sciences là où elle entre en contact avec celles-ci – les sciences jouant le rôle de *conditions aux limites*^[14].

20 Mais la domination scientifique de ce type de naturalisme va bien plus loin, puisque c'est toute autonomie de la philosophie par rapport aux sciences qui est récusée [6].

Le naturalisme scientifique est donc bien plus qu'une exigence de méthode scientifique pour l'ensemble de la connaissance, puisqu'il revendique la

11. ANDLER ^[2012]

12. CARO et MACARTHUR ^[2008b]

13. CARO et MACARTHUR ^[2008b]

14. Dans le sens proposé par Quine. Voir ^[1.1], page ^[15].

primauté du savoir scientifique. En réalité, cette prétention d’englober toute forme de savoir authentique revêt deux aspects : celui de totalité et celui d’unité. Non seulement les sciences, en définitive, recouvre toute connaissance, mais en plus elle forme un *tout cohérent*. En tant que philosophe, non
5 naturaliste, on serait peut-être plus facilement prêt à accepter le deuxième aspect que le premier. Après tout, ne voit-on pas les biologistes se baser sur la chimie et les chimistes se baser sur la physique ? Or, la question est loin d’être innocente. C’est peut-être bien *au nom de l’unité* que les sciences revendiquent la totalité du savoir. Si les différentes sciences formaient un
10 conglomérat de savoirs disparates, il y aurait de la place pour un savoir philosophique autonome, mais dès lors que les sciences forment un tout cohérent, elles semblent être d’autant plus en droit de revendiquer l’exclusivité du savoir.

Or, c’est justement à cette idée des sciences unifiées que s’attaque John
15 Dupré – un monisme métaphysique basé sur le physicalisme, que cet auteur considère comme un *mythe*, « loin d’être une vision de la réalité basée sur l’expérience »^[15] [39]. L’absence d’unité est flagrante, pour Dupré, en ce qui concerne la méthode scientifique, méthode que le naturalisme veut imposer à la philosophie : « lorsqu’on pense à la pratique quotidienne d’un
20 physicien théoricien, d’un taxonomiste de terrain, d’un biochimiste, ou d’un neurophysiologiste, on peut difficilement croire que leurs activités ont quoi que ce soit de fondamental en commun <...> » [42]. L’idée de l’unité de la science, inséparable du naturalisme scientifique, est in fine motivée par un matérialisme qui a évolué vers le physicalisme. La matière de la physique est
25 si éloignée de celle notre expérience^[16], qu’il est devenu plus prudent, d’affirmer, plutôt que tout *est matière* que tout est *basé sur la physique*. Or,

15. DUPRÉ 2008

16. voir 2.2, page 74

l'idée que tout s'explique par le comportement des particules élémentaires, écrit Dupré, « a été largement abandonnée en tant que description du fonctionnement réel des sciences ». Mais ceci n'empêche pas que l'esprit de cette doctrine « continue à dominer des domaines centraux de la philosophie »
 5 (sans doute anglo-saxonne) [47]. Pourtant on peut faire le constat suivant :

<...> les tentatives de comprendre les phénomènes à un niveau d'organisation particulier détermine les schèmes de classification à ce niveau. De tel schèmes de classification n'ont pas besoin de, et en général ne vont pas, être corrélés de manière gérable avec
 10 les schèmes de classification des niveaux plus bas [47].

Plus que toute autre chose, la thèse de l'unité des sciences sert à démarquer un domaine de savoir qui dispose, pour le commun des mortels, d'une autorité épistémique indiscutable. Ainsi des discours dont le caractère scientifique est plus que douteux, comme « les théories macro-économiques ou la psychologie
 15 évolutive » [52], profitent du fait d'être considérés comme faisant partie de cette science unifiée.

Une partie importante de la philosophie de l'esprit contemporaine, mais aussi de la philosophie de la biologie ou encore de la philosophie des sciences sociales, tentent ainsi de réconcilier la doctrine de la complétude de la physique avec « l'échec observé des tentatives de réduction des sciences de haut
 20 niveau en direction de la physique », alors que la meilleure solution, recommande Dupré, « consiste à abandonner le dogme de la complétude de la physique, ainsi que la doctrine de l'unité des sciences, qu'il soutient » [50].

Dupré admet qu'en refusant des entités surnaturelles, comme les anges
 25 ou les esprits cartésiens, nous *pouvons* accepter une forme de monisme qui considère que toute *éttoffe* (« stuff ») est de nature matérielle, voire physique. Seulement, de là à prétendre que les *propriétés* de cette *éttoffe* permettent

d'*expliquer* les propriétés de toutes les choses dont elle est le substrat, est une autre paire de manches. Et Dupré de conclure que « ce type de doctrine suggère l'attribution de *pouvoirs surnaturels* à l'étoffe physique d'une manière qui est entièrement *hostile* vis-à-vis du naturalisme »¹⁷ [55].

5 Naturalisation de l'esprit contre naturalisation du cerveau

Il faut maintenant revenir plus précisément sur le rapport entre conscience et cerveau. Or, nous verrons, à partir des analyses de Daniel Andler¹⁸ que les tentatives d'expliquer ce rapport avec les méthodes scientifiques tend plutôt
 10 à confirmer la critique, formulée par Dupré, de l'idée d'une unité des sciences. En effet, dans ce domaine il y a deux approches théoriques pouvant se réclamer du naturalisme – et les deux sont loin d'être compatibles. Une science qui prétend *expliquer* l'esprit doit répondre à deux exigences : d'une part, expliquer « comment l'esprit, dans ses attributs essentiels <...>, l'intentionnalité,
 15 la conscience, l'intelligence, peut émerger de dispositifs matériels », d'autre part, « rendre intelligible le rapport entre le corps et l'esprit »¹⁹ [114].

Le première de ces deux approches est celle des *sciences cognitives*. Elle est *fonctionnelle*, c'est-à-dire qu'elle s'intéresse aux rapports entre les composants du mental et non à leur *nature*, ou encore qu'elle consiste à « mettre
 20 le problème ontologique fondamental entre parenthèses » [115]. Ce modèle de l'esprit est basé sur le paradigme du traitement de l'information, tel qu'effectué par les ordinateurs – dès lors, on parle aussi de *théories computationnelles de l'esprit* (TCE dans ce qui suit). Ceci implique donc qu'on institue « une objectivité nouvelle, l'information » [108]. Les composants, ou modules, de l'es-

17. mes italiques

18. Dans ce paragraphe, nous suivons, dans les grandes lignes, l'argumentation d'Andler.

19. ANDLER [2012](#)

prit traitent, et échangent entre eux, de l'information. Notons que ce report
 du concept de traitement de l'information, du domaine de la technique vers
 celui de l'esprit, est tout sauf innocent. En fait, ce que traite un ordina-
 teur ce sont des *données*, autrement dit, des séquences de longueurs variables
 5 composées de *signes*. Or, le *sens* qu'impliquent ces séquences de signes est
extrinsèque à l'artefact. Ce qui assure à ces données le statut d'information,
 en leur donnant *du sens*, c'est l'être humain, c'est-à-dire celui qui *entre* les
 données dans la machine et qui *interprète* celles qui en sortent. Mais dans ce
 cas, appliquer ce paradigme à l'esprit est évidemment problématique, puis-
 10 qu'il faudrait alors établir deux instances à l'intérieur de l'esprit : celle qui
 traite l'information – en fait les données – et celle qui est capable de les
 interpréter.

Mais il y a un autre problème. Les TCE sont basées sur un découpage de
 la fonctionnalité de l'esprit en modules. L'idée essentielle est « qu'il existe
 15 entre les pensées, simples et composées, d'une part, et les états et transfor-
 mations du cerveau, d'autre part, *une sorte d'isomorphisme* <...> rendant
 superflues les conceptions métaphysiques <...> pour rendre raison de cette
 correspondance »²⁰ [115]. Or, le problème est qu'il n'existe *aucun découpage*
naturel du cerveau en parties correspondantes aux fonctions cognitives [121].
 20 La modularité des fonctions cognitives postulée par les TCE est donc pure-
 ment hypothétique et sans rapport avec ce qu'on peut savoir du cerveau. En
 définitive, les sciences cognitives semblent opérer sur deux niveaux bien dis-
 tincts. Il y a, d'une part, une sorte de « psychologie formelle ou conceptuelle
 ou encore computationnelle » [128] à rattacher à un « projet synthétique
 25 général des science cognitives ». Celle-ci ne produit *aucun effet de naturali-*
sation et elle pourrait s'appliquer à la « cognition des anges » tout autant

20. mes italiques

qu'à celle des humains [129]. Et il y a, d'autre part, des résultats portant sur des *mécanismes élémentaires* [129] qui n'apportent pas grand chose à la compréhension de l'esprit. Entre les deux extrêmes, il n'y a pas de lien véritable.

5 À cela s'ajoute que les théories fonctionnelles semblent incapables de tenir compte de plusieurs aspects essentiels de l'esprit. Il s'agit de l'*intentionnalité*, de la conscience, de la *causalité mentale*, dans le contexte de la philosophie de l'esprit. Pour les sciences sociales, ce sont surtout des aspects tels que le corps, les *affects* et les *émotions* qui se trouvent hors du pouvoir explicatif des
10 sciences cognitives. Putnam, qui a été un des pionniers du fonctionnalisme, s'en est largement distancé par la suite. Ainsi il constate que « l'idée selon laquelle il existe *un* état computationnel dans lequel doit se trouver tout être qui croit qu'il y a beaucoup de chats dans le voisinage, est fausse »^[21][84]. Et plus généralement : la proposition que toute attitude propositionnelle est
15 une classe d'équivalence d'états computationnels n'est pas plus plausible que celle qui affirmerait que parler d'objets matériels n'est rien d'autre que parler de data sensoriels [93].

Si, dans leur phase *classique*, les sciences cognitives « ne s'intéressaient pas au cerveau », c'est au contraire celui-ci qui est l'objet, peut-être exclusif,
20 des neurosciences. Par contre, établir un lien entre les deux approches est loin d'être évident. Le cerveau ne ressemble en rien à un ordinateur : « il traite les informations de manière massivement parallèle, sans "processeur central" »^[22][198]. Aussi, l'approche des neurosciences consiste-t-elle à se libérer du cadre conceptuel de la machine de Turing, paradigme du modèle
25 computationnel, en passant du *discret au continu*, de processus *déterministe* à *probabiliste* [224]. Enfin, dans un cerveau où les connexions évoluent en

21. PUTNAM ^[1988]

22. ANDLER ^[2012]

permanence, les concepts, hérités de l'informatique, qui opposent une architecture physique fixe à un logiciel mouvant, n'a aucune raison d'être. Les neurosciences constituent donc « un cadre conceptuel et un savoir empirique entièrement nouveau » [222], qui produisent une connaissance autonome par rapport à la psychologie scientifique [224]. Ce qui en caractérise les tendances 5 les plus récentes, serait une volonté de « libérer la discipline de l'obligation de s'articuler de manière explicite aux conceptions régnantes dans les sciences cognitives » [228]. Il ne s'agit donc plus, en priorité, d'expliquer l'esprit tel que décrit dans les sciences cognitives, mais de *comprendre le cerveau* tout court. Il ne peut pas être question de décomposer le cerveau en modules parce 10 que « l'esprit émane du cerveau entier » [231]. On pourrait pourtant croire que les résultats de l'imagerie cérébrale permettent de localiser des fonctions du cerveau, mais ceux-ci sont généralement « peu robustes » [206]

développer ?

De plus, le fonctionnement du cerveau ne correspond pas au paradigme 15 computationnel qui stipule qu'un signal en entrée provoque un processus qui produit un changement d'état et éventuellement une réaction vers l'extérieur. Le cerveau est un « organe autonome, dont l'activité, pour l'essentiel est endogène » [232], autrement dit, le cerveau s'occupe essentiellement de lui-même. Il comporte une activité importante en situation de repos et un 20 stimulus n'accroît sa consommation d'énergie que de manière marginale. Il y a même des aires dont l'activité *diminue* lorsque le cerveau est stimulé [233]. Ceci n'est par ailleurs pas sans rappeler la manière dont Michel Henry décrit la conscience comme *auto-affection*²³.

Andler arrive finalement à la conclusion que nous ne pouvons pas exclure 25 que « la représentation théorique du cerveau à laquelle la science conduira sera <...> impénétrable au sens commun ». Si tel était le cas nous serons

23. voir [3.2](#), page [181](#)

conduits à renoncer à une conviction fortement ancrée : que l'esprit doit être intelligible et que « cette intelligibilité doit se transmettre au cerveau » [238]. Rappelons que Colin McGinn suggère que le rapport entre corps et esprit pourrait bien à jamais être hors de la portée de notre intelligibilité²⁴. Les théories du cerveau se trouveraient alors dans la même situation que la physique fondamentale, dont le formalisme n'a plus rien en commun avec ce que nous entendons généralement par le terme de *matière*.

L'épistémologie naturalisée ou l'antinomie du naturalisme

10 Quine a sans doute le mérite, dans son article *L'épistémologie naturalisée*²⁵, d'avoir été jusqu'au bout du raisonnement naturaliste. En effet, si l'on postule que toute connaissance doit être acquise selon le mode des sciences de la nature, alors l'épistémologie doit également répondre à ce critère. Or, le naturalisme est lui-même une *expression possible* de l'épistémologie. Quine est parfaitement conscient de la circularité du raisonnement, mais il refuse d'y voir un problème. Son raisonnement est le suivant. Si le but de l'épistémologie est de « valider le fondement des sciences empiriques » alors l'utilisation de la psychologie doit être proscrite [75]. Une telle validation pourrait prendre la forme d'une « reconstruction rationnelle » du monde physique telle qu'amorcée dans l'*Aufbau* de Carnap. Le but d'une telle démarche serait de reproduire le discours physicaliste à partir des trois sources que sont : l'expérience sensible, la logique et la théorie des ensembles. Mais Quine fait remarquer, que même si Carnap avait abouti dans son projet, il n'aurait jamais pu savoir si son formalisme était le bon. En fait, n'importe quel formalisme qui remplit

24. voir 1.2, page 36

25. QUINE 1969

ces critères serait satisfaisant.

Or l'argument de Quine consiste à *abandonner* toute démarche visant à *fonder* les sciences, en les *déduisant* à partir des observations, pour se limiter à « comprendre le lien entre observation et sciences » [76]. Or, dans ce cas, il n'y a plus d'objections à l'utilisation de la psychologie comme fondement de l'épistémologie. S'il s'agit simplement de découvrir « comment la science est développée *dans les faits* »²⁶ [78], alors l'épistémologie devient « un chapitre de la psychologie et donc des sciences de la nature » [82]. Nous avons bien affaire à une inclusion réciproque, l'épistémologie dans la science et la science dans l'épistémologie, mais dans cette optique la circularité n'a plus rien de rédhibitoire, puisque nous avons « cessé de rêver de déduire les sciences des data sensuels » [83]. Le sujet humain devient un objet des sciences comme un autre, qui à partir des signaux (« input ») qu'il reçoit de l'extérieur, produit « une description du monde tridimensionnel » [82]. Il faut donc étudier, dans le cadre des sciences, la relation entre le faible apport sensible (« meagre input ») et la sortie « torrentielle », afin de comprendre la relation entre *évidence* et *théorie*. Les sciences sont ainsi étudiées en tant qu'« institution ou processus dans le monde » [83].

Quine tire la dernière conséquence du naturalisme méthodologique – et c'est là tout l'intérêt de sa démarche. Mais quelle en est la conséquence pour la question du réalisme scientifique ? L'avis de Putnam est que Quine a « abandonné le réalisme sans s'en rendre compte »²⁷ [65]. Le problème, me semble-t-il, est le suivant. Si le sujet humain n'est qu'un objet de la nature qui traite les signaux sensuels reçus de son entourage pour produire une représentation du monde, qu'est-ce qui permet alors d'affirmer que cette représentation est *conforme* à la réalité ? Pourquoi le serait-elle ? De deux

26. mes italiques

27. PUTNAM 2008

choses l'une : ou bien la conformité de nos représentations à la réalité existante indépendamment de nous *est postulée* dès le départ, ou alors celle-ci est déduite d'un critère de vérité *pragmatique*. Dans le premier cas, nous *savons* d'office que notre représentation est adéquate. Il faut bien sûr prendre les
5 précautions habituelles : notre connaissance du monde n'est ni complète ni parfaite mais elle s'approche d'un idéal. Elle est certes sujet à révision mais néanmoins exacte dans les grandes lignes. La question que pose Quine dans le cadre de la psychologie est donc : comment faisons-nous pour tomber juste ? Dans cette position, même si on arrivait à répondre à la question posée – ce
10 qui est loin d'être le cas – cela ne serait en rien une preuve du réalisme mais plutôt une forme de pétition de principe. L'attitude qui convient le mieux à ce cas de figure est l'*agnosticisme*. Puisque j'*admets au départ* que le monde est en soi tel que je le conçois, je ne peux rien dire sur cette question.

Dans le deuxième cas, l'argument consiste à dire que la représentation du
15 monde que produit cet élément de la nature nommé *être humain*, comme le résultat « torrentiel » à partir des stimulations sensorielles dont il est l'objet, est juste au sens précis où elle lui permet de se comporter de manière adéquate – au fond, de survivre. C'est le critère pragmatique : est vrai ce qui *marche*. L'idée d'un « lien intime entre ce qui est vrai et ce qu'il nous est utile de croire,
20 dans un certain sens », serait défendue, selon Rea, par des philosophes tel que James, Putnam ou Rorty²⁸ [145]. Mais les scientifiques eux-même utilisent apparemment des considérations pragmatiques dans la construction de leurs théories. Mais dans ce cas il est difficile de voir en quoi le succès d'une théorie scientifique devrait nous faire croire qu'elle est *vraie* [146]. L'argument de Rea
25 tient à la distinction qu'il fait entre propriétés *intrinsèques* et *extrinsèques*. Les premiers sont propres à l'objet en soi, indépendamment de l'usage que

28. REA 2002

nous en faisons, tandis que les deuxièmes sont fonction de la relation entre le sujet et l'objet en question. Une théorie pragmatique de la vérité implique alors que les propriétés sont extrinsèques. Or, ceci est incompatible avec ce que Rea appelle le *réalisme des objets matériels*, la doctrine selon laquelle

5 les objets matériels existent en soi indépendamment de la manière dont nous les concevons [146]. Rea conclut que les théories pragmatiques de la vérité implique un « quasi-théisme » (« near-theism ») [155]. Il entend par là le principe selon lequel (1) il existe nécessairement une communauté rationnelle et (2) il existe nécessairement une communauté omnisciente – qui peut être

10 limitée à un individu [147]. Pour voir que le théisme implique le quasi-théisme, il suffit de mettre l'humanité à la place de (1) et Dieu à la place de (2) . Par contre le quasi-théisme n'entraîne pas le théisme. Cette argumentation n'est pas sans rappeler celle de Pierre Illiez, qui établit un rapport entre présence de Dieu et intelligibilité de la nature²⁹. On peut voir le rapport,

15 contradictoire, entre critères de vérité pragmatiques et réalisme d'une autre manière. Il y a des êtres vivants qui fonctionnent de manière adéquate, pour ce qui concerne leur propre survie, mais qui ont une représentation du monde totalement différente de la nôtre. Jakob von Uexküll a décrit les *mondes environnants* d'une vingtaine d'animaux³⁰. Nous nous contenterons ici de

20 l'exemple célèbre de la tique, bête dont par ailleurs on se passerait volontiers. Le « monde » de la tique, directement lié à son cycle de vie, est d'une extrême simplicité. Dans une première phase, elle doit monter sur l'extrémité d'une branche d'un arbuste. Pour cela il lui suffit d'aller vers la lumière, qu'elle ne ressent que vaguement, étant par ailleurs aveugle. Une fois installée, elle

25 réagit à l'odeur, en fait à l'acide butyrique, d'un mammifère en se laissant tomber. Si elle atterrit sur sa proie elle avance vers plus de chaleur jusqu'à

29. voir 1.2, page 38

30. UEXKÜLL 1956

ce qu'elle touche la peau dans laquelle elle enfonce sa mâchoire pour aspirer le sang. Une fois repue, elle se laisse tomber, pond des œufs ... et meurt. On pourrait donc résumer le monde de la tique de la manière suivante : un long tunnel avec une lumière au bout, arrivée là elle se trouve dans une sorte
5 de désert, en attente de l'« être butyrique », seul objet pertinent pour elle ; tombée sur le mammifère, elle se trouve dans un espace dont la limite, qu'elle cherche à atteindre, est caractérisée par un maximum de chaleur, comparable au bord d'un étang pour un animal plus évolué qui cherche à s'abreuver ; remplie de sang et tombée par terre elle atteint son dernier espace d'où elle
10 ne bouge plus, sa tombe en quelque sorte. Du point de vue pragmatique, cette représentation de la tique est bien son *vrai monde*, qui lui permet de se comporter de manière *juste*. Il comprend toute la vérité dont elle a besoin. De plus, au sens de l'*épistémologie naturalisée* de Quine, la « science » de la tique peut facilement être comprise en terme de physiologie : récepteur
15 d'acide butyrique, sensibilité de sa peau à la lumière et à la chaleur.

J'argumenterai qu'avec *L'épistémologie naturalisée*, sans le vouloir bien sûr et sans s'en rendre compte, Quine signe l'arrêt de mort du naturalisme. D'abord cette naturalisation de l'épistémologie est inévitable : si tout est dans la nature, si les méthodes des sciences de la nature constituent le seule
20 mode d'accès fiable à la connaissance, alors l'épistémologie ne peut pas en faire exception. Quine a raison : à partir des présuppositions du naturalisme, la pensée scientifique n'est qu'un effet de cette même nature, qui en fait l'objet. Le problème est qu'une fois ceci établi, il n'y a plus aucune raison de penser que la représentation du monde fournie par les sciences soit *vraie*
25 et la seule possible – même si cette représentation s'avère d'une redoutable efficacité. Reprenons le récit de la tique de van Uexküll d'un point de vue épistémique !

Nous allons partir du postulat suivant : la réalité telle que nous la concevons à partir des représentations fournies par les sciences est précisément la *vraie* réalité il n'y en a pas d'autre. C'est un postulat pour les besoins de la démonstration, il ne s'agit donc en aucun cas d'une hypothèse à valider, mais
5 d'une thèse dont il faut considérer les conséquences. On pourrait également dire que nous sommes dans la position de Dieu qui voit le monde tel qu'il est et tel qu'il a été – c'est ainsi que Wolff parle de Dieu³¹. Mais ce que montre la description du monde environnant de la tique, c'est qu'à l'intérieur de cette réalité que, dans cette hypothèse, nous connaissons parfaitement, il existe des
10 êtres qui disposent d'une représentation qui, tout en étant suffisante à leurs besoins, ne correspond pas à la réalité. Van Uexküll présente une multitude de tels « mondes », plus ou moins évolués. On pourrait alors argumenter que ces différents *mondes* animaux sont des vues partielles de la réalité, tandis que nous en avons une vue complète. Mais l'hypothèse de départ nous in-
15 terdit cette conclusion, parce qu'une fois adoptée la position du « Dieu » omniscient, nous nous sommes exclus de la multitude des mondes possibles.

Mais prenons maintenant un autre exemple, celui des humains *encuvés* dans *Matrix*. Là encore, nous sommes, en tant que spectateurs du film, dans la position d'un Dieu omniscient : nous savons quelle est la *vraie* réalité. Or
20 nous pouvons constater que les humains dont le cerveau est connecté sur l'ordinateur de la Matrice vivent dans un monde dont ils ont une représentation parfaitement adéquate, puisqu'elle leur permet d'agir dans ce monde. Au contraire, la « vraie » réalité telle que nous la voyons, en tant que spectateurs, n'a aucune pertinence pour eux. Certains personnages du récit, les
25 rebelles, disposent du même savoir que le spectateur. Mais ils sont obligés de choisir : être dans « notre » réalité – celle de Dieu, on pourrait dire –,

31. voir 1.1, page 18

débranchés de la Matrice et n'avoir aucun impact sur le monde de la Matrice, ou alors être branché sur la Matrice et pouvoir y agir, mais dans ce cas ils ne peuvent agir *que* dans la Matrice.

Voici un troisième exemple, où nous sommes dans la situation d'un Dieu
5 non seulement omniscient mais encore créateur : c'est le cas d'un *robot*, appelons le *Robi*. Pour les besoins de la démonstration, nul besoin d'un « humanoïde » qu'on aurait du mal à distinguer d'un être humain. Robi est un engin assez fruste : il est essentiellement capable de se déplacer dans un espace limité, mais comportant des obstacles. Admettons en plus qu'il trouve
10 une place au soleil, s'il y en a, pour faire marcher ses éléments photovoltaïques et qu'il se met à l'abri par mauvais temps. Il est aussi capable de détecter et d'éviter les obstacles par simple contact. En gros, Robi n'est pas beaucoup plus sophistiqué qu'une tondeuse à gazon autonome. Qu'il n'ait aucune conscience ne nous intéresse pas autrement dans ce contexte. En
15 fait, la conscience ne joue aucun rôle dans l'argumentation de l'épistémologie naturalisée. Mais nous allons en plus doter Robi d'une capacité d'« introspection » et de communication avec les humains ! En fait, il dispose d'un certain nombre de variables internes, telles l'état de charge de sa batterie, l'intensité de la lumière, le temps passé depuis la dernière collision avec un obstacle,
20 etc. Il est aussi capable d'enregistrer certains liens entre cause et effet. Enfin nous l'avons doté d'une capacité de reconnaissance et de production d'un langage très simple – ce qui, techniquement, ne pose aucun problème. Ainsi lorsque nous lui demandons « Robi, pourquoi es-tu rentré dans ton abri », il répond « parce qu'il pleut ». Tout cela est à la portée d'une technologie
25 informatique largement disponible. Comme pour les deux autres exemples, on peut dire que Robi dispose d'une représentation *adéquate* de son monde.

Dans les trois cas, la *tique* d'Uexküll, l'*humain encuvé*, le *robot*, nous

avons postulé comme réalité absolue le monde tel que nous le connaissons – que cette réalité soit « la bonne » ou pas n’a aucune importance dans ce contexte. Ce qui compte c’est que, à *l’intérieur de cette réalité*, sont constituées des représentations de *mondes* conformes aux besoins de ces trois êtres.

5 Dans les trois cas, la constitution des représentations *fait partie de* la réalité absolue postulée, ces représentations sont parfaitement *naturalisées* : dans le premier cas par la physiologie de l’animal, dans le deuxième par l’ordinateur central de la Matrice, et dans le troisième cas par la construction du robot effectuée par l’homme. Ces trois représentations semblent parfaitement lé-

10 gitimes, respectivement pour chacun des trois êtres. Que faut-il conclure de cette expérience de pensée ? Si en postulant que le monde de notre représentation peut produire une multitude de *mondes* selon l’être qui se le représente, alors nous devons admettre la possibilité que *notre monde* n’est qu’une des représentations possibles produite par *une réalité que nous ne connaissons*

15 *pas*. Ainsi le naturalisme, par la naturalisation de l’épistémologie, nous amène à refuser le réalisme scientifique.

L’idée que naturalisme et réalisme scientifique sont incompatibles est également défendue dans un article de Robert Koons³². L’argument de Koons est toutefois différent. Il est basé sur le fait qu’un critère essentiel de la validité des lois scientifiques est leur simplicité. Si le naturalisme est juste, tout ce qui est doit être dans l’espace-temps. Or il doit y avoir une forme de causalité qui fait que les lois de la nature sont simples, mais cette causalité ne peut pas être dans l’espace-temps [55]. Si toutefois la tendance vers la simplicité des lois de la nature n’est pas justifiée dans la nature même, alors la

25 construction des lois ne peut pas être fiable et donc le réalisme scientifique n’est pas vrai [61]. Dans ce cas la représentation scientifique de la réalité ne

32. KOONS 2000

peut être qu'une « fiction utile » [62]. Ou alors, dans la mesure où le succès des sciences serait un argument pour le réalisme scientifique, celui-ci fournit des raisons pour rejeter le naturalisme. Donc, de deux choses l'une, ou bien on estime que le naturalisme doit nécessairement être basé sur le réalisme scientifique – sans quoi il perd toute légitimité – et dans ce cas le naturalisme est *contradictoire*, ou alors on accepte une forme de naturalisme qui se passe du réalisme.

Conclusion

Pour commencer la réflexion sur le corps, nous avons investigué le naturalisme, comme une approche qui cherche à expliquer l'esprit par le corps, *tel que celui-ci est compris par les sciences*. Une telle explication ne va pas de soi. Pour établir une relation entre cerveau et esprit, deux tendances, a priori incompatibles, sont en concurrence. Il y a celle des théories computationnelles de l'esprit, qui partent de modèles théoriques de la cognition et qui donnent des résultats qui semblent très éloignés de ce qu'on sait du fonctionnement réel du cerveau. Et il y a, à l'inverse, les neurosciences qui étudient le fonctionnement concret du cerveau avec des résultats, cette fois-ci, très éloignés de la manière dont nous imaginons le fonctionnement de la pensée.

Mais le naturalisme scientifique comporte une difficulté plus fondamentale. Pour être complet, celui-ci doit aussi expliquer, par les sciences de la nature, *l'épistémologie même*, qui constitue la légitimation de ces mêmes sciences. Or, ceci engendre un doute sur la fiabilité des théories scientifiques. Il s'agit d'une des formes de la circularité ontologique, et aussi épistémique, que nous avons relevé au début de nos réflexions³³. Nous allons toutefois voir que la phénoménologie husserlienne n'est pas nécessairement à l'abri

33. voir [1.2](#)

de ce problème. Mais avant de retourner à la phénoménologie, nous allons aborder une démarche moins ambitieuse du rapport corps-esprit, qui sans vouloir expliquer la conscience par le corps, conçoit le corps comme cause, ou simplement comme substrat, de la conscience.

4.2 Le corps comme cause et substrat

L'effectivité du corps

Nous avons déjà mentionné Jean-François Lavigne parmi les phénoménologues contemporains qui défendent une métaphysique réaliste. Il faut maintenant reprendre son argumentation qui relève d'une importance certaine dans le contexte du corps comme substrat de la conscience. Ainsi il y a quelque chose de foncièrement juste dans ce qui semble motiver sa démarche : c'est l'idée d'une différence, à l'intérieur de ce qui *est*, entre *essence* et *effectivité*. Plus précisément : « toute perception conjoint par essence la manifestation d'une quiddité³⁴ et de son effectivité »³⁵[78]. Lavigne appelle encore la première « perception-reconnaissance » et la deuxième « conscience d'effectivité ». Or les deux ont comme corrélat un *étant*, mais « la première <...> sous le rapport de son *être ainsi* (quiddité), la seconde <...> sous le rapport de son *être* »³⁶[40].

Il serait sans doute injuste d'associer la position de Lavigne au naturalisme. Lavigne considère bien l'effectivité sous son aspect *phénoménologique* : l'effectivité est ce que nous pouvons ressentir. Ainsi il constate que « la perception est d'abord un phénomène d'*affection* ; elle repose toute entière sur l'événement primordiale d'une *affection*, dont le sujet intentionnel n'a ni l'initiative ni le contrôle »³⁷[40]. Cette affirmation me paraît difficilement contestable. Le sujet n'a pas l'initiative de la perception parce qu'il est d'abord *affecté*, donc passif. Le terme d'*affection* suggère une parenté avec la pensée de Michel Henry, proximité encore confirmée par des passages comme

34. Rappelons que le terme *quiddité* se réfère au *ti-en-eimai* d'Aristote, que, pour faire simple, on pourrait aussi traduire par *essence*.

35. LAVIGNE 2009

36. LAVIGNE 2011. Mes italiques.

37. LAVIGNE 2011

celui-ci, au sujet de la perception : « “cela” ad-vient, m’agresse, s’impose à moi ; “cela” *se fait sentir* <...> »³⁸ [109]. Enfin Henry aurait sûrement été d’accord, dès lors qu’il est question de « choc absolu de l’affection originaire » comme ce qui « *engendre originairement la possibilité même de la subjecti-*
 5 *vité* » [169]. Nous allons toutefois voir dans ce qui suit que cette proximité avec Michel Henry est trompeuse.

Ce que Lavigne oppose à l’effectivité c’est le corrélat intentionnel en tant qu’*unité de sens*, élément du *monde comme sens*³⁹. Or, ce monde comme sens est *constitué*. Il ne peut pas être efficace, au sens d’être la cause de cette
 10 même constitution, parce que s’il l’était on aurait affaire à un cercle vicieux : les sens causent la constitution qui cause le sens. Sur ce point Lavigne a donc sans doute raison mais la question est ailleurs : pourquoi *devrait-il l’être* ? En réalité, le problème vient du fait qu’il décide de réunir dans une seule
 15 volontairement tronqué la citation où il est question du “cela” pour mettre en avant la ressemblance avec les propos de Henry. Il faut maintenant la restituer dans son intégralité :

En effet l’entrée spontanée, et souveraine, de l’*étant dans le paraître* est l’*acte* par lequel « cela » ad-vient, m’agresse, s’impose
 20 à moi ; « cela » *se fait sentir*, en jaillissant absolument hors de la nuit phénoménale de l’au-delà du champ de conscience, pour « sauter au visage » de la subjectivité.⁴⁰ [109]

Mais qu’est-ce qui permet d’affirmer que ce qui « ad-vient, m’agresse, s’impose à moi » est l’*étant*, *en tant que porteur de sens* ? Ne s’agit-il pas en
 25 définitive d’une *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, d’un *déplacement* injustifié du do-

38. LAVIGNE 2009

39. voir 2.3

40. LAVIGNE 2009

maine de l'effectivité vers celui du sens ? En fait, la démarche de Lavigne est la parfaite illustration de ce que Henry dénonce sous le titre de *monisme ontologique*. Henry le répète inlassablement : ce qui nous affecte ce n'est pas le monde mis à distance, c'est au contraire une *matière sensible*.

5 Il est utile de revenir à *Matrix* comme expérience de pensée⁴¹. Dans ce scénario, il y a un monde dans lequel vivent – que perçoivent, dans lequel agissent – les humains captifs de la Matrice. C'est le monde de sens constitué par les cerveaux humains encuvés. Ce monde contient les objets concrets que les humains perçoivent et manipulent. Il ne pourrait pas exister sans les cer-
10 veaux humains. Mais ce monde n'est en aucun cas la *cause* des perceptions. Ce qui cause les perceptions, ce qui est efficace c'est l'ordinateur central qui envoie des signaux aux cerveaux humains. Rien dans cet ordinateur ou dans le logiciel qu'il exécute ne ressemble au monde. Si les humains disparaissent, les données stockées dans, et les signaux envoyés par, l'ordinateur de la Matrice
15 *n'ont strictement plus aucune sens*. Sens et effectivité appartiennent donc à deux domaines d'être totalement différents. Il y a, en principe une correspondance entre les deux, c'est-à-dire entre un objet du monde de la conscience humaine d'une part et certains *objets* (au sens de l'informatique) faisant partie du logiciel de simulation. Mais cette correspondance, ni l'humain encuvé
20 ni le logiciel ne la connaît.

Reste que si nous refusons l'identification, en termes d'étant, entre l'effectivité de ce qui nous affecte et le sens du corrélat intentionnel, nous devons déterminer *d'où vient* l'effectivité de l'affection. L'attribuer à une instance de la subjectivité *individuelle*, que ce soit la hylé husserlienne ou l'auto-
25 affection henryenne, est insuffisante parce que – sur ce point on ne peut que donner raison à Lavigne – l'affection « m'arrive » de quelque part, ne m'ap-

41. voir [2.3](#), page [109](#)

partient pas en tant qu'individu. Pour répondre à cette question – qui, au fond, est *la* question de la présente recherche – nous allons passer par plusieurs étapes. Dans un premier temps, nous allons considérer que la source de ce qui nous affecte est notre propre corps. Cette affirmation me paraît
 5 difficilement contestable. Ce n'est pas nécessairement, et très probablement pas, la source *ultime*, mais certainement tout ce qui nous affecte passe, d'une manière ou une autre, par notre corps. Par contre, l'objection qui vient immédiatement à l'esprit est celle-ci : mon corps est *inclus* dans le monde et ne peut donc pas être opposé à celui-ci. C'est la validité de ce postulat que
 10 nous allons devoir interroger dans ce qui suit. Pour l'instant nous allons opérer une forme de *réduction* – qui n'a rien de phénoménologique puisqu'elle reste dans le contexte de l'attitude naturelle – consistant à limiter au corps l'analyse de cette réalité qui nous affecte. Nous dirons donc que c'est le corps qui est *efficace*, qui nous affecte, qui nous fait percevoir, alors que le monde
 15 est un monde de sens constitué. Et nous *mettons entre parenthèses* la question du rapport entre corps et monde, nous faisons « comme si » le corps ne faisait pas partie du monde. Nous assimilons donc la distinction opérée par Lavigne, à l'intérieur de la perception, entre *quiddité* et *effectivité* à la distinction entre monde d'un côté et corps (humain) de l'autre. Dans cette
 20 optique, nous allons dans un premier temps quitter la phénoménologie pour voir la manière dont la philosophie de l'esprit traite le rapport entre corps et esprit dans une approche non-réductionniste, donc en deçà des prétentions naturalistes d'*expliquer*.

Le corps comme cause : Searle

25 Si on attribue la qualité d'effectivité au corps, alors il paraît naturel de considérer le corps comme *cause* de ce qui se passe dans notre esprit.

C'est, d'une certaine manière, la position défendue par John Searle : « les processus neurobiologiques du cerveau sont la cause des phénomènes mentaux »^[42][1]. Et la conscience fait partie des phénomènes mentaux : « tous les états conscients sont causés par des processus neuronaux de plus bas niveau dans le cerveau »^[43][113]. En fait, ces phénomènes mentaux sont tout simplement *des caractéristiques* (« features ») du cerveau^[44][1], il font donc partie de l'ordre biologique tout comme « la photosynthèse, la digestion, ou la mitose » [90]. On serait tenté d'assimiler la position de Searle à un naturalisme primaire, voire à une forme d'éliminativisme. Cela serait toutefois
10 méconnaître la subtilité du raisonnement de ce philosophe.

Searle défend sans doute l'idée d'une unité de la réalité. Dans ce sens, il défend une forme de monisme contre le dualisme, mais tout en revendiquant la conviction du dualiste selon laquelle « il existe des phénomènes mentaux *irréductibles* »^[45]. Ce que, par contre, il réfute, c'est l'idée que ceux-ci soient
15 « séparés du monde physique ordinaire »^[46][126]. Il considère donc que la *subjectivité-même* fait partie de la réalité physique. « L'idée d'un monde complètement objectif a une emprise puissante sur nous, écrit-il, malgré qu'elle est en contradiction avec les faits les plus évidents de notre expérience »^[47][65]. Avec cette conception d'une subjectivité comme partie irréductible de la réa-
20 lité, il est sans doute proche de Nagel^[48], même si ce dernier ne dirait probablement pas que la subjectivité fait partie de la réalité *physique*. C'est donc la doctrine selon laquelle il n'existe pas de « phénomènes mentaux ontologiquement irréductibles » que Searle refuse dans le *matérialisme*, tel qu'il l'entend.

42. SEARLE ^[1992]

43. SEARLE ^[2004]

44. SEARLE ^[1992]

45. mes italiques

46. SEARLE ^[2004]

47. SEARLE ^[1992]

48. voir ^[3.2], page ^[174]

Searle refuse de disjoindre deux domaines, mental vs physique, par des caractéristiques opposées : subjectif vs objectif, intentionnel vs non-intentionnel, non-étendu et non-localisé vs étendu et localisé, etc. Pour lui les phénomènes mentaux sont localisés et étendus puisque liés au cerveau, tandis que la réalité physique inclut l'intentionnalité puisqu'elle comprend des cerveaux doués
5 d'intentionnalité.

Reste néanmoins à savoir dans quel sens les processus neuronaux *sont la cause* des phénomènes mentaux ? Certainement pas dans le sens d'une succession dans le temps, comme quand le fait allumer une allumette dans
10 la broussaille est la cause de l'incendie de forêt qui suit. Mais Searle fait remarquer que toute causalité n'est pas nécessairement temporelle, cause et effet pouvant être simultanés. Il donne l'exemple de la pression qu'exerce un corps sur le sol à *cause de* la force gravitationnelle⁴⁹ [123]. Je ne suis pas certain que cette analogie exprime bien le type de causalité que Searle conçoit
15 entre cerveau et esprit. D'abord parce qu'il est tout à fait discutable que la causalité soit un concept pertinent en physique. Ce qu'exprime l'idée de la gravitation comme cause de la pression sur le sol, c'est une loi qui met en relation la force d'attraction avec les masses respectives du corps et de la terre. Il me semble que le type de causalité visé par Searle est plus proche de
20 ce qu'Aristote appelle la cause matérielle. En effet, il considère la conscience comme une caractéristique biologique *au niveau du système* que constitue le cerveau [115]. Ainsi les neurones interconnectés exercent leur causalité en tant que *substrat* de l'esprit.

À partir de l'idée du cerveau comme *cause* des phénomènes mentaux,
25 Searle revendique le concept de *réduction causale* qu'il oppose clairement à une réduction *ontologique* du mental au neurologique. La réduction onto-

49. SEARLE 2004

logique, que Searle rejette, consisterait à dire que les phénomènes mentaux *ne sont rien de plus que* des processus neuronaux, c'est en fait l'option de l'éliminativisme. Les phénomènes de type *A* « sont causalement réductibles aux phénomènes de type *B* » si le comportement de ceux-ci est « causalement expliqué par le comportement » de ceux-là⁵⁰ [119]. On peut toutefois s'interroger sur la signification de « causalement expliqué ». En fait, il ne s'agit en aucun cas d'une explication par des modèles théoriques *comment* le cerveau « fait » la conscience, puisque Searle oppose la réduction causale non seulement à la réduction ontologique mais également à la réduction *théorique*. Cette dernière est une réduction *entre théories* plus qu'entre phénomènes. Probablement le meilleur exemple est celui de la réduction de la thermodynamique à la mécanique statistique. Searle fait remarquer que la même demi-douzaine d'exemples de réduction théorique sont répétés à l'infini dans la littérature. Il reste, me semble-t-il, une certaine ambiguïté dans le concept même de la réduction causale, lorsque Searle la définit comme une relation où il est montré que le pouvoir causal de l'entité réduite est entièrement explicable en termes de pouvoir causal du phénomène à laquelle est réduite⁵¹ [452]. Dans le cas de la réduction des phénomènes mentaux aux processus neuronaux cette réduction de la causalité est beaucoup plus *postulée* que démontrée. Mais est-ce que ce n'est pas ce qui la distingue de la réduction théorique ? En fait, pour Searle, la conscience doit *nécessairement* émerger de la nature physique telle qu'elle est, mais *seulement* telle qu'elle est. C'est-à-dire qu'une nature physique du même type que la nôtre pourrait exister sans conscience. Mais une copie exacte de la nature physique telle qu'elle est, avec exactement les mêmes trajectoires de toutes les particules,

50. SEARLE 2004

51. SEARLE 1997a

doit nécessairement produire la conscience⁵² [129].

Le monisme anormal de Davidson

La position de Searle est, me semble-t-il, proche de celle de Davidson, avec néanmoins des différences. D'abord, Davidson constate que « au moins
 5 certains événements mentaux interagissent causalement avec des événements
 physiques »⁵³ [208]. Or, cette formulation ne détermine pas lequel des deux
 événements est la cause de l'autre, alors que Searle cherche à montrer que le
 cerveau *est la cause de* la conscience. D'autre part, l'analyse de Davidson se
 situe dans une *ontologie d'événements*, ce qui n'est pas le cas de Searle, qui,
 10 nous l'avons vu, considère la causalité dans son aspect statique. Davidson
 met ce constat de relation causale, en soi guère contestable, en rapport avec
 deux autres thèses. La première est que « là où il y a causalité, il doit y
 avoir une loi » [208], on pourrait aussi dire qu'il doit y avoir *une raison* — ce
 qui semble approcher l'argument du principe de *raison suffisante*. Ce prin-
 15 cipe me paraît en lui-même contestable, mais l'important est ce qu'en fait
 Davidson. La troisième thèse est celle de l'*anomalie* du mental : « il n'y a pas
 de lois déterministes strictes, permettant de prévoir et d'expliquer les événe-
 ments mentaux » [208]. Les termes *anomalie* et *anomal*, également utilisés par
 Davidson, peuvent induire une certaine confusion. On aurait tendance à les
 20 comprendre dans le sens d'*anormal*, comme s'écartant d'une norme ou d'une
 loi. Or, Davidson se réfère sans doute à l'origine grec *ἀνομος*, qui, comme
 forme privative de *νόμος*, signifie l'*absence* de loi. Le lien de causalité n'est
 donc pas *régi par des lois*.

Cette position qui nie l'existence de lois psycho-physiques est opposée à

52. SEARLE ²⁰⁰⁴

53. DAVIDSON ^{1980b}

celle, *nomologique*, qui affirme l'existence de telles lois. Pour situer sa propre doctrine, Davidson croise l'opposition *anomal* vs *nomologique* avec celle entre *dualisme* et *monisme*. La *matérialisme* est alors la position d'un monisme nomologique, qu'on peut aussi qualifier de naturalisme, tandis que le *cartésianisme* est celle d'un dualisme anomal, donc séparation des deux domaines, mental et physique. Enfin, plus complexe, le *dualisme nomologique* admet des variantes comme « parallélisme, interactionnisme et épiphénoménisme » [213]. Enfin, la position de Davidson occupe le dernier quadrant, celui du *monisme anomal*. Il défend donc l'idée d'une unité entre domaines mental et physique, en l'absence de lois psychophysiques. Une connexion étroite entre physique et mental est impossible « si chacun des deux domaines doit rester fidèle à sa propre source d'évidence » [222]. Le « mou » nomologique entre les deux domaines est « essentiel aussi longtemps que nous concevons l'homme comme un animal rationnel » [223]. Cette indépendance *nomologique* « cohérente avec l'idée que les caractéristiques mentales sont, dans un certain sens, dépendante des caractéristiques physiques » mais une telle dépendance « n'entraîne aucune réductibilité par des lois ou des définitions » [214]. Davidson formule cette dépendance en termes de *survenance*, qu'il exprime de la manière suivante : deux événements ne peuvent pas être identiques au niveau physique et en même temps être différents au niveau mental, ou encore, un objet ne peut pas varier sur le plan mental sans varier également sur le plan physique [214]. Le concept remonte apparemment à la philosophie morale de Hare.

Davidson tire un conclusion plutôt surprenante de la combinaison des deux constats, l'existence de liens causaux entre mental et physique et l'inexistence de lois psycho-physiques : c'est l'identité entre événements mentaux et physiques. L'argument est le suivant. La théorie physique offre un domaine

clos descriptible en termes de lois. Il n'est pas plausible que les concepts mentaux seuls puissent fournir un cadre conceptuel du même type, parce que ce n'est pas un système clos. Davidson en conclut ce qu'il appelle le principe de l'anomalie du mental : « il n'y a pas de lois strictes sur la base de laquelle nous pourrions prédire et expliquer des phénomènes mentaux » [224].
 5 La « démonstration de l'identité » est alors la suivante : admettons qu'un événement mental m et un événement physique p aient une relation causale ; alors il existe une description de p et m en termes de lois strictes ; cette loi ne peut être que physique ; m est donc un événement physique.

10 Pourtant Davidson précise bien que « les événements mentaux *en tant que classe* ne peuvent pas être expliqués par la science physique »⁵⁴ mais un événement particulier, si l'identité particulière est connue, peut l'être [225]. En fait, causalité et identité sont des relations entre *événements individuels*, quelle que soit leur description. Les lois, au contraire, ont un caractère linguistique.
 15 Aussi, les événements ne peuvent être expliqués ou prédits à la lumière d'une loi « seulement pour autant que ces événements soient décrits d'une manière ou d'une autre ». Ainsi, le principe de l'anomalie du mental concerne les événements *décrits en tant que* mentaux, parce que les événements sont mentaux seulement par leur description [215].

20 La désillusion par de Jaegwon Kim

L'argumentation de *Mental Events* n'est pas toujours facile à suivre. Ainsi le rapport entre anomalie du psychique et anomalie du rapport psychophysique est loin d'être évident. Jaegwon Kim fait remarquer que non seulement il n'y a pas de consensus parmi les commentateurs de ce texte sur la manière d'en comprendre l'argumentation mais que « presque tous semblent
 25

54. mes italiques

trouver les arguments de Davidson extrêmement obscurs »⁵⁵[195]. Kim apporte néanmoins quelques éclaircissements concernant le monisme anomal de Davidson. D'abord celui-ci n'exclut pas la possibilité de correspondances psychophysiques généralisées, mais seulement les *lois* psychophysiques [200].

5 Davidson lui-même n'exclut pas qu'un événement psychique particulier, ou une classe *finie* d'événements, puisse avoir une description physique — mais ce qui intéresse la science ce sont des « connections nomologiques »⁵⁶[249]. Or, des connections nomologiques entre les domaines psychique et physique exerceraient des contraintes sur chacun des deux domaines, en transférant

10 des « propriétés constitutives du physique vers le mental ou vice-versa » et par là « endommageraient l'intégrité du système récipiendaire »⁵⁷[201]. Il y a une *incompatibilité* de principe entre les deux domaines. Par ailleurs, Kim constate qu'en sciences les réductions d'un domaine à un autre, par des connections nomologiques, au sens des *lois passerelles* d'Nagel, sont « extrê-

15 mement rares, si ce n'est inexistantes »⁵⁸[25].

Nous avons déjà vu que cette impossibilité de réduction nomologique amène Davidson à postuler une forme d'identité entre les événements mentaux et physiques. Or, c'est d'une identité par occurrence⁵⁹ et non par type qu'il s'agit. C'est ce qui permet à Davidson de parler d'une dépendance non-

20 réductive. Rien ne permet dans ce cas de faire correspondre, et donc de réduire, un *type* d'objet mental à un *type* d'objet physique. Davidson peut donc affirmer que « dans aucun sens important, la psychologie peut être ré-

55. KIM 1993c

56. DAVIDSON 1980c

57. KIM 1993c

58. KIM 1998a

59. Alors que l'anglais dispose de deux termes, *occurrence* et *instance*, pour désigner un élément spécifique en tant qu'opposé à son type, le français ne semble pas disposer de mot équivalent. J'utiliserai néanmoins dans ce qui suit le terme *occurrence*, qui est utilisé avec cette acception en linguistique.

duite à la science physique »⁶⁰[259]. C'est cette dépendance non-réductive que Davidson cherche à formaliser par le concept de survenance. Dans la formulation de Kim : un domaine M (typiquement le mental) *survient* à un domaine P (typiquement le cerveau), lorsque pour toute propriété F dans M,
 5 si un objet X a F, il existe une propriété G dans P, telle que X a aussi G, et tout objet qui a G a nécessairement F⁶¹[67].

Il s'agit toujours de correspondance entre propriétés singulières appartenant à un objet singulier, et non d'une loi générale. C'est ce type de correspondance singulière qui permet de parler d'un *physicalisme non-réductif*. On
 10 ne prétend pas disposer d'une loi qui ferait correspondre à un type de sentiment, disons la tristesse, un type d'état neurologique. On affirme seulement qu'à *cet état* de tristesse précis de *telle* personne singulière, en *ce moment*, correspond un état neurologique de cette même personne et que si son état devait changer, pour un état de joie, elle ne pourrait pas être dans le même
 15 état neurologique. Cette dépendance par état singulier est parfois aussi exprimée dans la littérature anglophone par le terme *token identity* ou « token physicalisme »⁶²[59], par opposition respectivement à *type identity* ou *type physicalism*. Le *token*, littéralement « jeton », est donc l'*occurrence* opposée au type. C'est cette restriction à l'occurrence, et donc le refus d'une identité
 20 des types, qui est censée faire barrage au réductionnisme, tout en maintenant un physicalisme pour ainsi dire *neutre*.

Or, c'est cette « voie du milieu » que Kim considère comme illusoire. Il la décrit, non sans un certain sarcasme, de la manière suivante :

L'idée directrice dans tout cela a été de croire que nous pouvons
 25 soulager nos scrupules devant le choix du physicalisme en em-

60. DAVIDSON ^{1980c}

61. KIM ^{1993a}

62. KIM ^{1998b}

brassant un « physicalisme ontologique », l'affirmation que tout ce qui existe dans l'espace-temps est de nature physique, tout en acceptant, en même temps, un « dualisme des propriétés »⁶³ [266].

Cette voie du milieu semble impossible pour Kim, parce que la relation
 5 non-réductive entre mental et physique doit être une relation de *dépendance*,
 mais « si une relation est suffisamment faible pour être non-réductive, elle
 aura tendance à être trop faible pour servir en tant que relation de dépendance » [276]. En fait, le problème est que le physicaliste non-réductif doit
 nécessairement être *réaliste* par rapport au mental. Or, dans ce cas, « les pro-
 10 priétés mentales doivent être des *propriétés causales* »⁶⁴ [279] — et c'est là
 que les ennuis commencent. Supposons qu'un événement, *par ses propriétés mentales*, soit la cause d'un événement physique : c'est parce que j'ai envie
 de boire que je saisis ce verre. Admettons en plus le principe, difficilement
 contestable, de la *clôture causale du domaine physique*, le fait que les effets
 15 de causes physiques sont toujours de nature physique. Alors, quelle est la
 relation entre les deux causes, l'une mentale et l'autre physique ? Kim ne
 voit que les trois possibilités suivantes : (1) chacune des deux n'est qu'une
 cause *partielle*, (2) chacune est une cause indépendante et suffisante, ou alors
 (3) les deux causes sont en réalité la même [280s].

20 La première solution paraît difficilement défendable. Dans la deuxième
 solution, l'effet est *surdéterminé*. C'est donc plutôt la troisième solution que
 Davidson est contraint d'adopter dans le cadre du monisme anormal. Mais
 dans ce cas, le domaine mental ne joue *aucun rôle causal* : « on ne dérangerait
 pas la moindre relation causale si on réaffectait les propriétés mentales de
 25 manière différente aux événements ou si on enlevait entièrement le mental du
 monde » [269]. En fin du compte, le monisme anormal « permet au domaine

63. KIM 1993f

64. mes italiques

mental d'*exister*, mais en ne lui attribuant *aucun travail utile* »⁶⁵ [270]. Dès
 lors le verdict de Kim est sans appel. Un physicaliste non-réductif qui accepte
 la clôture causale du domaine physique, ce qu'il peut difficilement ne pas faire,
 doit choisir entre deux possibilités : « abandonner l'anti-réductionnisme ou
 5 sinon rejeter la possibilité de relations causales psychophysiques ». Dans le
 premier cas il est contraint épouser l'*éliminativisme*, dans le deuxième cas il
 doit aller plus loin dans la direction d'un *dualisme* qui « suppose un domaine
 du mental en isolation causale totale du domaine physique » [284].

On ne peut certes que constater que Kim ne propose aucune solution, sa
 10 démarche consistant à réfuter les solutions proposées par d'autres. Mais c'est
 sans doute une réflexion qui a toute son importance.

Conclusion

Nous sommes parti, avec Lavigne, du constat qu'un monde constitué par
 notre conscience, un monde *comme sens*, ne peut pas en même temps nous af-
 15 fecter. Nous avons alors adopté une forme d'évidence, c'est que nous sommes
 affectés par notre corps. L'objection de Lavigne reste forcément valable si
 nous considérons le corps comme faisant partie du monde constitué. Mais
 c'est peut-être là qu'il faut situer le problème, le corps tel qu'il nous affecte,
 fait-il vraiment partie du monde ? Il me paraît possible de suspendre le ju-
 20 gement sur cette question, de « mettre entre parenthèses » l'appartenance
 du corps au monde. Ceci doit permettre d'aborder la question du rapport
 entre corps et esprit — sans pour autant tenir compte de la question de
 l'adéquation entre les sensations perçues par le corps et la réalité du monde
 extérieur. Par ailleurs, dans cette réflexion, nous identifions grossièrement
 25 corps et cerveau.

65. mes italiques

Nous avons ensuite vu que Searle considère tout simplement le cerveau comme *cause* de la conscience. Il ne s'agit pourtant pas d'une relation de cause à effet dans le sens d'une succession dans le temps. C'est plutôt en tant que *substrat* de la conscience que le cerveau en est la cause. Le point
5 faible de l'argumentation de Searle est probablement le fait qu'il ne semble pas être en mesure de définir clairement de quel type de causalité il s'agit. La question de la causalité est également au centre de l'explication du rapport corps-esprit que Donald Davidson a élaboré sous le titre de *monisme anormale*. Ici c'est bien d'une causalité temporelle entre événements qu'il est
10 question. Une prémisses cruciales dans l'argumentation de Davidson est que les relations de causalité doivent nécessairement être soutenues par des lois. Ce caractère nomologique de la causalité ne semble jamais être mis en question. Le monisme anormale est présenté comme un physicalisme *non-réductif*, basé sur la relation de survenance. C'est pourtant cette possibilité d'un phy-
15 sicalisme non-réductif qui est contesté par Kim. Il interprète la solution de Davidson comme une forme d'éliminativisme. À le suivre, il n'y aurait finalement, si on veut éviter l'éliminativisme, que deux possibilités : celle d'un dualisme sans aucune forme de causalité entre domaines physique et mental ou alors un physicalisme réductionniste. La notion de causalité est omniprésente dans ces réflexions sur le rapport entre le corps et l'esprit. D'ailleurs,
20 Kim suppose que la plupart d'entre nous acceptent l'idée du « réseau de relations causales dans le monde, comme sous-jacent et supportant le réseau de relations explicatives et épistémiques »⁶⁶ [54]. Pourtant, c'est peut-être bien ce rôle fondamental attribué à la causalité qui est problématique⁶⁷.

25 Selon Colin McGinn la solution du problème corps-esprit pourrait bien

66. KIM [1993a]

67. Nous reviendrons sur la question de la causalité dans le contexte du hylémorphisme. Voir [5.1], page [351]

être définitivement hors de portée de notre compréhension. « Le problème, écrit McGinn, n'est pas qu'il manque au cerveau la bonne propriété explicative; le problème est que cette propriété ne se trouve pas sur le chemin des concepts que nous pouvons former au sujet du cerveau »⁶⁸[297]. Un fait
 5 fondamental concernant notre propre nature nous serait ainsi *nécessairement caché*⁶⁹[22]. Il ne s'agit pas pour autant d'un mystère ou d'un miracle en soi, le problème n'est pas métaphysique. Ce n'est « pas une anomalie ontologique mais un hiatus épistémique »⁷⁰[298]. McGinn reste convaincu que la connexion corps-esprit trouve son explication « dans une certaine science »,
 10 mais cette science nous est *par principe* inaccessible⁷¹[17]. Il conclut :

Il est réconfortant de penser que du point de vue de Dieu, qui est le point de vue de la Nature, il n'y a aucun mystère intrinsèque concernant la conscience. L'impression de mystère est la conséquence de notre propre pauvreté cognitive incurable et non du
 15 monde objectif dans lequel la conscience existe. Il n'y a pas de réelle magie dans le lien entre esprit et matière, même si nous sommes incapables de voir comment le tour fonctionne. Maigre consolation peut-être, mais qui a jamais dit que la nature de l'esprit devait être totalement accessible à ceux qui ont un es-
 20 prit ?⁷²[305]

Nous allons maintenant chercher à savoir si la phénoménologie husserlienne est mieux armée que la philosophie de l'esprit pour aborder la relation corps-esprit.

68. MCGINN ¹⁹⁹⁹
 69. MCGINN ^{1991a}
 70. MCGINN ¹⁹⁹⁹
 71. MCGINN ^{1991a}
 72. MCGINN ¹⁹⁹⁹

4.3 L'esprit et son corps dans *Ideen II*

À notre connaissance, Husserl n'a jamais été aussi loin dans l'investigation de la relation corps-esprit que dans ses *Recherches phénoménologiques pour la constitution* connues sous le titre d'*Ideen II*. Nous allons même argumenter
 5 que cette relation constitue le « nœud » (δυσμός) de ce texte.

Ideen II – une tâche impossible ?

⁷³ La genèse d'*Ideen II* est particulièrement laborieuse. On sait que Husserl a refusé de publier ce texte, qui avait été retravaillé successivement par Stein et par Landgrebe. On a néanmoins pu penser que la version préparée
 10 par Marly Biemel pour l'édition Husserliana⁷⁴ était, d'une certaine manière, autorisée par Husserl. Or, une nouvelle version d'*Ideen II* pour Husserliana est en préparation sous la direction de Dirk Fonfara⁷⁵. Fonfara a restitué de manière minutieuse la genèse du texte⁷⁶.

L'origine d'*Ideen II* remonte sans doute à un « manuscrit au crayon » de
 15 1912, dont est d'abord issu *Ideen I*. Vu l'ampleur qu'avait pris ce manuscrit, Husserl décida de le subdiviser et de différer la publication de sa deuxième partie. Dans *Ideen I*, il annonce que le deuxième volume permettra d'« éclairer les difficiles rapports de la phénoménologie aux sciences physiques de la nature, à la psychologie et aux sciences de l'esprit et d'autre part à l'ensemble
 20 des sciences a priori »⁷⁷ [7, 8]. Or, on sait que Husserl ne s'est pas tenu à ce plan. En 1913, il rédige un manuscrit sur *La constitution du monde de l'esprit*. On peut sans doute postuler une relation entre ces deux manuscrits

73. Une première version de ce texte a été publiée dans la revue *Horizon* : MICHEL ²⁰¹⁷.

74. HUSSERL ^{1952b}

75. voir http://www.husserlpage.com/hus_iana.html

76. Je remercie Dirk Fonfara, Husserl-Archiv der Universität zu Köln, de m'avoir permis de prendre connaissance des résultats de ses recherches.

77. HUSSERL ^{1950c}. La page de la traduction Ricœur figure en italique.

et le cours du semestre d'été 1913 sur *Nature et esprit*.

En 1916, Edith Stein, alors assistante de Husserl, commence, sur la base du *manuscrit au crayon* et de quelques autres manuscrits, la rédaction d'une version d'*Idee II* destinée à la publication. Mais cette « première élaboration » sera fondue en 1918 en une « grande élaboration » qui inclut la version 5 retravaillée par Husserl en 1915, mais aussi le manuscrit sur *la constitution du monde de l'esprit* et sans doute un grand nombre d'autres manuscrits. Cette nouvelle rédaction prend toutefois fin de manière abrupte par un désaccord entre Husserl et Stein, et la démission de cette dernière de son poste d'assis- 10 tante.

Les travaux ne reprendront qu'en 1924 lorsque Landgrebe commence la dactylographie de la « grande élaboration » de Stein, tout en cherchant à déterminer, selon la volonté de Husserl, l'origine des textes qui y sont inclus. Si au début Husserl annote et corrige le tapuscrit, il semble par la suite s'en 15 désintéresser complètement. C'est ce qui permet à Fonfara de mettre en doute que l'édition Hua IV de Biemel corresponde, comme on l'a longtemps cru, à un texte autorisé par Husserl.

Pour l'article qui suit, nous avons fait le choix de considérer le texte d'*Ideen II* tel que publié dans Hua IV comme un tout, sans tenir compte des 20 réserves, sans doute justifiées, concernant l'authenticité du texte. En fait, c'est le texte tel qu'il est aujourd'hui connu des spécialistes de Husserl. Un complément au présent travail se justifiera peut-être une fois l'édition de Dirk Fonfara rendue publique.

Tom Nenon, un des rares commentateurs d'*Ideen II*, a qualifié le texte 25 de « parfois répétitif, souvent flou et parfois tout simplement contradictoire » [78][223]. Et dans une des conversations avec Cairns, à la question pour-

78. Tom NENON [1996] « The text is occasionally repetitive, often sketchy, and sometimes, it seems, simply contradictory. ».

qu'il n'avait pas terminé les *Ideen II*, Husserl « confia qu'un sentiment de n'être pas fait pour sa tâche le mit dans l'impossibilité <...> d'achever le se-
 conde volume des *Ideen* »⁷⁹[126]. Cette réponse est d'autant plus déroutante
 que les tentatives de mettre le texte au propre s'étendent sur plus d'une
 5 dizaine d'années, pendant lesquelles Husserl a travaillé sur d'autres sujets.
 Quelle est cette *tâche* impossible ? On voit mal que ce soit la phénoménolo-
 gie en son ensemble. Alors, quel pourrait être le problème central d'*Ideen II*
 qui avait fait désespérer son auteur ?

Le deuxième volume des *Idées directrices* est sous-titré « *Recherches phé-
 10 noménologiques pour la constitution* » (en allemand « *zur Konstitution* » :
 donc on peut aussi lire *concernant* ou *au sujet de* la constitution). De quoi
 s'agit-il ? D'un traité systématique sur le concept de *constitution*, à la ma-
 nière dont la deuxième partie de *Philosophie première* (Hua VIII) traite de
 la réduction phénoménologique ? Ou alors, Husserl a-t-il simplement produit
 15 une série d'applications pratiques du concept de constitution ? Un argument
 contre la première hypothèse est le fait qu'on ne trouve aucune définition du
 concept de *constitution* dans *Ideen II*. Les intitulés des trois sections, res-
 pectivement *constitution de la nature matérielle*, *constitution de la nature
 animale* et *constitution du monde de l'esprit*, plaident plutôt en faveur de
 20 la deuxième hypothèse. Mais en même temps, *nature matérielle*, *nature ani-
 mée* et *monde de l'esprit* semblent englober *toute* la réalité constituée, voire
 toute la réalité, au sens de la phénoménologie, tout court. En plus, si on
 tient compte du passage du § 86 d'*Ideen I* où Husserl affirme que la tâche
 de la phénoménologie est essentiellement fonctionnelle, on peut penser que
 25 *toute* la phénoménologie husserlienne est in fine une phénoménologie de la
 constitution.

79. CAIRNS ¹⁹⁹⁷

Dès lors, faut-il considérer *Ideen II* comme une ontologie générale? Oui et non : même si les trois sections semblent couvrir l'ensemble de *ce qui est*, la perspective reste particulière. C'est dans le dernier chapitre du livre qu'on trouve une formule qui éclaire rétrospectivement l'ensemble du texte : « Nous
 5 avons donc deux pôles : *nature physique et esprit* et, intercalés entre les deux, *corps et âme*. »⁸⁰ [284]⁸¹ C'est donc le rapport entre nature et esprit qui est central dans cette ontologie. Mais, en quelque sorte imbriqué dans ce rapport est le rapport entre corps et esprit⁸⁴. Dès lors il est possible d'imaginer que cette tâche impossible qui a découragé Husserl est celle de comprendre le
 10 rapport entre corps et esprit dans le cadre de sa phénoménologie. Dans ce sens, ce n'est peut-être pas Husserl comme personne qui « n'est pas fait pour » mais bien sa phénoménologie « fonctionnelle » qui n'a pas les moyens conceptuels pour accomplir cette tâche.

Dans ce qui suit j'essaierai, du point de vue qui est le mien, de démê-
 15 ler les fils de l'argumentation et de cerner le nœud du problème, ce que je considère comme une aporie. Dans une brève conclusion, je donnerai des indications sur la manière de dépasser l'aporie en quittant le cadre strict de la phénoménologie husserlienne.

La traduction française d'*Ideen II*

20 La traduction Escoubas, que nous utilisons en principe, pose un certain nombre de problèmes. Le plus important est l'utilisation systématique de

80. traduction modifiée, mes italiques

81. Dans ce qui suit, les numéros de page entre parenthèses, éventuellement suivis de la lettre *l* et d'un numéro de ligne, sans autre indication, sont celles de l'édition Hua IV⁸² qui figurent aussi en marge de la traduction française. La traduction est celle d'Eliane Escoubas⁸³, sauf autre précision. Sauf indication contraire, les soulignés sont ceux de Husserl.

84. Mind body problem dans la terminologie anglaise de la philosophie de l'esprit actuelle.

« corps *propre* » pour « Leib ». Rien ne permet de penser que Husserl aurait utilisé le mot « Leib » dans une acception autre que celle de l'allemand courant. Rappelons qu'en allemand le terme « Körper » comme le français « corps » désigne à la fois les corps inertes et les corps vivants, tandis que
 5 « Leib », qui n'a pas d'équivalent en français, désigne le corps humain ou éventuellement animal. Si on voulait préciser, il serait donc justifié de parler de « corps animé » ou, puisque c'est de cela qu'il s'agit, de « corps humain ». Mais rien ne justifie de suggérer par la traduction française une signification subjective de « Leib »⁸⁵.

10 Cette confusion des termes est patente à la page 204 lorsque Husserl parle de « physischen Leib » pour insister, dans cas, sur l'aspect objectif du corps. Escoubas traduit par « corps *propre* physique », ce qui me paraît être un oxymore. Ou encore à la page 25 quand il est explicitement question de corps « spatio-temporel », toujours qualifié de « propre » dans la traduction
 15 Escoubas. Nous supprimons donc systématiquement le qualificatif *propre*, en précisant « traduction modifiée », puisque le contexte permet sans ambiguïté de savoir que c'est du corps *humain* qu'il s'agit.

L'autre difficulté concerne les adjectifs dérivés du terme « Seele » (âme). « Beseelt » n'est pas un terme courant en allemand – même si l'allemand permet plus facilement que le français la construction de mots comme celui-ci.
 20 Escoubas traduit par *animé*. Mais l'équivalent de *corps animé* en allemand est justement « Leib ». Or Husserl en parlant de « beseelt » apporte une précision de plus, que j'essaierai de rendre par la construction « pénétré d'âme », privilégiant ainsi la fidélité à l'original au détriment de l'élégance de la tra-
 25 duction. Le français ne connaît pas non plus d'adjectivation du substantif *âme*, correspondant au terme « seelisch ». La traduction par « psychique »

85. L'auteur n'a donc pas été convaincu par les arguments que donne la traductrice dans une annexe du volume HUSSERL [1982], p. 408

est problématique, puisque le mot « psychisch » est usuel en allemand et apparaît même dans *Ideen II*, où il est explicitement différencié de celui de « seelisch » [33]. Je traduirai donc littéralement par « d'âme ».

Ces remarques concernant la traduction sont importantes dans la mesure où nous avons fait l'hypothèse que le rapport du corps à l'esprit, par l'intermédiaire de l'âme, est central dans l'argumentation d'*Ideen II*.

La structure de l'argumentation

L'opposition entre nature et esprit, qui structure toute l'argumentation d'*Ideen II*, est exprimée, au moins, sous trois formes différentes : celle suggérée par les intitulés des trois sections : constitution respectivement de la nature matérielle puis animale d'une part et du monde de l'*esprit* d'autre part, celle qui apparaît au § 62, où il est question de deux pôles : *nature physique* et *esprit*, enfin la distinction entre deux attitudes, l'une *naturaliste*⁸⁶ et l'autre *personnaliste*.

Au sujet des deux parties du livre, consacrées respectivement à la nature et à l'esprit⁸⁷, Ricœur observe que « l'analyse est poussée dans une première direction jusqu'à la conception naturaliste de l'homme <...> à la fin de la deuxième partie ; puis elle rebrousse chemin pour partir dans une autre direction jusqu'à cette apologie de la conscience absolue à la fin de la troisième partie ».

Lorsque Husserl situe le corps et l'*âme* entre les deux pôles *nature physique* et *esprit* [284] il pense sans doute à une structure linéaire avec le corps du côté de la nature et l'âme du côté de l'esprit : nature – corps – âme –

86. Ici le terme *naturaliste* ne doit pas être entendu dans le sens du *naturalisme* comme position métaphysique. Voir 4.1

87. Deux parties qui ont sûrement comme origine le *manuscrit au crayon* pour l'une et la *constitution du monde de l'esprit* pour l'autre.

esprit. Dans ce contexte, il est utile de rappeler une distinction qui apparaît au § 39 d'*Ideen I* : « La conscience individuelle est entrelacée avec le *monde naturel* d'une *double* manière : elle est la conscience d'un *homme* <...>, et elle est <...> conscience de ce monde »⁸⁸ [87, 125]. Ricœur, dans une note de traducteur, utilise les termes d'*incarnation* et de *perception* pour distinguer ces deux aspects du rapport au monde⁸⁹ [125]. Dans ce sens, on peut dire que le lien qui relie l'esprit à la nature par l'intermédiaire de l'âme et du corps est celui de l'incarnation.

La troisième distinction est celle entre deux « attitudes » ou deux manières de voir la réalité. L'attitude *naturaliste* est celle qui considère tout ce qui est comme des objets de la nature objective. C'est typiquement l'attitude des sciences de la nature. A l'opposé, l'attitude *personnaliste* est décrite comme celle « dans laquelle nous sommes, à tout moment, quand nous vivons ensemble <...> ; dans laquelle nous sommes, pareillement, quand nous considérons les choses qui nous environnent justement comme notre environnement et non <...> en tant qu'une nature "objective" » [183]. Husserl fait par ailleurs remarquer que les deux attitudes ne sont pas « égales en droit » mais que « l'attitude naturaliste est subordonnée à l'attitude personaliste » [183].

Au début de la troisième section, Husserl constate que les analyses des deux premières sections sont de nature *phénoménologique* mais dans l'*attitude naturaliste* (173 l 31).

Nous rattacherons nos considérations aux constatations effectuées, au cours d'une analyse purement phénoménologique, dans les sections précédentes. Dans ces sections, nos recherches étaient relatives à l'attitude naturaliste. C'est en elle que nous avons effectué

88. HUSSERL 1950c

89. HUSSERL 1950d

nos analyses.

L'attitude naturaliste n'est donc pas l'attitude « *naturelle* » puisqu'elle est en même temps *phénoménologique*. Symétriquement, il annonce, à la fin de la deuxième section, la nécessité de poursuivre les analyses dans un domaine
 5 qui n'est plus celui de la nature.

L'analyse de la nature et le traitement que nous en avons fait montre donc que celle-ci a besoin d'un complément, <...>, elle renvoie au-delà d'elle-même à un autre domaine de l'être et de la recherche : il s'agit du champ de la *subjectivité*, qui n'est plus
 10 nature⁹⁰. [172]

Pour bien comprendre ce qui est entendu par *subjectivité*, il est utile noter que, pour Husserl, « du donné dans l'attitude intérieure, *il ne reste donc, au titre du subjectif au sens originnaire et propre du terme, que le sujet de l'intentionnalité*, le sujet des actes » [215].

15 Enfin, au début du dernier chapitre du livre, Husserl annonce :

En saisissant dans l'aperception le « soubassement » de l'esprit en tant que sa « face-nature », nous parvenons en un point où <...> l'*attitude* naturaliste et l'attitude personaliste, ou encore l'attitude propre à la *science* de la nature et l'attitude propre
 20 à la science de l'esprit et, corrélativement, les deux espèces de la *réalité*, la nature et l'esprit, entrent en rapport l'une avec l'autre.⁹¹ [281]

Que peut-on conclure des ces citations ?

1. La distinction naturaliste vs personaliste n'est pas celle entre natu-
 25 relle et phénoménologique. En fait, les deux première sections consistent

90. mes italiques

91. mes italiques

en des analyses « *purement phénoménologiques* » mais dans l'*attitude naturaliste*.

2. La distinction naturaliste vs personaliste recouvre celle entre les *sciences* respectivement de la nature et de l'esprit.
- 5 3. A ces deux attitudes correspondent enfin deux types de réalités : « *la nature et l'esprit* ».
4. Ce qui est opposé comme « *complément nécessaire* » à la nature, objet des analyses des deux premières sections, c'est le « *domaine de l'être de la subjectivité* ». En même temps, le passage page 215 stipule que
10 cette subjectivité est celle de l'intentionnalité.
5. A la distinction attitudes *naturaliste* vs *personaliste* correspond enfin « *dans l'aperception* », dans la structure de l'immanence, la distinction entre *esprit* et son soubassement en tant que sa « *face-nature* »

Dans ce qui suit, je fais l'hypothèse que chacune des deux attitudes, natu-
15 raliste vs personaliste, s'applique à l'ensemble de la structure *nature – corps – âme – esprit*. La distinction des deux attitudes est *orthogonale* à l'opposition des pôles *nature* vs *esprit*. Aussi je l'analyserai d'abord par rapport à l'attitude naturaliste, puis par rapport à l'attitude personaliste. L'ontologie de l'attitude naturaliste est centrée sur le corps à partir duquel elle conçoit
20 l'âme et l'esprit, elle est en quelque sorte ascendante. L'ontologie de l'attitude personaliste est centrée sur l'esprit et elle est, au contraire, descendante.

La position naturaliste

La nature Dans cette position, la nature est le corrélat des sciences de la nature, vue par un sujet *théorique* qui met entre parenthèses ses « intentions
25 de l'ordre du sentiment ». Elle devient ainsi un « monde de pures et simples

choses », sans tenir compte de la valeur d'usage des choses : « Nous ne faisons plus l'expérience de maisons, de tables, de rues, d'œuvres d'art, nous faisons l'expérience de choses simplement matérielles <...> » (25) .

Le corps Or, parmi ces choses matérielles figurent les corps humains :
 5 « il en va de même en ce qui concerne les hommes <...> dont nous ne retenons que la couche de la “nature” d'âme liée au “corps humain” *spatio-temporel* ». ⁹² On peut ici s'interroger sur l'usage que Husserl fait des guillemets. On peut comprendre que le *corps humain* (« Leib ») n'est pas vraiment humain puisque c'est une chose spatio-temporelle, mais il faut bien l'appeler
 10 ainsi ; quant à l'âme, elle fait bien partie de la nature tout en lui étant, d'une certaine manière, étrangère.

L'âme L'âme est une couche qui s'ajoute au corps matériel. Ainsi le corps humain est *pénétré d'âme* (« beseelte Leiber ») :

Ce sont des réalités fondées qui présupposent en elles, comme
 15 strates inférieures, des réalités matérielles que nous nommons corps matériels. Or ceux-ci possèdent maintenant, <...> outre les déterminations spécifiquement matérielles, de *nouveaux systèmes de propriétés, les propriétés d'âme* <...>. Les propriétés nouvelles en question sont données dans l'expérience comme *ap-*
 20 *partenant* au corps en question <...>. D'autre part, ces propriétés précisément ne sont pas des propriétés matérielles, <...> elles n'ont aucune étendue, <...> ne sont pas données à la manière de toutes les propriétés qui remplissent l'étendue de ce corps. (32s) ⁹³

92. traduction modifiée, mes italiques

93. traduction modifiée

L'esprit Dans ce contexte, l'âme est un système de propriétés non matérielles d'un corps matériel. Le statut de l'esprit n'est pas vraiment différent. On dirait qu'il ne s'agit que d'une couche de propriétés non matérielles de plus :

5 La nature de type spirituel, entendue comme nature animale, est un complexe composé d'une couche inférieure de nature matérielle qui a pour trait eidétique l'*extensio* et d'une couche supérieure qui en est inséparable et qui est d'une essence fondamentalement différente, excluant avant tout l'extension. Donc, bien que le trait
10 eidétique le plus englobant de la chose matérielle soit la matérialité, on comprend néanmoins que l'extension soit prise comme trait eidétique différentiel entre le matériel < d'une part > et ce qui a trait à l'âme ou à l'esprit < d'autre part >. ⁹⁴ [29].

Cette manière de voir le rapport entre le corps et l'esprit est assez proche
15 des positions naturalistes dans la philosophie de l'esprit actuelle. Toutefois, il ne s'agit là que d'une des deux attitudes fondamentales traitées dans *Ideen II* et Husserl note qu'elle doit être subordonnée à l'attitude personaliste [183].

La position personaliste

L'esprit Dans cette attitude, l'esprit est ce qui est immédiatement donné.
20 L'esprit c'est ce que Husserl appelle le « niveau supérieur » [276] de la subjectivité. En même c'est ce qu'il qualifie de « subjectif au sens originaire et propre du terme » [215]. C'est encore l'« *intellectus agens* » [276] ou « l'ego "actif" dans tous les sens du terme, l'ego qui prend position ». En fin du compte, c'est précisément « le sujet de l'intentionnalité » [215].

94. traduction modifiée

L'âme L'âme apparaît maintenant comme dépendante de l'esprit, alors qu'elle dépendait du corps dans la position naturaliste. Husserl écrit ainsi à la fin du deuxième chapitre de la troisième section, consacré spécifiquement à l'esprit :

5 Cette âme n'est pas pour autant une réalité objective (de la nature), mais « *âme d'esprit* » ; c'est-à-dire que l'âme, en ce sens, n'est pas définie comme une unité réelle en rapport avec des circonstances de la nature objective, qu'elle *n'est donc pas définie de manière psycho-physique* ou n'a pas besoin de l'être.⁹⁵ [280]

10 L'âme est une *âme de l'esprit*, elle appartient à l'esprit – comme elle appartient dans la position naturaliste au corps : « l'âme sensible, inférieure, ne fait qu'un avec le sujet de la prise de position <...>. Cette âme est « mienne », elle « appartient » au sujet égologique que je suis <...>. » [280]

Le corps La troisième section, consacrée à « *la constitution du monde de l'esprit* », est composée de trois chapitres dont seul le deuxième traite exclusivement de l'esprit et donc de l'attitude personaliste, le sujet du premier comme du troisième chapitre étant le *rapport* entre les deux attitudes. Dans le chapitre central, Husserl commence par le constat que, dans l'attitude personaliste, il ne peut plus être question de me situer, moi et mon cogito, 20 comme localisé dans le corps. (212 l 5) Au contraire, le corps est maintenant *mon* corps. En effet, l'attitude a été inversée par rapport à l'attitude naturaliste. Mais Husserl va plus loin. Non seulement le moi ne fait pas partie du corps mais c'est encore le corps qui ne fait pas vraiment partie de moi. (212 l 15)

25 <...> ce corps est *mon* corps, et il est mien tout d'abord en tant

95. traduction modifiée

que mon en-face, mon *objet*, tout comme la maison est mon objet
 <...>. C'est dans le corps, il est vrai, que je trouve localisée
 la couche des sensations, parmi lesquelles le plaisir sensible, la
 douleur sensible ; mais cela montre seulement qu'elle n'appartient
 5 pas au domaine de l'égologique proprement dit ;

Et il poursuit :

de même que le corps en général, tout ce qui le constitue comme
 objet est « non-moi », opposé au moi, appartenant au moi seule-
 ment en tant qu'opposé, justement en tant qu'objet présent dans
 10 son expérience.

Résumons : alors que, dans l'attitude naturaliste, le corps est « *pénétré
 d'âme* », dans l'attitude personaliste, le corps n'est plus qu'un objet pour
 le moi au même titre que tout autre objet du monde.

Lorsque Husserl, au début de la troisième section, revient sur l'attitude
 15 naturaliste, il parle d'une structure en couches des « *types constitutifs fonda-
 mentaux de l'appréhension* » [174] il postule « l'expérience physique en tant
 que celle qui réside au fondement, puis l'expérience du corps qui repose sur
 elle et l'englobe <...> » [174]. Husserl situe donc l'*expérience* du corps au
 même niveau que l'expérience des objets de la nature physique.

20 Enfin Husserl décrit le corps agissant en ces termes : « la personne agit
 sur le corps en le faisant se mouvoir et celui-ci agit sur d'autres choses du
 monde environnant ; la personne agit alors, par le moyen du corps, sur ces
 mêmes choses en tant que choses du monde environnant » [285].

La nature Quelle est la place de la *nature* dans la position personaliste ?

25 On ne peut pas dire qu'elle est clairement explicitée. Néanmoins, Husserl
 parle à plusieurs reprises, dans ce contexte, de la « *face nature* » de la subjek-

tivité. Ce terme correspond à ce qu'il qualifie ailleurs de « niveau inférieur » de la subjectivité et qu'il désigne encore par le terme de *soubassement*. Il écrit : « Tout esprit a une “face nature”. C'est là précisément le soubassement de la subjectivité <...>. » [279] Il ajoute : « A cette face nature appartient <...> la vie affective inférieure, la vie pulsionnelle et <...> la fonction de l'attention <...>. » [279] Dans une annexe il décrit le soubassement comme « la sensibilité originelle » et plus précisément : « les data sensibles, data de couleur dans leur champ d'impression visuelle <...> également les sentiments sensibles fondés dans les data sensibles, mais aussi les data sensibles pulsionnels ».

Avant l'introduction du concept de *soubassement* (« Untergrund », Husserl parle du « support » (« Unterlage ») de l'ego. Il distingue « les objets *vis-à-vis* de quoi l'ego se comporte activement ou passivement » du « support “matériel” sur lequel ce comportement s'édifie » (214 l 4)⁹⁶. On est ici sans doute proche de ce que Ricœur avait qualifié d'« incarnation » au sujet d'un passage d'*Ideen I*⁹⁷. Il y a toutefois une étrange ambiguïté du terme « *stofflich* », qui en allemand est un synonyme de « matériel ». Husserl pense-t-il à la matière au sens de la première section d'*Ideen II* ou à la hylé – comme le laisse entendre la traduction d'Escoubas ? Peut-être cette ambiguïté est-elle voulue ou tout au moins significative.

On peut en tout cas s'interroger sur le rapport entre le soubassement et la hylé. Il est intéressant à ce titre que la description du soubassement, cité plus haut, semble presque identique à celle de la hylé, telle qu'elle apparaît au § 85 d'*Ideen I*⁹⁸ où la hylé est définie en termes de « *contenus de sensations* » en précisant : « les data de couleur, les data de toucher, des data de son, etc.

96. traduction modifiée

97. voir 1.2, page 34

98. Même si le terme *hylé* n'apparaît explicitement que sur la page suivante, la référence est tout-à-fait claire

<...> de même les sensations de plaisir, de douleur, de démangeaison, etc., ainsi que les moments sensuels de la sphère des “pulsions” »⁹⁹[208, 288].

A ma connaissance, Husserl ne s'est jamais expliqué sur le rapport entre ces deux concepts. Pourtant au § 54 il fait clairement allusion à la noèse, en introduisant l'idée d'un parcours « à rebours < des > couches de la constitution », qui aboutit « en dernière instance aux *data* de sensations, en tant qu'archi-objets primitifs ultimes, qui ne sont plus constitués par une quelconque activité de l'*ego*, mais sont, au sens le plus prégnant du terme, des *pré-données* pour toute activité de l'*ego* » [214].

10 Le soubassement est-il la version constituée de la hylé ? Ou s'agit-il de l'*origine* de la hylé ? C'est plutôt cette dernière option que nous retiendrons pour notre part.

Comment faut-il situer le soubassement par rapport à la séquence maintes fois évoquée *nature – corps – âme – esprit* ? D'abord le « pôle nature » joue 15 pleinement son rôle de pôle (comme le pôle nord), il indique une direction, celle de la « face nature ». Dans ce sens on peut bien voir le soubassement comme le concept de nature *dans l'attitude personaliste*. En même temps, vu depuis le *pôle esprit*, le soubassement inclut les trois composants : âme, corps, nature. Cette manière de voir est cohérente avec le fait qu'*Ideen II* 20 semble à de nombreuses reprises utiliser les termes *âme* et *soubassement* comme synonymes.

L'aporie du concept de *nature*

L'aporie c'est l'obstruction du passage mais c'est aussi la présence de deux opinions opposées et apparemment justifiées. Dans sa métaphysique

99. HUSSERL 1950c. Traduction Ricœur modifiée.

Aristote associe l'aporie à un « nœud »^[100] qu'il faut soigneusement étudier pour pouvoir ensuite le défaire^[101][995a30]. Les trois qualificatifs, obstruction du passage, opposition de deux points de vue et « nœud » semble pouvoir s'appliquer à *Ideen II*.

- 5 Au § 53 Husserl parle d'abord d'une tension entre la nature telle qu'elle apparaît dans l'attitude naturaliste d'une part, puis comme constituée, dans l'attitude personnaliste, par une communauté de sujets, d'autre part, en termes d'une difficulté qui engendre un *sentiment de malaise* (« unbehagliche Schwierigkeit ») [208]. Certes, même s'il y a opposition entre deux points de
10 vue, ce sentiment à lui seul ne justifie pas encore le terme d'*aporie*. Mais il y a plus : il fait remarquer que nous sommes là face à un *cercle vicieux*

Nous tombons ici, semble-t-il, dans un cercle vicieux. Car si nous posions, au début, la pure et simple nature, <...> et si nous saisissions les hommes en tant que réalités qui, outre leur corporéité
15 physique possèdent *un en plus*, les personnes étaient alors <...> des composantes de la nature. Mais si nous suivions l'essence de la personne, alors la nature se présentait comme quelque chose qui se constitue dans la collectivité intersubjective des personnes et qui donc la présuppose. [210]^[102]

- 20 Il n'est pas sûr que Husserl ait pris toute la mesure de ce problème, même si la structure circulaire est encore évoquée dans les *méditations cartésiennes*^[103][129].

A la question « comment s'y retrouver » Husserl semble proposer l'utilisation des deux attitudes. Il n'est pourtant pas clair en quoi cela résout le problème. En fait, la structure circulaire peut même être formulée dans chacune

100. Le terme δεσμός peut aussi être traduit par *lien* (corde, chaîne) ou *emprisonnement*.

101. ARISTOTE^[1991]

102. traduction modifiée

103. HUSSERL^[1950a]

des attitudes séparément. Dans l'attitude naturaliste, elle se présente sous forme d'un esprit engendré par la nature physique et capable d'appréhender celle-ci. Dans l'attitude personaliste, c'est le fait que l'esprit constitue une nature dans laquelle il se situe lui-même à travers son corps.

5 Husserl s'interroge ensuite sur le rapport entre les domaines d'être qui correspondent aux deux attitudes. Sans vraiment répondre à la question, il donne trois exemples de relations entre domaines de types différents : « monde des idées » et « monde de l'expérience », « "monde" de la conscience pure » et « monde des unités transcendantes », « monde des choses en tant qu'ap-
10 parences » et « monde des choses de la physique » (210s). Seulement, ces exemples sont peu pertinents par rapport au problème en question. Il s'agit dans les trois cas de nuances dans les corrélats intentionnels, alors que dans le cas des deux *attitudes* il s'agit du rapport entre les corrélats intentionnels et le sujet incorporé.

15 Le vrai problème se noue autour du concept de *nature*. En effet, sur les quatre concepts que nous avons en vue – esprit, âme, corps, nature – les trois premiers sont clairement distincts dans les deux attitudes. Âme et esprit sont dans l'attitude naturaliste des couches ajoutées au corps mais vécus de l'intérieur dans l'attitude personaliste. Le corps est également vécu de l'intérieur
20 dans l'attitude personaliste mais inclus dans la nature dans l'attitude naturaliste. Mais qu'en est-il de la *nature* ? Elle est dans l'attitude naturaliste un ensemble de « simples choses ». Et dans l'attitude personaliste ? La nature y apparaît plutôt pour qualifier d'autres entités. Ainsi il est question du « côté nature » des vécus, le *soubassement* est associé à la nature. Mais il n'y a
25 pas, dans *Ideen II* un véritable concept de nature telle qu'il apparaît dans l'attitude personaliste. Dès lors Husserl semble simplement se rabattre sur le concept de nature de la position *naturaliste*.

Nous avons fait remarquer que l'attitude naturaliste est ascendante alors que l'attitude personaliste est descendante. Les deux se rejoignent d'une certaine manière avec l'idée de *nature*. Husserl dit explicitement que par le « soubassement de l'esprit en tant que sa *face-nature* » [281] les deux attitudes entrent en rapport l'une avec l'autre. Dès lors, l'aporie se présente moins comme impossibilité d'un passage reconnue par Husserl comme telle, que par le fait que Husserl force le passage entre les deux attitudes là où il n'y a pas de passage. Ce passage subreptice entre les deux attitudes, par ailleurs soigneusement distinguées, apparaît encore quand Husserl affirme que

10 « ce dont on fait l'expérience <...> au niveau le plus bas, c'est la nature matérielle (*physique*)¹⁰⁴. » [211] et il ajoute « l'expérience de l'être du corps et de l'âme est fondée en elle < (la réalité matérielle) >.¹⁰⁵ »

L'idée d'un passage entre subjectivité et nature objective apparaît encore dans plusieurs propositions où Husserl affirme que le soubassement de l'esprit est le lieu où se constitue la nature. Plus précisément il affirme que ce sont

15 les associations, rémanences, tendances déterminantes, etc. du *soubassement* « qui “font” la constitution de la nature » [277] ou encore que le *soubassement de nature de l'âme* « s'organise de telle façon que “de la nature” se constitue en lui »¹⁰⁶ [339]. Ou encore : « Le niveau inférieur est le lieu où se constitue

20 <...> le monde du mécanique de la conformité inerte à une loi », où par « niveau inférieur » il faut entendre le soubassement.

Tout cela laisse penser que Husserl identifie en définitive la nature entre les deux attitudes, alors qu'il les distingue bien pour les autres niveaux.

Or, cette position est intenable. La nature des sciences de la nature, évoquées plusieurs fois, est une abstraction de l'esprit, elle est à l'extrême de

25

104. mes italiques

105. traduction modifiée

106. ma traduction

l'effort de constitution, située complètement au « pôle esprit ». Rien n'est plus éloigné du « soubassement d'âme » que le formalisme mathématique de la physique fondamentale. Alors, aporie il y a parce que au niveau de la nature se confrontent les deux attitudes dans un conflit inconciliable, parce que
5 justement il n'y a pas de passage là où Husserl semble vouloir en créer par la force du raisonnement, et parce que, autour du concept de *nature* se crée un nœud que Husserl ne peut pas défaire. D'où vient cette obstination de vouloir situer le soubassement dans la nature des sciences ? Peut-être du fait que, dans la phénoménologie husserlienne, tout ou presque, est constitué ou, pour
10 le dire différemment, tout est corrélat de la conscience. On peut considérer comme exception les composants *réels*, dans la terminologie husserlienne, de la conscience, c'est-à-dire la hylé et la noèse. Mais selon Sokolowski, même ces composants sont, en dernier lieu, constitués dans le flux du temps immanents ¹⁰⁷[77]. Dès lors Husserl ne peut pas aller au-delà de ces constituants
15 primitifs.

Lorsqu'il affirme que « parcourant à rebours les couches de la constitution de chose, nous parvenons en dernière instance aux *data* de sensations » [214] il atteint les limites de sa phénoménologie. Pour atteindre un concept de nature, opposé à celui de l'attitude naturaliste, dans l'attitude personaliste,
20 il aurait dû dépasser cette limite mais la logique de sa phénoménologie ne le permet pas. Sans doute, il n'était pas conscient de cette impossibilité, et peut-être ne l'aurait-il pas admise, mais on peut faire l'hypothèse, invérifiable bien sûr, qu'il y avait là une raison objective de désespérer devant une tâche « pour laquelle il n'était pas fait ».

107. SOKOLOWSKI ¹⁹⁶⁴

Conclusion

Nous sommes arrivés à un constat d'aporie par rapport à l'argumentation d'*Ideen II*, mais n'est-ce pas l'aporie de toute démarche qui cherche à baser l'esprit sur la nature telle que ce même esprit la conçoit – que ce soit

5 dans le cadre de la phénoménologie, de la philosophie de l'esprit ou même du naturalisme scientifique ? Faut-il, à partir de son constat abandonner toute la démarche d'*Ideen II*, ou peut-on « défaire le nœud » ? D'abord, à côté du constat d'une aporie, il faut faire un autre constat : les recherches d'*Ideen II* sur l'âme comme soubassement relève de la plus haute importance.¹⁰⁸ Il se-

10 rait donc injuste de penser que Husserl s'est égaré dans ses recherches. Ce qu'il faut réfuter c'est uniquement le court-circuit qu'il opère entre la nature comme vécu et la nature objective. Ce qui reste c'est l'intuition d'une « nature » qui nous affecte et qui est à l'origine de la noèse, source de hylé. Cette nature-là ne peut pas être celle des sciences de la nature. Il faudrait plutôt la

15 considérer, pour rester dans la terminologie d'*Ideen II* comme « nature personaliste ». Dès lors qu'on identifie pas celle-ci avec la nature *constituée* le problème du cercle vicieux disparaît. Mais alors, si ce ne sont pas les sciences de la nature qui peuvent nous renseigner, quel type de savoir est possible sur la *nature personaliste* ? Nous allons revenir à cette question dans le prochain

20 chapitre sur le *substrat transcendantal*.

108. Il semble que Husserl n'ait repris ses analyses du vécu non intentionnel que dans les textes tardifs connus sous le nom de *C-Manuskripte*. Voir 5.4, page 398

4.4 Le corps comme expérience

Que ce soit dans la philosophie de l'esprit ou en phénoménologie, le rôle joué par le corps vis-à-vis de la conscience constitue un problème incontournable. Or, nous avons vu depuis le début de ce chapitre sur le corps que
 5 les tentatives consistant à comprendre la relation avec la conscience à partir du corps *objectif*, dans la perspective des sciences de la nature, mène à une impasse. Ainsi Davidson argumente contre la possibilité d'une explication nomologique de l'esprit à partir du corps, alors que Kim tient l'option d'un matérialisme non-réductif pour illusoire. Mais nous avons aussi vu que
 10 le naturalisme, poussé à ses limites en naturalisant l'épistémologie, mène à une antinomie. Enfin la phénoménologie husserlienne ne semble pas mieux équipée pour affronter le problème corps-esprit à partir d'une vision de la nature comme objet de la science, puisque, au moins c'est notre argument, cette tentative conduit Husserl à l'aporie dans *Ideen II*.

15 Un corps double ?

Il faut donc maintenant chercher une autre voie. Plutôt que de vouloir à tout prix établir une relation rationnelle entre le corps objectif, comme composant du monde transcendant, et la conscience, il s'agit alors de comprendre le corps dans une perspective phénoménologique. Le caractère double
 20 du corps, à la fois subjectif et objectif, est communément admis en phénoménologie. « Le corps, en tant que corps, présente <...> un double visage, écrit Husserl, il est une réalité du point de vue de la nature <...> et, tout à la fois, une réalité du point de vue de l'esprit »^[109] [284]. On pourrait penser que Michel Henry ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme que nous avons

109. HUSSERL ^[1952b] Traduction Escoubas modifié.

un « corps double, se montrant à moi de l'extérieur dans le monde, vécu pourtant de l'intérieur comme mon propre corps charnel opposé à tous les autres »^[110] [232]. Enfin pour Merleau-Ponty, « notre corps est un être à deux feuillets, d'un côté chose parmi les choses et, par ailleurs, celui qui les voit et
 5 les touche »^[111] [180]. Pourtant, toute la question est de savoir *dans quel sens* le corps est double.

Dans ce qui suit nous allons opérer une forme de *déplacement* : plutôt que de continuer à investiguer la relation entre corps objectif et esprit, nous allons considérer comme problématique le rapport entre les *deux faces*, subjectif vs
 10 objectif, du corps. S'agit-il vraiment des deux faces d'un *seul et même corps*, ou de deux corps disparates dont la superposition ne serait qu'une illusion ? Si la relation entre le corps objectif et l'esprit passe par le corps subjectif, alors le maillon faible de cet enchaînement de dépendances est situé entre corps objectif et subjectif plutôt qu'entre corps et esprit. L'identité d'un corps qui
 15 *se manifeste* de deux manières est postulée non seulement en philosophie de l'esprit mais également par la plupart des phénoménologues. Mais en quoi est-elle justifiée ? La vision que nous adoptons ici est celle d'un *retrait* par rapport au corps objectif comme composant du monde transcendant : nous allons considérer le corps subjectif, le corps de notre expérience immédiate,
 20 « comme s'il » était sans relation avec le corps inséré dans le monde transcendant. Je parle à dessein de *retrait* et non de *réduction*. Dans le cas de la réduction, les objets du monde sont ramenés aux noèmes qui leur correspondent. *Rien n'est perdu*, selon l'expression de Husserl. Ici le corps objectif n'apparaît pas, il est « hors jeu ». Rappelons-nous de la critique de Lavigne,
 25 évoquée au début du chapitre : le monde constitué de la phénoménologie transcendantale husserlienne est un monde *inefficace*, incapable de nous af-

110. HENRY ²⁰⁰⁰

111. MERLEAU-PONTY ¹⁹⁶⁴

fecter. C'est aussi vrai du corps objectif comme élément du monde, il est constitué donc incapable de nous affecter. Il faut tirer les conséquences de ce constat : le corps subjectif, dont nous faisons l'expérience par nos affects et nos impressions, *n'est pas* le corps objectif. C'est sans doute Michel Henry qui
 5 a été le plus loin dans cette manière de voir la question du corps. Nous allons présenter sa pensée en la mettant en rapport avec les analyses de Husserl et de Merleau-Ponty, que Henry critique explicitement.

La constitution de l'âme par le corps dans *Ideen II* et sa critique par Michel Henry

10 On peut trouver l'amorce d'une théorie du corps subjectif dans *Ideen II*. Toutefois, nous avons contesté¹¹² l'idée, suggérée par la traduction de « *Leib* » par « *corps propre* », selon laquelle le corps d'*Ideen II*, en général, serait un corps subjectif¹¹³. Le *Leib* husserlien est un objet ambiguë impliquant différents aspects du corps humain. Il est parfois objectif et parfois subjectif,
 15 selon l'idée mentionnée plus haut d'un corps à « deux visages ». Husserl voit le corps comme appartenant au moi en tant que *champ de localisation* des sensations. Mais au § 39, sur la *Signification du corps pour la constitution d'objectités plus élevées*, il reconnaît que le rôle du corps ne se limite pas aux sensations, source de la constitution des objets apparaissant dans l'espace.
 20 D'autres types de sensations ont un *rapport au corps fondé dans la localisation*, telles que « les affects "sensibles", les sensations de plaisir et de douleur, le bien-être qui envahit et remplit le corps tout entier, le malaise général de

112. voir 4.3, page 276

113. Par conséquent, les citations d'*Ideen II* qui suivent sont en général des traductions d'Éliane Escoubas *modifiées*. Les numéros de pages sont ceux de Hua IV qui figurent également en marge de la traduction française

l'«indisposition du corps», etc »^[114] [152].

On peut s'interroger sur ce que Husserl entend dans ce contexte par *localisation*, puisque les sensations dont il est question ne sont manifestement pas localisées à un *point précis* du corps ; le bien-être « remplit le corps tout
 5 entier ». Il faut donc sans doute comprendre le terme *localisé* comme situé dans le corps de façon générale. Les sensations, pour tout humain, « appartiennent <...>, de façon intuitive immédiate, au corps, en tant que son
 10 corps même », et Husserl ajoute qu'il s'agit d'une entité *subjective*, distincte « par toute cette couche de sensations localisées » du corps matériel comme chose [153]. Il s'agit donc bien ici d'un corps purement subjectif. Or, on peut penser que pour Husserl la *couche de sensations localisées* non seulement sépare le corps subjectif du corps objectif mais encore l'y relie. Mais, dès lors que je fais l'expérience de mon corps comme purement subjectif, pourquoi devrais-je l'identifier avec le corps objectif ? C'est certes ce que me suggère
 15 la perception que j'ai de mon corps, et de ceux des autres, mais ce n'est pas ce dont je peux faire l'expérience, ce n'est qu'une conclusion que je tire de ma conception du monde *constitué*. « L'ensemble de la conscience d'un homme est d'une certaine façon liée à son corps par son soubassement hylétique »^[115] [153] , mais il s'agit toujours du corps subjectif, alors que le lien
 20 avec le corps objectif n'est que *postulé*. Or, ce lien avec la couche des sensations est celui des *fonctions intentionnelles*, grâce auxquelles « la "hylé" reçoit une mise en forme spirituelle » [153]. Nous avons déjà vu que, in fine, le point de vue d'*Ideen II* est toujours celui de la réalité *constituée*.

L'idée d'un corps subjectif est particulièrement présente dans le troisième
 25 chapitre de la deuxième section, intitulé *La constitution de la réalité de l'âme*

114. HUSSERL ^[1952b]

115. Ici le terme en allemand est « Unterlage », proche de, mais pas identique à « Untergrund ». On pourrait aussi traduire par *base*.

par le corps, qui fait l'objet d'une critique de Michel Henry dans *Incarnation*. Michel Henry dénonce le fait que dans ce chapitre d'*Ideen II* le « corps chosique » comme le « corps de chair » sont « tous deux des corps mondains », autrement dit des corps *constitués*. Le problème d'une telle théorie
 5 de la *constitution* du « corps propre » est que « la chair originellement non constituée lui échappe »^[116] [222]. On peut toutefois se demander si l'analyse de Henry n'est pas aussi entachée par la traduction contestable de « Leib » par *corps propre*, alors que le « Leib » husserlien est justement cet objet double et ambiguë, dont les faces objective et subjective semblent insépa-
 10 rables. La critique de Henry vise sûrement juste dans la mesure où selon le titre du chapitre qui en fait l'objet, la réalité de l'âme est une réalité *constituée* par le corps. Il y a pourtant, notamment dans les passages cités du § 39, une indéniable intuition du caractère impressionnel du corps subjectif, mais elle est vite emportée par la volonté de tout ramener à une phénoménologie fonctionnelle et intentionnelle. Dans *Ideen II* « que ces sensations soient
 15 référées au corps de la chose ou à notre corps propre, à notre main, c'est une intentionnalité qui leur confère cette signification » [223] constate Henry. Et l'« âme » ou le *corps de chair* « ne sont pas perçus en eux-mêmes, mais comme constituées eux aussi » [224].

20 Or, Henry va en quelque sorte inverser la priorité entre impressions et intentionnalité lorsqu'il affirme : « ce n'est pas un réseau intentionnel qui, en même temps que leur signification, confère leur statut aux impressions <...>, ce sont celles-ci <...> qui précèdent, règlent et déterminent le procès de leur insertion <...> dans le corps propre » [226]. Henry va ainsi radicaliser
 25 l'idée d'un corps subjectif par le concept de *chair*, qui n'est « ni constituante ni constituée, étrangère à tout élément intentionnel » [222]. Il ajoute encore

116. HENRY 2000

« pure hylé ». Il ne s'agit pourtant pas de la hylé husserlienne comme matériau brut de la noèse, mais cette *matière* auto-affective dont nous avons déjà parlé dans le contexte de la phénoménologie matérielle de Michel Henry. Cette chair impressionnelle *précède* l'intentionnalité : « ces diverses impressions
5 appartiennent <...> toutes à notre chair originaire, antérieurement à tout procès intentionnel de constitution ou de localisation » [226].

Il y a en fait deux aspects essentiels à la divergence entre les deux phénoménologues, dans le contexte qui nous intéresse ici. La première concerne la subordination de l'impressionnel à l'intentionnalité, chez Husserl, à laquelle
10 Henry oppose l'autonomie de l'impressionnel et de l'auto-affection. Ce qui est nouveau ici, c'est que cette affectivité, par l'intermédiaire du concept de *chair* est maintenant mise en relation avec le corps subjectif. Mais l'autre aspect concerne le rapport étroit entre corps subjectif et objectif chez Husserl, que Henry conteste. Ainsi, lorsque Husserl écrit au § 38 que le corps est l'or-
15 gane du vouloir, « seul et unique objet qui peut être mis en mouvement de manière spontanée et immédiate par le vouloir de l'ego pur »^[117][152], Henry constate :

« L'immense problème de la possibilité phénoménologique transcendantale de l'action d'un « ego » sur son propre corps <...>
20 fait l'objet d'une désignation elle-même extérieure où tout va de soi, réduite à un énoncé de sens commun »^[118][225].

Henry et la causalité mentale

Il est remarquable de trouver chez Michel Henry un questionnement qui a une grande importance dans la philosophie de l'esprit, sous le titre de

117. HUSSERL ^[1952b]

118. HENRY ^[2000]

*causalité mentale*¹¹⁹ : comment l'esprit, s'il est foncièrement différent du corps, peut-il agir sur celui-ci. Ou dans la formulation de Henry : « comment une instance subjective et comme telle inétendue <...> pourrait-elle bien agir sur un corps étendu, le mettre en mouvement ? »¹²⁰ [209]. Or, Henry a une

5 réponse à la question, qui toutefois *exclut* le corps objectif — avec de bonnes raisons. Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, il distingue d'abord du corps *constitué* le corps *originnaire*, ce dernier étant justement le « pouvoir de constitution lui-même »¹²¹ [84]. Il appartient à la « sphère d'existence qui est celle de la subjectivité elle-même » [11]. Or, tandis que « je ne vois jamais

10 mon corps de l'extérieur parce que je ne suis jamais à l'extérieur de mon corps » [165], mon corps subjectif est « savoir immédiat de soi » [129]. Ce corps subjectif originnaire, qui dans la terminologie d'*Incarnation* deviendra la « chair », nous en faisons « l'expérience interne transcendantale » en termes de *mouvement* [179]. Le *mouvement* est ce que nous sentons de nos efforts et

15 de nos passions, activité et passivité n'étant que « deux modalités différentes d'un seul et même pouvoir fondamental », que Henry identifie avec l'*être originnaire* du corps subjectif.

Or, ce sur quoi ce mouvement agit, et c'est sans doute là l'originalité de la manière dont Henry aborde la question de la causalité mentale, n'est

20 pas le corps objectif, qui n'est, rappelons-le, toujours qu'un corps *constitué*, mais ce que Henry appelle le « corps organique ». Le corps organique n'est rien d'autre que le « le terme immédiat et mouvant du mouvement absolu du corps subjectif », ou ce sur quoi le mouvement « a prise » [179]. Dans *Incarnation*, il dit plus explicitement que l'*auto-mouvement* de la corporéité

25 originnaire, en son accomplissement immanent, « vient se heurter » au corps

119. HEIL et MELE ¹⁹⁹³

120. HENRY ²⁰⁰⁰

121. HENRY ¹⁹⁶⁵

organique « qui lui résiste continûment ». C'est ce « continuum résistant » qui rend la corporéité originaire manifeste¹²² [211]. À la chair, comme corps originaire, Henry oppose donc bien un *autre corps* mais ce corps organique, loin du corps objectif, est un corps *invisible*, il est « avant la sensation, avant le monde » [211]. On serait tenté de dire qu'en fin de compte, Henry n'a toujours pas répondu à la question de la causalité mentale, qu'il a identifié comme « l'aporie sur laquelle sont venues échouer la plupart des théories de l'action humaine » [209] : comment l'esprit peut-il agir sur le corps objectif, étendu ?

Je pense, au contraire, que Henry a une solution profondément originale et pertinente à offrir. Sa réponse est la suivante : l'esprit n'agit *pas* sur le corps objectif ! L'interaction entre la chair originaire en mouvement et le corps organique qui résiste se déroule à *l'intérieur même de l'immanence*. Le corps objectif n'est toujours que le corps constitué, en quelque sorte a posteriori. Alors que, au sein de la philosophie de l'esprit, la position éliminativiste considère l'esprit comme un épiphénomène du corps, dans l'économie henryenne c'est le corps objectif qui est un épiphénomène du corps organique immanent, puisqu'il est engendré par l'intentionnalité. « Mon corps chosique objectif, écrit Henry, n'est que *l'apparition extérieure* du continu résistant atteint intérieurement par ma chair comme la limite de son pouvoir »¹²³ [230]. Plus précisément, Henry distingue trois éléments :

1° / notre propre corps organique soumis à la poussée intérieure de notre chair originaire ; 2° / ce corps organique s'y opposant, se faisant corps chosique à la limite de cette poussée ; 3° / ce même corps chosique *non plus éprouvé comme tel dans la poussée charnelle mais se montrant à nous de l'extérieur dans le monde*. [232]

122. HENRY 2000

123. mes italiques

Je peux donc d'une certaine manière *faire l'expérience* du corps chosique en tant que *limite* du corps organique : « quand le continu résistant oppose aux pouvoirs de notre corporéité originare une résistance absolue, ce continu *défini* la réalité des corps qui composent l'univers "réel" ». À l'inverse, quand

5 « il cède à ces pouvoirs, c'est la réalité de notre corps organique qui se révèle en lui » [213]. Mais même cette expérience du corps chosique n'est toujours qu'une expérience subjective, non une vision objective. Il est important de comprendre que, pour Henry, non seulement le corps est originarement sub-

10 jectif mais en plus la subjectivité est foncièrement *corporelle*. « Avec la théorie ontologique du corps subjectif, écrit-il, le concept de subjectivité acquiert la réalité qui lui manque trop souvent »¹²⁴[257]. Nous avons donc maintenant une réponse possible à la question de la réalité du sujet, ou de l'ego, réalité contestée par une phénoménologie asubjective ou encore par une philosophie de la transcendance de l'ego¹²⁵. Cette réponse est : la réalité de l'ego c'est

15 le corps subjectif originare. Aussi Henry peut-il conclure : « à l'affirmation "j'ai un corps" il convient <...> d'opposer cette affirmation plus originare : "je suis un corps" » [271].

Toutefois, le corps originare qui n'est « ni constitué ni représenté » peut faire l'objet d'une constitution, mais dans ce cas, il devient un « corps repré-

20 senté ». Ainsi « notre chair originare *se double* d'une chair constituée, notre corps organique d'un corps organique constitué, notre corps chosique d'un corps propre chosique constitué »¹²⁶[235]. Nous pouvons maintenant brièvement revenir au caractère double du corps, évoqué dans deux citations, respectivement de Husserl et de Henry¹²⁷. Pour Husserl, il s'agit de deux

25 aspects, l'un objectif, l'autre subjectif, d'un même corps, correspondant aux

124. HENRY 1965

125. voir 3.1

126. HENRY 2000. Mes italiques.

127. voir page 293

deux *attitudes* identifiées dans *Ideen II* : respectivement *naturaliste* et *personnaliste*. Pour Henry, il y a d'abord deux corps, constitué vs originaire, appartenant à deux domaines d'apparaître différents, et même en réalité, à deux domaines ontologiques différents. Mais c'est à l'intérieur même du corps
 5 *constitué* que nous pouvons faire une deuxième distinction entre le corps tel que nous le considérons comme appartenant au monde, d'une part, puis tel que nous en faisons l'expérience, d'autre part. L'analyse de Henry est donc plus profonde que celle de Husserl.

Merleau-Ponty et la *chair du monde*

10 Lorsque Henry introduit le concept de *chair* dans *Incarnation*, il n'ignore certainement pas l'usage complètement différent que fait Merleau-Ponty de ce même terme dans *Le visible et l'invisible*, en parlant de la « chair du monde ». Nous avons vu que Merleau-Ponty, lui aussi, attribue un caractère double, plus précisément « deux feuillets », au corps. Mais ce n'est que pour, quelques
 15 pages plus loin dans le même texte, contredire cette idée : « il ne faut pas dire que le corps est fait de deux feuillets <...> il n'est fondamentalement ni chose vue seulement, ni voyant seulement »¹²⁸ [181]. Merleau-Ponty refuse de séparer le visible, c'est-à-dire le monde, du voyant, autrement dit du sujet, parce qu'il est convaincu que la visibilité n'est possible que par une forme
 20 de communauté réciproque entre les deux, dont le médiateur en quelque sorte est le corps : « celui qui voit ne peut posséder le visible que s'il en est possédé » [177]. Il réfute donc que le visible soit *posé comme objet devant* le voyant. Le voyant, en tant que corps, est au contraire comme immergé parmi les visibles, « étant de leur famille, visible et tangible lui-même, il
 25 use de son être comme d'un moyen pour participer au leur » [181]. Cette

128. MERLEAU-PONTY ¹⁹⁶⁴

communauté réciproque, Merleau-Ponty l'exprime par le concept de « chair du monde ». La chair est située entre le voyant et la chose, étant « constitutive de sa visibilité à elle comme de sa corporéité à lui » [178]. Monde et sujet deviennent interchangeable, par l'intermédiaire de mon corps, qui est « le
 5 moyen d'aller au cœur des choses, en me faisant monde et en les faisant chair » [178].

Cette confusion entre sujet et monde ne peut qu'insupporter Michel Henry, qui soupçonne Merleau-Ponty de « remplacer l'analyse philosophique par des systèmes de métaphores », poussé par « son écriture prestigieuse »¹²⁹ [166].
 10 Cette *chair du monde* qui « prétend définir l'unique réalité » est pour lui une « entité aussi éclectique qu'inconcevable » [165]. Elle est en réalité basée sur l'ambiguïté du concept de *sensible* qui peut désigner à la fois le « corps senti » et le « corps qui sent » [163]. Il est certes vrai que notre corps peut être à la fois sentant et senti. Mais « de façon subreptice et tout aussi illé-
 15 gitime, < Merleau-Ponty > a procédé à l'extension au monde entier de ce rapport touchant/touché, caractéristique du corps propre et ne se produisant jamais ailleurs qu'en lui » [165]. Rappelons que pour Henry, suivant en cela le Husserl de la phénoménologie transcendantale, le corps « chosique », senti, est *constitué*, tandis que le corps subjectif originaire, sentant, précède la
 20 constitution. La dualité de l'apparaître est celle entre l'impression immédiate du corps sentant, d'une part, et ce qui est projeté devant par l'intentionnalité, d'autre part. Ainsi Henry admet bien ce que Merleau-Ponty refuse, l'idée d'un monde *posé devant* — non parce que le sujet se trouverait face au monde par la « force des choses », mais parce que c'est lui qui le projette. Dans cette
 25 optique l'amalgame entre sentant et senti ne peut donc être qu'un contresens, qui conduit à ce que « le pouvoir transcendantal de la constitution <...> est

129. HENRY 2000

ainsi écrasé sur le constitué, réduit à ce dernier » [166].

Il y a pourtant quelque chose de séduisant, au-delà de l'« écriture prestigieuse » à la quelle Henry fait allusion, dans le concept de *chair du monde*. L'idée d'un sujet qui, de par son corps propre, se trouve immergé dans le monde des choses, reflète, me semble-t-il, une vérité incontournable. C'est que, *si nous nous situons dans le monde constitué*, le corps humain est bien inclus dans le monde des objets matériels. Non seulement il en fait partie mais aussi il est fait *de la même matière*. La perception d'un objet par le corps humain est un processus continu qui ne s'arrête ni ne commence à la surface du corps. Le même type de processus physiques, avec le même substrat matériel, se propage à l'extérieur et à l'intérieur du corps. « Si nous nous situons dans le monde constitué », mais du point de vue de la phénoménologie celui-ci n'est *pas toute la réalité*. C'est seulement dans la position naturaliste – dans le sens des *Ideen II* – que ce monde constitué est toute la réalité. Il n'en reste pas moins que *dans cette représentation de la réalité*, nous, comme entité incorporée, sommes immergés dans le monde matériel. Or, Merleau-Ponty n'identifie nullement la chair du monde avec la matière physique : « la chair n'est pas matière, dans le sens de corpuscules d'être qui s'additionneraient pour former les êtres » ¹³⁰ [183]. Cette chair serait plutôt un « "élément" de l'Être », élément « au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu » [184]. Dès lors, si on se situe dans la subjectivité pure, ne faut-il pas aussi envisager que le corps originaire subjectif est immergé dans une réalité plus vaste que lui, qui bien sûr ne peut pas être le monde constitué.

Merleau-Ponty voit l'« ontogenèse » du corps comme une séparation, il dit « ségrégation », « soudant l'une à l'autre les deux ébauches dont il est

130. MERLEAU-PONTY ¹⁹⁶⁴

fait <...> la masse sensible qu'il est et la masse sensible où il naît <...> et à laquelle <...> il reste ouvert » [179]. Alors en effet, si on comprend cette masse dont le corps se sépare comme la nature matérielle inanimée, alors on voit mal comment il peut la qualifier de *sensible* — si ce n'est, 5 comme le suppose Henry, en jouant sur l'ambiguïté du terme. Mais si c'est une chair non-matérielle dont un corps de chair se sépare, une chair qui n'est « pas union ou composé de deux substances » mais au contraire « pensable par elle-même » comme « notion dernière » [185], alors le sensible peut être penser comme potentialité qui s'actualise dans le corps. Dans cette chair, à 10 la fois celle du corps et des choses, le visible apparaît par « une sorte de repliement, d'invagination, ou de capitonnage » [199]. Le problème est que le rapport entre la *chair* et les *choses* puis le sujet est tout sauf clair. Si la chair « n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance » [184], elle pourrait néanmoins être *substrat* des choses et de l'esprit. La notion merleau- 15 pontienne de *chair du monde* est peut-être plus féconde que ne pourrait le laisser penser la simple confusion entre visible et voyant, critiquée par Henry et résumée dans la formule « me faisant monde et faisant < les choses > chair » [178]. Mais nous reviendrons à cette question lorsque nous parlerons du substrat transcendantal.

20 Le sexe comme expérience limite du corps

131 *Un homme et une femme se font face. Elle passe sa main sur la nuque de l'homme, puis sur son visage, le creux de la main collé sur sa bouche. Il colle ses lèvres sur celles de la femme. Elle passe ses mains sous le pull de*

131. Ce paragraphe sur le sexe reprend dans les grandes lignes les arguments d'une intervention présentée par l'auteur, le 6 septembre 2014 à Crêt-Bérard, en Suisse, dans le cadre d'une journée de formation continue de l'Association Professionnelle Suisse des Art-Thérapeutes (APSAT) consacrée au thème « *Art, sexe et sens* »

l'homme, le soulève et le glisse sur sa tête. Il fait glisser la culotte de la femme sur ses cuisses jusqu'aux genoux. Elle enlève, avec difficultés, sa culotte. Il enlève son pantalon et son slip. Il colle ses lèvres sur l'aine de la femme, se couche sur elle, puis s'assied en la tirant vers lui. Elle glisse ses mains sur
 5 *le dos de l'homme, puis enlève sa jupe et son pull. Il touche un sein de la femme du bout des doigts. Il se couche sur le dos. Elle s'assied sur lui. Il pose sa main droite sur la fesse gauche de la femme et la serre. Elle introduit deux doigts dans la bouche de l'homme, il sort la langue.*

Comparez avec ceci ! *Un homme et une femme se trouvent devant un mur.*
 10 *L'homme fléchit légèrement les genoux et joint les deux mains posées sur une de ses cuisses. La femme pose un pied sur les mains de l'homme, tient une épaule de l'homme d'une main, détend sa jambe pour monter, puis saisit le bord du mur avec l'autre main, se hisse sur le mur et s'y assied. Elle tend la main à l'homme pour l'aider à monter à son tour.*

15 Ce qui caractérise la scène de la courte-échelle, c'est que tout y a un sens. L'objectif est clair et tous les éléments de l'action contribuent de manière logique et cohérente à obtenir le résultat voulu : franchir le mur. À l'inverse, le descriptif d'un acte sexuel telle qu'il apparaît dans une scène d'*Intimité* de Patrice Chéreau, en tant que déroulement *objectif*, vu de l'*extérieur*, est
 20 totalement dépourvu de sens. Cette dépense d'énergie considérable, ne correspond à aucun but, ne produit aucun résultat – si nous laissons de côté le cas statistiquement assez improbable d'une fécondation – d'un point de vue objectif. On peut encore poser la question du sens de l'acte sexuel en terme de motivation des deux partenaires : pourquoi cherchent-ils un rap-
 25 port sexuel ? La réponse qui vient immédiatement à l'esprit est que les deux cherchent le plaisir. Mais cette réponse entraîne immédiatement une autre question : pourquoi le contact entre le vagin de la femme et le pénis de

l'homme apporterait-il du plaisir à l'une et à l'autre. La réponse ne peut être que celle-ci : parce que c'est un acte sexuel. Je veux du sexe parce que ça me fait jouir mais je ne jouis que parce que c'est du sexe. L'explication est circulaire. La jouissance coïncide avec l'acte sexuel. Dès lors, il faut conclure
5 que ce qui se passe *réellement* dans la scène décrite n'est pas de l'ordre des corps objectifs, mais se passe *ailleurs*. Or, cet ailleurs ce sont les deux corps subjectifs des protagonistes.

Nous allons reprendre le déroulement d'un acte sexuel, entre un homme et une femme, en tant que drame découpé en un prologue et trois tableaux. Le
10 prologue met en scène le *désir*, disons de Jean vis-à-vis de Marie. Je pourrais certes dire, en termes de phénoménologie fonctionnelle, que dans ce cas Jean a un rapport intentionnel à Marie, sur le mode du désir, comme il pourrait l'être sur le mode de l'indifférence ou de l'intérêt intellectuel. Mais cela serait passer à côté de l'essentiel du désir comme phénomène. Lorsque Jean désire
15 Marie, la sensation de désir lui vient de son propre corps, même si c'est celui de Marie qu'il regarde. Le rythme cardiaque de Jean s'accélère, une boule de feu monte depuis son ventre jusqu'à sa gorge et l'étrangle, sa bouche s'assèche. Jean ne fait que subir ce qui *lui arrive* depuis son propre corps. Si objectivement c'est la vision du corps de Marie qui l'affecte, en réalité il est
20 affecté par son corps à lui.

Le premier tableau est celui du toucher. Disons que Jean touche un sein de Marie de ses doigts. Il sent la texture de la peau, la forme de la pointe du sein. Mais ce n'est pas tout. Ce qu'il sent, ou croit sentir, c'est la sensation qu'éprouve Marie en étant touchée. Marie, elle, ne sent pas seulement les
25 doigts qui touchent son sein, elle sent le désir de Jean, elle perçoit, d'une certaine manière, ce qui se passe sous ses doigts à lui. Il y a donc un étrange croisement de sensations entre les deux. Disons maintenant que Marie touche

le sexe de Jean à travers le tissu du pantalon. Elle ne peut alors sentir la peau, elle ne sent que la texture du tissu, qui n'est pas forcément agréable à toucher. Mais ce qu'elle « sent », c'est la sensation qu'éprouve Jean, qui, lui, ne sent pas non plus les doigts de Marie mais bien plutôt son désir à elle.

5 Comparez avec une autre forme de contact physique entre deux personnes, très similaire d'un point de vue purement objectif, disons indiscernable pour un extra-terrestre ! C'est la bise, ce baiser par convention, vaguement esquissé. Deux joues se touchent, chacun fait un léger mouvement de ses lèvres qui évoque un baiser avorté. Il s'agit d'un acte purement conventionnel. On
10 fait trois bises à Lausanne, deux à Paris. L'angle entre les axes des deux visages peut varier légèrement en fonction de la sympathie entre les deux personnes. Je laisse volontairement de côté le cas où le désir interviendrait dans la bise. Dans la quasi-totalité des cas, ce qui se passe, c'est que je sens un objet, une partie du corps d'une autre personne, plus ou moins agréable
15 au toucher, éventuellement rugueuse, peut-être désagréablement moite. Je peux faire la bise, par politesse, à une personne que je n'ai aucune envie de toucher. On reste au niveau de deux actes et deux sensations qui en réalité ne se rencontrent pas.

Le deuxième tableau s'intitule « faire jouir ». J'entends par là une phase
20 dans la relation sexuelle qui vise l'obtention d'un orgasme, que ce soit le sien ou celui de l'autre — faire ce qu'il faut pour arriver au stade ultime de la jouissance. Dans cette phase, le sexe, au sens anatomique, de l'un ou de l'autre, ou des deux, est directement touché. Qu'est-ce qui peut caractériser cette phase ? Une déconnexion progressive de la situation objective dans la-
25 quelle je me trouve, du lieu, du temps mais peut-être même de la personne concrète avec laquelle je fais l'amour. Je perds les repères, je ne fais plus attention à l'endroit où je me trouve ni au temps. Je peux être totalement

concentré sur l'autre mais est-ce la personne objective à laquelle je pense ? C'est plutôt ce qui la fait jouir ou qui me fait jouir. Alors que l'attouchement pouvait encore être accompagné d'une perception visuelle, ce qui fait jouir est le plus souvent caché. Le sexe de l'un ou de l'autre est touché par l'autre
5 sexe, la main, la bouche mais il est invisible. On entre dans un monde de l'invisible, de l'obscurité. L'obscurité est liée à un autre aspect : c'est l'absence totale de distance. Dans la phase du toucher, les peaux se touchent, certes, mais il peut rester une distance. La femme déplace son index sur les lèvres de l'homme puis écarte un peu sa main pour toucher sa nuque. Rien de cela
10 dans le faire jouir où il y a une adhérence du sexe de l'un avec le corps de l'autre. « Là où ça se passe » il ne reste aucune visibilité, le corps objectif est absent pour laisser toute la place au corps subjectif.

Le troisième et dernière acte est celui de l'orgasme. Si dans l'acte II, *faire jouir*, la personne se détachait progressivement de la réalité temporelle
15 et spatiale qui l'entoure, elle perd tout rapport à celle-ci au moment de l'orgasme. Qu'est-ce qui reste ? Le rapport à son propre corps subjectif, qui prend pour ainsi dire toute la place dans sa vie subjective. Le corps subjectif qui submerge ma conscience au moment de l'orgasme. C'est en ce moment que, plus que jamais, je peux dire non pas « j'ai un corps » mais « je suis
20 un corps ». Ce qui caractérise le rapport à mon corps, dans cette expérience, c'est ma passivité. Certes, je fais tout pour obtenir un orgasme mais quand il se produit « il m'arrive », ce n'est pas moi qui le fais. Ce qui est ici mis en évidence c'est ce que Henry décrit en général par rapport à l'affectivité : notre passivité foncière par rapport à ce que nous ressentons. L'auto-affection, c'est
25 moi mais en même temps je suis passif par rapport à elle. Cet événement qui m'arrive, n'est pas en face de moi, projeté sur un écran où je peux l'observer. Au contraire, il adhère complètement à moi, me traverse là où je suis.

Sexe et subjectivité chez Michel Henry

Le sexe comme vécu est une expérience limite du corps au sens où elle a essentiellement son origine dans mon corps, corps qui absorbe toute mon attention et ma conscience, le monde objectif étant comme éclipsé par ce qui m'arrive de mon corps. Tout en étant objectivement actif, je suis avant
 5 tout passif vis-à-vis des affects du corps subjectif. Ceci fait à l'évidence du sexe comme composant essentiel de l'être humain une illustration parfaite de ce que Michel Henry décrit comme auto-affection, passivité transcendante et corps originaire. Aussi Henry a-t-il consacré des pages admirables à la
 10 phénoménologie du sexe, à commencer par un passage faisant partie de la conclusion de *Philosophie et phénoménologie du corps*. Il y décrit le corps objectif transcendant comme un *objet magique* qui « en tant qu'élément fini dans le milieu général de l'être transcendant » peut avoir, pour la conscience, le caractère de « quelque chose d'absolu ». Il poursuit :

15 Il est précisément cet élément ambigu qui cache, sous la détermination de l'être-là, l'infini de la subjectivité qui l'habite en secret. Le statut ontologique de notre corps transcendant objectif est le fondement qui rend possible l'existence d'un monde sexuel, monde dans lequel ce qui constitue l'ambiguïté d'un tel corps est
 20 porté en quelque sorte au paroxysme. Le mystère du sexe tient en ceci qu'en lui la détermination acquiert un pouvoir sans limite. Ce pouvoir, elle le doit à l'obscurité foncière de son être, obscurité qui fait que la subjectivité est pour ainsi dire présente dans l'élément de l'être-là. Ce qui vise ¹³² la conscience qui désire,
 25 c'est précisément cette subjectivité qu'elle cherche à appréhender

132. Ne faut-il pas plutôt lire « Ce *que* vise ... » ? Grégori Jean, Université de Nice, partage cet avis [communication personnelle].

à travers et dans l'objet.¹³³ [297]

Toucher l'autre ne vise donc pas la peau de celui-ci mais bien le corps subjectif de l'autre. La relation sexuelle entre deux individus se passe dans l'*obscurité foncière*, dans un monde qui ne peut pas être le monde objectif, puisque ce
5 sont deux corps subjectifs qui se touchent, mais dans un autre monde, un *monde sexuel*.

Trente-cinq ans sépare la parution d'*Incarnation*¹³⁴, où Henry revient sur la phénoménologie du sexe, de celle de *Philosophie et phénoménologie du corps*. Or la deuxième analyse reste très proche de la première, ainsi il est
10 à nouveau question du corps comme « objet magique » [286]. En sentant en même temps que la peau de l'autre le ressenti de cette peau, c'est la subjectivité de celui-ci que je vise. La main qui caresse agit « *sur cette peau de l'autre, c'est-à-dire sous elle*, à cette limite mouvante du corps organique de l'autre » [288]. « La relation érotique, écrit Henry, a son site dans la
15 vie » [297] et toucher le corps, le sexe, de l'autre « voudrait dire toucher l'esprit lui-même là où il est l'esprit, toucher la vie là où elle s'éprouve soi-même » [289]. Or, si Henry utilise le conditionnel, « voudrait dire », c'est sans doute parce qu'il est convaincu que cette visée de la vie subjective de l'autre est vouée à l'échec, confrontée à une angoisse insurmontable. Une
20 angoisse issue à la fois de la « contradiction énorme de l'esprit posé comme corps avec sa spécificité sexuelle » et de la « possibilité de toucher le premier dans le second » [289]. Ce constat semble sans appel : « Dans la sexualité, le désir érotique d'atteindre l'autre dans sa vie même se heurte à un échec insurmontable » [298]. Devant cette impossibilité le sujet serait ainsi renvoyé
25 au caractère objectif de la sexualité.

133. HENRY 1965

134. HENRY 2000

Ce constat de l'échec de ce qui fait l'essence du sexe est-il justifié ? Ou ne faut-il pas penser que Henry, dans ses analyse du phénomène érotique d'une extraordinaire profondeur, recule au dernier moment devant l'idée que ce qu'il a minutieusement décrit comme immanence radicale, comme une « terre
 5 nouvelle où il n'y a plus d'objets »^[135] [58], ce lieu secret et mystérieux, se révèle dans une activité largement pratiquée par la plupart des êtres humains adultes ? Grégori Jean met ce recul sur le compte d'une menace que pouvait constituer la profondeur de ses analyses pour la « structure proprement métaphysique de la phénoménologie matérielle »^[136] [25]. Nous reviendrons sur
 10 la métaphysique de Michel Henry^[137] mais je ne pense pas que le sens profond de l'acte sexuel soit nécessairement en contradiction avec celle-ci. Pour Claudia Serban, Merleau-Ponty comme Henry proposent une *phénoménologie de l'être incarné* comme solution au problème de l'intersubjectivité, en opposition à la solution husserlienne de ce même problème^[138] [155]. Or, pour
 15 Merleau-Ponty « la perception érotique <...> à travers un corps <...> vise un autre corps, elle se fait dans le monde ». Nous avons déjà vu la position résolument critique de Henry vis-à-vis de l'analyse du touchant/touché chez Merleau-Ponty. Mais pour Serban ce constat d'échec dans *Incarnation* serait la conséquence de l'idée « d'une sensualité entendue comme pure sensibilité,
 20 exclusive de toute affectivité » qu'elle rapproche du chiasme touchant/touché et qui serait donc exposé « à la même critique que Henry fait du Sensible merleau-pontien » [165]. Selon cette interprétation, Henry se serait donc paradoxalement rapproché de la position de Merleau-Ponty sur la question de la relation érotique. Nous aurons l'occasion de revenir sur l'analyse henryenne
 25 du sexe qui reste, nous semble-t-il, insatisfaisante dans son recul subreptice.

135. HENRY ^[1990b]

136. JEAN ^[2013]

137. voir ^[5.2]

138. SERBAN ^[2012]

Pour résumer, le sexe est un domaine du vécu humain, où la réalité se situe dans le corps subjectif au détriment de l'objectif qui tend à s'effacer. Dans ce sens le sexe peut sans doute être comparé à l'expérience de la douleur, avec cette différence que le plus souvent le premier est volontaire et le deuxième involontaire. Dans le cas de la douleur, le sujet est entièrement « livré » à son propre corps subjectif, tel qu'il le ressent. À l'exception du cas de traumatisme physique, le monde objectif n'y joue aucune rôle. Le savoir médical qui nous renseigne sur le lieu anatomique qui cause la douleur ne change rien au ressenti de celle-ci. La manière de situer subjectivement la douleur dans son corps, comme quand je dis « j'ai mal au ventre », n'est pas un savoir anatomique mais s'approche plutôt de ce que Henry appelle les « organes » du corps organique. Au vu du rôle que jouent expérience sexuelle et expérience de la douleur dans la perception du corps subjectif, il n'est pas étonnant que la douleur peut faire partie des pratiques sexuelles. Le sado-masochisme érotique¹³⁹ typiquement pratiqué par des groupes d'amateurs, consiste à utiliser la dominance et la soumission psychologique et la douleur dans une pratique « *sans danger, légale et consensuelle*, dans le but pour les participants de faire une expérience d'excitation sexuelle et de *croissance personnelle* »¹⁴⁰[40]. Ces pratiques sont bien sûr sans rapport avec la violence sexuelle perpétrée par un pervers sadique. Mais l'importance du sexe dans l'expérience du corps subjectif permet sans doute de mieux comprendre l'effet dévastateur sur les victimes des violences sexuelles.

139. La section vaudoise de la Société Suisse de Philosophie, dans le cadre d'un cycle intitulé *Faire l'amour – le sexe comme expérience limite*, organisé sous la direction de l'auteur, a consacré la séance du 3 décembre 2014 au sadomasochisme érotique.

140. WISEMAN¹⁹⁹⁶. Mes italiques.

La mort, expérience ultime du corps

Si la douleur est une expérience limite du corps, dans la mesure où, avec l'intensité de celle-ci, le corps subjectif peut occuper une large partie, voire la totalité, de la réalité pour le sujet, qu'en est-il de la mort ? C'est sans doute l'expérience ultime puisque dernière dans le temps, mais quel est le caractère du rapport au corps dans cette situation limite ? Il y a un grand nombre de situations possibles, dont certaines sont difficiles à appréhender dans une perspective phénoménologique : la mort violente instantanée, la mort après un coma prolongé ou encore celle dans un état mental déterminé par des médicaments rendant le corps insensible. Nous allons nous limiter ici au cas le plus simple d'un glissement plus ou moins lent du sujet conscient vers la mort.

Husserl a traité la question de la mort, en particulier dans des textes connus sous le titre de *C-Manuskripte*¹⁴¹. Le présupposé de ses analyses est apparemment l'idée de dissocier mort et fin de l'être transcendantal. « Il est à prévoir, écrit Husserl, que "mourir" doit être compatible avec l'"impensabilité", irréprésentabilité de la cessation d'un être transcendantal » [97]. Dès lors que, au sens transcendantal, la mort ne peut pas être la fin de tout, la question se pose de qui disparaît par rapport à ce qui subsiste. Plus particulièrement, qu'est-ce qui advient du monde constitué d'une part, et du corps d'autre part ? Pour le Husserl des *C-Manuskripte* les deux sont apparemment liés. « Pour moi mourir pourrait consister en ceci, écrit-il, que cette condition < de l'être dans ce monde > est annulée » et pour la mort du moi transcendantal qu'il « perd la conscience du monde, il quitte la régulation < *Regelung* > du monde » [102]. On pourrait dire que le sujet transcendantal n'est plus soumis aux *contraintes* du monde. Mais cela

141. HUSSERL 2006

ne doit pas nécessairement l'empêcher « d'imaginer, de rêver », ni même de garder ses *habitudes* et convictions ou encore l'idée du monde. Seulement toute interaction avec le monde serait alors impossible [442]. Or, cette *sortie des régulations du monde* est apparemment étroitement liée avec la perte
 5 ou l'abandon du corps. Ainsi le moi transcendantal de la mort serait, pour Husserl, un moi sans corps : « il perd la “corporéité” » [102]. Perte d'accès au monde et perte de corporéité seraient liées parce que « son monde < celui du moi > est accessible par son corps, il présuppose donc toujours le corps déjà constitué » [157]. Cette vision d'un sujet qui perd son corps n'est pas
 10 sans rappeler celle d'une âme qui quitte le corps.

Mais ce corps qui disparaît est un corps *mondain*, situé dans le monde et en interaction avec celui-ci. « Je ne suis pas mon corps », écrit Husserl, « j'agis dans le corps » — une affirmation qu'on peut comparer à celle de Michel Henry : « à l'affirmation “j'ai un corps” il convient donc d'opposer
 15 <...> “je suis un corps” »^[142] [271]. Nous avons vu les difficultés qu'engendre dans *Ideen II* l'identification du corps propre avec le corps situé dans le monde. Dans la perspective d'un corps purement subjectif que nous avons adoptée ici, la relation avec le corps objectif est mis « entre parenthèses ». Il faut dès lors investiguer la possibilité que c'est au contraire le corps subjectif
 20 qui subsiste au-delà de la conscience du monde dans le processus de mourir. Si Husserl, dans les *C-Manuskripte*^[143] évoque la possibilité de voir la mort comme un « sommeil pour lequel il n'y a pas de réveil » [97], il refuse cette possibilité un peu plus loin : « La mort n'est pas un sommeil, lorsqu'elle arrive, tout mon être mondain, mon je-suis, se termine » [102]. On peut
 25 pourtant trouver dans *Ideen II* un passage sur le sommeil qui, me semble-t-il, est pertinent pour caractériser la mort : « le moi qui dort <...> est

142. HENRY ^[1965]

143. HUSSERL ^[2006]

entièrement immergé dans la matière du moi, dans la hylé <...> tandis que le moi éveillé se pose en face de la matière »^[144] 253]. Alors, ne faut-il pas voir dans le processus de la mort une *immersion dans la hylé*. D'ailleurs, toujours dans les *C-Manuskripte*^[145] Husserl pose la question de la possibilité

5 d'une « régression de toute la constitution associative <...> dans laquelle le corps et le monde environnant se sont constitués ». Et il ajoute : « est-ce que dans ce cas le moi serait à nouveau le moi du début ? » [158]. Cette régression de la constitution est un mouvement vers la hylé, ou plutôt vers ce que Henry appelle la *matière*, pure impression, auto-affection. Au fur et

10 à mesure que le monde du sujet transcendantal se dissout dans la régression de la constitution, ne reste alors plus que le corps subjectif comme réalité — un corps subjectif qui, souvent avant la mort, aura déjà pris une place considérable par rapport au monde. Alors si dans le vécu du sexe, le corps subjectif tend à éclipser le monde au point où, avec la progression de l'acte

15 sexuel, le monde peut devenir marginal, alors ne faut-il pas voir la mort comme le point limite où le monde a complètement disparu et il ne reste plus que le corps subjectif ? Ceci ne répond pas à la question de ce qu'est le sujet transcendantal *après* la mort. Mais le temps subjectif ne s'arrête-t-il pas à la limite de la mort, de telle façon qu'il ne peut pas y avoir d'après, et qu'en fin

20 de compte ce point limite, pour le moi transcendantal, n'est jamais vraiment atteint ?

Conclusion

La question à laquelle ce chapitre sur le corps cherche à répondre est celle-ci : le corps est-il le substrat de la conscience ? Une réponse spontanée

144. HUSSERL ^[1952b]

145. HUSSERL ^[2006]

affirmative, au sens où nous avons l'intuition d'une conscience « incarnée », ne fait pourtant que poser d'autres questions : dans quel sens le corps peut-il fonctionner comme substrat, et surtout de *quel corps* s'agit-il ? Nous avons argumenté que l'idée d'un corps physiologique considéré comme substrat *qui*
 5 *explique* la conscience non seulement est loin de fournir les réponses escomptées, mais surtout que le principe même d'une telle explication est antinomique. Si une telle explication existe, alors rien ne permet d'affirmer qu'elle est vraie. Mais nous avons également pu constater que la postulation d'une relation plus faible entre corps et conscience, qui ne vise pas l'explication
 10 mais seulement une forme d'identité entre conscience et système neurologique, n'aboutit pas vraiment à une théorie cohérente.

De plus, l'analyse que nous proposons d'*Ideen II* montre que l'idée husserlienne du corps double, en même temps « soubassement » de la conscience et situé dans le monde transcendant mène à une aporie, qui, je pense, pourrait
 15 bien être la cause du découragement de Husserl face à l'accomplissement de ce texte. Dès lors, le corps constitue le nœud de la circularité ontologique que nous avons décrite au départ ^{L46} : la conscience est dans le corps, qui est dans le monde, qui est dans la conscience. On peut exprimer le problème de la manière suivante : *toute théorie de la conscience, qui vise à expliquer celle-ci*
 20 *à partir d'une description du monde issue elle-même d'une performance de la conscience, se heurte à des difficultés insurmontables.* Nous avons utilisé le terme de *performance de la conscience* pour inclure à la fois la constitution phénoménologique transcendantale et l'élaboration scientifique de la réalité. Dans un cas comme dans l'autre, le monde tel qu'il est décrit est une produc-
 25 tion de l'esprit — la conscience ne fait que se retourner sur elle-même. Il peut être utile de rappeler dans ce contexte le postulat de Nagel qui considère le

146. voir ^{L2}

scientisme, la doctrine selon laquelle le discours scientifique décrit *tout ce qui est*, comme une forme d'idéalisme¹⁴⁷.

Une histoire authentique peut ici valoir de métaphore. Un groupe de spéléologues pénètre dans une grotte encore jamais explorée. Après avoir
5 établi leur camp de base, ils marchent pendant des heures jusqu'à se trouver devant un précipice si profond que la lumière de leurs lampes n'atteint pas le fond. Ils lancent alors une pierre et mesurent le temps jusqu'à ce que le bruit de la pierre heurtant le fond leur revient. Fascinés par le bruit spectaculaire de la première pierre, ils en lancent d'autres, avec moins de succès, avant de
10 se décourager et de faire demi-tour. Arrivés à leur camp de base, ils trouvent celui-ci entièrement dévasté — la première pierre était tombé exactement sur la bouteille de gaz.

Ce qui est intéressant dans cette anecdote c'est que les spéléologues sont bien revenus à leur point de départ, mais à *un autre niveau*, il se trouve
15 en surplomb. Il y a quelque chose de cet ordre dans le cas du corps comme substrat. Il y a bien un corps qui « fait » la conscience, qui fonctionne comme substrat, qui produit la hylé entrant dans la noèse, c'est le corps subjectif. Lorsque la constitution a fait son œuvre et que nous sommes devant le monde, celui-ci contient un autre corps, objectif, constitué. Ce corps n'est pas le même
20 que le corps subjectif, ce n'est pas juste une *autre face* comme peuvent le laisser entendre les textes de Husserl et de Merleau-Ponty. L'image suggestive qui semble soutenir les réflexions de ces deux philosophes, et probablement de nombreux autres, d'un *intérieur* et d'un *extérieur* du même corps est fallacieuse. Ces deux corps se situent à des *niveaux totalement différents*. Il
25 faut donc se faire à l'idée que le corps objectif est peut-être un *reflet* du corps subjectif, une lointaine image de celui-ci, insérée dans le monde, mais

147. voir [1.2.](#), page [37](#)

ce *n'est pas le corps subjectif*. Partant du corps subjectif et passant par la constitution pour arriver au corps objectif, il est *impossible de rejoindre* le corps subjectif – pour reprendre la métaphore des spéléologues – un abîme nous en sépare. Le corps objectif n'est pas le substrat de la conscience, il est
5 son produit. Faut-il dès lors se contenter du corps subjectif comme substrat ? Je pense que non. C'est pourquoi nous allons parler dans le chapitre suivant du *substrat comme transcendance*.

Chapitre 5

Le substrat transcendantal

Le Docteur : Je l'ai vu, *Woyzeck* : il a pissé dans la rue, pissé contre le mur, comme un chien <...> *Woyzeck*, c'est mal, le monde devient mauvais, très mauvais.

Woyzeck : Mais, Monsieur le Docteur, quand c'est la nature qui presse...

Le Docteur : La nature qui presse, la nature qui presse ! La nature ! <...> *Woyzeck*, l'homme est libre <...>

Woyzeck : Voyez-vous, Monsieur le Docteur, on a parfois comme ça son caractère, sa structure. – Mais avec la nature, c'est autre chose, voyez-vous, avec la nature (il fait craquer ses doigts) c'est comme si, comment dois-je dire ça, par exemple –

Le Docteur : *Woyzeck*, le voilà de nouveau qui philosophe.

Woyzeck (en confiance) : Monsieur le Docteur, avez-vous déjà vu quelque chose de la nature double ? Quand le soleil est en plein midi et quand c'est comme si le monde entier prenait feu, une fois une voix terrible m'a parlé !

Georg Büchner, *Woyzeck*

La question que nous avons posée au départ était celle du substrat de la conscience, ou de « ce qui la fait », voire de l'origine de la hylé qui donne lieu à la noèse. Nous avons alors conduit une réflexion dans deux directions. D'une part, nous avons exploré ce qui peut paraître comme une évidence : situer le substrat de la conscience *dans le monde*. D'autre part, nous avons cherché à déterminer plus précisément ce qu'est la conscience. En fait, la question du statut de ces deux entités fondamentales impacte sur leur relations de dépendance respectives. Nous avons ainsi suivi les analyses phénoménologiques de Roman Ingarden, qui, partant de la conviction de l'existence d'un monde indépendant de la conscience, est arrivé à une conclusion plutôt décevante : rien ne permet d'affirmer qu'un tel monde existe. Nous avons ensuite investigué la possibilité d'établir l'existence d'un monde en soi à partir de la matière au sens de la physique fondamentale. Là encore, on ne peut que constater qu'un tel fondement n'est pas possible. Nous avons alors conclu, avec Husserl mais aussi avec Frege, à l'existence d'un monde qui est un *monde comme sens*, une structure composée d'unités de sens. Pour ce qui est de la conscience, nous avons commencé par des conceptions minimalistes : en phénoménologie avec la conscience *asubjective* de Patočka ou avec l'ego transcendant de Sartre, puis en philosophie de l'esprit avec la « conscience niée » de Dennett. À l'autre extrémité de l'échelle, celle d'une vision *maximaliste* de la conscience, nous avons vu l'égologie henryenne basée sur l'*auto-affection* du sujet, puis, avec Husserl, la conscience comme fondement, et d'une certaine manière, comme substrat du monde. Le résultat de ces investigations nous a motivé à prendre le parti d'un monde basé sur la conscience plutôt que l'inverse. Mais ceci ne fait que rendre la question du substrat de la conscience plus brûlante encore, puisque celui-ci ne peut pas être situé dans le monde. Nous avons ensuite analysé la possibilité de considérer le corps comme substrat de

la conscience, mais en *suspendant* provisoirement la question de son appartenance au monde. C'est dans ce cadre que nous avons traité le naturalisme ou le corps *comme explication de la conscience*, pour conclure à son impossibilité. Nous n'avons pas retenu non plus la solution d'une identité plus faible
5 entre cerveau et conscience, sous la forme d'un matérialisme non réductif. Dès lors, nous avons adopté une position « de repli » consistant à ne retenir du corps comme substrat que le *corps subjectif*, corps subjectif qui n'est pas identifié avec le corps objectif et donc non inscrit dans le monde. Au vu de ces résultats, il faut maintenant concevoir un substrat de la conscience qui
10 est indépendant du monde et du corps mondain. Il est intéressant de noter qu'Ingarden, après l'échec de sa tentative de prouver l'existence du monde comme indépendant de la conscience, a évoqué la possibilité d'une instance ontologique fondamentale dont, et le monde et la conscience, dépendraient. Avant de définir le substrat transcendantal, nous traiterons deux sujets pré-
15 liminaires : d'abord l'élaboration d'un concept abstrait de *substrat* en toute généralité, ensuite l'introduction par Michel Henry de la notion de *Vie absolue* qui nous servira en quelque sorte de modèle pour celle de substrat transcendantal.

5.1 Hylémorphisme et survenance

Le but de ce sous-chapitre est de dégager un concept de *substrat* abstrait, mais suffisamment précis. Pour cela, nous allons partir de deux théories philosophiques aussi éloignées par leur époque que par leur manière de philosopher
5 respective : le hylémorphisme aristotélécien, d'une part, et le concept de survenance en philosophie de l'esprit, d'autre part. Le point d'Aristote sur la forme et la matière est toujours celui d'un *rapport* et non d'une description de ce qu'est la matière en soi. Aristote ne cherche jamais à déterminer quelle est la structure, ou la nature, de la matière, mais seulement qu'elle est son
10 *rôle* face à la forme. C'est peut-être ce qui rend le hylémorphisme si impopulaire, voire suspect, aujourd'hui dans le contexte d'une vision du monde dominé par la science, qui considère la matière comme une chose intelligible en soi, indépendamment de la forme qu'elle peut prendre. Le concept de matière, à l'intérieur de la *Métaphysique* d'Aristote, s'inscrit aussi explicitement
15 dans une réflexion sur la notion de *substrat* dans toute sa généralité, proche de la préoccupation qui guide notre propre recherche. Nous allons défendre, contre Simondon, l'idée que le hylémorphisme conceptuel garde tout son intérêt, notamment pour comprendre l'évolution des technologies. Toutefois, il s'agit là d'une analogie, ou d'une illustration de la fécondité du concept, par
20 rapport à notre propre recherche, dont l'objet n'est pas la matière somme substrat des objets concrets, mais au contraire comme un concept transcendantal. Il appartient certes aux hellénistes spécialistes d'Aristote de juger ce qu'*Aristote a vraiment voulu dire*, néanmoins il me paraît légitime de mener une réflexion sur ce qu'une lecture d'Aristote, ancrée dans le contexte de la
25 philosophie du vingtième siècle, peut nous apporter aujourd'hui.

Nous avons rencontré le concept de *survenance*¹ dans le contexte du

1. voir 4.2, page 265

problème corps-esprit. Or, rien dans ce concept ne limite son application à ce contexte spécifique – il est d’ailleurs issu d’un domaine très différent : la philosophie morale. Il s’agit en réalité d’un formalisme abstrait, qui peut nous être utile pour mieux comprendre la notion de substrat transcendantal.

5 Le concept de survenance, comme le hylémorphisme, ne dit rien sur ce qu’est en soi la *base de survenance*, mais ne parle que du rapport que désigne le verbe *survenir* à. Ceci rend le concept potentiellement utile dans le cadre d’une réflexion sur le substrat.

Le hylémorphisme aristotélicien

10 Le nécessité du concept de *substrat* apparaît chez Aristote dans le contexte du changement ou du devenir. Le devenir est toujours lié à des contraires (ἐναντίας, opposés), or les contraires ne sont possibles que dans la mesure où il y a un substrat commun qui les supporte. « De toutes les choses en devenir, écrit-il dans *la physique*, on peut considérer ceci <...> qu’il faut
15 toujours quelque chose comme substrat < ὑποκειμένον > »² [190a10]. Dans ce premier chapitre de la *physique*, il pose la question du nombre de *principes* (ἀρχή) nécessaires. Puisqu’il en faut deux pour établir des contraires et que seul un substrat permet de les réunir, il est donc nécessaire de « placer un troisième principe *sous* < ὑποτιθέναι > les autres »³ [189b1]. Ce principe
20 qui est *posé dessous* est donc d’une certaine façon plus fondamental que les contraires. « Toutes les choses qui adviennent, constate encore Aristote, adviennent à partir de substrats » [190b5]. À noter que le terme apparaît ici au pluriel, il n’est donc pas dit qu’il existe un seul substrat. On peut trouver le même raisonnement dans le livre Λ de la *Métaphysique* :

2. ARISTOTE 1999

3. mes italiques

La substance sensible est sujette à changement. Or si le changement a lieu à partir des opposés <...> il y a nécessairement un substrat qui change du contraire au contraire, puisque ce ne sont pas les contraires eux-mêmes qui se transforment l'un dans l'autre.

De plus, il y a quelque chose de permanent, et le contraire n'est pas permanent ; il y a donc un troisième terme en plus des contraires, c'est la matière.⁴[1069b1].

Toutefois, le concept aristotélicien de *substrat* est foncièrement ambiguë, ou plutôt il est utilisé à deux niveaux clairement distincts. D'abord il est dit que des attributs comme *quantité, qualité, relation*, « adviennent comme appartenant à un substrat, du fait que seul l'étance⁵ ne se dit attribué à aucun autre sujet < ὑποκειμένον >, mais que tout le reste se dit attribué à l'étance » [190a35]. Le substrat dont il est question ici est donc la substance (ousia) qui subsiste à ses accidents, ou ce qui possède des attributs sans être lui-même un attribut⁶. Mais Aristote reconnaît immédiatement que mêmes les substances « adviennent à partir d'un substrat, car il y a toujours quelque chose qui est substrat, à partir de quoi advient ce qui advient » [190b1]. La substance doit donc elle-même avoir son substrat, qui n'est pas de l'ordre de la substance. C'est sans doute là qu'intervient le concept de ὄλη. Dans ce que le traducteur qualifie de « première définition philosophique de la matière », Aristote écrit : « j'appelle matière le premier substrat de chaque chose, d'où une chose advient et qui lui appartient de façon immanente et

4. ARISTOTE 1991. Traduction Tricot pour la *Métaphysique*.

5. Stevens a choisi de traduire systématiquement οὐσία par *étance*, voulant ainsi rendre un terme polysémique par un autre terme polysémique. Pour notre part, nous utiliserons indifféremment les termes *substance* et *ousia*.

6. On notera que le traducteur prend soin de distinguer entre deux types de substrats en utilisant dans le cas de l'ousia le terme *sujet* plutôt que *substrat*, alors qu'Aristote parle dans les deux cas de *hypokeimenon*

non par accident » [192a30].

Ces deux niveaux de substrats, l'ousia comme substrat des accidents, puis la hylé comme substrat de l'ousia, font encore l'objet d'une analyse d'une grande subtilité dans le livre Z de la *métaphysique*. Aristote y établit
 5 d'abord que « l'Être au sens premier est le "ce qu'est la chose", notion qui n'exprime rien d'autre que la substance » [1028a5], ainsi « l'Être absolument parlant, ne saurait être que la substance » [7][1028a30] et enfin « le problème toujours en suspens : qu'est que l'être ? revient à demander : qu'est-ce que la substance ? » [1028b1] – faisant ainsi de l'ousia le concept central de la ques-
 10 tion de l'*étant en tant qu'étant* (ὄν ᾗ ὄν [Γ, 1003a20]). Rappelons que dans le livre Δ il dit que les *choses simples* comme leurs parties « sont appelées substances parce qu'elles ne sont pas prédicats d'un sujet < hypokeimenon >, mais que, au contraire, les autres choses sont prédicats d'elles » [1017b10]. Il propose ensuite quatre candidats au statut de *substance* : le ti-ên-einai (τί ᾗν εἶναι), l'universel (κατόλον), le genre (γένος) et le substrat (ἡυποκείμενον).
 15 Nous laissons pour l'instant de côté l'argumentation qui aboutit à l'élimination du genre et de l'universel, pour ne garder que le premier et le dernier candidat. Le ti-ên-einai, littéralement *ce que c'était d'être*, est peut-être le concept le plus obscur et le plus discuté de toute la métaphysique aristoté-
 20 licienne. Si on traduit de l'allemand l'expression choisie par Michael Frede et Günther Patzig⁸, c'est « ce que cela signifie d'être ceci »⁹. Ce qui nous intéresse ici c'est que le couple ti-ên-einai vs substrat peut être rapproché de l'opposition *sens* vs *substrat* qui fait l'objet de la présente recherche.

7. ARISTOTE [1991]

8. FREDE et PATZIG [1988]

9. Dans ce qui suit, je renonce à traduire ce terme. Le mot *Quiddité* n'apporte rien à la compréhension. Je serais pourtant tenté de l'appeler *vasistas* (mot désignant habituellement un petit vantail mobile selon le *Robert*).

Le substrat est « ce dont tout le reste est affirmé et qui n'est plus lui-même affirmé d'une autre chose » [1028b35]. À l'évidence ce critère ressemble à ce qu'on vient de citer du livre Δ concernant la substance, qui est d'ailleurs repris dans Z3. Mais Aristote remarque immédiatement que si on suit ce raisonnement « la matière devient alors une substance $\langle \dots \rangle$ car, si l'on supprime tous les attributs, il ne subsiste évidemment rien d'autre qu'elle » [1029a10]. Mais cette conclusion, où c'est la matière qui deviendrait substance est impossible parce que la matière est « ce qui n'est pas par soi, ni existence déterminée, ni d'une certaine quantité, ni d'aucune autre des catégories par lesquelles l'Être est déterminé » [1029a20] tandis que la substance « paraît bien avoir surtout pour caractère d'être séparable $\langle \chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu \rangle$ et d'être une chose individuelle $\langle \tau\acute{o}\delta\epsilon \tau\iota \rangle$ » [1029a25]. Dès lors que la matière ne peut pas être la substance, il faut conclure que « la forme $\langle \epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma \rangle$ et le composé de la matière et de la forme sembleraient être substance » [1029a25]. La substance composée de forme et de matière est immédiatement écartée, « car elle est postérieure » [1029a30], autrement dit, elle n'est pas fondamentale. Il resterait donc la forme, mais qu'en est-il du ti-ên-einai, premier de la liste des quatre candidats? En fait, le chapitre $\Delta 8$, consacré à la substance, distingue d'abord deux manières de définir celle-ci, d'une part comme substrat (hypokeimenon), d'autre part comme ce qui est la cause de l'être de la chose. Pour ce deuxième aspect, il peut s'agir soit de la forme soit du ti-ên-einai. Or, Frede et Patzig résume le résultat des analyses du livre Z de la manière suivante : « les deux notions d'ousia distinguées dans $\Delta 8$ sont *fusionnées en une notion unitaire* »^[10]. Donc, « en un sens, c'est la forme même qui est le sous-jacent \langle substrat \rangle »^[11][37]. Frede et Patzig montrent ensuite qu'en définitive ousia, forme et ti-ên-einai deviennent un *seul et même concept* [41].

10. mes italiques

11. FREDE et PATZIG 1988

Nous avons donc dans un premier temps un concept de substance (ousia) qu'on pourrait appeler la *chose même*, qui est à la fois une unité de sens de par son ti-ên-einai, mais aussi le substrat de ses attributs. Or, l'ousia est aussi la forme, ce qui implique qu'elle entretient un rapport avec la matière. Ainsi

5 Aristote distingue clairement deux niveaux de substrat, toujours désignés par le terme de hypokeimenon, celui de la substance comme support des attributs et celui de la matière comme support de la forme. Dans ce qui suit, c'est ce deuxième niveau, celui de la matière, qui nous intéresse, et nous allons utiliser le terme *substrat* dans ce sens, distinct de celui de *substance*. Ce qui est

10 important, en fin du compte, c'est qu'Aristote établit une distinction claire entre *sens* et *substrat* (en tant que matière). La complexité de la notion de sens se trouve en quelque sorte encapsulée dans celle d'ousia, qui comprend le ti-ên-einai, la forme, le sous-jacent des attributs, mais encore la définition (ὄρισμός). Cette complexité de l'ousia n'est pas sans rappeler celle du noème

15 husserlien, et je pense qu'il ne s'agit là de loin pas d'un hasard. Il reste à savoir si l'eidos est universel ou individuel. Nous nous contentons de citer Frede et Patzig qui traite la question de manière approfondie et dont la conclusion est que la forme est nécessairement individuelle « parce qu'Aristote affirme à plusieurs reprises que rien d'universel, ou de ce qui est affirmé de manière

20 universelle, ne peut être ousia » [52]. Là encore, l'ousia est proche du noème.

Une fois le concept d'ousia comme forme et son rôle de support des attributs établis, il faut maintenant revenir à la hylé. Heinz Happ a consacré une œuvre monumentale à la seule question de la hylé chez Aristote. Nous allons, dans ce qui suit, faire largement usage de cette étude extrêmement

25 fouillée. Un des aspects les plus importants du concept de hylé c'est qu'il n'a de sens que dans sa relation à la forme : le concept de hylé « n'est pas

déterminé dans son contenu, mais il est le terme d'une relation »^[12][798]. Happ se réfère en particulier au passage suivant de la *physique* : « en outre, la matière fait partie des *relatifs*, car à une autre spécificité^[13] correspond une autre matière »^[14][194b5]. Dans le livre Δ de la métaphysique le *relatif* (Πρός) est défini, d'une part, comme rapport numérique, mais d'autre part,
 5 (Πρός) est défini, d'une part, comme rapport numérique, mais d'autre part, et c'est ce qui nous intéresse ici, comme « ce qui peut couper à ce qui peut être coupé, et, de manière générale, l'actif au passif »^[15][1020b25]. On peut donc comprendre le rapport de la forme à la matière comme ce qui est actif à ce qui est passif. Cette idée est pourtant, nous le verrons, insuffisante.

10 L'essentiel est qu'il n'y a pas, chez Aristote, une théorie de la matière en tant que telle. La hylé est toujours hylé *de quelque chose*, et elle peut être de nature très différente selon les circonstances. Elle n'est donc pas, en général, ce que nous entendons aujourd'hui par le terme *matière*. Aussi, Aristote peut-il définir une *science de la nature qui est substrat* (ὑποκειμένη
 15 φύσις ἐπιστημῆ) par analogie :

En effet, de la même façon que se situe le bronze par rapport à la statue, le bois par rapport au lit, ou la matière et l'informe, avant d'avoir reçu sa forme, par rapport à l'une des autres choses qui possèdent une forme, ainsi se situe cette nature par rapport
 20 à l'étance, à la chose déterminée et à l'étant. Elle est donc un principe, sans être ni un étant de la même façon que l'est la chose déterminée ; [191a5]

Si le rapport de la forme à la matière peut être vu comme celui de l'actif au passif, c'est aussi, et ce n'est pas nécessairement la même chose, un

12. HAPP ^[1971]

13. Stevens traduit *eidos* par *spécificité*

14. ARISTOTE ^[1999] Mes italiques.

15. ARISTOTE ^[1991]

rapport entre la *puissance* et l'*acte*. La hylé, écrit Happ, « est “selon la possibilité” (δυνάμει) ce que la forme est “selon la réalité” (ἐνεργεία) »¹⁶ [790], ou encore : « la ὕλη est “selon la possibilité” (δυνάμει), ce que le τόδε τι < la chose concrète > est “selon la réalité” (ἐνεργεία) » [287]. Happ se réfère à la fin du chapitre I/8 de la *Physique* : après avoir établi que, même si « rien n'advient absolument du non-étant <...> il y a cependant génération à partir du non-étant »¹⁷ [191b10], il ajoute : « voici donc une façon de traiter la question ; une autre est qu'on peut dire les mêmes choses selon la puissance < δύναμιςdynamis > et l'acte < ἐνέργεια > » [191b25]. On trouve encore dans *Métaphysique* Λ : « d'une part, c'est à l'acte que se rattache la forme < εἶδος > <...> d'autre part, c'est à la puissance que se rattache la matière < ὕλη > »¹⁸ [1071a5]. Enfin, dans le livre H on trouve cette définition « j'appelle matière ce qui, n'étant pas un être déterminé en acte, est, en puissance seulement, un être déterminé » [1042a25].

15 Dans le livre Δ la notion de *puissance* est définie comme « principe du mouvement ou du changement < μεταβολῆς >, qui est dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre » [1019a15]. Dans une note du traducteur au livre Θ, qui reprend cette notion, Tricot écrit ceci :

20 Le terme δύναμιςdynamis a <...> deux sens bien distincts, quoique parfois confondus. Il signifie, en premier lieu, la *transitivité* de l'action, la *puissance* pour *A* de produire un changement dans une autre chose *B*, ou même la puissance pour une partie de *A* de produire un changement dans une autre partie de *A* (*potentia*, *Vermögen*). En second lieu, c'est la *possibilité*, envisagée dans
25 l'immanence, pour une chose *A* de passer d'un état à un nouvel

16. HAPP ¹⁹⁷¹

17. ARISTOTE ¹⁹⁹⁹

18. ARISTOTE ¹⁹⁹¹

état (*possibilitas, Möglichkeit*) [481n1]

Enfin, l'*acte* est défini dans ce même livre comme « le fait pour une chose d'exister en réalité et non de la façon dont nous disons qu'elle existe en *puissance* » [1048a30]. Et il précise encore : « l'acte est pris, tantôt comme le mou-
 5 vement relativement à la puissance, tantôt comme la substance < οὐσία > relativement à quelque matière < ὕλη > » [1048b5]. Là encore, matière et puissance sont dans un même rapport avec l'acte. La hylé est donc puissance dans la mesure où elle rend possible la forme ou plutôt le composé de matière et de forme (σύνολον). Que la matière est le terme d'une relation et non une
 10 chose en soi apparaît encore avec l'exemple de la voix ou du son, qui est la matière du langage¹⁹. Aussi la hylé peut-elle être définie dans le livre Z purement négativement par ce qu'elle n'est pas : « j'appelle matière ce qui n'est par soi, ni existence déterminée, ni d'une certaine quantité, ni d'aucune autre des catégories par lesquelles l'Être est déterminé » [1029a15]. Pour résumer, il
 15 y a donc une analogie forte entre les deux couples matière-forme, d'une part, et puissance-acte, d'autre part.

Le fait que la hylé n'est pas un domaine d'être mais le terme d'une relation avec la forme implique aussi que, dans une hiérarchie de formes, un même étant peut jouer à la fois le rôle de hylé et celui de forme. Dans ce cas,
 20 « le niveau respectivement inférieur est un constituant matériel du niveau supérieur <...> et le prochain niveau apparaît bien comme "forme" mais cette "forme" n'existe pas comme *réellement* étant, puisqu'elle est incluse dans un contexte plus large »²¹ [790]. Et dans H4 : « chaque être possède <...> une matière prochaine qui lui est propre »²² [1044a15].

19. *Génération des animaux* cité dans²⁰ [795]

21. HAPP¹⁹⁷¹

22. ARISTOTE¹⁹⁹¹

En fait, la forme émerge de la matière par un processus d'abstraction, que Happ décrit de la manière suivante :

L'« abstraction » aristotélicienne est une intuition d'essence < intuitive Wesensschau > composée de deux processus complémentaires, la saisie noétique positive (νοεῖν ou similaire) de ce qui est à reconnaître, et l'« élimination » négative (ἀφαιρεῖν) de ce qui ne doit pas être regardé.

À l'intérieur d'un tout,²³ ce qui est « formel » est mis en évidence, alors que ce qui est « matériel » est négligé ; pourtant le « matériel » peut, le cas échéant, déjà lui-même être informé à plusieurs niveaux < mehrfach Überformtes >, mais *dans le rapport au formel concerné*, celui qui est mis en évidence, il a un caractère matériel et c'est pourquoi il est éliminé.²⁴ [560]

Toutefois, un passage de Z11 auquel Happ fait explicitement référence [615] laisse penser que l'élimination de la matière dans l'abstraction n'est pas nécessairement absolue. « Il est superflu de réduire de cette façon toutes choses aux idées et de supprimer la matière²⁵, constate Aristote, puisqu'il y a sans doute des êtres dont l'essence est d'être telle forme réalisée dans telle matière »²⁶ [1036b23].

L'intuition éidétique (« Wesensschau ») dont parle Happ, n'est sans doute pas sans rappeler l'eidétique husserlienne. Si rien ne laisse penser que Happ connaissait Husserl, à l'inverse les références de Husserl à la pensée grecque sont évidentes, sans être vraiment explicites. Dans son histoire *Critique de la*

23. *Sinnanlagen*. Faut-il lire *tout sensible* ou *tout de sens* ?

24. HAPP [1971]. Mes italiques.

25. Happ traduit par « réduire *complètement* ». Le texte dit « ἀφαιρεῖν τὴν ὅλην περιεργον », qui, me semble-t-il, pourrait suggérer *faire trop*.

26. ARISTOTE [1991]

*philosophie*²⁷, il évoque brièvement Aristote mais plutôt dans le contexte de la logique. Mais il y a bien une parenté entre l'abstraction aristotélicienne, telle que décrite par Happ, et la noèse husserlienne. Dans les deux cas le *sens* émerge d'une hylé qui n'en comporte pas. Il reste toutefois une différence importante : tandis que dans la noèse husserlienne la morphé est *constituée*,
 5 chez Aristote, précise Happ, l'acte noétique « ne fixe < setzen > pas arbitrairement son objet – malgré toute la spontanéité qu'il possède – mais a toujours un “vis-à-vis objectif” qu'il saisit »²⁸[560]. Mais ce qui nous intéresse dans le contexte de notre recherche, c'est que les notions abstraites du hylémor-
 10 phisme aristotélicien sont finalement assez indépendantes de leur application. C'est donc justement l'ambiguïté entre la hylé comme constituant d'objets concrets et comme origine de la connaissance qui rend le concept aussi important. Happ constate que chez Aristote « les significations ontologique et
 logique du ὑποκειμένον se confondent constamment » [664].

15 Le rapprochement avec la hylé husserlienne est intéressant sous un autre aspect. On pourrait considérer la hylé aristotélicienne comme purement passive, informée par la forme. Or, cette position est clairement réfutée par Happ, qui considère, au contraire, que la hylé peut jouer un rôle actif. Même s'il admet que, dans quelques passages, Aristote décrit la hylé comme passive, la
 20 *hylé intelligible*, c'est-à-dire la hylé comme substrat des choses intelligibles, « n'est pas purement passive, puisqu'elle suscite la spontanéité du νοῦς et limite l'arbitraire de la νόησις » [709]. On ne peut que constater que cette phrase pourrait s'appliquer mot à mot à la hylé husserlienne. « Le principe aristotélicien de hylé est, écrit encore Happ, “pure” possibilité, ouverte de
 25 tous les côtés, un archi-fondement < Urgrund >, dans lequel sommeillent les

27. HUSSERL 1956

28. HAPP 1971

réalités, et en même temps *source active de tout mouvement* »²⁹
 bpag710.

Le rôle actif de la matière est lié au concept de nécessité (*ἀνάγκη*) tel que décrit dans $\Delta 5$. La définition la plus générale dit que « quand une chose ne
 5 peut pas être autrement qu'elle n'est, nous disons qu'il est nécessaire qu'il en soit ainsi » [1015a33]. Cette définition générale résume deux cas de figure dont seul nous intéresse celui où le nécessaire est « le contraint et le forcé, c'est-à-dire ce qui, contre l'impulsion et le choix délibéré, fait obstacle et empêchement » [1015a26]. Dans le cas de la matière, celle-ci fait obstacle au télos,
 10 ou à l'action du sens. Ainsi, Happ parle du « ἀνάγκη comme agir atéléologique de la *matière* ; ceci inclut à la fois le mécanisme causal des lois physiques de la nature mais aussi tout ce qui est "contingent", effet secondaire et antagoniste »³⁰ [716]. Enfin, il résume : « la matière est *par essence* la cause de tous les processus *mécaniques et sans but* dans la nature » [741]. Une phrase qui
 15 n'est pas sans rappeler l'évocation par Husserl, dans *Ideen II*, d'un « monde du mécanique de la conformité inerte à une loi »³¹. Qu'Aristote résume dans le même concept de *nécessité* les lois de la nature et la contingence, apparaît à Happ comme déroutant pour « nous comme modernes » [716]. Pourtant, ce à quoi la hylé, comme substrat, s'oppose, c'est toujours le *sens*. Même si
 20 les lois de la nature sont en elles-mêmes logiques, les effets de la matière sur la forme peuvent être dépourvus de sens. Typiquement, les lois agissent au niveau microscopique, alors que le sens intervient au niveau macroscopique. Si on associe de manière générale le telos aristotélicien au sens, alors définir la matière comme dépourvue de but revient à l'opposer au sens – ce qui paraît
 25 cohérent avec l'opposition sens vs substrat que nous avons postulé au départ

29. mes italiques

30. HAPP [1971]

31. voir [4.3], page [290]

de notre réflexion³².

Happ réfute une autre idée reçue : la hylé aristotélicienne, « sans exception, n'est pas un matériau < nichts stoffliches >³³, mais un principe spirituel, un νοητόν » [804]. Happ renvoie au livre H, où, après avoir parlé
 5 des substances *naturelles*, comme le feu, la terre, l'eau, Aristote affirme que
 « l'existence d'autres substances, telle que <...> le substrat, peut être logiquement établi »³⁴[1042a10]. Happ précise encore : « la prima materia <...> n'est pas un matériau caoutchouteux, qui remplirait l'espace de tout ce qui est corporel »³⁵[779]. Par conséquent, la hylé n'est pas non plus *corporelle*.
 10 Le principe général de la hylé, tel qu'il apparaît dans Z3, écrit Happ, « est incorporel ». Et il conclut que le substrat commun n'est pas corps physique mais « “possibilité” incorporelle de devenir un corps déterminé » [778]. En fait, il y a un risque de confusions entre *hylé* et *informe* : une motte de terre n'est pas de la hylé mais une chose informe. Or, ce qui est informe dépend
 15 du point de vue ou encore de l'utilité que j'attends de la chose. Disons que si l'abstraction que l'esprit opère, ne *rend rien*, alors la chose est informe. Le terme utilisé dans ce cas par Aristote est celui de στέρησις (*privation*). Or, la stérêsis inclut à la fois « a) le “manque” de quelque chose de positif, soit la forme <...> ; b) le “substrat”, auquel le dit positif manque » [449]. À
 20 côté de la simple opposition hylé-eidos, il faut donc considérer la triade hylé-stérêsis-eidos [289]. En effet dans le livre Λ il est question de *trois principes* : « deux constituent un couple de contraires < ἐναντίοσις >, dont l'un est définition < λόγος > et forme < εἶδος >, et l'autre, privation < στέρησις > ; le

32. voir ^{1.2.} page ³¹

33. Le terme « Stoff » qui, en allemand, est souvent utilisé comme synonyme de « Matière », mais que Happ distingue ici volontairement de la matière aristotélicienne, pose un problème difficile de traduction, d'autant plus que *substance* a ici un tout autre sens. J'utilise, faute de mieux, *matériau*.

34. ARISTOTE ¹⁹⁹¹

35. HAPP ¹⁹⁷¹

troisième principe est la matière < ὕλη > ³⁶[1069b30]. Et dans la *Physique* on peut lire : « à partir de la privation, ce qui est non-étant par soi devient quelque chose, alors qu'il ne s'y trouvait pas » ³⁷[191b10], sous-entendu sur la base du substrat qui subsiste. Ce qu'il faut retenir, c'est que *stérêsis*, ou
 5 absence de forme n'est pas la même chose que *matière*.

Pour résumer, avec Happ, la hylé, comme principe d'être global, dépasse largement « tout ce qui est solide, concret et constitué d'un matériau » [277]. La hylé ne peut être ni formalisée comme un simple terme logique ni concrétisée comme une chose. Et pourtant, « le principe de hylé, avec toutes ses
 10 manifestations, nous est donné comme une "réalité" incontestable » ³⁸[805]. Happ termine son analyse par une considération sur l'héritage historique du hylémorphisme aristotélicien :

Dès le troisième siècle av. J.-C., toute la réflexion antique sur la matière est influencée par la notion de *matériau* < Stoff >, d'ori-
 15 gine (péripatétique-)stoïque. [811]

Le Moyen Âge reprend largement ce point de vue unilatéral et grossier sur la matière, comme un *quelque chose inerte et solide*, et le transmet aux temps modernes ³⁹. [812]

Ainsi la notion d'une matière comme "matériau" < stofflich >, qui remonte aux péripatéticiens et aux stoïques, influence et dé-
 20 termine la pensée philosophique de l'antiquité, du Moyen Âge et des temps modernes dans une mesure extrême. [813]

Il faut donc reconnaître que, paradoxalement, alors que sa terminologie reste répandue, le hylémorphisme d'Aristote, dans son essence, aurait été pres-

36. ARISTOTE ¹⁹⁹¹

37. ARISTOTE ¹⁹⁹⁹

38. HAPP ¹⁹⁷¹

39. mes italiques

qu'immédiatement oublié.

Hylé et technè : contre Simondon

Si, dans la philosophie contemporaine, le hylémorphisme aristotélicien est le plus souvent considéré comme le reliquat d'une métaphysique obsolète, c'est peut-être justement parce que la notion abstraite d'un rapport hylémorphique *essentiel* a été éclipsé par l'idée d'un matériau physique concret, « stofflich » dans la terminologie de Happ. Compris, à tort, de cette manière, le concept entre en concurrence avec celui de matière de la physique moderne. Or, cette matière physique, décrite en terme de molécules, d'atomes et de particules, pourrait paraître plus à même d'expliquer la réalité des objets physiques que la notion vague de hylé. Je pense que cette vision est erronée, pour des raisons qui ont été largement évoquées à la suite de Happ. Il me paraît néanmoins utile d'investiguer plus en détail la pertinence du hylémorphisme dans le contexte des techniques, en partant de la critique exemplaire formulée par Gilbert Simondon. Les exemples donnés par Aristote sont souvent des artefacts. Or, Happ fait remarquer que pour Aristote ce qu'on peut observer dans la technè est tout aussi valable pour la physis, puisque « les deux domaines possèdent dès le départ, et fondamentalement, la même structure de base »⁴⁰ [727]. Si nous insistons ici sur la pertinence du hylémorphisme dans le contexte de la technique, c'est avant tout pour montrer qu'il s'agit d'un schéma conceptuel extrêmement solide.

À la forme et la matière « abstraites » du « schéma hylémorphique » Simondon oppose une « opération technique effective ». Il donne une description minutieuse de la fabrication d'une brique en termes de « médiation

40. HAPP [1971]

entre une masse déterminée d'argile et cette notion de parallélépipède »⁴¹ [40]. Simondon commence par affirmer qu'il n'y a pas, dans l'individuation, de « rencontre d'une forme et d'une matière préalables existant comme termes séparés antérieurement constitués » [27]. En effet, nous avons bien vu chez

5 Aristote que le hylémorphisme est toujours une affaire de *rapport* hors duquel les deux termes n'ont pas de sens. Mais c'est ensuite Simondon qui oppose, comme préexistant, le moule de la brique et la masse d'argile. Il semble avoir dans toute son argumentation deux confusions par rapport au

10 matériau d'autre part. « Pour donner une forme, il faut construire tel moule défini », écrit-il [40]. Mais le moule n'est pas la forme, pas un *eidos*, c'est un *synolon*, un composé de forme et de matière. Et la masse d'argile qui attend d'être informée dans le moule, n'est pas la hylé *mais la stérésis*, l'absence de forme. Et l'absence de forme même est relative à la forme que l'argile va

15 devenir. La même masse d'argile exposée dans la salle d'une exposition d'art contemporain pourrait éventuellement constituer une forme. Simondon pense que « la notion de forme doit être remplacée par celle d'information » [35], puis il affirme : « le moule est un dispositif pour produire une information toujours la même à chaque moulage » [58 n15]. Mais c'est justement cela

20 l'*eidos* : toujours le même à chaque moulage ! Ainsi Simondon substitue, inutilement, le terme d'information à celui de forme, alors qu'il interprète ce dernier dans un sens qui n'est pas conforme au hylémorphisme.

L'opération par laquelle la brique reçoit sa forme serait alors une *rencontre* à partir de « demi-chaînes de transformation », celle du moule et celle de la

25 masse d'argile, que Simondon met ainsi sur le même plan. Il décrit ensuite l'action du moulage au niveau mécanique et moléculaire : « chaque molécule

41. SIMONDON ²⁰⁰⁵

intervient au niveau du futur individu » [41]. Pour que la forme puisse être imposée à l'argile il faut que les parois du moule exerce une force sur l'argile équivalente à celle que l'argile exerce sur les parois. Pour le faire, un léger déplacement des parois est nécessaire. Il en conclut encore que la relation

5 « ne se fait donc pas entre matière inerte et forme venant du dehors : il y a opération commune » [43]. Mais là encore, cette conclusion n'est possible que parce qu'on confond la forme avec le moule comme synolon et la matière avec l'informe ou stérésis. Et quel peut bien être l'intérêt de cette description microscopique de l'interaction entre le moule et la masse d'argile – à part

10 pour celui qui doit assurer la solidité du moule? On peut comparer cette description du moulage avec celle d'une corde de violon frottée par l'archet. La description en terme de physique est la suivante. La fréquence du son émis dépend de la longueur de la corde entre le chevalet et le doigt du violoniste, d'une part et la tension de la corde d'autre part, et les harmoniques sont

15 déterminées par l'intensité des multiples modes de vibration de la corde. Alors, en suivant la logique de Simondon, on pourrait dire : mais non, il faut une certaine pression de l'archet, et tandis que la corde exerce une force sur le chevalet le chevalet doit exercer une force équivalente opposée sur la corde, etc. Mais cela intéresse tout au plus le luthier, pas le physicien qui cherche

20 à décrire le phénomène dans sa généralité, à *un certain niveau d'abstraction*. Le génie d'Aristote c'est d'avoir établi un niveau d'abstraction qui permet de considérer la relation hylémorphique sur le plan le plus général. Finalement, de deux choses l'une : ou bien l'individuation dont parle Simondon, dans le contexte de la matière, n'est qu'un processus technique de fabrication

25 d'artefacts qui n'a pas grand chose à voir avec les concepts du hylémorphisme aristotélicien, ou alors il critique bel et bien le hylémorphisme et dans ce cas on ne peut que constater qu'il se trompe largement sur le sens des concepts

aristotéliens. Dans un cas comme dans l'autre, la théorie simondonien de l'individuation n'est pas recevable comme déconstruction du hylémorphisme.

Pour montrer, contre Simondon, la pertinence de la relation hylémor-
5 phique dans le domaine des artefacts, nous allons brièvement parcourir l'his-
toire des techniques sous cette angle. Nous allons largement nous inspirer
de la monumentale *Histoire générale des techniques* publiée sous la direction
de Maurice Daumas. Les premiers artefacts étaient sans doute des outils en
10 pierre. Ce qui est extraordinaire c'est que dans ce cas, comme pour les mé-
moires d'ordinateur, le rapport entre forme et matière se mesure ! Il suffit
pour cela d'établir le rapport entre la longueur tranchante et le poids de
l'outil⁴²[I, ch.1]. On constate alors qu'entre les outils les plus primitifs et les
plus élaborés on passe de quelques dizaines de centimètres à une centaine
15 de mètres. Ce début des techniques illustre déjà les concepts aristotéliens
d'absence de forme et d'abstraction. La pierre dans son état d'origine possède
certes déjà une forme mais celle-ci n'a pas de signification *en tant qu'outil*,
dans ce sens elle est *informe*. Pendant la préparation de l'outil, l'abstraction
ne retient que ce qui fait sa fonction : le tranchant.

On peut, dans les grandes lignes, distinguer trois étapes dans l'évolution
20 de ces outils. Dans un premier temps, le *chopper* est obtenu par une frappe
perpendiculaire pour obtenir un outil fruste avec un tranchant rudimentaire.
Dans la deuxième phase, la surface de la pierre est retouchée par des frappes
tangentes pour produire un *biface*. À l'apogée de la fabrication des bifaces
c'est *toute la surface* qui est retouchée. À regarder, l'objet est donc entière-
25 ment artificiel, on ne voit plus que la forme signifiante abstraite de la pierre
originale. La matière est d'une certaine manière « cachée » sous la forme,

42. DAUMAS ¹⁹⁶². André Leroy-Gourhan est l'auteur des chapitres sur la préhistoire.

comme c'est le cas de la quasi-totalité des artefacts modernes. La troisième phase comprend un véritable changement de paradigme. Alors que jusqu'ici un artefact correspond à *un* objet brut, la technique du débitage levalloisien consiste à produire une série d'artefacts à partir d'un bloc de pierre. Le bloc
5 est d'abord préparé pour lui donner la forme voulue pour le débitage, puis des frappes successives produisent des *lames*. Non seulement ces artefacts sont plus fins et plus précis que les bifaces, mais c'est aussi la première fois que la pierre joue véritablement le rôle de matériau pour en extraire des formes qui n'ont rien à voir avec celle du bloc d'origine.

10 La prochaine grande innovation pour ce qui concerne le rapport hylémorphique est sans doute la terre cuite. Leroy-Gourhan fait remarquer que cette invention est étonnamment tardive dans le néolithique, compte tenu du fait que la matière est abondante et le feu maîtrisé depuis longtemps. Mais le procédé de fabrication était peut-être mal adapté à la vie de nomades et
15 le besoin de récipients solides plus spécifiques à l'agriculture. Dans ce cas, contrairement à la pierre, où une forme, certes insignifiante, est donnée, l'argile est *informe*, la stérésis complète. L'artisan puise la quantité nécessaire dans une masse pour créer la forme. Le mouvement circulaire du tour impose une symétrie radiale à la forme créée par le potier. On retrouvera plus tard
20 le même principe avec les tours de façonnage du bois et du métal. Un type de forme générique, déterminée par la symétrie de rotation, est donc fonction non pas du matériau de départ mais de l'outil.

Le cas de la vannerie, qui apparaît également au néolithique⁴³[26], est très différent des artefacts discutés jusqu'ici. Il ne s'agit pas d'adapter la
25 forme d'une pierre, de façonner une matière tendre, d'extraire la forme voulue d'un bloc en pierre, ni de créer la forme à partir d'une masse informe. La

43. JACOMY 1990

vannerie utilise des objets d'une forme bien déterminée, des tiges d'origine végétale, pour les assembler. Ici le nombre nécessaire de tiges constituent donc la hylé permettant de construire des corbeilles, alors que chaque tige est elle-même un synolon composé de matière végétale. Le procédé du tisse-
5 sage, apparu vraisemblablement au 4^{ème} millénaire av. J.-C., ne se distingue pas fondamentalement de celui de la vannerie, même si les fils, plus fins que les tiges, nécessitent un outillage bien plus évolué. Ce qui est toutefois remarquable c'est qu'il y a dans le processus de fabrication un double rapport hylémorphique. Il y a d'abord le filage, où la matière est composée des fibres
10 naturelles, typiquement de laine ou de coton. Mais la forme ainsi obtenue devient à son tour matière du processus de tissage.

Une nouvelle étape sera pourtant franchie avec le moulage des métaux en fusion, le bronze d'abord, le fer ensuite. Le métal en fusion n'a de forme que celle de son récipient — sauf au moment où il est versé depuis celui-ci
15 dans le moule et où c'est le flux dynamique qui détermine sa forme. Il est donc *informe* avant le moulage. Certes, Simondon dira que le métal liquide a toujours déjà une forme, celle du récipient, qu'il a été préparé ainsi pour pouvoir être formé. Mais le fait est que cette forme-là n'est *pas signifiante* par rapport à celle qu'on cherche à obtenir. Ce qui est essentiel, c'est que la
20 forme, en négatif, du moule détermine celle des objets moulés. Il devient donc possible de *reporter* une même forme sur une multitude de substrat matériel, et ainsi de *multiplier* une forme. Le moulage dans toutes ses variantes reste paradigmatique de la reproduction à l'infini d'une même et seule forme.

Simondon utilise, contre le hylémorphisme, l'argument de l'importance
25 de la maîtrise de l'énergie dans l'évolution des techniques. C'est sans doute vrai, mais une source d'énergie n'est utile que dans la mesure où elle peut être « informée ». Ainsi la pression exercée dans une machine à vapeur, comme

dans le moteur à explosion, doit être contrainte dans un cylindre de telle façon qu'elle exerce une force sur le piston. Très souvent ces contraintes techniques servent à induire un mouvement circulaire, comme forme générique, à partir d'une énergie diffuse. C'est le cas du moulin à vent mais tout autant du réacteur d'avion. L'utilisation de l'énergie passe donc toujours par une « mise en forme ».

Nous avons déjà évoqué le fait que pour Simondon *la notion de forme doit être remplacée par celle d'information*. Je ne partage pas cet avis. La notion de forme est première, à la fois ontologiquement et historiquement. Elle est plus fondamentale, au sens où il faut considérer l'information comme un *type particulier* de forme, et dans l'histoire des techniques les artefacts qui traitent ou produisent de l'information apparaissent progressivement comme un rapport hylémorphique particulier, jusqu'à dominer de plus en plus toutes les technologies, à partir du dernier quart du 20^{ème} siècle. La forme devient information lorsqu'elle acquiert une *autonomie* quasi-totale par rapport à la matière. Alors qu'on ne fabrique pas une scie en bois, un texte est aussi opérationnel qu'il soit imprimé sur du papier, du métal ou du tissu – même s'il faut toujours *un support*. On peut supposer que l'horloge, dont les origines, en Europe occidentale monte au 14^{ème} siècle⁴⁴[II/289] est historiquement le premier exemple d'un artefact qui ne produit que de l'information. L'horloge ne « fait » rien, n'entre en contact avec aucun autre matériau, comme les outils ou les récipients. La seule chose qu'on attend d'elle c'est de montrer – le substantif français *montre* est tout-à-fait significatif – une *abstraction de son état interne* qui, lui, reste caché.

La prochaine grande innovation est sans doute l'invention de l'imprimerie. Elle permettra non seulement de démultiplier mais aussi de diffuser facile-

44. DAUMAS 1962

ment une forme devenue information. On doit probablement chercher son origine dans une technique de poinçons utilisés par les relieurs et les orfèvres. Chaque poinçon représente une lettre de l'alphabet, un *type mobile*. Les poinçons sont assemblés pour former la matrice d'une page qui sera ensuite utilisée pour l'impression [II/660]. On imagine le progrès que constitue le fait de disposer de formes à la fois mobiles et composables, donc réutilisables dans différents contextes. Le système comporte toutefois des inconvénients. Si l'imprimeur souhaite garder les matrices d'un livre pour une future réédition, non seulement il doit immobiliser un grand nombre de poinçons mais il se trouve aussi avec des matrices lourdes et difficiles à stocker. Dès lors, l'innovation suivante consiste à utiliser les types mobiles assemblés *pour mouler un cliché* en plomb, plus fin et plus léger. Ce procédé reste pratiquement le même jusqu'à la fin du 19^{ème} siècle [III/745]. Avec l'imprimerie, le principe d'une forme autonome, mobile, utilisable en soi indépendamment de son support matériel, transposable entre des supports très différents, en un mot *le principe de la technologie de l'information*, est acquis mais va continuer à se développer.

Vient ensuite la possibilité de transporter l'information rapidement et sur de longues distances, inaugurée par le télégraphe électrique⁴⁵. La particularité du télégraphe est qu'il a fallu trouver un système d'encodage indépendant de la *représentation visuelle* des lettres de l'alphabet – encore une autonomisation de la forme. Pendant longtemps le code Morse est resté le système le plus efficace. L'encodage se faisait en général par l'intermédiaire d'un ruban perforé, ensuite transformé en signal électrique. Cousin du ruban perforé, la carte perforée est essentielle à l'émergence de l'informatique. Pourtant son

45. Je ferai l'impasse sur cette curiosité qu'est le télégraphe optique de Chappe, issu de la révolution française.

origine remonte sans doute aux métiers à tisser automatisés⁴⁶, voire plus loin encore, aux orgues de barbarie. Il ne se passe pas un jour sans que les médias ne parlent de numérisation de la société et du remplacement d'objets matériels par de l'« immatériel », voire du « virtuel ». Qu'en est-il ? D'abord
5 rien dans ce qui est stocké sur, et accédé par, internet n'est immatériel. Le support d'un morceau de musique sur internet, en réalité un disque d'ordinateur, n'est en rien moins matériel qu'un CD, et un texte stocké sur le disque de mon ordinateur est tout aussi matériel que lorsqu'il est imprimé sur papier. Ce qui a changé c'est la rapidité avec laquelle celles-ci peuvent
10 être transportées d'un endroit à un autre, mais aussi la facilité avec laquelle l'information peut être portée d'un *type de support vers un autre*⁴⁷.

Ce que j'ai cherché à montrer par ce survol de l'histoire des techniques, c'est que le schéma hylémorphique est pertinent pour comprendre la logique de cette évolution. Les idées d'abstraction à partir d'un substrat, d'une pure
15 relation qui peut se répéter à plusieurs niveaux, d'une potentialité actualisée dans un artefact, sont fécondes pour comprendre l'évolution des techniques. L'accélération de la progression des technologies de l'information depuis quelques décennies ne fait que confirmer l'importance de cette grille de lecture. Le domaine de la technologie est certes éloigné de celui du sub-
20 strat de la conscience, qui nous occupe ici en priorité, mais il illustre bien l'universalité du concept.

46. Curieusement, les mémoires centrales des ordinateurs étaient, jusqu'au début des années soixante-dix, littéralement « tissées à la main », avec de minuscules tores aimantés au croisement des fils.

47. On a toutefois tendance à surestimer la rapidité du progrès technologique. Voir MICHEL [2015](#)

La forme comme survenant

Nous avons déjà parlé de *survenance* dans le contexte du rapport entre corps et esprit, où le corps *survient* à l'esprit⁴⁸. Il faut maintenant revenir à ce concept dans le contexte du hylémorphisme. On sait que le terme a d'abord
 5 été utilisé en philosophie morale, en particulier par Hare, mais il aurait même
 été utilisé auparavant par les émergentistes anglais. Dans son article *La sur-*
*venance comme concept philosophique*⁴⁹, Jaegwon Kim constate que la notion
 de survenance n'est pas spécifique à un sujet particulier, mais que c'est au
 contraire « un concept méthodologique général, entièrement neutre par rap-
 10 port au contexte » et il en conclut que ceci en fait « un objet approprié
 d'investigation métaphysique » [132]. L'idée de base introduite en philoso-
 phie morale par Hare et d'autres est celle la covariance des propriétés [137].
 Davidson, qui a transposé le concept dans le contexte du problème corps-
 esprit, « a introduit deux nouvelles idées cruciales, esquissées précédemment
 15 dans la littérature de l'émergence ». La première est que la survenance est une
 relation de *dépendance*, la deuxième est que c'est une relation *non-réductive*.
 Où non-réductif ne veut pas dire, dans ce cas, irréductible mais « doit être
 compris comme une position neutre, sans engagement » [139]. Dès lors, la
 survenance comme concept philosophique est définie par ces trois propriétés.

20 *Covariance* : les propriétés survenantes covariant avec leurs pro-
 priétés subvenantes, ou de base⁵⁰. En particulier, l'indiscernabi-
 lité par rapport aux propriétés de base entraîne l'indiscernabilité
 par rapport aux propriétés survenantes.⁵¹

48. voir 4.2, page 257

49. KIM 1993e

50. dans ce qui suit nous utilisons, avec Kim, les termes *subvenant* et *base du survenant* comme synonymes

51. Une des deux formulations formelles de la covariance – l'autre étant en termes de mondes possibles – est la suivante : « nécessairement, si quelque chose a une propriété *F*

Dépendance : les propriétés survenantes sont dépendantes de, ou sont déterminées par, leurs propriétés de base.

Non-réductibilité : la survenance doit être cohérente avec l'irréductibilité des propriétés survenantes à leurs propriétés de base. [140]

- 5 Il est essentiel de comprendre que la covariance, et a fortiori la survenance, est une relation non-symétrique. Lorsque le survenant varie le subvenant varie également, tandis que le contraire n'est pas nécessairement vrai.

Quel est le rapport entre hylémorphisme et survenance ? L'un implique-t-il l'autre ? On peut d'abord constater une caractéristique commune entre
 10 les deux concepts. Que ce soit le couple *hylé-morphé* ou le couple *subvenant-survenant*, les deux entités opposées sont réunies dans une même « chose », un même *existant*. Ainsi dans l'exemple de l'esprit survenant au cerveau, esprit et cerveau sont réunis dans un même individu humain. C'est aussi le cas pour la hylé et l'eidos réunis dans le *synolon*. Dans la définition formelle de
 15 la covariance, Kim parle de *propriétés* qui surviennent les unes aux autres. Il paraît évident qu'il s'agit de propriétés d'un *même* objet. Les deux schémas, survenance comme hylémorphisme, formalisent une relation entre deux entités distinctes qui partagent une même existence. Dans la relation, les deux relata sont inséparables.

- 20 Est-ce que le hylémorphisme implique la survenance : la morphé survient-elle à la hylé ? Si c'est le cas, les trois critères de la survenance – covariance, dépendance et non-réductivité – doivent s'appliquer au rapport hylémorphique. Or, le principe même du substrat matériel, chez Aristote, est d'être substrat *pour le changement*. Le changement est possible *grâce au substrat*.

dans A , il existe une propriété G dans B telle que la chose a G et [nécessairement] toute chose qui a G a F » [141]. Plus précisément, avec le *nécessairement* entre crochets il s'agit de covariance forte, sinon de covariance faible. A et B sont des *ensembles de propriétés* du survenant et de la base respectivement, typiquement, dans le cas de la relation corps-esprit, A serait l'esprit et B le cerveau.

On peut donc conclure qu'il n'y a pas de changement possible au niveau de la forme sans changement au niveau de la matière. Un changement de la forme de la statue s'effectue concrètement par un changement de la configuration des composants du bronze. On peut encore faire appel à cette formule
 5 d'Aristote : « à un autre eidos correspond une autre hylé »⁵²[194b5]. Cette covariance est aussi évidente lorsqu'on considère les exemples de rapports hylémorphiques dans l'histoire des techniques. La forme d'un tissu ne varie qu'en déformant ses fibres. Une information stockée sur un ordinateur ne varie que si les composants matériels de ce dernier changent. Ensuite, l'eidos
 10 *dépend* sans doute de la hylé, parce qu'il n'a d'existence qu'au sein du synolon. Le rapport hylémorphique est enfin *non réductif*. Aristote n'utilise jamais un dispositif théorique qui chercherait à *expliquer* la forme à partir des propriétés de la matière. Par conséquent, on peut admettre que l'appareil conceptuel de la survenance s'applique au hylémorphisme aristotélicien.

15 À l'inverse, est-ce que la survenance implique les caractéristiques du hylémorphisme compris comme principe relationnel universel ? Le subvenant joue-t-il le rôle de hylé par rapport au survenant ? On peut dans un premier temps constater, par rapport à l'application usuelle du principe de survenance à la relation corps-esprit, qu'Aristote considère l'âme comme la forme d'une
 20 matière, qu'est le corps : « Le corps <...> se présente plutôt comme sujet ou matière. Il faut donc nécessairement que l'âme soit substance comme forme d'un corps naturel »⁵³[412a15]. Mais pour être plus précis, nous avons relevé deux principes formels dans le hylémorphisme : l'abstraction et le rapport de la puissance à l'acte. D'une part, dans le rapport du survenant au subvenant
 25 il y a sans doute une forme d'abstraction. L'asymétrie de la relation de covariance – le survenant ne *varie pas nécessairement* avec le subvenant – est due

52. ARISTOTE ¹⁹⁹⁹ Traduction modifié.

53. ARISTOTE ¹⁹⁹³

au fait que certains détails de l'état du subvenant sont *éliminés* (ἀφαιρεῖν) lorsqu'on considère le survenant. D'autre part, dans la survenance de l'esprit au cerveau il paraît intuitif de concevoir que le cerveau est *en puissance* ce que l'esprit est *en acte*. Je pense que ce rapport peut être généralisé à toute
 5 forme de survenance. Il est directement lié à l'asymétrie de la covariance et à la dépendance du survenant au subvenant. Nous pouvons donc conclure de cette analyse que les deux schémas, hylémorphisme et survenance, expriment essentiellement le même type de rapport entre entités. Ce qui est différent
 10 c'est que le concept de survenance est purement formel et très peu intuitif, tandis que le hylémorphisme est plutôt intuitif mais Aristote ne pouvait évidemment pas mettre en œuvre les outils formels du vingtième siècle.

Il faut maintenant revenir à la question de la dépendance du survenant par rapport au subvenant, qui avec la covariance et la non-réductivité, détermine, pour Kim, la survenance. On pourrait penser que la covariance *implique*
 15 la dépendance, puisque une différence du survenant n'est pas possible sans différence du subvenant. Mais l'argument de Kim est que « l'idée de dépendance $\langle \dots \rangle$ est métaphysiquement plus profonde et plus riche que ce qui peut être saisi par la notion de covariance des propriétés »⁵⁴[147]. La covariance est purement formelle. On peut faire une analogie avec l'implication
 20 en logique formelle, où la relation *si a alors b* est strictement équivalente à *non b ou a*⁵⁵. Dans ces deux cas on ne donne aucune raison pourquoi il y a dépendance ou implication respectivement. Il n'y a pas avec l'aspect formel un aspect sémantique. Ainsi, « il n'existe pas de dépendance de survenance en tant que *type* de dépendance ». En cela la dépendance de survenance
 25 est différente des dépendances *causale* et *méréologique*. Ces deux dernières

54. KIM [1993e](#)

55. On peut donc remplacer dans n'importe quelle expression propositionnelle $a \Rightarrow b$ par $b \vee \neg a$.

« semblent bien être <...> des types de relation de dépendance, des dépendances fondées dans le caractère distinctif des propriétés et des relations impliquées »⁵⁶[166]. « Il n’y a pourtant pas de mal, écrit Kim, à utiliser le terme “dépendance de survenance” pour faire référence à l’une ou l’autre de

5 beaucoup de relations de dépendance qui peuvent être à la base d’une covariance de propriétés impliquées dans un cas de survenance » [167]. Seulement, dans un contexte particulier, il faut alors spécifier quel est le type de dépendance qui sous-tend la covariance. Ainsi, différents concepts de survenance peuvent servir « d’outil pour formuler et évaluer des doctrines philosophiques

10 intéressantes »⁵⁷[155]. Les deux types spécifiques mentionnés par Kim, que sont les dépendances méréologique et causale, semblent être plus que des exemples. De la survenance méréologique Kim dit qu’elle « représente une forme de dépendance sui generis, métaphysiquement fondamentale »⁵⁸[166]. Or, la survenance méréologique peut sans doute être comprise comme un

15 rapport hylémorphique, comme nous avons pu le constater pour les artefacts techniques, où les composants jouent souvent le rôle de *matière* par rapport à la forme en tant que composée.

Mais ce qui nous intéresse plus particulièrement c’est le cas de la dépendance causale, ceci parce que la notion de causalité, d’une part, est centrale

20 dans la métaphysique aristotélicienne, où elle est étroitement liée au hylémorphisme, et, d’autre part, joue un rôle important dans l’analyse critique du concept de survenance par Jaegwon Kim. En fait, chez Aristote la hylé *est* une cause. Plus précisément, la première des quatre causes (*αἴτιον*), telles que décrites dans la *physique*, est « ce dont une chose est faite et qui y de-

25 meure immanent, par exemple l’airain est la cause de la statue et l’argent

56. KIM 1993b

57. KIM 1993e

58. KIM 1993b

de la coupe ». Même si, curieusement, le terme *hylé* n’y apparaît pas, les exemples ne laissent aucun doute que c’est bien de cela qu’il s’agit. Mais, la deuxième cause est l’opposé de la matière : « la forme < εἶδος > et le modèle < παράδειγμα >, c’est-à-dire la définition du ti-ên-einai et ses genres
 5 < γένη > »⁵⁹. Ce n’est qu’en troisième position qu’apparaît la cause *efficiente* : « ce dont vient le premier commencement du changement et du repos <...> l’agent est cause de ce qui est fait, ce qui produit le changement de ce qui est changé »⁶⁰[194b23]. La quatrième cause, celle de la *fin* (τέλος), peut paraître particulièrement étrange pour nous, esprits habitués au raisonnement scientifique. Il faut peut-être prendre la liberté d’interpréter le telos
 10 comme *sens* et dans ce cas cette quatrième cause serait opposée à une cause efficiente située au niveau du substrat.

développer ?

La pensée scientifique actuelle ne semble admettre qu’un seul type de causalité, celle de la cause efficiente. La double causalité réciproque entre forme
 15 et matière, où d’une certaine manière en agissant sur le synolon chacune des deux agit sur l’autre, peut paraître particulièrement troublante⁶¹. Pourtant, si on oublie un instant l’idée d’une causalité effective, se déroulant dans le temps, ou ce qui précède détermine ce qui succède, et qu’on part simplement de la question « pourquoi », alors, me semble-t-il, le concept aristotélicien
 20 de cause est très cohérent. Prenons comme exemple un artefact électronique. Pourquoi tel appareil produit-il, à partir de tel signal en entrée, tel signal en sortie ? Parce que des électrons circulent dans des matériaux conducteurs (cause matérielle). Et pourquoi les électrons circulent-ils sur tel chemin de l’entrée à la sortie de l’appareil ? Parce que la forme interne de l’appareil, le
 25 schéma électronique, contraint les électrons de prendre tel chemin. Ce raison-

59. traduction modifié

60. ARISTOTE 1926

61. Sans parler de la causalité finale, que pourtant les biologistes néodarwiniens font valoir abondamment.

nement est très intuitif si on évite tout dogmatisme scientifique. Par ailleurs nous avons vu plus haut que la manière dont Searl décrit le cerveau comme *cause* de l'esprit est plus proche de la causalité matérielle que de celle effective⁶². Il est par ailleurs légitime d'interroger la pertinence du concept de *cause*, forcément effective, en sciences. En physique théorique, la notion de *cause* ne joue à peu près aucun rôle, puisque elle est remplacée par celle de *loi*, exprimée par des équations. L'idée que la pomme tombe par terre *parce qu'elle* est attirée par la terre, relève au mieux du sens commun. Les lois de la physique ne font que mettre en relation les grandeurs force, accélération et masse. En fait, pour le monde physique, l'idée de causalité dynamique semble redondante avec celle de déterminisme. Si on veut utiliser la causalité comme moyen explicatif, on doit le faire dans le sens d'un concept ouvert, posant la question du pourquoi. Et dans ce cas le schéma aristotélicien est pertinent. En termes de survenance, il faut en retenir l'existence d'un type de cause dynamique, qui détermine le futur à partir du présent, et de deux types causes statiques, correspondant au subvenant et au survenant respectivement, ou l'une *ascendante* et l'autre *descendante*.

Le troisième critère de la survenance comme concept philosophique, est la non-réductibilité. Or, Kim met en doute la possibilité de concevoir une survenance « forte » – avec une dépendance suffisante – sans réductibilité. Nous avons déjà vu dans le cas de la survenance du mental sur le cerveau les conclusions pessimistes de Kim, basées sur la double causalité à la fois mental et physique⁶³. Dans le cadre de la *Survenance comme concept philosophique*, qui généralise la notion de survenance, l'argument de la clôture causale du physique n'est évidemment pas pertinent mais Kim généralise néanmoins son argumentation qui rend les deux critères de dépendance et de

62. voir 4.2, page 260

63. voir 4.2, page 266

non-réductibilité difficilement compatibles à ses yeux. L'argument de Kim, dans les grande lignes, est le suivant⁶⁴[151s]. Pour une propriété Y du domaine survenant R , je peux considérer, dans le domaine subvenant B , la *totalité des propriétés* X_i qui lui subviennent, individuellement. Si je forme
 5 la disjonction de toutes ces propriétés, on les unissant par l'opérateur OU , j'obtiens une propriété subvenante X ⁶⁵ qui a *la même extension* que la propriété survenante Y . Kim en conclut que Y est réductible à X . Pourtant, il dit aussi, en se référant à Nagel, que la réduction est en général comprise comme une *relation entre théories*, lorsqu'on peut montrer que « les lois de
 10 la théorie réduite sont dérivables à partir des lois de la théorie réductrice, à l'aide de principes passerelles » [150]. Pourtant, il n'est pas sûr que la covariance entre propriétés, telle qu'il la présente, soit une *corrélacion entre lois* des deux domaines. La situation diffère de celle que nous avons décrite dans le contexte du problème corps-esprit où il s'agit bien de mettre en relation
 15 l'esprit avec un objet naturel, le cerveau, décrit par une science. Dans la perspective adoptée ici, le type de domaine subvenant est laissé totalement ouvert. D'ailleurs, Kim dit bien que la sémantique de la notion de survenance doit être déterminée en fonction du contexte dans lequel celle-ci est utilisée [155]. En particulier distinction entre survenance *forte et faible*, cruciale pour la question de la réduction, dépend du contexte. L'interprétation
 20 du terme *nécessaire* qui détermine cette différence doit être, écrit-il, « laissée comme un paramètre fixé pour une application particulière »⁶⁶[66].

64. KIM ^{1993e}

65. $X = \bigcup X_n$

66. KIM ^{1993a}

Conclusion

Nous sommes parti de deux approches très éloignées dans le temps et dans leurs styles respectifs : le hylémorphisme aristotélicien d'une part et la notion de survenance, issue de la philosophie de l'esprit, d'autre part.

5 Nous avons argumenté avec Happ que le hylémorphisme est un concept très général, indépendant de la référence à un matériaux, dont l'essentiel est la *relation* entre deux domaines. Or, avec Kim nous avons pu faire le même constat pour le concept de survenance, qui est tout aussi essentiellement un concept relationnel entre subvenant et survenant. Dès lors nous avons

10 de bonnes raisons pour, en quelque sorte, *fusionner* les deux schémas. Le résultat est un concept très général de rapport à un substrat. Nous dirons, dès lors qu'il y a relation entre une entité et son substrat que la première *survient* au deuxième. Ce résultat est important parce qu'il nous permet considérer la question du substrat de la conscience en toute généralité, sans

15 rien présupposer quant à la nature de celui-ci. Nous avons ainsi une base formelle pour investiguer la notion de *substrat transcendantal*.

5.2 La métaphysique de Michel Henry

Michel Henry a introduit le concept de *Vie absolue* dans le cadre de son œuvre tardive, parfois nommée *trilogie christique*. Dans la mesure où la Vie absolue dépasse la subjectivité individuelle et que celle-ci dépend entièrement de celle-là, on est en droit de considérer la Vie absolue comme un possible substrat transcendantal. Se posent alors deux questions. D'abord, peut-on attribuer un véritable statut métaphysique à cette notion que Henry considérait sans doute comme purement phénoménologique. Ensuite, peut-on dépouiller les concepts apparus dans l'œuvre de la maturité de Henry de leur connotation « christique » sans les dénaturer ? C'est ce que nous allons essayer de comprendre.

Une application de la phénoménologie matérielle ?

⁶⁷Dans un entretien avec Roland Vaschalde, lors du colloque de Cerisy de 1996, Michel Henry distingue deux aspects de son travail⁶⁸ [p 495] : d'un côté l'élaboration de sa phénoménologie fondamentale, de l'autre l'*application* et la *mise en œuvre* de celle-ci « à divers problèmes ou à diverses philosophies » et il énumère plus précisément les champs d'application suivants : « au corps (Maine de Biran), à l'économie (Marx), à l'inconscient (la psychanalyse), à l'art (Kandinski), au problème de la culture (*La Barbarie*), à la phénoménologie husserlienne (*Phénoménologie matérielle*), au christianisme enfin »⁶⁹ [p 495].

Alors, *C'est Moi la Vérité*, une application parmi d'autres de la phénoménologie matérielle ? Rien n'est moins sûr. En fait, quelque lignes plus loin

67. Ce texte (sauf pour la conclusion) a fait l'objet d'une publication dans la Revue internationale Michel Henry. Voir MICHEL [2018b](#)

68. HENRY [2001](#)

69. HENRY [2001](#)

Henry ajoute :

Le dernier essai sur le christianisme⁷⁰ *fait exception*⁷¹ et poursuit la tâche de *L'essence de la manifestation*. <...> le christianisme m'a obligé à poser des problèmes impliqués sans doute dans mes recherches antérieures mais qui n'avaient pas encore fait l'objet
5 d'un traitement explicite : la relation de la vie au vivant <...> la dissociation de la Vie absolue et d'une vie finie <...> , etc.

Avant d'examiner l'« application » au christianisme, il me paraît utile de nous arrêter un instant sur les autres domaines d'application évoqués par Henry.

10 Dans quelle mesure peut-on parler de mise-en-œuvre ou de mise à l'épreuve ? Notons d'abord que *Philosophie et phénoménologie du corps* a été écrit avant *L'essence de la manifestation*. Il s'agit donc plus d'un développement des prémisses de la pensée henryenne que d'une application de celle-ci. De même, il me paraît difficile de lire *Phénoménologie matérielle* comme une application
15 de la phénoménologie de Henry à celle de Husserl. Il s'agit plutôt pour Henry de se situer par rapport à Husserl, et ce texte montre à quel point Henry est un philosophe husserlien. Il affirmera plus tard que la méthode phénoménologique de Husserl « ressaisie dans sa possibilité dernière » est susceptible de donner accès à la *vie*⁷² [31]. Ce texte correspond sans doute à ce qu'Isabelle
20 Thomas-Fogiel appelle « philosopher avec Husserl contre Husserl »⁷³ [130]. *Généalogie de la psychanalyse* ne parle de psychanalyse que dans son dernier chapitre. Avec cet ouvrage, Henry s'inscrit dans une succession de penseurs qui commence avec Descartes et qui finit avec Freud. Si généalogie il y a, c'est peut-être bien celle de la *phénoménologie matérielle*⁷⁴.

70. Sans doute *C'est moi la vérité*.

71. mes italiques

72. HENRY 2004a

73. THOMAS-FOGIEL 2015

74. Sur ce point, je rejoins Greisch. Voir GREISCH 2004 [69].

Si on peut parler d'application de la phénoménologie matérielle à la culture dans *la barbarie*, il y a deux textes où le terme de mise à l'épreuve est particulièrement pertinente : c'est *Voir l'invisible* et *Marx*. Dans le premier, sur Kandinsky, Henry applique son concept d'immanence radicale à l'art. Il y montre que l'art est capable de faire voir ce qui reste invisible dans l'immanence de l'affectivité. Il écrit : « Le contenu de la peinture, de toute peinture, c'est l'Intérieur, la vie en elle-même invisible et qui ne peut cesser de l'être, qui demeure à jamais dans sa Nuit »⁷⁵[24]. Henry montre que cette autre réalité, qu'il oppose au monde, peut être *exprimée* – sans pour autant être représentée. C'est une mise à l'épreuve de la phénoménologie henryenne dans le sens où ce qui paraît, à première vue, abstrait et invérifiable est mis en rapport avec l'objet concret de l'œuvre d'art. Henry répond, en quelque sorte, à la sollicitation de produire une manifestation concrète de ce qu'il suppose caché dans une immanence radicale.

Marx constitue une mise à l'épreuve dans un sens différent. Il ne s'agit pas, dans ce cas, de rendre visible ce qui est caché, mais de démontrer que la phénoménologie matérielle a des implications concrètes et fondamentales pour la vie des humains en société. La notion henryenne de l'*affectivité*, définie dans le contexte de l'*immanence radicale*, rejoint la réalité concrète, puisque c'est le travail concret, indissociable de la souffrance individuelle, qui crée les artefacts de la production économique. Une vision abstraite de la production économique n'est pas seulement injustifiée, elle est aussi destructrice. Henry n'a pas vécu suffisamment longtemps pour voir la crise financière de 2012 et pouvoir constater à quel point sa critique visait juste.

Qu'en est-il des écrits sur le christianisme ? Peut-on parler d'une mise à l'épreuve des concepts henryens, de la mise en évidence de ce qui reste caché

75. HENRY 1988

dans l'immanence radicale, d'une manifestation concrète des concepts de la phénoménologie henryenne. Ces écrits sont-ils comparables au *Kandinsky* et au *Marx* ? Rien ne permet de l'affirmer. Dans *C'est moi la vérité*, le mouvement n'est pas celui vers la concrétude mais celui vers des concepts encore
5 plus abstraits. Alors que, jusque là, Henry a décrit minutieusement l'auto-affection du sujet dans immanence radicale, il s'agit maintenant de remonter à l'origine de l'auto-affection. Et c'est bien une forme de transcendance, qui n'a rien à voir avec celle du monde, qui fait son apparition.

Michel Henry s'est exprimé sur sa motivation, dans le cadre de deux
10 colloques qui ont eu lieu en 1997 et en 2001 à l'Institut Catholique de Paris, en ces termes : « La question commune au christianisme et à une phénoménologie de la vie < est > la question de la relation de la vie au vivant »⁷⁶ [24]. Or cette question du rapport entre vie et vivant est nouvelle dans la philosophie de Henry. Elle fait sans doute partie des problèmes que, selon l'entretien
15 de Cerisy, le christianisme l'a « obligé à poser » alors qu'ils « n'avaient *pas encore* fait l'objet d'un traitement explicite ».

Mais il va plus loin, lorsqu'il affirme :

S'il s'agit de comprendre ce rapport à partir de la vie, c'est la
dogmatique qui en sait le plus, dans la mesure où elle serait la
20 Parole même de la Vie. S'il s'agit de partir du vivant, c'est-à-dire de nous-mêmes, la phénoménologie peut nous aider. [24]

Non seulement, la réflexion sur le christianisme l'a obligé à penser ce rapport, mais visiblement Henry importe des concepts venant du christianisme dans sa phénoménologie. Et même, le christianisme aurait, en quelque sorte, plus
25 d'autorité que la phénoménologie pour parler du rapport de la Vie au vivant. Dès lors, il y a une source de savoir, à côté du vécu phénoménologique, qui

76. HENRY 2004a

serait de l'ordre de la révélation. Nous sommes donc très loin d'une « mise en œuvre » de la phénoménologie henryenne.

Dans ce qui suit, je me limiterai aux deux textes *C'est moi la vérité et Incarnation*⁷⁷. Si le premier, selon les termes mêmes de Henry, « poursuit la tâche de *L'essence de la manifestation* », Gregori Jean constate pour sa part que « *Incarnation* répète à beaucoup d'égards, avec un déplacement subtil, *Philosophie et phénoménologie du corps* »⁷⁹. Nous sommes donc en face d'un ensemble cohérent de quatre textes.

Dans le colloque déjà évoqué, Henry s'explique sur son cheminement intellectuel, en faisant une série de distinctions :

- la dissociation <...> du corps scientifique et du corps sensible ;
- l'inévitable renvoi de celui-ci au corps intentionnel ;
- de ce corps intentionnel à la chair immanente ;
- de cette chair finie <...> à l'archi-passibilité de la Vie absolue.

⁸⁰179]

Et il ajoute : « Cette implication de renvois constitue la thématique la plus apparente et <...> la plus importante de *Incarnation* ». Si la première distinction remonte à Galilée et Descartes, le renvoi au corps intentionnel peut être attribué à Husserl. Les prémisses du renvoi à une chair immanente se trouve déjà dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, que Henry a écrit avant *L'Essence de la manifestation*. Par contre le dernier renvoi, qui amène à l'archi-passibilité d'une Vie absolue est spécifique aux écrits de Henry sur le christianisme. Enfin, au-delà de cet enchaînement, Henry introduit le concept

77. Dans l'entretien de Cerisy, Henry annonce un « dyptique » sur le Christianisme⁷⁸499]

79. Grégori Jean, Université de Nice Sophia Antipolis, communication personnelle.

80. HENRY 2004b

de *premier vivant* : « La vie ne peut s'étreindre et se révéler à soi <...> qu'en générant en elle ce Soi qui s'étreint lui-même <...>. Ce Soi singulier en lequel la vie s'étreint elle-même est le *Premier Vivant* ». ⁸¹[26]

Nous avons vu que, au contact du christianisme, Henry introduit de nouveaux concepts dans sa phénoménologie. Mais il y a plus : Henry modifie aussi trois concepts parmi les plus centraux de sa phénoménologie. Il s'agit de l'*auto-affection*, de la *passivité* et de l'*immanence radicale*. L'*auto-affection* est peut-être le concept le plus subtil et le plus étrange de la philosophie de Henry. Comment le sujet peut-il s'affecter lui-même, de telle façon qu'affectant et affecté coïncident ? Or, dans *C'est moi la vérité*, ce concept d'*auto-affection* est relégué au rang d'*auto-affection faible*. Il est supplanté par le concept d'*auto-affection forte* qui n'est autre que l'*auto-affection* de la Vie absolue elle-même : « Le Soi ne s'auto-affecte que pour autant que s'auto-affecte en lui la Vie absolue » ⁸²[136]. Du même coup, c'est aussi la passivité vis-à-vis de soi qui est réinterprétée : « Passif, le Soi l'est d'abord à l'égard du procès éternel de l'*auto-affection* de la Vie qui l'engendre » [137].

Le sujet n'est plus passif parce qu'il adhère à soi mais parce que la Vie absolue agit en lui. Dernière conséquence de ce revirement, parfaitement cohérente avec la réinterprétation des notions d'*auto-affection* et de passivité : le concept absolument central de la philosophie henryenne qu'est l'*immanence radicale* est à son tour réinterprété comme ayant un caractère double. En plus d'être l'*immanence* du sujet en lui-même, il devient l'*immanence* de la Vie absolue dans le sujet :

Depuis *C'est moi la vérité* <...> j'ai mis l'accent sur un second aspect de ce concept d'*immanence* <...>. *Immanence* désigne également l'*immanence* de la Vie en tout vivant, l'*immanence* de

81. HENRY 2004a

82. HENRY 1996

l'archi-passibilité en toute passibilité concevable, en toute chair

<...> ⁸³[174]

Résumons les propositions essentielles de cette phénoménologie du christianisme :

- 5 — Il y a, au-delà de la vie finie, une Vie absolue (avec un *V* majuscule).
- La Vie absolue relève du caractère de l'archi-passibilité.
- Le rapport de la Vie absolue à la vie finie prend la forme d'une *immanence* de la Vie absolue en toute vie finie.
- Il y a, à côté de l'auto-affection dite *faible*, du sujet, une auto-affection
- 10 *forte* de la Vie absolue.
- La passivité par rapport à soi a son origine dans la passivité par rapport à la Vie absolue.
- L'immanence de la Vie absolue dans le vivant dépend du *premier vivant*.
- 15 A cela il faut ajouter l'identification que Henry opère entre concepts phénoménologiques et notions théologiques : la Vie absolue « que le christianisme appelle Dieu »⁸⁴ et le premier vivant « que le christianisme appelle le Christ »⁸⁵.

Dans ce qui suit, nous partons de deux postulats :

- 20 — Les nouveaux concepts que Henry introduit avec *C'est moi la vérité* et *Incarnation* sont intelligibles en soi, sans référence théologique. La relation entre phénoménologie matérielle et christianisme ne fait donc pas partie de la présente recherche.
- Ces nouveaux concepts, avec ceux introduits par Henry auparavant,
- 25 forment un tout cohérent qui est de l'ordre d'une métaphysique. C'est

83. HENRY ^{2004b}

84. CMV, p. 68.

85. CMV, p. 69.

à notre avis ce qui fait leur force, et cela justifie qu'on s'y intéresse en dehors de tout débat sur le rapport entre phénoménologie et théologie.

J'utiliserai dans ce qui suit le terme de *tournant métaphysique* pour parler de la dernière période de la philosophie de Michel Henry. Ce terme remplace
 5 en quelque sorte celui de « tournant théologique »⁸⁶ introduit par Janicaud⁸⁷.

Henry et la métaphysique

Le questionnement de la philosophie de Michel Henry est sans doute, dès le départ, d'ordre ontologique. Ainsi *l'essence de la manifestation* commence par cette déclaration : « Le sens de l'être de l'ego est le thème des présentes
 10 recherches »⁸⁸[1]. Or, le titre de *l'introduction*, indique que ce thème est lié aux « présuppositions fondamentales de l'ontologie ». Il nécessite donc « l'édification préalable d'une ontologie phénoménologique universelle » [10].
 Pourtant, tout en stipulant une ontologie universelle, Henry semble vouloir se distancer de la métaphysique. Ainsi cette ontologie n'est pas « la fiction
 15 d'une *métaphysique creuse* »⁸⁹ [15], ou encore, le fondement de l'ontologie universelle doit « faire la preuve de sa réalité » pour être « autre chose qu'une simple *hypothèse métaphysique* »⁹⁰ [49]. On peut encore ajouter cette affirmation plutôt surprenante : « c'est la phénoménologie qui défend la science contre la tentation d'être une nouvelle métaphysique en lui interdisant de
 20 se constituer comme une réalité absolue » [60]. Il serait pourtant erroné de croire que cette ontologie universelle est *seulement* phénoménologique, qu'elle se déroule strictement à *l'intérieur* de la phénoménologie, puisque Henry af-

86. Il serait par ailleurs facile, dans le contexte de textes philosophiques qui se réfèrent au christianisme, de faire appel à la définition heideggerienne de la métaphysique comme onto-théo-logie. Ce n'est résolument pas notre option.

87. JANICAUD 1990

88. HENRY 1963

89. mes italiques

90. mes italiques

firme aussi que l'ontologie phénoménologique universelle « est bien l'ontologie fondamentale » [16].

Ce qui fait que cette ontologie universelle est phénoménologique et en quoi elle se distingue d'une « métaphysique creuse » c'est qu'elle reste toujours *en*
 5 *contact* avec l'expérience phénoménale, et qu'elle y puise en quelque sorte sa source. C'est en cela aussi que Henry la distingue d'une ontologie purement *formelle*, dont les concepts seraient « abstraits ». Ce qui caractérise le concept *abstrait* d'une ontologie *formelle* ou d'une métaphysique *creuse* c'est qu'il
 10 n'acquiert une extension à tout ce qui existe qu'au prix d'un appauvrissement de sa compréhension qui tend vers « un néant de compréhension » [15]. Une ontologie phénoménologique évite de s'affaiblir en devenant universelle parce qu'elle est *ancrée* dans le vécu concret. Ainsi elle opère, par rapport aux sciences, « l'insertion des édifices et des principes abstraits dans le *contexte de l'expérience humaine* »⁹¹ [60]. Toutefois, le fait que Henry refuse le terme
 15 de métaphysique en associant celle-ci à une ontologie abstraite ne doit pas nous empêcher de situer sa philosophie dans le contexte d'une métaphysique au sens positif du terme.

L'*Essence de la Manifestation* commence par la critique du *monisme ontologique*. Henry assume-t-il pour autant une position dualiste ? Il n'est pas
 20 facile de répondre à cette question. Le « dualisme traditionnel » apparaît à Henry comme un *monisme ontologique* [107]. Et dans un entretien accordé deux ans avant sa mort, il répond à la question « Pouvez-vous préciser encore votre “dualisme ontologique” ? » par : « Ce dualisme que j'ai d'abord appelé ontologique, je l'appelle aujourd'hui *phénoménologique*. »⁹² [139]. On trouve
 25 probablement ici le même souci de rester attaché à l'expérience phénoménale. En fait, le dualisme *de l'apparaître* qui découle du refus du monisme ontolo-

91. mes italiques

92. HENRY 2005. Mes italiques.

gique recouvre la distinction entre transcendance et immanence radicale. Or, à ce stade on ne peut pas affirmer que cette dualité recouvre *tout ce qui est*.

La phénoménologie henryenne a fait l'objet de critiques, lui reprochant d'avoir abandonné l'approche transcendantale. Ainsi Bruno Leclercq a pu

5 écrire au sujet de sa philosophie :

Cette idée <...> d'une révélation immanente de l'être sous-jacente à toute manifestation des étants <...> nous semble <...> résolument non critique. La phénoménologie transcendantale ne doit pas – et ne peut pas – être fondée sur une quelconque « connais-
10 sance absolue » de la présence à soi-même.⁹³[159]

Ce type de critique exige que la phénoménologie se limite strictement au rapport intentionnel entre la conscience et les objets transcendants. Pourtant, Henry revendique clairement le statut de transcendantal pour sa phénoménologie puisqu'il a écrit « la philosophie est par essence transcendantale »⁹⁴[118]. En fait, il y a chez Henry deux affirmations, qui ne sont pas
15 nécessairement liées : c'est d'abord l'existence d'un fondement de la manifestation, mais c'est aussi l'idée d'une expérience immédiate, que le sujet peut avoir du fondement⁹⁵.

L'univers de Michel Henry

20 Il s'agit maintenant de montrer que la philosophie tardive de Michel Henry peut être considérée comme une métaphysique, au sens où elle propose un ensemble de concepts qui permettent d'appréhender la réalité dans sa totalité. Toutefois, compte tenu de la distinction que fait Henry entre la *réalité* de

93. B. LECLERCQ ²⁰⁰⁴

94. HENRY ²⁰⁰⁰

95. Voir aussi : José Ruis Fernandez, *Logos and Immanence in Michel Henry's Phenomenology*⁹⁶

l'immanence et l'irréalité de la transcendance, il est difficile d'utiliser le terme de *réalité* dans le sens de *tout ce qui est*. J'utiliserai donc le terme d'*univers*⁹⁷ au lieu de *réalité*. J'appellerai encore *entités* les éléments de cet univers, afin d'éviter l'ambiguïté du terme *étant*, que Henry réserve aux objets du monde
 5 transcendant.

Il me paraît utile de commencer par la région d'être qui est à la fois la plus indubitable pour le sens commun, et la plus suspecte aux yeux de Henry : le *monde transcendant*. Pour Henry le monde coïncide avec l'*horizon phénoménologique*. En fait, il y a quelque chose de paradoxal de voir Henry considérer
 10 le « monde comme milieu d'une irréalité absolue »⁹⁸[92] et l'*horizon transcendantal de l'être* comme « le milieu ontologique de l'irréalité »⁹⁹[300], alors qu'il affirme par ailleurs que « la prise en considération <...> de l'horizon phénoménologique universel, n'est pas différente de la pensée de l'être » [24].

Henry fait donc une distinction entre *être* et *réalité*. Ce qui fait l'irréalité
 15 du monde c'est sa dépendance par rapport à un fondement qui n'en fait pas partie. Henry ne conteste pas pour autant l'*existence* du monde transcendant. C'est son mode d'être qui le distingue du fondement – d'où le refus d'un monisme ontologique qui voudrait subsumer tout ce qui est sous le mode d'existence du monde.

Ce que Henry oppose au monde c'est l'*ego*. C'est par lui « que se consti-
 20 tuent tous les types d'être » [32]. Henry en conclut que l'*ego* n'est pas lui-même une région d'être puisque « l'*ego* absolu est l'origine <...> de tous les sens possibles de l'être » [33]. Pourtant, même si l'on accepte l'hétérogénéité de l'*ego* par rapport à l'horizon du monde, il n'en reste pas moins
 25 que l'*ego* est une des entités de l'univers henryen. C'est l'*ego* qui *constitue*

97. Henry utilise le terme *univers* comme synonyme de monde dans un passage (EM, p. 39). Mais cet usage semble tout-à-fait exceptionnel.

98. HENRY 2000

99. HENRY 1963

le monde. Je pense que, sur ce point, la position de Henry est en accord avec la phénoménologie constitutive de Husserl. Non seulement il utilise la terminologie husserlienne mais il fait aussi explicitement référence au « dépassement qu'opère déjà la phénoménologie husserlienne quand elle s'oriente
5 délibérément vers les problèmes constitutifs » [34].

Nous avons déjà pu constater que ce qui distingue de manière essentielle la phénoménologie de Henry de celle de Husserl c'est la manière dont l'ego lui-même est appelé à apparaître en tant que phénomène¹⁰⁰. La question fondamentale de Henry est de savoir « comment l'origine peut <...> être
10 portée à la condition de "phénomène", de manière à devenir l'"objet" de l'enquête phénoménologique » [35]. L'ego se révèle lui-même et cette révélation n'est pas subordonnée à l'horizon phénoménologique. Cette auto-révélation est l'œuvre de l'*auto-affection* ou plus simplement de la *passibilité*, c'est-à-dire de la capacité de sentir.

15 Nous avons aussi vu l'importance que revêt pour Henry, de *Philosophie et Phénoménologie du Corps* jusqu'à *Incarnation*, le corps subjectif¹⁰¹. Or, avec le tournant métaphysique, le corps subjectif devient *chair*, ce qui amènera ensuite Henry à une phénoménologie de l'*incarnation*. Ou peut-être serait-il plus juste de dire que le concept de *chair* est issu de la fusion entre celui
20 du corps subjectif et celui de l'affectivité : « L'auto-impressionnalité vivante, c'est une chair »¹⁰² [90]. La chair fait partie d'une subjectivité absolue, donc aussi de l'ipséité puisque : « pas de chair <...> qui ne soit celle d'un Soi particulier » [178]. « Ni constituante ni constituée », elle est *pure hylé* [222], *substance générée* [238]. Avec la chair, comparée au corps subjectif, Henry
25 semble s'éloigner encore plus du corps objectif.

100. voir 3.2, page 181

101. voir 4.4, page 298

102. HENRY 2000

La *Vie absolue* est « la Vie qui est capable de s'engendrer elle-même »¹⁰³[68]. Or, cette Vie¹⁰⁴ n'est pas la vie singulière (avec un *v* minuscule) de chaque vivant. Elle est universelle, elle dépasse l'immanence de l'ego. En fait, la Vie relève sans doute d'une forme de transcendance, mais une transcendance qui n'est pas celle du monde, qualifiée d'irréelle par Henry. François Sebbah fait remarquer que « la phénoménologie henryenne rencontre comme faisant le cœur même de l'immanence ce qui *doit être* au plus loin de la transcendance et qui, pourtant, <...> lui *ressemble* absolument »¹⁰⁵[201]. En fait, Henry utilise au moins une fois le terme de transcendance dans le contexte de la Vie, lorsqu'il parle de « la *transcendance* présente en toute modalité immanente de la vie »¹⁰⁶[256] qui est « l'œuvre de l'auto-donation de la Vie absolue ». [257] Il y a sans doute une réticence chez Henry de parler de transcendance dans le contexte de la Vie, alors qu'avant le tournant métaphysique il a systématiquement associé ce terme au monde.

Pour qualifier le Vie, Henry introduit deux concepts déjà utilisés pour l'ego, mais en les préfixant du terme *archi* : *archi-chair* et *archi-passibilité*. Ce préfixe dérivé d'ἀρχή comporte toujours une certaine ambiguïté de sens entre l'*origine* d'une part et le *principe* ou ce qui commande d'autre part. Arkhè peut donc à la fois exprimer une relation d'antériorité ou de causalité. Je ne pense pas qu'il puisse y avoir dans la métaphysique henryenne une notion de temps objectif et linéaire, au sens où la Vie aurait été présente avant les vivants. Le préfixe exprime peut-être avant tout la dépendance du vivant de la Vie qui le précède d'une certaine manière. Ainsi la chair du vivant

103. HENRY ¹⁹⁹⁶

104. Dans ce qui suit, pour ne pas alourdir le texte, nous maintenons le *V* majuscule sans répéter chaque fois le qualificatif d'*absolue*. Par contre, nous renonçons aux autres majuscules utilisées chez Henry.

105. SEBBAH ²⁰⁰¹

106. HENRY ¹⁹⁹⁶. Mes italiques.

n'est possible que par l'archi-chair de la Vie qui la précède et la passibilité du vivant dépend de l'archi-passibilité de la Vie. On peut sans doute dire que l'archi-passibilité est la caractéristique fondamentale de la Vie, c'est peut-être en dernier lieu ce qui la définit. Elle représente l'irréductibilité de la
 5 sensibilité.

Le rapport entre Vie et vivant se décline ensuite en trois propositions. D'abord, la Vie absolue est immanente dans la vie individuelle. Ensuite, la passivité du sujet est celle vis-à-vis de la Vie absolue. Enfin, l'auto-affection du vivant (sens faible) est engendrée par celle (sens fort) de la Vie absolue.
 10 On peut dire que les deux dernières propositions découlent de la première. Les trois relations expriment la dépendance du vivant par rapport à la Vie. Si la Vie est *dans* le vivant et la Vie est caractérisée par l'archi-passibilité, alors on peut comprendre que la Vie s'auto-affecte dans le vivant et que le vivant est passif par rapport à la Vie qui s'auto-affecte en lui.

15 Avec cette nouvelle entité « Vie absolue » Henry a-t-il radicalisé son propos ? Oui et non. Il a certes encore accentué l'opposition au monisme ontologique en introduisant la Vie absolue comme une entité autonome. Mais en même temps il explique de manière plus intuitive, par la Vie absolue, ce qu'il y avait de plus déroutant dans sa phénoménologie, c'est-à-dire le
 20 caractère auto-référentiel de l'affectivité : l'auto-affection, l'adhérence à soi, la passivité vis-à-vis de soi-même.

Le *premier vivant* est probablement l'entité la plus problématique de l'univers henryen. Alors que la relation entre Vie et vivant semble être définie par les trois aspects mentionnés – l'immanence, l'auto-affection au sens
 25 fort et la passivité – Henry introduit cette entité supplémentaire qui apparaît comme un *médiateur* entre la Vie universelle et le vivant singulier. François Sebbah fait remarquer que c'est la tension entre universel et singulier qui

nécessite le concept de *premier vivant* : « pour que des vivants à chaque fois ipsésisés ne cessent de venir à la Vie, il faut qu'il y ait une *première fois* » [107] 203]. Sebbah met par ailleurs en doute la pertinence de ce concept supplémentaire. Il pose la question s'il n'est pas plus fécond philosophiquement de laisser cette tension en suspens plutôt que la figer en quelque sorte dans un concept venu de nul part.

Dès lors que Henry utilise les termes d'*archi-fils* et *premier vivant* comme synonyme, il me paraît légitime de parler, dans ce qui suit, d'*archi-vivant*, ce qui situe le concept dans le contexte des autres termes préfixés d'*archi*, donc dans le sens à la fois d'origine et de principe, sans pour autant faire appel à une terminologie christique. La motivation du concept d'*archi-vivant* dépasse la simple opposition, universel vs singulier, et provient d'un paradoxe qui concerne le statut de l'ipséité. Il est relativement aisé de concevoir une *archi-chair* qui précède la chair individuelle. Il est beaucoup plus difficile de justifier le concept d'*archi-ipséité* parce que le concept d'ipséité implique celui de *singularité*. L'ipséité, même sous forme d'*archi-ipséité*, ne peut pas venir de la Vie parce qu'elle est en contradiction avec l'universalité de celle-ci. Or, Henry dit « Pas de vivant sans la Vie. » [108] 80] à quoi on peut ajouter : pas de vivant sans ipséité. L'ipséité du vivant provient en dernier lieu de l'*archi-passibilité* de la Vie mais ne peut se réaliser que dans le vivant singulier. Ainsi Henry ajoute-t-il : « pas de Vie sans un vivant ». L'univers henryen a besoin d'un *archi-vivant* pour résoudre le paradoxe de l'*archi-ipséité*. L'*archi-ipséité* est celle de l'*archi-vivant* qui « prépare la place de telle façon qu'une place est prête pour tout vivant » [158].

107. SEBBAH [2001]

108. HENRY [1996]

Michel Henry métaphysicien ?

Michel Henry n'a certes jamais revendiqué le terme de *métaphysique* pour sa philosophie. Notre argument consiste à dire qu'une *lecture* métaphysique est possible et qu'elle permet de mieux comprendre les écrits de la dernière
5 période de l'œuvre de Henry. Comment juger le résultat de cette interprétation que nous avons résumé sous le terme d'*univers* henryen ? Aucune métaphysique ne peut avoir la prétention d'être la « seule vraie » métaphysique. L'universalité de cette discipline philosophique implique que différentes métaphysiques peuvent coexister. Il y a néanmoins des critères pour les évaluer : la
10 cohérence, la complétude, la simplicité. La situation est d'ailleurs semblable en physique théorique et en mathématiques où la simplicité et l'élégance peuvent distinguer des théories par ailleurs équivalentes.

Qu'en est-il de la métaphysique henryenne ? Elle est cohérente, puisque ses différents concepts s'articulent logiquement. Sa pertinence se joue donc
15 entre la complétude et la simplicité. D'aucuns reprocheront à Henry d'avoir introduit des concepts superflus. Mais dès lors que la phénoménologie cherche à remonter à l'origine ontologique de la hylé – sans tomber dans le cercle vicieux d'un monde constitué par la conscience, qui à son tour engendre la conscience – une entité métaphysique comme la *Vie absolue* est nécessaire.
20 Dans ce sens, la force de la métaphysique henryenne est avant tout sa complétude. La simplicité d'une ontologie ne se joue pas seulement sur le nombre des concepts mais aussi sur la simplicité intrinsèque de ceux-ci. Or, les concepts henryens sont justement d'une simplicité qui peut être déroutante. On peut toujours refuser la recherche des origines au nom d'une pureté phénomé-
25 nologique. Mais le tournant métaphysique chez Henry, comme le tournant transcendantal chez Husserl, consiste justement à dépasser cette limite – au fond arbitraire.

En fait, la phénoménologie henryenne qui précédait le tournant métaphysique, celle de l'immanence radicale, dès lors qu'elle se voulait une ontologie de l'ego, souffrait de deux manques. Il y a d'abord le problème de l'intersubjectivité, difficilement explicable dans ce cadre conceptuel. On peut d'ailleurs se poser la question si l'idée de *Vie absolue* ne remonte pas, chez Michel Henry, à une intuition qu'il a formulé, quelques années avant le tournant métaphysique, lorsqu'il parle d'une « nappe affective souterraine » qui réunit les subjectivités individuelles¹⁰⁹[178]. Mais il y a un autre problème. Même si, dans l'économie henryenne, l'affectivité est plus fondamentale que l'affecti-
10 tion, il n'en reste pas moins que le sujet est *aussi* affecté par ce qui ne lui appartient pas en propre. Le concept de Vie apporte une solution aux deux problèmes. Pourtant, la question du fondement reste, chez Henry, une problématique phénoménologique puisque ce fondement, en tant qu'affectivité, n'est pas seulement conceptualisé mais aussi vécu. Le sujet fait l'*expérience*
15 de la Vie en tant que vivant.

L'univers henryen comporte donc trois domaines d'être distincts – même si Henry refuse le terme de *domaine d'être* pour désigner l'ego, qu'il considère comme l'*origine* de l'être – le monde, l'ego et la Vie. Le monde, *milieu d'irréalité*, est l'horizon sur lequel l'ego projette le résultat de la constitution.
20 Sur ce point, il n'y a, je pense, pas de différence fondamentale entre Husserl et Henry. C'est l'ego qui assure le fondement de la constitution. Mais l'ego est bien plus qu'un concept formel, c'est une entité vivante qui s'éprouve elle-même. Le troisième domaine, celui de la Vie est ce qui « fait » que l'ego est un être vivant, qu'il est affecté. Husserl, en particulier dans *Ideen II* a échoué
25 dans ses tentatives de remonter à l'origine de la hylé parce qu'il est resté prisonnier de l'idée que cette origine devait être située d'une manière ou d'une

109. HENRY ^{1990a}

autre dans la *nature*, elle-même incluse dans le monde¹¹⁰. Henry « coupe les ponts » entre la Vie comme source de l'affection et comme ce qui peut prétendre au statut de réalité la plus originaire, d'une part, et le monde comme irréalité, d'autre part. C'est dans ce sens que le *tournant métaphysique* de
 5 Michel Henry constitue une percée.

Il reste toutefois à clarifier le rapport entre la Vie et l'ego, en tant que vivant. Henry a certes défini cette relation comme « la question commune au christianisme et à une phénoménologie » et il y a consacré des analyses d'une grande profondeur. Néanmoins je ne pense pas qu'il y ait apporté une
 10 réponse dans toute sa généralité — ou alors cette question, trop abstraite ou « trop métaphysique », n'a pas retenu son attention. Or, je ferai l'hypothèse que ce rapport doit être conceptualisé en termes de *substrat*. La Vie est le substrat du vivant, la Vie est *ce en quoi consiste* le vivant, son support — et, dans un sens qui reste à définir, *sa matière*. Il est intéressant, dans ce
 15 contexte, de revenir à un passage qui se trouve à l'avant-dernière page de *Philosophie et Phénoménologie du Corps*, écrit pourtant longtemps avant le tournant métaphysique – mais Henry revient sur ce passage dans l'entretien de 1996¹¹¹[496].

Dans la mesure <...> où elle reconnaît l'importance primordiale
 20 des besoins “matériels”, c'est-à-dire de la vie corporelle en général, *toute doctrine matérialiste revêt aux yeux de la philosophie du corps subjectif une importance décisive*. Le matérialisme ne pourra cependant recevoir son plein développement <...> que lorsqu'il sera interprété à la lumière des résultats de l'analyse ontologique
 25 du corps et, d'une manière plus générale, de la philosophie du

110. voir ^{4.3}

111. HENRY ²⁰⁰¹

corps subjectif.^[112][307]

Ce passage apporte aussi un éclairage différent sur le qualificatif *matérielle* qui désigne la phénoménologie de Michel Henry, terme qu'on a l'habitude de considérer comme une simple référence à la *hylé* chez Husserl. La présente
 5 réflexion peut être comprise comme une tentative de formuler un tel matérialisme « interprété à la lumière des résultats de la philosophie du corps subjectif », ou encore comme une phénoménologie *matérielle* au-delà de ce qui a été formulé par Henry lui-même.

Conclusion

10 S'il est aussi courant de « philosopher avec Husserl contre Husserl », peut-on dans le même sens *philosopher avec Henry contre Henry*? Les écrits de Husserl offrent des aspérités, des fissures, des incertitudes, qui incitent à la contestation et au débat, et qui empêche cette pensée à devenir une doctrine fermée et immuable. D'ailleurs, Husserl n'a-t-il pas lui-même en permanence
 15 douté de ses propres idées? C'est peut-être aussi ce qui en fait une des pensées les plus fécondes de l'histoire de la philosophie. Mais l'œuvre de Henry n'est-elle pas trop compacte, trop structurée autour de quelques principes forts comme l'auto-affection, pour permettre de l'« ouvrir » pour la prendre comme point de départ à des recherches qui peuvent conduire à la contester
 20 sur certains des ses aspects essentiels? Il est pourtant possible d'accepter ses fondements purement phénoménologiques – qui permettent d'établir une impressionnalité originaire dans une immanence radicale – sans pour autant suivre Henry dans le tournant métaphysique — comme un certain nombre de philosophes sont en accord avec le Husserl des *Recherches logiques* sans pour
 25 autant le suivre dans sont tournant transcendantal. Mais nous avons sur-

112. HENRY [1965]

tout cherché à démontrer la possibilité de démêler la structure des concepts formels du dernier Henry, tels que *Vie absolue*, *chair*, *archi-passibilité* etc., d'une part, et leur lien avec le christianisme d'autre part. On peut donc adopter ces concepts, en les portant sur un plan métaphysique, tout en refusant de
5 tenir compte de l'identification avec des éléments religieux opérée par Henry. En fait, Henry revendique le fait, non pas d'interpréter a posteriori ces éléments, mais d'avoir *retrouver dans le christianisme* l'équivalent des concepts de sa propre philosophie. Notre démarche consiste donc à adopter la structure conceptuelle telle qu'exposée dans *C'est moi la vie* et *Incarnation*, toute
10 en laissant de côté ses implications sur le plan de la religion. Il appartient par ailleurs aux philosophes des religions d'apprécier la pertinence de ce rapprochement revendiqué par Henry. Mais même une telle analyse profiterait peut-être d'une clarification préalable de la signification métaphysique des concepts henryens.

15 Nous reprendrons donc dans ce qui suit les concepts de ce que nous avons décidé d'appeler le *tournant métaphysique* de la pensée de Michel Henry, en les mettant en relation avec la notion de *substrat*. Par ailleurs, nous continuons d'utiliser les dénominations *métaphysique* et *tournant métaphysique* au sujet de Michel Henry dans le sens précis introduit ici.

5.3 Le substrat comme adhérence

Sur la base des deux premiers sous-chapitres, nous pouvons maintenant définir un substrat particulier, comme une instance métaphysique, que nous qualifions de *transcendantal* parce qu'il fait partie des conditions de possibilité de toute expérience. Nous utilisons donc *substrat transcendantal* et *substrat de la conscience*, voire *substrat* tout court, comme synonymes. Nous parlerons aussi de *matière transcendantale* pour ce qui constitue le substrat transcendantal.

La Vie absolue revisitée

10 La *Vie absolue*^[113], dans le sens utilisé par Michel Henry, peut être comprise comme substrat transcendantale. Dans ce cas, les autres concepts de la *métaphysique de Michel Henry* doivent en être dérivés. En parlant de la Vie comme substrat j'entends donc que, d'une certaine manière, la conscience « est faite de » Vie.

15 Par analogie, en considérant la *Vie* henryenne comme un substrat, on peut dire que chaque vivant inclut une portion de la Vie, tandis que la Vie dans sa totalité inclut chaque vivant. Ainsi s'éclaire un certain nombre d'affirmations de Henry, comme celle-ci : « la vie est en nous, et nous en elle »^[114] [242]. Henry dédouble un certain nombre de ses concepts à partir de celui de Vie
20 absolue. Le concept central d'*immanence radicale* en fait partie. Il désignait au départ une région de la subjectivité transcendantale, qui n'est pas celui du rapport intentionnel au monde mais de l'affectivité. Or, cette immanence devient maintenant immanence *de la Vie absolue dans le sujet transcendantal*.

113. nous maintenons la convention du précédent sous-chapitre d'utiliser le terme *Vie* avec majuscule sans nécessairement répéter chaque fois le qualificatif « absolue »

114. HENRY ^[2000]

Comment Henry peut-il concevoir, dans la continuité de sa pensée, un changement aussi radical en apparence ? L'immanence radicale était celle d'un ego transcendantal d'une certaine manière autonome, replié sur lui-même dans l'auto-affection. Elle devient maintenant rapport à une instance universelle :
5 la Vie absolue. Mais, vu en termes de substrat, ce glissement de sens est parfaitement intelligible. La Vie est immanente au sujet parce que le sujet est *fait de Vie*, la Vie est sa matière. La Vie dans l'immanence du sujet n'est donc pas quelque chose qui vient s'ajouter à ce que le sujet est déjà en lui, puisque c'est ce qui le *constitue*. L'immanence de la Vie dans le sujet est bien
10 celle du sujet lui-même.

Le caractère auto-référentiel des concepts clés de la phénoménologie henryenne est probablement un des aspects particulièrement déroutants pour bon nombre de lecteurs. Or, avec le tournant métaphysique, en passant selon sa propre terminologie de concepts *faibles* à concepts *forts*, Henry « relâche »
15 quelque peu le nœud de l'auto-référence, puisque celle-ci passe maintenant par l'intermédiaire de la Vie. Ainsi l'auto-affection du sujet devient auto-affection « au sens fort » de la Vie. Là encore, avec la Vie interprétée comme substrat, cette extension du concept devient parfaitement cohérente. La Vie s'affecte dans le sujet en même temps que le sujet s'affecte lui-même, parce
20 que le sujet *est* la Vie qui le constitue. L'argument s'étend naturellement à la notion de *passivité*. L'idée d'une passivité du sujet par rapport à lui-même n'a rien d'évident. Mais si le sujet est « fait de » Vie, il est naturellement passif vis-à-vis de ce qui le constitue. On peut le comprendre en pensant à la subjectivité en termes de corps subjectif. Lorsque j'éprouve une douleur, par
25 exemple, je suis entièrement passif vis-à-vis de mon propre corps, je le subis, et pourtant, je *suis* ce corps qui « me fait ».

La hylé aristotélicienne ne se laisse pas réduire à un matériau purement

passif. Alors la Vie comme substrat est-elle active ou passive ? La réponse est complexe. La Vie n'est sans doute pas entièrement passive, puisque Henry lui attribue des qualités comme l'archi-passibilité, sans laquelle il n'y aurait pas de passibilité de la vie individuelle. Mais elle n'est pas non plus seule

5 active, au sens où le vivant serait réduit à une sorte de fluctuation d'une Vie qui assumerait seule tout l'être. En effet, Henry dénonce explicitement la vision de Schopenhauer d'une « vie impersonnelle, anonyme, inconsciente, aveugle »¹¹⁵[259]. Le rapport entre Vie universelle et vivant individuel est donc complexe. Ainsi Henry affirme-t-il « pas de vivant sans Vie » mais aussi

10 « pas de Vie sans vivant »¹¹⁶[80]. Ce rapport s'exprime plus particulièrement par un dédoublement de plusieurs concepts, qu'opère Henry en les préfixant du terme *archi* : archi-passibilité, archi-chair, archi-ipséité, archi-vivant¹¹⁷. Or, la meilleure manière de comprendre ce dédoublement consiste à se servir l'opposition *dunamis-énergeïa*, étroitement liée au couple *hylé vs eidos*.

15 La Vie est en puissance là où le vivant est en acte. Ainsi, l'archi-passibilité est une passibilité en puissance comme l'archi-ipséité est une ipséité en puissance. Pour que la passibilité en puissance devienne passibilité en acte il faut donc quelque chose de plus : une forme qui actualise la matière. D'où vient alors cette forme, *forme* dans un sens très général ? Dans le cas des arte-

20 facts, exemple dont Aristote se sert volontiers, la forme vient de l'artisan. Mais nous avons aussi vu, avec Happ, qu'Aristote ne fait pas vraiment de différence entre formes artificielles et naturelles¹¹⁸. Dans le cas de la nature, on peut tout au plus penser que l'origine ultime de la forme est le *premier*

115. HENRY 2000

116. HENRY 1996

117. Comme dans le chapitre précédent, je me permets ce raccourci entre les termes synonymes *archi-fils* et *premier-vivant*, par souci de cohérence et afin d'éviter la référence au christianisme.

118. voir 5.1, page 338

moteur. Le but de notre relecture de la métaphysique était dès le départ de faire abstraction de son aspect théologique. C'est peut-être ici le moment de revenir brièvement au fait que Henry identifie le Vie absolue avec Dieu. Il n'y a donc pas d'autre créateur « derrière » la Vie absolue, qui pourrait *informer* celle-ci. L'actualisation doit émerger spontanément du substrat¹¹⁹.

Adhérence vs transcendance

La réduction comme geste fondateur de la phénoménologie établit la distinction entre immanence et transcendance comme deux domaines d'être séparés et exhaustifs de la réalité. Cette vision s'avère toutefois rapidement problématique dans la mesure où, avec le tournant transcendantal, la transcendance se trouve en quelque sorte ramenée à l'immanence. La relation intentionnelle n'est plus un rapport à un monde existant ailleurs, mais elle crée son terme transcendant au sein de l'immanence. La distinction n'en reste pas moins pertinente. Mais la notion de transcendance, plus qu'un lieu, dénote désormais une direction. Elle marque une *mise à distance* des objets du monde par rapport à l'ego. Husserl parle de l'intentionnalité en termes de « polarisation double de pôle moi et pôle objet »¹²⁰[232]. Cette dichotomie est relativisée par Henry, au sens où il la considère comme une forme de monisme ontologique. Pour lui, une phénoménologie purement intentionnelle ramène en fin de compte tout être à l'apparaître du monde transcendant comme monde de sens. Il y oppose l'affectivité comme apparaître de la sensibilité et postule donc une dualité de l'apparaître – tout en évitant le concept de dualité de l'être. Enfin, il postule la Vie absolue comme origine de l'appar-

119. Cette difficulté n'est toutefois pas fondamentalement différente de celle consistant à expliquer comment la vie au sens biologique a pu émerger de la *soupe primordiale*, mélange de molécules organiques dans les océans d'avant les premiers procaryotes.

120. HUSSERL ¹⁹⁷⁶

raître de l'affectivité, sans vraiment s'expliquer sur son statut ontologique. L'introduction du concept de substrat transcendantal doit permettre de clarifier les rapports ontologiques entre les différentes instances. La manière dont Henry décrit la Vie absolue suggère une forme de transcendance. Toutefois
 5 l'utilisation du terme en ce sens chez Henry est rare si ce n'est limité à un passage où il évoque une « transcendance présente en toute modalité immanente de la vie » ¹²¹[256].

Il faut donc reconnaître que le sujet individuel est, d'une certaine manière, « débordé » de deux côtés : du côté du monde et du côté de son substrat
 10 transcendantal. On serait donc tenté de parler d'une *double transcendance*, intentionnelle d'un côté, « matérielle » – que ce soit au sens de Henry, de la hylé husserlienne ou de la matière transcendantale – de l'autre. Il me paraît toutefois préférable de garder le terme *transcendance* pour les corrélats intentionnels. Ce qui est transcendant c'est *le monde*. Mais, dans ce cas, comment
 15 appeler cette troisième instance dans son rapport à l'ego, pour lequel elle n'est ni transcendante ni immanente – mais le « déborde » comme *ce dont il est fait*. Nous désignerons cette instance par le terme d'*adhérence*. L'adhérence est, par rapport au sujet, à l'opposé de la transcendance, non seulement par sa position mais aussi par ses caractéristiques. La transcendance est une
 20 *mise à distance*, le monde transcendant est projeté par l'intentionnalité. Au contraire, il n'y a aucune distance par rapport à l'adhérence. Le monde *transcende* le sujet, il est « au-delà », tandis que le substrat transcendantal, qui est l'exacte opposé du monde, n'est pas au-delà, il adhère au sujet, il lui « colle à la peau ». Comme pour le terme transcendance, qui signifie à la fois le fait
 25 de transcender et ce qui transcende, nous utilisons le terme adhérence à la fois pour le fait d'adhérer et pour ce qui adhère. Adhérence et substrat trans-

121. HENRY ¹⁹⁹⁶

condantale désignent donc la même entité, mais le terme *adhérence* la désigne dans son rapport à l'*ego* – exactement comme la transcendance désigne le monde dans son rapport à l'immanence.

De la même manière que le rapport du sujet au monde est l'intentionnalité, son rapport au substrat est l'*affectivité*. Enfin, comme l'a maintes fois répété Henry, c'est un rapport de passivité, par opposition au rapport actif de l'intentionnalité constitutive. On peut donc établir une série d'oppositions :

<i>adhérence</i>	<i>transcendance</i>
substrat transcendantal	monde
contiguïté	distance
substrat	sens
subvenant	survenant
matière transcendantale	matière physique
affectivité	intentionnalité
passivité	activité

La manière dont nous avons défini le concept général de *substrat* à partir du hylémorphisme et de la survenance, avec tout les concepts qui y sont associés, s'applique au substrat transcendantal. Ainsi, il y a un rapport de la puissance ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) à l'acte ($\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\omega\nu$) entre le substrat et la conscience qui lui survient. Or, nous avons interprété, dans la métaphysique henryenne, le rapport entre les concepts liés à la Vie, préfixés par *archi*, est ceux liés au vivant en termes de puissance et d'acte. Nous pouvons maintenant généraliser cette idée : le substrat transcendantal contient en puissance ce qui va émerger avec la conscience. La vie subjective individuelle est une actualisation de ce qui est potentiellement dans le substrat. Le rapport hylémorphique est aussi un rapport d'abstraction : le passage de la hylé à la morphé implique une

élimination ($\acute{\alpha}\varphi\alpha\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$) de ce qui n'est pas pertinent pour la forme ¹²². Toutefois, l'application de ce principe à la relation entre substrat transcendantal et conscience ne va pas de soi, dans la mesure où l'abstraction en elle-même semble déjà présupposer une conscience capable d'opérer l' $\acute{\alpha}\varphi\alpha\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$. Pour-

5 tant, pour Aristote, le rapport hylémorphique s'applique autant à la nature ($\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) qu'à l'artefact. Or, dans la nature il y a également un passage de la puissance à l'acte, et donc une forme d'abstraction, sans intervention de la conscience. Or, dans le cas de l'adhérence, c'est la conscience même qui émerge de l'abstraction, et elle émerge même en permanence. L'élimination

10 ($\acute{\alpha}\varphi\alpha\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$) de l'inessentiel en faveur de l'essentiel est à mettre en rapport avec la relation de survenance : il n'y a pas de différence dans la conscience, sans différence dans l'adhérence. Par contre, l'inverse n'est pas vrai : il peut y avoir une différence dans l'adhérence sans différence dans la conscience. La survenance élimine des aspects inessentiels de l'adhérence.

15 Le deuxième aspect de la survenance est celui de la dépendance. La conscience *dépend* de l'adhérence, donc pas de conscience sans adhérence. On se souvient que Henry, tout en affirmant « pas de vivant sans la Vie », ajoute aussi « pas de Vie sans un vivant » ¹²³. Pour l'instant nous pouvons nous contenter de dire que tant qu'il n'y a pas de conscience actualisante,

20 le substrat dans son ensemble reste à l'état de puissance – donc pas de substrat *en acte* sans conscience. Le troisième aspect de la survenance est celui de la non-réductibilité du survenant au subvenant. Dans le cas du substrat transcendantal la question de la réduction ne se pose pas vraiment, dans la mesure où nous ne disposons pas de description du substrat, ou de lois le

25 concernant, qui pourraient permettre d'*expliquer* la conscience. Il faut dire que pour Kim la survenance est avant tout une relation *entre prédicats* des

122. voir ^{5.1}, page ³³³

123. voir ^{5.2}, page ³⁷⁰

deux niveaux^[124] [142], et dans sa définition formelle il exprime la survenance en termes de *propriété*. Or dans le cas du substrat transcendantal ni la notion de *prédicat* ni celle de *propriété* ne sont applicables, puisque le substrat précède la constitution, il est donc *dépourvu de sens*. C'est le résultat de la
 5 noèse, le corrélat intentionnel, qui peut être décrit en termes de propriétés mais pas la vie affective du sujet, située dans les couches profondes de la conscience. Toutefois, même si Kim associe le concept de prédicat à celui de survenance, il n'exclut jamais que des formes de survenance *très différentes* soient possibles, pour autant qu'elles maintiennent l'intuition d'une
 10 *corrélacion* (asymétrique) nécessaire entre survenant et subvenant [155].

Dans le cas de la relation entre conscience et substrat, le concept minimal permettant d'appliquer l'idée de la survenance, est celui d'*état*. À un état différent de la conscience correspond donc un état différent du substrat, alors que l'inverse n'est pas le cas. Lorsqu'une conscience C est dans un certain
 15 état $A(C)$, alors il existe un état X du substrat, tel que si le substrat est dans l'état X la conscience C est dans l'état $A(C)$. Mais l'état X ne l'est certainement pas. On peut penser qu'un grand nombre d'états correspondent à l'état d'une conscience particulière C . En fait, le substrat en tant que tel est universel, c'est le même pour toutes les consciences individuelles. Il semble
 20 pourtant évident qu'à l'intérieur de celui-ci de multiples « régions » peuvent exister. Le substrat possède un caractère *spatial* dans un sens très large. Il ne s'agit en aucun cas de l'espace à trois dimensions tel que nous le concevons. Il reste néanmoins l'intuition que *ma* conscience « se situe en quelque part » dans le substrat transcendantal. Ou encore, qu'elle survient à une région
 25 spécifique du substrat^[125].

124. KIM [1993e]

125. Il est possible que cette restriction ait un lien avec la notion de survenance *forte* de Kim.

Le substrat dans la perspective phénoménologique

Notre démarche a été dès le départ à la fois phénoménologique et métaphysique. Du point de vue de la métaphysique nous visons à établir une cosmologie capable d'appréhender tout ce qui est. En même temps nous pre-
 5 nous aussi comme point de départ la réduction phénoménologique qui établit le subjectivité transcendantale comme domaine d'être autonome. Comment comprendre l'interdépendance entre ces deux approches ? Cette question est étroitement liée, me semble-t-il, à celle du rapport entre le sujet transcen-
 dantal et le *spectateur phénoménologique théorisant*, selon la terminologie
 10 d'Eugen Fink. Comment celui-ci, qui est lui-même un sujet transcendantal peut-il observer le sujet de la réduction ? Et comment, dans ce cas se situer par rapport à l'attitude naturelle ? Ces questions constituent l'essentiel des analyses de la sixième méditation cartésienne de Fink. C'est cette analyse que Fink désigne par le terme de *théorie transcendantale de la méthode*, qu'il
 15 distingue de la *théorie transcendantale des éléments*, dont le thème est le « *devenir constitutif*, la cosmogonie transcendantale, l'activité créatrice du monde du tout des monades »¹²⁶ [11]. Au tout début de ce texte, Fink situe parfaitement le contexte de la problématique :

<...> au lieu de survoler le monde « de manière spéculative »,
 20 nous avons, par une véritable « révolution copernicienne » < la réduction phénoménologique >, entièrement brisé l'*état de limitation de l'attitude naturelle* en tant qu'horizon de toutes nos possibilités humaines d'action et de théorie, et nous avons brusquement débouché sur la *dimension originelle de tout être*, sur la
 25 source qui est à la base de la constitution du monde, c'est-à-dire

126. FINK ¹⁹⁹⁴ Traduction de Nathalie Depraz pour toutes les citations de Fink. Les numéros de page sont ceux de la version originale en allemand, qui figurent également dans la traduction.

sur la sphère de la subjectivité transcendantale. [3]

En effet, on peut se demander si le terme même de *réduction* n'est pas une source de confusion majeure dès le début de la phénoménologie. Le mot suggère de se limiter à un domaine restreint et par là d'abandonner un autre
5 domaine, celui du « monde réel ». Or, Fink fait très justement remarquer que « *ce que nous perdons, ce n'est pas le monde, mais notre emprisonnement dans le monde* » [46]. La perspective du spectateur phénoménologique n'est pas un déplacement depuis l'« emprisonnement dans le monde » vers un autre emprisonnement qui serait celui de l'immanence. Cette perspective est en
10 quelque sorte *orthogonale* par rapport à l'opposition monde-ego. Elle permet de voir la relation entre les deux, sans être pris d'avance dans l'un ou dans l'autre. En même temps il est indéniable que le spectateur phénoménologique est lui-même un sujet transcendantal, tel que celui qu'il regarde « de l'extérieur ». Dans son élan transcendantal il « s'arrache » de sa condition de sujet
15 *constituant*, puisque ce n'est pas le monde qu'il conçoit mais les conditions de possibilité de celui-ci. Fink fait remarquer que ce type d'auto-référence n'est en soi ni exceptionnel ni nécessairement problématique, et n'engendre pas forcément une régression à l'infini. Il évoque l'exemple de la psychologie, où le psychologue est un psychisme du même type que son objet d'étude [17].
20 Mais il fait immédiatement remarquer que la référence de la psychologie à elle-même « ne requiert aucune *méta-psychologie* » [20]. En effet, « l'activité thématitante psychologique est tout autant être psychique que ce qui est thématité par elle, ils ont la même *nature d'être* » [22]. Ce qui rend la position du spectateur phénoménologique problématique ce n'est donc pas
25 l'auto-référence en soi, mais la différence de nature entre observateur et observé. Par la réduction phénoménologique « l'être transcendantal n'est pas seulement “découvert” et inauguré, mais il est aussi *étendu* à un être trans-

cendantal qui, en tant que tel, *n'est aucunement homogène quant à sa nature d'être* avec l'être ouvert par la réduction ». Ainsi la réduction « instaure une *scission de l'être transcendantal* en deux districts hétérogènes » [22]. L'un de ses « districts » est le sujet constituant, l'autre est le « “spectateur” phé-
 5 noménologique théorisant » [13]. Or, ce dernier n'est pas situé dans le flux constituant, puisque ce qu'il a en vue n'est *pas le monde* mais *ce qui fait le monde*. Son expérience théorique « *ne représente pas une expérience* (ou une constitution) *référée à l'étant* », puisque l'étant est un élément du monde constitué [80]. Ce qu'il vise ce sont des « processus vitaux “pré-étants” de
 10 la subjectivité transcendantale » [85]. Dès lors, « la différence entre l'être mondain et l'être transcendantal <...> consiste au plus profond dans une *différence fondamentale des modes* d'“être” respectifs » [82]. Seulement, Fink est aussi obligé de reconnaître que « toute connaissance ne trouve sa vérité que pour autant qu'elle se mesure à l'étant lui-même » [79]. Dès lors, le spec-
 15 tateur phénoménologique « *ontifie les processus vitaux “pré-étants”* » [85]. Il doit emprunter au moi constituant « l'habitus de la langue, *participer* à sa vie constitutive, à l'encontre de sa volonté de ne pas y participer ». « Mais cette participation, poursuit Fink, est simplement *apparente*, dans la mesure où le spectateur phénoménologisant *métamorphose* le sens naturel de la langue
 20 référée à l'étant » [95]. Et pourtant, il reconnaît que si la connaissance phénoménologique, par la réduction, surmonte l'attitude naturelle, elle y reconduit, « suite à la mondanisation de l'activité phénoménologisante » [109].

Alors, serait-il en fin de compte impossible de parler d'autre chose que *du monde*, impossible de conceptualiser ce qui précède la constitution, et à
 25 plus forte raison l'*adhérence* ? Est-ce que le fait que l'*adhérence* dépasse la vie du sujet, par son pôle *opposé à l'intentionnalité*, la rend *inconcevable* ? Rappelons qu'Aristote a été obligé de détourner des termes tels que *hylé* ou

ousia de leur usage courant pour créer les concepts de sa métaphysique ! L'un comme l'autre ne sont pas des objets du monde réel, parce que ce sont des abstractions de *toutes* les choses du monde. Dans le cas des mathématiques, on crée des concepts abstraits en nombre grandissant, auxquels on attribue
5 des noms empruntés du monde concret. Ainsi objets mathématiques comme corps, *anneau* ou *idéal* n'ont strictement rien à voir avec ce que le langage courant entend par ces termes. Or, au sein de la théorie mathématique on traite ensuite ces objets abstraits *comme des objets concrets*, au sens où on leur attribue des propriétés et qu'on établit des relations entre eux. Le paral-
10 lèle entre la physique fondamentale et ce que nous avons nommé l'adhérence est particulièrement parlant. On sait que la réalité de la physique fondamentale ne ressemble en rien à celle du monde dans lequel nous vivons, elle est peuplée d'« objets » qui n'ont rien à voir avec les objets du monde macroscopique. Ces objets physiques ne peuvent pas être de la même nature que les
15 objets macroscopiques, sinon on aurait affaire à une régression à l'infini. Et pourtant, cela ne nous empêche pas de les concevoir *comme des objets*. Une fonction d'onde n'a rien d'un objet, mais intellectuellement nous pouvons la traiter comme un objet *abstrait*.

Il faut donc comprendre qu'il y a à l'intérieur même du monde, à côté
20 de la région des choses concrètes, région dans laquelle nous sommes situés, divers domaines d'objets abstraits. Or, une de ces régions est celle qui décrit la phénoménologie constitutive, sur le plan conceptuel. Ses entités conceptualisent en particulier la constitution qui produit les régions ontologiques du monde, dont celle de la phénoménologie. Il n'y a pas dans ce cas de véritable
25 problème d'auto-référence, pas de cercle *vicieux* puisque la conceptualisation de la subjectivité se trouve sur un *autre plan* que la subjectivité elle-même. Comme l'image de la pipe de Magritte n'est « pas une pipe » le concept de

noèse *n'est pas* une noèse. Ainsi Henry peut parfaitement parler de l'affectivité comme d'un type d'apparaître qui relève de l'invisible et de l'indicible, parce que c'est du principe qu'il parle. Il ne relate pas un phénomène de l'affectivité pure dans sa spécificité. Il y a un domaine privilégié du monde, celui
 5 des choses concrètes, où l'intuition concrétisée dans le noème, peut recevoir son remplissement. L'intuition des entités abstraites n'est jamais remplie, ou alors l'est trivialement d'office. En tout cas il n'y pas de distinction entre l'intuition abstraite et son remplissement. Un triangle en plastique n'est pas le remplissement du concept géométrique mais c'en est un exemple. La consti-
 10 tution, comme principe, s'est formée avec le domaine des choses concrètes. Celles-ci prêtent leur structure à tous les autres domaines du monde. Ou plutôt, des domaines comme la philosophie, les mathématiques ou la physique théorique, en empruntent les principes à leur avantage. Dans le cas de la phénoménologie ceci implique de *se servir* du langage de l'attitude naturelle,
 15 nous permettant ainsi de parler de ce qui dépasse le monde concret et qui peut paraître *indicible*. La fameuse dernière phrase du *Traktatus*, « *ce qu'on ne peut dire il faut le taire* », est peut-être la plus anti-philosophique qui soit. À Wittgenstein on peut opposer la position de Jean-Luc Marion, qui écrit :
 « la philosophie se trouve en charge des limites : aussi n'en a-t-elle pas <...>
 20 à chaque époque < elle > doit donc décider <...> de ce qu'elle peut ambitionner de penser, qu'elle le connaisse ou non »¹²⁷[148]. Il est donc possible de parler de qui n'est pas « du monde » : de hylé phénoménologique, d'affectivité, de Vie absolue, et enfin d'*adhérence* et de substrat transcendantal. Mais on en parle toujours *en surplomb*, notre langage emprunté à l'attitude
 25 naturelle ne permettant jamais d'« entrer dans le vif du sujet ».

127. MARION 2016b

Le monde comme possibilité

Quelle est la relation entre substrat transcendantal et monde ? Une première réponse consiste à dire qu'il n'y en a pas, ou tout au moins il n'y a pas de relation directe. La relation est *transitive*, résultat de la juxtaposition des deux relations que sont l'adhérence et la transcendance, en passant par la conscience subjective. Le substrat transcendantal n'est donc pas le substrat commun du monde et de la conscience, ou alors il n'est le substrat du monde que dans l'exacte mesure où la conscience est le substrat du monde¹²⁸ et le substrat transcendantal est le substrat de la conscience. Dès lors qu'on accepte le principe de l'idéalisme transcendantal, il est inutile de vouloir chercher une réalité *au-delà* de l'apparence du monde. Le monde est la transcendance *projetée* par la communauté des subjectivités transcendantales. La réalité qu'il faut chercher est celle qui est située *en deçà* du monde, « avant » la conscience. La terminologie de l'opposition immanence vs transcendance est trompeuse, puisqu'elle suggère un intérieur de la subjectivité, qui serait à la fois séparé par une frontière du monde mais aussi *inclus* dans celui-ci. Marion fait remarquer à juste titre qu'il faut « se garder de comprendre, insensiblement, la réduction à partir de ce qu'elle vise tout entière à renverser, l'attitude naturelle »¹²⁹ [43]. La subjectivité ne « baigne » pas dans le monde. L'intersubjectivité transcendantale se forme « à la surface de » l'adhérence et elle projette la transcendance.

Ainsi le monde est une *possibilité* du substrat transcendantal, rendu possible par la subjectivité transcendantale. Le substrat a pu exister sans conscience et par conséquent sans monde. Le monde est une *production* du substrat *à travers la conscience*. Aurait-il pu produire un autre monde, avec

128. voir [3.4](#)

129. MARION [2016a](#)

une autre forme de conscience ? Probablement oui, mais évidemment nous n'en savons rien. Je crois que cette question est strictement parallèle à la suivante : à partir du *big bang*, un autre univers, avec une autre forme de vie et une autre forme de conscience, aurait-il été possible ? Probablement
 5 oui, mais nous ne pouvons pas le savoir. Rien ne serait plus faux, que d'en conclure que le monde est une illusion. Le monde est produit par la conscience qui est produite par le substrat transcendantal, il est donc aussi réel que ces deux entités, condition de son existence, le sont. L'arc-en-ciel n'est pas une
 10 illusion, il est produit par une conjonction de présence de gouttelettes d'eau, de position de l'observateur et de celle du soleil.

Dans un style extraordinairement imagé Merleau-Ponty écrit :

<...> dans notre chair comme dans celle des choses, le visible actuel, empirique, ontique, par une sorte de repliement, d'invagination, ou de capitonnage, exhibe une visibilité, une possibilité
 15 qui n'est pas l'ombre de l'actuel, qui en est le principe, qui n'est pas l'apport propre d'une « pensée », qui en est la condition <...>

¹³⁰[199]

Nous avons vu plus haut que ce que Merleau-Ponty appelle la *chair* est d'une certaine manière situé *entre* le sujet et le monde¹³¹. Cette vision n'est sans
 20 doute pas compatible avec la manière dont nous abordons ici la question du substrat, qui ne se situe nullement entre le sujet et le monde mais qui est le fondement du sujet. Il n'est reste pas moins que, si on fait abstraction de ce positionnement de la « chair » merleau-pontienne *entre deux* et qu'au contraire on interprète celle-ci, *contre* Merleau-Ponty, comme substrat
 25 transcendantal, alors ce passage prend un autre sens. Le « visible actuel, em-

130. MERLEAU-PONTY ¹⁹⁶⁴

131. voir ^{4.4}, page ³⁰²

pirique, ontique » est le monde, au sens où nous l'entendons. « Le repliement, l'invagination, le capitonnage », s'il a lieu dans le substrat transcendantal, produit les consciences qui sont les lieux de la *visibilité*. Cette visibilité, en effet, est une « possibilité », elle est possible parce qu'elle est *en puissance* dans le substrat. Elle est « le principe » qui permet l'actuel et la « condition de la pensée ». L'*invagination* crée des êtres individuels dans le substrat universel, au même titre que, dans la soupe primordiale, la formation de proto-cellules par le repliement de couches lipidiques a permis la formation du vivant biologique. Merleau-Ponty se demande ensuite « comment s'instaurent par là-dessus les "idées de l'intelligence", comment de l'idéalité d'horizon on passe à l'idéalité "pure" » [200]. Pour continuer dans le détournement de la pensée merleau-pontienne, disons que les subjectivités formées par *repliement* du substrat, plis « capitonnés » d'une amorce de visibilité du monde, vont constituer ensemble un monde commun transcendant, un monde de sens. Ce monde constitué, *objectif*, reste néanmoins dépendant du substrat, il émerge de celui-ci à travers les consciences individuelles. L'idéalité pure « fuse déjà aux articulations du corps esthésiologique, aux contours des choses sensibles <...> elle se glisse par des voies qu'elle n'a pas frayées, transfigure des horizons qu'elle n'a pas ouverts » [200]. C'est sans doute ce langage flamboyant que Michel Henry reproche à Merleau-Ponty¹³². Et pourtant, il y a dans ces passages une intuition remarquable : c'est le refus d'une vision de deux entités séparées, le sujet et le monde, en interaction « à distance ». Merleau-Ponty montre bien qu'il y a quelque chose de plus fondamentale, de quoi émergent la subjectivité, le monde et le sens, la *chair* au sens où il l'entend. Le monde apparaît bien comme une possibilité à partir de la *chair*. Les passages cités laissent penser que cette chair a les caractéristiques d'un substrat. Le

132. voir 4.4, page 302

problème est qu'elle reste rattachée à la relation entre le sujet et le monde, alors que notre propre réflexion mène à un concept de substrat qui précède clairement, et le sujet et le monde.

Dans cette perspective du monde comme possibilité émergeant du substrat à travers la conscience, il faut maintenant reposer la question de l'image du substrat *au sein même du monde*. Nous avons dans un premier temps abordé cette question sous l'angle de la *conceptualisation* du substrat et nous avons vu que le concept de substrat transcendantal tout comme celui de hylé phénoménologique, alors que les deux *désignent* des entités qui précèdent la constitution, font partie du monde *en tant qu'*entités abstraites. Mais ce n'est peut-être pas tout. Il peut être utile de revenir à la question du corps subjectif et de son rapport avec le corps objectif. Toute notre démarche vise à rompre la circularité ontologique en refusant d'identifier ces deux corps. Ainsi, le corps subjectif n'est pas juste un corps objectif « vu de l'intérieur ». Le corps objectif *n'explique pas* le corps subjectif, et il n'est pas non plus *son substrat*. Il n'est même pas possible de parler d'un objet « à deux faces ». Et pourtant, nous ne pouvons pas nous départir complètement de l'intuition d'une parenté intime entre les deux. Comment comprendre alors cette relation en dehors de toute forme de naturalisation du corps subjectif ? D'abord, une idée régulatrice nous fait admettre un monde existant indépendamment de nous. Encore une fois, il ne s'agit nullement d'une illusion. Le monde est bien *constitué* en tant qu'indépendant de nous. L'intersubjectivité le projette comme ce qui nous fait face. Cette idée est juste à l'intérieur de l'attitude naturelle, qui est la seule attitude nous permettant de fonctionner dans le monde. Or, une deuxième idée régulatrice, tout aussi indispensable pour notre survie, est celle qui nous fait localiser notre propre esprit, notre

subjectivité, à l'intérieur du corps objectif. Revenant un instant à *Matrix*¹³³ ! Rappelons que, pendant qu'un des rebelles se déplace dans la Matrice, son « vrai » corps reste immobile, couché sur ce qui ressemble à un fauteuil de dentiste. Or, pour agir dans la matrice et y survivre – et même survivre tout-
5 court – elle doit impérativement situer son *moi* dans le corps généré par les algorithmes de la Matrice.

Mais je crois qu'il ne suffit pas de s'arrêter sur le concept kantien d'idée régulatrice. Nous avons insisté sur le fait que le corps subjectif *n'est pas* l'apparence intérieure du corps objectif, mais c'est peut-être le contraire qui
10 est vrai : le corps objectif est, dans le monde constitué, l'image du corps subjectif, son « reflet », son « ombre ». Nous *vivons* le corps subjectif, mais nous le retrouvons comme *image* en tant qu'objet du monde. Dès lors, il faut faire un pas de plus : si le corps subjectif a une « image » objective dans le monde, qu'en est-il du substrat de celui-ci, c'est-à-dire du substrat
15 transcendantal ? Celui-ci ne possède-t-il pas aussi une image objective ? Si une telle image existe, alors c'est ce que nous appelons « la matière ». La matière au sens de la physique, mais aussi de ce que nous concevons de manière vague comme constituant ultime des choses. C'est peut-être ainsi qu'il faut comprendre la phrase énigmatique de Henry sur l'importance de
20 la doctrine matérialiste pour la philosophie du corps subjectif¹³⁴. Enfin, ne faudrait-il pas concevoir la *nature*, entendue assez vaguement comme ce qui sous-tend toute la réalité objective, comme l'*image* dans le monde objectif de l'adhérence ? Le naturalisme aurait ainsi une signification « cachée » loin de son expression scientifique, mais comme une idée d'un fondement dont on
25 ne pourrait apercevoir que le reflet.

133. voir 2.3, page 109

134. voir 5.2, page 373

Conclusion

Nous nous sommes inspiré à la fois de la « métaphysique de Michel Henry », au sens où nous avons introduit ce terme, et d'une conception abstraite de la notion de substrat, basée à la fois sur le hylémorphisme et sur
5 la notion de survenance, pour introduire la notion de substrat transcendantal, en tant que ce qui « fait » la conscience. Alors que le substrat dépasse l'immanence de la subjectivité, nous l'avons opposé à la transcendance du monde, en introduisant le concept d'adhérence.

L'argument le plus sérieux contre le concept de substrat transcendantal
10 est peut-être celui du rasoir d'Occam : à quoi bon introduire un nouveau concept, alors que l'opposition immanence vs transcendance paraît suffisant pour couvrir la totalité de ce qui est ? À cette objection je répondrais ceci : à quoi bon persister dans un raisonnement circulaire, qui cherche à expliquer par la réalité du monde ce qui justement constitue le monde. Certes, sous
15 cette forme, l'argument est basé sur l'idéalisme transcendantal, mais nous avons vu plus haut qu'une métaphysique réaliste qui cherche l'explication de la conscience dans une forme ou une autre du naturalisme – et il me semble que le réalisme n'a pas vraiment d'autre choix – se trouve finalement aussi confrontée à une forme de circularité. La métaphysique que nous défendons
20 est une manière radicale d'en finir avec la circularité ontologique, qui n'est pas seulement nuisible mais aussi inutile. À la place nous proposons une structure strictement linéaire et, sur le plan ontologique unidirectionnelle : le substrat engendre la conscience qui constitue le monde. La subjectivité se trouve ainsi insérée entre deux pôles : l'adhérence et la transcendance.

5.4 Adhérence et subjectivité

L'adhérence est d'abord une entité *postulée* pour expliquer l'origine de la hylé et de l'affection, mais en même temps nous en faisons l'expérience à travers le corps subjectif. Elle est universelle, partagée entre toutes les sub-
5 jectivit s individuelles mais sans en être séparée, puisqu'elle est leur *mat re
transcendantale*. Dès lors, comment comprendre la relation entre l'universa-
lité du substrat et l'ipsit  des sujets ? Cette difficulté nous est déjà apparue
dans le contexte de la métaphysique de Michel Henry. L'adhérence est aussi
la source d'une intersubjectivité située *en amont* de la constitution.

10 Corps subjectif et expérience de l'adhérence

Dans le cours du « travelling arrière » que nous avons effectué, à la re-
cherche du substrat ultime, en partant du monde, nous sommes arrivé au
corps subjectif¹³⁵. Nous avons ensuite refusé d'identifier corps subjectif et
objectif comme deux faces d'une même chose. Le corps subjectif apparaissait
15 ainsi comme une sorte d'impasse dans la recherche du substrat. Rappelons
toutefois que nous avons cherché à établir une forme de correspondance ou
d'analogie entre corps subjectif et objectif, non pas au sens d'une distinc-
tion intérieur vs extérieur, mais plutôt en voyant le corps objectif comme
un « reflet » du corps subjectif à l'intérieur du monde transcendant. Aussi
20 allons-nous continuer à nous servir de l'analogie du corps objectif par rap-
port au corps subjectif. Une analogie dont le sens reste pourtant difficile à
déterminer. Or, maintenant que nous avons postulé l'adhérence comme sub-
strat de la conscience, il faut répondre à la question du rapport de celle-ci
au corps subjectif. Le corps subjectif est sans doute un des modes d'appa-

135. voir [4.4](#)

raître de l'adhérence – comme le corps objectif est un des éléments de la transcendance.

Le corps subjectif a des propriétés essentielles de l'adhérence. D'abord, nous n'avons aucune distance par rapport à notre corps subjectif. Je peux
5 certes, par superposition du corps objectif, décider qu'une douleur est située dans un de mes orteils, loin de mon cerveau, mais ce n'est là qu'une image que je forme de la douleur, la douleur réelle, elle, est en moi, et sans aucune distance. Ensuite, le corps subjectif est une région d'être ouverte, sans limites déterminées. Ainsi, sans autre information, sans regarder « ce qui se passe »,
10 je ne peux pas savoir si une douleur a une cause extérieure à mon corps ou non. Cette douleur aiguë, est-ce vraiment un clou qu'on enfonce dans mon orteil, ou seulement l'effet de l'arthrose. Je peux situer un bruit violent à l'extérieur *parce que je sais* qu'il doit avoir une cause extérieure, mais c'est dans ma tête que je le sens. D'ailleurs nos sens ne sont pas toujours fiables et
15 il peut être difficile de savoir si une perception affaiblie est due à ce qui est perçu ou à nos sens. Est-ce mon interlocuteur qui parle trop doucement ou mon ouïe qui a baissé ? Est-ce que les couleurs de mon entourage sont moins vives ou est-ce que je souffre d'une cataracte ? Nous avons parlé plus haut de l'ambiguïté de la sensation dans la relation sexuelle¹³⁶. Je sens la peau de
20 la femme que j'aime sous mes doigts. Mais est-ce bien la sensation de *mes doigts*, n'est-ce pas plutôt *sa* sensation que je partage avec elle ? Je suis dans une fête avec beaucoup de monde, et tout à coup je me sens mal « dans ma peau ». Est-ce que cette sensation est vraiment *dans* mon corps ou n'est-ce pas mon entourage qui me *fait* cette sensation ? Ainsi le corps subjectif est
25 quelque chose de beaucoup plus diffus, de mal délimité, comparé au corps objectif. Ce dernier est certes fait de la même matière que ce qui l'entoure,

136. voir 4.4, page 305

que l'air qu'il respire et l'eau qu'il boit, mais il est limité par une peau, et il est tout « d'une pièce » matérielle qui se déplace dans son monde environnant. Ainsi le corps subjectif apparaît comme une portion de l'adhérence sans vraie frontière.

5 Nous avons longuement parlé¹³⁷ de la notion de *soubassement* introduite par Husserl dans *Ideen II*. Or le soubassement est lié au corps, sans doute subjectif même si la distinction entre corps subjectif et objectif est loin d'être clair dans *Ideen II*. Ainsi Husserl écrit : « ce qui peut être appréhendé <...> en tant que dépendant du corps <...> constitue sous le
10 titre de matière de conscience < Bewusstseinsstoff > un soubassement de la conscience »¹³⁸[157]. Ou encore : « l'ensemble de la conscience d'un homme est d'une certaine façon relié à son corps à travers son soubassement < Unterlage > hylétique »¹³⁹ [153]. Mais Husserl voit le corps dans un contexte plus large, qui est celui de la *nature*, tel que Husserl utilise ce terme. Ainsi,
15 « tout esprit a une "face nature" », et c'est « précisément le soubassement de la subjectivité ». Et c'est à cette *face nature* qu'« appartient immédiatement la vie affective inférieure, la vie pulsionnelle et, bien sûr aussi, la fonction de l'attention » [279]. Le corps subjectif est donc inscrit *dans la nature*. Pourtant nous avons vu à quel point cette identification du soubassement avec la na-
20 ture conduit Husserl à des difficultés insolubles. Le problème est que la nature dont il est question dans *Ideen II* est celle des *sciences* de la nature, puisqu'il affirme que la distinction entre âme, qu'on peut comprendre comme un synonyme de soubassement, et esprit conduit directement à celle « entre sciences de la nature et sciences de l'esprit » [172]. Mais on peut maintenant consi-
25 dérer ces affirmations d'*Ideen II* à la lumière du concept d'adhérence. Même

137. voir ^{4.3}

138. HUSSERL ^{1952b}. Traduction Escoubas modifiée.

139. Traduction Escoubas pour cette citation et les suivantes.

si Husserl fait, à notre avis, fausse route avec cette identification du soubassement avec les sciences de la nature, on peut y reconnaître une intuition tout à fait juste : c'est celle d'une « nature transcendante » ou subjective, de ce dans quoi est situé le soubassement de la subjectivité individuelle, qui
 5 dépasse celui-ci. Or cette nature transcendante ainsi interprétée n'est autre que l'adhérence. Il ne s'agit bien sûr pas d'une interprétation « légitime », au sens qu'elle aurait pu être endossée par Husserl lui-même, mais bien plutôt d'un « détournement » du concept de nature chez Husserl. Détournement toutefois qui, me semble-t-il, reste structurellement cohérent avec l'économie
 10 des concepts d'*Ideen II*, dans le sens que ce que Husserl dit de la *nature* dans sa relation avec la conscience et le soubassement de l'esprit, pourrait tout aussi bien être dit de l'adhérence. De plus, par analogie avec la relation entre corps subjectif et objectif – le deuxième pouvant être vu comme un « reflet » transcendant du premier – on peut penser que la nature des sciences reflète
 15 l'adhérence dans la transcendance.

L'archi-ego dans les *C-Manuskripte* de Husserl

Sans utiliser explicitement le concept de soubassement, Husserl revient, entre 1929 et 1934, sur la couche affective et pré-intentionnelle de la subjectivité dans les *C-Manuskripte*. Mais tandis que les *Ideen II* traitent essen-
 20 tiellement du rapport entre nature et esprit, considérés sur un pied d'égalité, les *C-Manuskripte* constituent sans doute une tentative radicale d'établir le fondement de la phénoménalité. Aussi le vocabulaire est-il très différent. On aurait pu croire que Henry était le premier phénoménologue à doubler ses concepts en les préfixant par le terme *archi*, or le Husserl de cette période n'est
 25 pas en reste. Ainsi on peut trouver dans les *C-Manuskripte* : *archi-moi* (*Ur-Ich* etc.), *archi-ego*, *archi-hylé*, *archi-impression*, *archi-affection*, *archi-sentir*.

Husserl aborde le fondement de la phénoménalité sous le thème du temps, ses écrits faisant suite aux recherches sur la *conscience intime du temps*. Ainsi il écrit « la subjectivité transcendantale dans la forme originaire de son être est un présent archi-fluide < urströmend > »¹⁴⁰ [6], ou encore « le moi originaire <...> est inséparablement un avec l'étant primordial pour lui <...> avec la temporalisation vivante » [49]. L'expérience subjective primordiale est donc fuyante, incapable de retenir des objets. Ce n'est que l'intentionnalité, appartenant à une autre couche de la subjectivité, qui est capable de stabiliser des entités dans la constitution. Pourtant cette couche profonde de la subjectivité n'est pas seulement un mécanisme au service de la conscience d'un niveau supérieur, elle recèle déjà en elle-même une forme de conscience, puisque « l'être archi-phénoménal, comme présent vivant fluide, est *originai-ment* conscient, c'est un champ <...> de perception originaire » [7]. Le lieu dans l'immanence de ce vécu originaire est désigné par Husserl comme *archi-moi* [199], *archi-ego* [7] ou encore *archi-site* (« Ur-Stätte »). Plus précisément c'est « l'archi-site de tous mes jugements <...> de toutes les évidences, dont le titre universel est *le monde* »¹⁴¹ [41]. C'est donc la condition de possibilité de l'intentionnalité et de la transcendance, mais c'est aussi un vécu en soi. On n'est pas loin, dans ces textes, publiés bien après la mort de l'auteur de *l'Essence de la manifestation*, du vocabulaire henryen. Ainsi il est question d'*archi-impression*, d'*archi-sentir*, d'*archi-affection*, d'*archi-vouloir*, qui « ne sont pas conscience-de, pas d'intention-sur dans le sens naturel » [335]¹⁴². Husserl a donc clairement en vue un apparaître qui n'est pas de type intentionnel.

25 Cette couche originaire est aussi celle de la hylé, ou plus précisément de

140. HUSSERL ²⁰⁰⁶

141. mes italiques

142. note en marge

l'*archi-hylé*. Or, Husserl assimile celle-ci au *non-moi* : « en questionnant en retour < depuis le monde > nous arrivons à la sphère hylétique comme ce qui, en dernier, n'a pas le caractère du moi¹⁴³ » [86]. Moi et non-moi sont les deux conditions de la constitution. Plus précisément, Husserl écrit :

5 La constitution d'étants de différents niveaux, de mondes, de temps < au pluriel >, a deux *archi-préalables*, deux *archi-sources*, qui, considérés temporellement (dans chacune de ces temporalités) lui sont sous-jacents : 1) mon moi originaire comme agissant, comme *archi-moi* dans ses affections et actions <...> 2) mon
10 non-moi originaire comme flux de la temporalisation, et même comme *archi-forme* de la temporalisation, constituant un champ temporel, celui de l'*archi-objectité* < *Ur-Sachlichkeit* >. Mais les deux *archi-fondements* sont unis, inséparables et, considérés ainsi en soi, abstraits. [199]

15 Un peu plus loin il formule la question suivante :

Le non-moi *archi-fluide* et *archi-constituant* – est-ce l'univers hylétique, se constituant et toujours déjà ayant constitué, un *archi-événement* temporel, qui ne puise pas dans les sources du moi, qui par conséquent « fonctionne sans la participation du
20 moi » ? [200]

Ce qui nous intéresse ici avant tout, c'est le rapport du non-moi à l'adhérence, ou comment comprendre le non-moi husserlien dans le contexte de l'opposition adhérence vs transcendance ? Comme l'adhérence, le non-moi *dépasse* clairement le moi, mais *non-moi* et *moi* sont « inséparables », tout comme
25 l'ego transcendantal et l'adhérence. Husserl associe clairement le non-moi à la hylé. Mais, alors que l'opposition hylé vs morphé du § 85 des *Ideen I* peut

143. « das letzte nicht ichliche »

être vue comme située à l'intérieur de la subjectivité individuelle, la hylé dont il est question ici a sans doute un caractère intersubjectif, puisque Husserl parle d'un « univers hylétique » [200], ou encore d'une « couche hylétique totale » [187]. Et contrairement à la manière dont est présenté le soubassement dans *Ideen II*, rien ne laisse penser que le non-moi est situé *dans le monde*.
 5 En fait, ce qui apparaît comme *non-moi* n'est pas de l'ordre des étants du monde, ce sont au contraire des « entités pré-étantes » qui forment un « univers des pré-étants » [187]. Ce *pré-étant* est formé, Husserl dit « constitué », au sein d'un « être subjectif radical » – terme qui résonne singulièrement avec
 10 l'*immanence radicale* henryenne – où je fais l'« expérience du moi dans un premier mode d'être, comme moi du temps immanent » [32]. Cette expérience est celle d'une « donation de soi immédiate de l'archi-perception » [32].

En conclusion, la manière dont les *C-Manuskripte* présentent le *non-moi*, en rapport avec l'être primordial du moi, permet de rapprocher celui-ci de
 15 l'*adhérence*. Les deux débordent le sujet transcendantal tout en restant « collés » à celui-ci. Les deux ont, dans un sens large, un caractère « matériel » et les deux sont intersubjectifs. Enfin les deux ne sont pas inclus dans le monde. Le concept d'adhérence, élaboré dans la présente recherche, trouve ainsi une certaine légitimité sur la base non seulement des derniers textes de Michel
 20 Henry mais aussi des manuscrits des années trente de Husserl. On peut ainsi interpréter ces deux œuvres tardives comme volonté de leurs auteurs d'aller au fond de l'origine de la phénoménalité.

Passibilité et ipséité

Le terme *passibilité* n'apparaît pas dans *L'essence de la manifestation*¹⁴⁴.
 25 Or, dans les derniers textes de Michel Henry il est immédiatement associé

144. J. LECLERCQ et PERRIN ^{2017b} Index.

à, et d'une certaine manière déduit de, celui d'*archi-passibilité*¹⁴⁵. Ainsi, la *chair* est définie comme « la *passibilité* d'une vie *finie* puisant sa possibilité dans l'*Archi-passibilité* de la vie *infinie* »^{146 147}[243]. L'usage du substantif *passibilité* comme de son adjectif *passible* semble plutôt rare en philosophie, 5 il ne figure par exemple pas dans le Lalande. Le *Robert*, en dehors de son usage juridique, situe le terme *passible* dans le vocabulaire théologique comme *pouvoir souffrir, éprouver des sensations*.

Dès lors que nous avons identifié la *Vie absolue*¹⁴⁸ henryenne avec le substrat transcendantal, il doit être possible de concevoir l'*archi-passibilité* du 10 substrat transcendantal et la relation de celle-ci avec la *passibilité* du sujet transcendantal. *Être passible* c'est donc être capable de *ressentir*. Il faut d'abord éviter toute connotation psychologique de ce concept. La question n'est pas de ressentir « des choses » ou de percevoir le monde. La *passibilité* se situe au niveau de l'affectivité henryenne ou encore de ce que le 15 Husserl des *C-Manuskripte* appelle *archi-sentir*. Le domaine des êtres *passibles* dépasse sans doute celui des seuls humains. Je pense qu'il est utile, et cohérent avec l'usage qu'en fait Henry, de considérer, par définition, la *passibilité* comme une *forme minimale de conscience*, comme son niveau le plus bas qu'on puisse envisager. Un être ne peut pas être conscient sans être 20 *passible*, mais il peut être *passible* sans disposer d'aucune des capacités cognitives que nous connaissons. Adopter l'idée d'une *archi-passibilité* de la *Vie* revient à *situer la passibilité dans le substrat transcendantal*, ou pour le formuler différemment, considérer la *passibilité* *comme adhérente*. Dire que la *passibilité* est adhérente est analogue à dire que les concepts abstraits sont

145. Nous maintenons la majuscule du préfixe *Archi* uniquement dans les citations de Michel Henry.

146. mes italiques

147. HENRY 2000

148. Nous maintenons la majuscule sans toujours ajouter le qualificatif *absolue*

transcendants.

Nous savons que nous ne pouvons pas *percevoir* le substrat transcendantal, puisqu'il se situe *en amont* de la constitution des entités perçues. Par contre nous pouvons d'une certaine manière en faire l'expérience, par l'auto-
 5 affection henryenne ou par l'archi-sensation husserlienne. Mais nous pouvons aussi, dans une certaine mesure, le conceptualiser. Lui attribuer un caractère de passibilité est une manière de chercher à comprendre la conscience. Il y a un aspect de celle-ci qui n'est pas individuel mais qui fait partie du substrat en général. Cet aspect nous l'appelons, avec Henry, *passibilité*, mais il
 10 peut aussi être exprimé en termes husserliens de l'*archi-site* du non-moi. Il ne s'agit pas d'un pan-psychisme au sens d'une conscience qui serait partout dans le monde. La passibilité ne fait nullement partie du monde mais d'un substrat qui lui est diamétralement opposé. Le substrat n'est pas non plus un « hyper-esprit » ou la conscience de Dieu, selon Berkeley. Pour utiliser une
 15 analogie, dans le contexte de la nature physique, tous les corps physiques sont lourds et constitués de matière physique. Leur lourdeur est due au fait que la matière est constituée de particules qui possèdent une masse. Avoir une masse est une propriété minimale pour constituer des corps *massifs* mais une particule seule n'a pas les propriétés que nous attribuons à un corps, la particule
 20 ne tombe pas par terre lorsqu'on la lâche. Ainsi les consciences individuelles sont passibles parce que faites d'un substrat qui l'est. Plus précisément, dans le vocabulaire henryen la passibilité du substrat est une archi-passibilité. Or, la racine ἀρχή comporte une certaine ambiguïté entre les sens *origine* et *principe*. Dans le sens du hylémorphisme aristotélicien, on peut dire que
 25 l'archi-passibilité du substrat est avant tout une passibilité *en puissance* qui devient réellement passibilité, passibilité *en acte*, par la subjectivité individuelle. Ainsi donc, « pas de vivant sans la Vie » mais aussi « pas de Vie sans

un vivant ». Rappelons encore que Henry associe la passibilité à la *chair*, or ce dernier terme suggère plus fortement l'idée d'une matière. Le substrat peut donc être compris comme une *archi-chair*, une chair originaire et universelle, ou encore une matière passible, donc sensible dans un sens très large.

5 La chair individuelle, faite d'archi-chair, actualise cette passibilité.

Or, ce qui est foncièrement individuel et singulier, c'est l'*ipséité* du sujet transcendantal. Dans *L'essence de la manifestation* ce qui constitue « le soi de l'être, la possibilité fondamentale et ultime pour que se concrétise en lui quelque chose comme une *ipséité* »¹⁴⁹ c'est « l'impossibilité pour l'être < en tant que "soi" > de se dépasser comme impossibilité pour lui de se séparer de ce qui constitue son être propre »¹⁵⁰ [420]. L'*ipséité* est sans doute liée à ce que Henry appelle ailleurs *immanence radicale*. Il est donc plutôt étonnant de trouver, après le *tournant métaphysique*, la notion d'*ipséité* associée à celle de la Vie, comme quand il est question de « l'*Ipséité* en laquelle Dieu < donc la Vie absolue > s'étreint éternellement ». Mais cette étreinte de la Vie, poursuit Henry, « est celle de l'Archi-Fils qui se trouve généré de la sorte »¹⁵¹ [162]. L'archi-vivant¹⁵² est sans doute le concept le plus troublant dans l'économie de la métaphysique henryenne. Michel Henry, fasciné par l'idée d'une parenté évidente entre le christianisme et sa propre philosophie,

15 se serait-il laissé emporter à construire un concept incohérent combinant l'universel avec le singulier, pour expliquer par la phénoménologie l'existence du fils de Dieu ? La situation n'est probablement pas aussi simple.

En termes de substrat transcendantal, le problème se présente de la ma-

149. mes italiques

150. HENRY 1963

151. HENRY 1996

152. Nous continuons d'utiliser ce raccourci commode entre les synonymes *archi-fils* et *premier vivant*, plus cohérent avec la terminologie henryenne, et qui évite la référence explicite au Christianisme.

nière suivante. L'ego transcendantal est « inscrit », il est *formé* dans le substrat. Il faut imaginer, par analogie, le substrat comme une structure à la fois « matérielle » et « spatiale ». La matière du substrat est une matière *transcendantale*, sans rapport avec la matière physique, qui elle est située *dans le*

5 *monde*. Si le substrat a un caractère spatial, il ne faut toutefois pas penser à un espace en trois dimensions, ni même à un espace métrique¹⁵³. L'idée d'espace intervient dans la mesure où un ego transcendantal est, d'une certaine manière, *situé* dans le substrat, il « y occupe une place ». Les termes *être-situé* et *situation* jouent un rôle central au § 41 de *L'essence de la manifestation*¹⁵⁴.

10 La manière dont nous utilisons ici « être situé » (dans le substrat) est certes différente de l'usage qu'en fait Henry, mais les deux sont, je pense, cohérents. Dans l'*Essence*, on est bien sûr loin du tournant métaphysique et la réflexion est ici axée sur l'*immanence* et les concepts auto-référentiels. Ainsi, « *la détermination ontologique structurelle de l'immanence fournit son fondement*

15 *transcendantal au concept de situation* »¹⁵⁵ [422]. Mais la relation entre immanence et situation transcendantale est réciproque, puisque l'immanence « *reçoit d'elle < de la situation > en retour, et de l'élucidation thématique de son concept, une lumière accrue sur ce qui constitue en elle sa nature la plus intime et la plus essentielle* » [424]. La réflexion du § 41 cherche donc à

20 déterminer « conjointement immanence et situation <...> comme l'approfondissement de leurs concepts corrélatifs » [424]. On comprend mieux cette étroite corrélation entre situation et immanence lorsqu'on voit Henry décrire l'*être-en-situation* par des « déterminations telles que “impossibilité de survoler son être propre et de le considérer de l'extérieur” <...> “de se couper

153. Un espace métrique est un ensemble où une distance $\delta(x, y)$ est attribuée à chaque couple d'éléments (points) x et y .

154. HENRY 1963

155. Aussi nous utiliserons le terme de *situation transcendantale* quand la précision semble nécessaire

de soi, de se retirer en deçà de son être et, en quelque sorte de s'en défaire" » [422]. Cette utilisation de la notion de situation est à la fois étonnante dans le contexte d'une phénoménologie de l'*immanence radicale* et éclairante dans celui de la Vie, et donc, dans la lecture que nous en faisons, du substrat transcendantal. Curieusement, tout au moins à notre connaissance, Henry ne reprend pas le concept de situation dans le cadre de sa *métaphysique*.

Les *impossibilités* dont il est question dans ce passage semblent évidentes en parlant de l'immanence. Le sujet ne peut pas sortir de soi pour se « considérer de l'extérieur ». Mais comment comprendre ces impossibilités dans le contexte de la *situation*, ou à l'inverse, comment comprendre le concept de situation transcendantale pour justifier ces mêmes impossibilités ? Si l'on comprend la *situation* du sujet transcendantal comme l'être-situé *dans le substrat*, alors l'« impossibilité de survoler son être propre » s'explique par le fait que le sujet est en quelque sorte « immobilisé à sa place ». Alors que la transcendance est une relation asymétrique, le monde transcende le sujet mais le sujet ne transcende pas le monde, l'adhérence est une relation symétrique : le sujet adhère tout autant au substrat que le substrat adhère au sujet. À l'intérieur du substrat le sujet ne se déplace pas librement comme il se déplace dans le monde – qui est en quelque sorte sa création. En fait, Henry oppose clairement situation et liberté : « le concept de situation ne se révèle pas seulement étranger à l'idée de la liberté, il manifeste à l'égard de celle-ci et de ce qu'elle rend chaque fois possible une incompatibilité d'ordre eidétique » [425]. En même temps, c'est dans la liberté que « réside <...> l'origine du monde » [425]. Situation et liberté sont donc opposées comme le sont adhérence et transcendance. Que la situation soit « radicalement étrangère à ce qui relève de la liberté » est encore en accord avec le fait « qu'elle ne soit pas constituée et ne puisse l'être » [426].

Ainsi l'ego, étant *situé dans* le substrat, y est *pris*, comme dans un filet, il est fait de substrat, il subit ce que le substrat fait de lui, ou encore ce qui « lui arrive » par l'adhérence. La signification que Henry donne au concept *être-situé* semble beaucoup plus cohérente avec une ontologie qui suppose un

5 substrat dépassant la conscience individuelle, la Vie absolue dans la terminologie henryenne, qu'avec une ontologie d'immanence pure. Michel Henry aurait-il, à ce stade précoce de ses réflexions, anticipé, par la notion de situation, l'idée d'un sujet inclus dans une entité plus vaste que lui, idée qu'il développera beaucoup plus tard ?

10 Le concept d'*être situé* implique sans doute celui d'ipséité, puisque c'est encore cette impossibilité du sujet de se séparer de lui-même qui fait que « se concrétise en lui quelque chose comme une ipséité » [420]. Mais dans le contexte du substrat transcendantal, l'ipséité d'un être situé est une ipséité

15 *ouverte*, adhérant à son entourage dans le substrat. Il faut maintenant revenir au concept henryen d'une *archi-ipséité* de l'*archi-vivant*. Rappelons que dans la terminologie henryenne le vivant est l'ego individuel alors que la Vie correspond, selon notre interprétation, au substrat transcendantal. Alors, dans une terminologie neutre, sans référence au christianisme, l'idée est que la Vie engendre un archi-vivant, dont la caractéristique est l'archi-ipséité, comme

20 celle du vivant est l'ipséité. Là encore l'étymologie d'*ἀρχή* laisse ouverte une certaine ambiguïté entre le *premier* et le *principe*. L'option de considérer l'archi-vivant comme numériquement le premier, comme Adam pour l'humanité, me paraît peu plausible. Par contre, on peut dire que le substrat en tant que tel, par son archi-passibilité, engendre le *principe* de l'ipséité. De plus, en

25 se basant sur l'analogie hylé vs morphé et puissance vs acte, on peut postuler que l'archi-ipséité *en puissance* du substrat *précède* l'ipséité en acte du vivant. On pourrait ainsi identifier l'archi-vivant avec l'ipséité en puissance. Mais,

Henry est plus précis dans le rôle qu'il fait jouer à l'archi-vivant, lorsqu'il dit : « la Vie ipséisée dans l'Archi-Ipséité de l'Archi-Fils prépare la place de telle façon qu'une place est prête pour tout vivant concevable »^[156] [158]. Or, ne faut-il pas voir une parenté entre cette notion de *place* et celle de *situation* ?

5 La « place préparée » par l'archi-ipséité de l'archi-vivant n'est-ce pas celle qui permet à la situation de « s'établir » ? Cette place dans le substrat serait en quelque sorte la *situation* du sujet transcendantal « en creux ».

Il faut ici encore une fois revenir à ce passage chez Merleau-Ponty qui parle de l'émergence du visible en termes de *repliement*, d'*invagination* et de

10 *capitonnage*^[157]. Si nous pensons le substrat comme une structure spatiale, dans un sens très large, alors un repliement, une invagination peut préparer une *place* pour la *situation* du sujet, sujet qui en « capitonnant » la place prépare son ipséité. Bien sûr, nous sommes ici dans le domaine de la métaphore ou de l'illustration. D'abord le substrat est l'exact opposé du monde dont il

15 est question dans ce passage de Merleau-Ponty, mais je pense que l'imagerie merleau-pontyenne est bien plus adaptée au substrat qu'au monde. Ensuite, nous ne pouvons pas concevoir le substrat de la même manière que nous concevons les entités du monde constitué. Nous sommes obligés de nous servir d'images, ou en termes plus scientifiques de *modèles*, pour essayer de

20 comprendre ce que le substrat « fait ». La situation est parfaitement analogue à celle de la *fonction d'onde*, qui joue un rôle fondamental en physique quantique : elle est *par définition* inobservable, donc inconnaisable. Il faut néanmoins la conceptualiser d'une manière ou d'une autre pour comprendre les observations qui en émergent. L'idée d'un substrat transcendantal *spatial*

25 permet de penser l'ipséité comme une forme de *singularité* dans cet espace. La singularité est, dans un sens très vague, un lieu dans l'espace qui rompt

156. HENRY ^[1996]

157. voir ^[4.4], page ^[302]

sa régularité ou son uniformité. Pour se faire une image, on peut penser aux turbulences à la surface d'une rivière. Retenons simplement que chaque conscience individuelle est un « lieu » dans la structure spatiale du substrat, un lieu qui, dans l'uniformité de cette structure, forme une *singularité*.

5 Adhérence et intersubjectivité

Nous avons opposé plus haut les visions respectivement husserlienne et henryenne de l'intersubjectivité¹⁵⁸. La position de Husserl sur cette question me paraît peu cohérente dans la mesure où, d'une part, il affirme à plusieurs reprises que la constitution est en elle-même fondamentalement intersubjective, alors que, d'autre part, il cherche à expliquer l'intersubjectivité par l'intropathie, qu'il décrit en termes d'intentionnalité, donc situé en aval de la constitution. Nous ne revenons pas sur la critique pertinente que Henry a formulé à l'encontre de Husserl sur cette question. Ajoutons juste que dans les *C-Manuskripte*, Husserl affirme que les monades « doivent être causalement dépendantes entre elles », parce que « ce que l'une constitue en elle, doit aussi exister pour l'autre », et il conclut que « leur vie est donc réciproquement déterminée entre elles »¹⁵⁹[175]. Ce passage va, me semble-t-il, dans le sens d'une intersubjectivité fondamentale *en amont* de la constitution.

Par contre, les analyses sur l'intersubjectivité de Michel Henry, qui vont dans le sens d'une intersubjectivité précédant toute constitution, sont particulièrement en phase avec l'idée du substrat transcendantal. Dans un passage plutôt énigmatique de sa *Phénoménologie matérielle*, Henry décrit la communauté des ego transcendants comme « une nappe affective souterraine < où chacun > boit la même eau à cette source et à ce puits qu'il est lui-

158. voir 3.4, page 225

159. HUSSERL 2006

même »^[160] 178]. Je pense qu'on peut faire l'hypothèse que cette *nappe affective* servira à Michel Henry de paradigme pour postuler quelques années plus tard l'existence d'une *Vie absolue*. Mais surtout, l'image est extraordinairement parlante pour ce que nous avons décrit comme structure spatiale du substrat transcendantal. Ainsi la *nappe souterraine* est étendue dans l'espace et connexe, alors que les *puits*, ou les *sources*, sont autant de singularités dans l'uniformité de cette couche d'eau. Le puits donnent certes accès à l'étendue d'eau mais l'eau du puits n'est autre qu'une partie de la nappe elle-même. L'intersubjectivité henryenne, en tant que *pathos-avec* est donc entièrement
 10 située *en amont* de la constitution, dans ce que Henry appelle l'affectivité et que nous avons désigné par le terme d'adhérence.

La conscience individuelle est *située* dans la structure spatiale du substrat. Mais il ne faut pas l'imaginer comme fermée par rapport au reste du substrat. Il ne faut surtout pas reproduire au niveau du substrat le problème
 15 de la conscience enfermée dans un corps qui cherche à percevoir le monde qui, séparé d'elle, l'entoure. Le sujet situé est une structure ouverte, sans limites nettes, fluide, en relation avec les autres sujets, mais engendrant l'ipséité. La constitution engage le substrat dans son ensemble. Nous avons décrit plus haut la constitution par l'image d'un « *animal hylétique* » parcourant
 20 un « *paysage ontologique* »^[161]. Le paysage ontologique est ce qui est ontologiquement *possible*, l'univers du sens. L'impression que le sujet reçoit un moment donné, l'*agrégat* de hylé, est ce qui doit trouver son chemin dans ce paysage pour s'arrêter au point correspondant au *sens* de l'impression. Or, le paysage ontologique est, au moins en partie, intersubjectif, différent pour
 25 chaque conscience individuelle mais partagé entre tous. Le terme de *paysage* suggère une structure spatiale, or ce n'est pas celle du substrat, ou en tout

160. HENRY 1990a

161. voir 3.4, page 222

cas pas celle dans laquelle la conscience individuelle est *située*. Le paysage ontologique *émerge* du substrat par les consciences qui en font partie. Les sujets transcendants sont situés sans être séparés les uns des autres. Il y a dans la structure spatiale du substrat une forme de *non-localité*¹⁶². La relation entre ces deux espaces, substrat et ontologie, est sans doute complexe :
 5 chaque conscience a sa version de l'ontologie mais toutes ses versions sont cohérentes. L'ontologie n'est bien sûr pas déterminée une fois pour toute, elle évolue. Ce que nous avons voulu montrer avec cette distinction entre le *paysage* et les parcours, c'est qu'il y a, dans la constitution, deux dynamiques,
 10 une lente et une rapide. La première est celle qui fait évoluer l'ontologie et elle ne peut être qu'intersubjective. La deuxième se déroule dans la noèse de la conscience individuelle mais elle ne peut suivre sa trace que dans le paysage que la première a constitué. La deuxième se déroule dans l'*entourage*, en terme d'espace du substrat, d'une conscience individuelle. La première
 15 n'est possible que par la *corrélacion* entre les consciences. Cette corrélation n'est pas une communication, elle précède toute communication possible. Ce paysage ontologique est l'horizon que déploie la communauté des sujets transcendants, dans lequel la noèse individuelle projette ensuite sa production.

Pour Husserl, non seulement l'ego est lui-même constitué, mais le problème de la constitution de l'ego pour lui-même « doit inclure tous les problèmes constitutifs en général » et ainsi la phénoménologie de cette auto-constitution coïncide avec la phénoménologie en général¹⁶³ [102s]. Cette idée d'auto-constitution est assez troublante, tant que l'on considère l'ego comme *agent* de la constitution. Mais dans l'optique d'une constitution qui émerge
 25 du substrat dans sa totalité, il faut voir la séparation, ou le cloisonnement, de la monade comme émergente au même titre que le monde, sans pour

162. Cette non-localité n'est pas sans rappeler celle qui règne dans la physique quantique.

163. HUSSERL ^{1950a}

autant être *dans* le monde. Dans la *place* créée par l'archi-vivant l'ipséité peut s'établir et, seulement ensuite pour parler avec Michel Henry, l'ego peut s'auto-constituer.

Conclusion

5 Nous avons fait l'hypothèse est que l'adhérence, pour être le substrat *de la conscience transcendante*, doit en elle-même contenir quelque chose comme une subjectivité minimale. C'est ce que nous avons appelé, avec Michel Henry, l'archi-passibilité. C'est un principe de sensibilité, ou une sensibilité en puissance qui se trouve dans le substrat même. En identifiant le
 10 *non-moi* des C-Manuskripte avec l'adhérence, nous trouvons, chez Husserl, des principes très proches, avec l'archi-sentir et l'archi-impression. L'archi-passibilité conduit ensuite à l'archi-vivant, le principe ou l'être en puissance qui permet en définitive l'émergence de l'ipséité. Henry parle de la « place » que l'archi-vivant prépare pour le sujet individuel. Or ce terme de *place* ré-
 15 sonne avec celui de *situation* et d'*être-situé*, qui, dans *L'essence de la manifestation*, est étroitement associé avec celui d'*immanence*. Les deux notions, place et situation, appliquées au contexte de l'adhérence, nous suggère une *structure spatiale*, dans un sens large, du substrat transcendantal. L'ego est ainsi *situé*, il « trouve sa place », dans le substrat. Les ego caractérisés par
 20 l'ipséité forment autant de singularités dans l'uniformité de cette structure spatiale. Ces singularités *ouvertes* sur l'espace les entourant forment un réseau dans l'intersubjectivité qui précède et rend possible la constitution.

Chapitre 6

Mises en œuvre

Ce fut une sorte de folie : il lui fallut tout éprouver, choses, êtres, événements, comme équivoque ; comme une réalité que la puissance d'un inventeur avait enchaînée à un terme explicatif, inoffensif, mais qui n'en demeurerait pas moins aussi une substance inconnue, capable à tout moment de se déchaîner. Chacun sait que tout a son explication simple et naturelle, et Törless ne l'ignorait point ; mais, avec une stupeur teintée d'angoisse, il croyait découvrir que cette explication n'avait retiré aux choses que leur enveloppe la plus superficielle, sans mettre le noyau à nu ; et c'était ce noyau que Törless, d'un regard qui semblait devenu presque anormal, ne pouvait s'empêcher maintenant de voir briller au fond de tout.

Robert Musil, *Les désarrois de l'élève Törless*

C'est Michel Henry qui, dans son entretien de Cerisy avec Roland Vaschalde, distingue à l'intérieur de son œuvre l'élaboration des fondements de sa phénoménologie, de leur « mise en œuvre » et de leur « application à divers problèmes »¹. Dans ce dernier chapitre nous prenons à notre compte cette

5 idée de mise en œuvre, en l'appliquant au concept d'adhérence. Nous commençons par un des domaines d'application cités par Henry, celui de l'art visuel – en parlant toutefois d'autres œuvres que celle de Kandinsky qui a fait l'objet des analyses de *Voir l'invisible*. Nous abordons ensuite un tout

10 autre type de *mise à l'épreuve* en cherchant à répondre aux objections que Quentin Meillassoux a formulées à l'encontre de l'idéalisme transcendantal, à partir de la question de l'« ancestralité ». À partir de l'idée de l'émergence de la subjectivité depuis un substrat sans conscience, nous allons enfin investiguer la possibilité que cette émergence ait pu laisser une trace dans la mémoire de l'humanité.

1. Nous avons pourtant émis des réserves concernant le caractère d'application de certains des exemples donnés par Henry. Voir ^{5.2}

6.1 Arts visuels et adhérence

2 À partir des analyses portant sur la peinture de Kandinsky de Michel Henry, nous allons tenter de *mettre en œuvre* le concept d'adhérence en parlant que quelques exemple d'œuvres du domaine des arts visuels. Le choix
 5 des exemples n'a pas d'autres raisons que le fait qu'il s'agit d'artistes qui me touchent particulièrement et que j'en ai donc une expérience subjective vivante. Prendre des exemples dans les arts visuels comme le fait Henry est pertinent dans la mesure où ces œuvres sont situées *dans l'espace* et donc
dans le monde. Elles ont une existence ambiguë entre intériorité et extériorité,
 10 et c'est bien là-dessus qu'argumente Henry.

Michel Henry sur la peinture

La thèse de Michel Henry est que la peinture ne représente pas la réalité du monde mais *fait voir* l'immanence radicale et donc l'invisible. Plus précisément :

- 15 1° le contenu de la peinture, de toute peinture, c'est l'Intérieur, la vie en elle-même invisible et qui ne peut cesser de l'être, qui demeure à jamais dans la Nuit ;
 2° les moyens par lesquels il s'agit d'exprimer ce contenu invisible – les formes et les couleurs – sont eux-mêmes invisibles, dans leur
 20 réalité originelle et la plus propre en tout cas.3[24]

Le rôle de la peinture n'est donc pas de « représenter le monde en soi » [241], ou encore « la connaissance à laquelle nous ouvre l'art <...> est une connais-

2. Une ébauche de cette réflexion sur l'art, en même temps que sur le sexe, a fait l'objet d'une intervention de l'auteur le 6 septembre 2014 à Crêt-Bérard, en Suisse, dans le cadre d'une journée de formation continue de l'Association Professionnelle Suisse des Art-Thérapeutes (APSAT) consacrée au thème « *Art, sexe et sens* ».

3. HENRY 1988

sance sans objet » [37]. Ce que nous fait voir la peinture c'est notre vie subjective dans son *immanence radicale*, pour utiliser un autre terme henryen. Il résume encore sa pensée dans la formule « le thème initial de l'art, son véritable intérêt : la vie » [217]. Pourtant, la peinture ne *représente* pas
 5 cette vie intérieure. Henry cite Kandinsky qui dit « je ne peints pas des états d'âme » [204]. La peinture ne représente pas la vie mais l'*exprime*. Elle l'exprime, c'est là le deuxième postulat de Henry en utilisant des moyens, formes et couleurs, qui possèdent leur réalité propre, en dehors des objets du monde. Ainsi les couleurs ont une « vie autonome » dès lors que « n'étant
 10 plus appréhendées comme de simples aspects de l'objet, elles sont rendues à leur apparition pure » [54]. La relation de la vie à la couleur « *est la subjectivité de celle-ci* » [130] et la couleur est « en elle-même, dans la substance phénoménologique de son être < une > sonorité intérieure »⁴ [125].

Si Henry s'est particulièrement intéressé à Kandinsky, c'est à cause du
 15 rôle de précurseur de la peinture abstraite que celui-ci a joué. En effet, de par la distance que ce courant prend par rapport à la représentation, il est plus facilement associé à l'expression de l'intériorité. Ainsi Henry affirme-t-il, comme « thèse essentielle » de son essai : « la peinture abstraite définit l'essence de toute peinture » [104], ou encore « toute peinture est abstraite » [216].
 20 Mais l'abstraction dont il est ici question, n'est-ce pas d'une certaine manière une *contre-abstraction* ? En fait, Henry oppose à l'objet husserlien, comme « pôle d'identité idéal au-delà de la multiplicité de ses apparitions sensibles » des « "apparitions sensibles" dans leur singularité » [31] que peint le peintre.

4. Je pense que le phénomène des couleurs est souvent mal compris. En dehors de toutes considérations philosophiques, c'est-à-dire d'un *point de vue purement scientifique*, les couleurs sont engendrées par les spécificités de la physiologie de l'œil humain, et non par les lois du rayonnement électromagnétique, qui en est le substrat physique. Des phénomènes tels que le mélange du jaune et du bleu produisant du vert ou la complémentarité du rouge et du vert sont de l'ordre de la physiologie et non de la physique. Les couleurs *ne sont pas dans la nature physique*.

On aurait pourtant tendance à considérer comme abstrait les *pôles d'identité idéal*, qui ne retient que l'essentiel des apparitions sensibles, et élimine (ἀφαιρέσειν) la « matière ». Est-ce pour cela que Henry met les guillemets lorsqu'il dit que « ce “contenu abstrait”, c'est la vie invisible dans son inlassable venue en soi-même » [33] ? Disons simplement que le terme d'abstraction utilisé ici, conforme à son usage en histoire de l'art, est à contre-courant de l'idéation phénoménologique. Henry est particulièrement clair là-dessus quand il écrit : « cette chaîne de significations référentielles où se constitue la réalité quotidienne du monde, ce mouvement incessant de dépassement des apparitions sensibles vers l'arrière-plan monotone et stéréotypé des objets utilitaires, s'interrompt brusquement sous le regard de l'artiste » [53]. À cette interruption de la *chaîne de significations référentielles*, correspond le fait qu'aucun sens n'est dégagé dans ce processus interrompu. Aussi, « dans la relation de la vie à l'œuvre d'art <...> il n'y a ni regard, *ni sens*, ni objet »⁵ [130].

Ce que l'œuvre d'art donne à voir c'est donc *la vie*. Or, presque dix ans avant *C'est moi la vérité* et deux ans avant la parution de *Pathos avec*, l'étude sur Kandinsky ne fait pas la différence entre *vie* individuelle et *Vie absolue*. A posteriori on peut toutefois poser la question : ce que révèle la peinture, est-ce la vie individuelle, celle de l'artiste, celle du spectateur, ou n'est-ce pas plutôt la *Vie* universelle que nous partageons ? C'est cette dernière hypothèse que nous retenons. Ou plutôt, pour revenir à notre terminologie, c'est l'*adhérence* qui est mise au jour dans la peinture. Lorsque je regarde une peinture, et pour autant que *la magie opère*, je partage pour un instant le vécu de l'artiste. Nous communiquons par cette « nappe affective » invisible, dont parle *Pathos avec*⁶. Il m'arrive personnellement, en regardant une peinture, d'avoir soudainement le sentiment de me trouver exactement à la

5. mes italiques

6. voir 5.4, page 409

place où se trouvait le peintre au moment où il a réalisé son œuvre. Mais il y a peut-être plus que la localisation spatiale, je partage avec l'artiste une situation, au sens de *situation transcendante*⁷. J'« adhère au même endroit » que lui. Ou plutôt, puisque je ne peux pas être dans *la même* situation, je
 5 suis *situé près de lui*.

La peinture *matérielle* d'Antoni Tàpies

La question de l'abstraction et de la contre-abstraction est particulièrement pertinente concernant l'œuvre d'Antoni Tàpies⁸. Ce qui caractérise les peintures de Tàpies c'est leur *matérialité*. Le peintre utilise des matériaux
 10 tels que du sable, de la poussière, de la terre, de la paille, mélangés avec de la colle et des colorants, en appliquant des techniques telles que le collage, l'empâtement, le grattage et la déchirure. Le mot « matière » apparaît dans le titre de plusieurs de ses toiles : *matière*, *matière en forme de pied*, *matière rose*, *matière-miroir*, *anneau et matière*, *matière et journaux*, *matière*
 15 *et pantoufles* et enfin *hommage à la matière*. Dans un texte intitulé *Rien n'est dérisoire*⁹ l'artiste s'explique sur le choix des « matériaux pauvres », à l'exemple de sa toile *Paille et bois*¹⁰ [n° 48], une toile recouverte en grande partie par une épaisse couche de fibres¹¹ coupée en deux horizontalement par une liste en bois. « L'artiste, écrit-il, le spécialiste des choses profondes de la
 20 vie, <...> généralement considéré comme inspiré des dieux, choisit aujourd'hui cette pauvreté primordiale qu'est la paille comme un thème méritant la

7. Telle que définit dans le contexte de la phénoménologie de Michel Henry. Voir ^{5.4} page ⁴⁰⁵

8. Né le 12 décembre 1923 à Barcelone où il meurt le 6 février 2012

9. TAPIES 2013

10. *Tàpies From Within* 2013

11. Bien que le titre parle de *paille*, d'après son apparence et l'explication donnée par Tàpies, il s'agit plutôt de crin.

considération »^[12][96]. Réfléchir à la paille, « au fumier », signifie « méditer sur la matière première, sur ce qu'il y a de plus naturel, sur l'origine de la force et de la vie » [97]. On pourrait avoir l'impression que Tàpies pense à une interprétation naturaliste de la vie, mais il constate aussi que la même
 5 paille, qui dans une étable est banale, trouvée dans un « lieu de “choses importantes” », c'est-à-dire dans un musée, peut « frapper ce qui est connu comme “inconscient collectif” » [97].

Alors quelle est cette *matière première* que nous montrent les tableaux de Tàpies, et qui frappe l'inconscient collectif? Ce n'est sans doute pas la
 10 matière physique que la pensée peut analyser rationnellement. N'est-ce pas plutôt une matière ressentie, vécue, qui ressemble à la matière impressionnelle de Michel Henry? Dans un article intitulé *Matière en forme de pied : Tàpies comme anti-abstractionniste*, Barry Schwabsky situe Tàpies dans un courant, dans lequel il inclut Jackson Pollock et Jean Fautrier, qui « contes-
 15 taient le rationalisme et le purisme de l'art abstrait de l'avant-guère »^[13][32]. Aussi, certains artistes de ce mouvement « ont essayé d'utiliser une désignation apparemment opposée – “concret” – pour parler de cet art » [32] mais le terme ne s'est jamais imposé. L'engagement de Tàpies contre le rationalisme dans l'art l'aurait alors amené « à se plonger dans “l'insondable monde de
 20 l'organique, des taches, de ce qui peut être appelé amorphe”^[14] » [31]. Ici l'abstraction est entendue comme *ἄφαρῆν* qui ne garde que la forme essentielle au détriment de la matière inessentielle. La démarche artistique de Tàpies, au contraire, garde l'inessentiel de la matière au détriment de la forme. « Ici peindre n'est pas une transcendance de sa matière, écrit Schwabky, mais *sa*
 25 *manifestation* »^[15] [32]. Mais quelle est la manifestation de la matière? Mi-

12. TÀPIES ²⁰¹³

13. SCHWABSKY ²⁰¹³

14. Autobiographie de Tàpies cité par Schwabky

15. mes italiques

chel Henry, toujours dans le contexte de la peinture, écrit : « *la matière est elle-même invisible*, elle est un pathos et c'est comme telle en vérité qu'elle entre dans la composition »^[16][160].

La relation entre matière du monde et *matière transcendante* est ambiguë. Ce n'est bien sûr pas la même matière, mais les deux entretiennent un rapport singulier. La matière telle que nous la concevons comme substrat du monde est d'une certaine manière *une image* d'une matière plus fondamentale, celle qui « nous fait », le substrat transcendantal. Aussi, je ferais l'hypothèse que ce nous vivons, lorsque nous entrons en communication avec les peintures « matérielles » de Tàpies, c'est l'expérience de l'adhérence. Notre perception d'une telle œuvre n'aboutit pas à l'objet du monde, elle s'arrête *avant*. C'est la « contre-perception » de l'œuvre artistique, évoquée par Henry. En percevant la peinture *matérielle* que nous ne pouvons pas situer dans le monde, nous faisons l'expérience de la perception même, de l'adhérence. Ainsi le mystère de l'œuvre d'art n'est-il jamais situé *au-delà*, mais bien *en-deçà* de son apparence. Encore faut-il que le spectateur *entre en résonance* avec l'œuvre. Toujours au sujet de la peinture *Paille et bois*, Tàpies constate : « si quelqu'un dit "ce n'est qu'une touffe de poils collée sur une toile blanche" il a raison. Le spectacle n'est rien, sauf si nous voulons ou si nous sommes capables d'y voir plus que ce qui est là »^[17][98].

Le titre de l'article de Schwabsky fait allusion à celui de la toile *Matière en forme de pied*^[18][n° 7], qui « en lui-seul résume le sujet de < son > essai »^[19][37]. En effet, le sujet de la peinture n'est pas *le pied*, dans une matière particulière, mais bien la matière, épaisse, griffonnée, qui a pris la forme d'un pied. Tàpies fait remarquer qu'il est difficile d'appréhender le sens

16. HENRY 1988

17. TAPIES 2013

18. *Tàpies From Within* 2013

19. SCHWABSKY 2013

d'une œuvre en elle-même parce qu'une œuvre est toujours « en rapport avec beaucoup d'autres »²⁰[91], que ce soit du même artiste ou d'autres artistes. Dans *Deux pieds sur gris*²¹[n° 8], deux pieds sont griffonnés, touchant une matière structurée grise. *Matière rose* [n° 9] évoque vaguement une figure humaine écrasée par une chose faite de la même matière qu'elle. Dans *Forme noir sur carré gris* [n° 26] la forme noire située au bord inférieur fait penser à une tête humaine, alors qu'elle est complètement prise dans une matière grise structurée. La toile sobrement intitulé *Matière* [n° 37] est uniformément grise avec comme seul repère une forme ouverte avec des lignes droites. *Dip-*
10 *tyque avec deux formes courbes* [n° 73] comporte une ambiguïté troublante entre forme et matière : dans une matière de couleur ocre, avec quelques taches de noir, les courbes situées en bas de la toile ne délimitent en réalité aucune vraie forme mais semblent plutôt être un hasard de la matière. *Matière-miroir* [n° 85] est recouvert d'une matière ocre structurée de manière
15 irrégulière, à l'exception de trois zones, respectivement rectangulaire, carrée et circulaire, qui contiennent des signes gribouillés en noir. Des signes qui pourraient être porteurs de sens mais qui ne le sont pas vraiment : un œil stylisé, le chiffre *deux*, une forme non reconnaissable. Ainsi la recherche de sens dans le tableau est d'emblée vouée à l'échec. Enfin un rectangle métal-
20 lique collé au bord inférieur fait bien penser à un *miroir* mais sans refléter l'image.

Le corps perçu par Lucian Freud

Si la matérialité des peintures de Tàpies va de pair avec l'absence de représentation, donc l'abstraction au sens habituel du terme, l'art de Lucian

20. TÀPIES 2013

21. *Tàpies From Within* 2013

Freud²² est entièrement figuratif. Et pourtant il y a une matérialité, une épaisseur, qui frappe immédiatement dans ses toiles, au moins pour la période des trente dernières années de sa vie, sur laquelle porte notre réflexion. Freud a réalisé la quasi-totalité des ses peintures dans son atelier. Des éléments de cet environnement sont parfois visibles : tubes de peinture, chiffons, murs et sol, ou encore le lavabo qui couvre la majeure partie de la toile *Deux lutteurs japonais près d'un lavabo*²³ [63]. Ce cloisonnement de l'atelier donne l'impression que le peintre est dans *son monde*, un monde fermé, réduit à ce qui est essentiel pour lui. *Peintre au travail, reflet* montre l'artiste nu avec des chaussures sans lacets, un couteau de peinture dans une main, une palette dans l'autre, dans son atelier [75]. Ce nu a toutes les caractéristiques de la manière qu'a Freud de représenter le corps humain : en couche épaisse grossièrement structurée. Sebastian Smee décrit le ton de cet auto-portrait comme « à la fois héroïque et pathétique » [74]. La texture étrange et troublante de la chair dans les nus de Freud est en partie due à l'utilisation du *blanc de Krems*, une peinture contenant une forte quantité d'oxyde de plomb et peu de liant, qui forme facilement des grumeaux. Freud s'est expliqué de la manière suivante : « Je n'utiliserais pas le Krems pour autre chose que des êtres vivants. <...> C'est simplement un code »²⁴.

Dans un texte très court de sa jeunesse, Freud s'explique sur son rapport à la peinture, et en particulier sur le rapport entre vie et peinture. « Les peintres qui prennent la vie même comme sujet, qui travaillent avec l'objet placé en face d'eux, écrit Freud, le font pour traduire presque littéralement, la vie en art »²⁵ [7]. *Traduire littéralement la vie en art* est à l'évidence une

22. Freud, né le 8 décembre 1922 à Berlin et mort le 20 juillet 2011 à Londres, est le petit-fils de Freud.

23. SMEE 2011

24. KLÉBANER 2009

25. L. FREUD 2010

position proche de celle de Henry. Ceci d'autant plus que, un peu plus loin, Freud précise que le tableau « ne doit jamais simplement nous *rappeler* la vie, mais acquérir une vie qui lui soit propre, précisément pour *refléter* la vie ». Henry, pour sa part, affirme que « la relation de la vie à la couleur
5 par exemple est la subjectivité de celle-ci, soit la vie elle-même »²⁶[130]. La peinture de Freud est sans doute une peinture de l'intériorité. Freud vise une « intensification de la réalité », il *rend réel vis-à-vis des autres les sentiments les plus intimes qu'il éprouve*. Ainsi, le spectateur du tableau « prend connaissance d'un secret »²⁷[5]. Freud ne cherche pas à représenter ce qu'il
10 voit mais de faire partager ce *à quoi il adhère*, ce qu'il vit au moment où il regarde son modèle. Le rapport du peintre à son modèle est complexe. D'une part, il doit être motivé par un engagement sans faille vis-à-vis du modèle : « l'obsession pour son sujet, c'est tout ce dont le peintre a besoin pour être poussé au travail ». Or, en même temps, il doit « se placer à une certaine
15 distance de son sujet pour *le laisser parler* »²⁸[6]. C'est donc une relation délicate entre le peintre et son modèle, et c'est même une relation à trois, puisque *le tableau* a une existence à part entière. C'est lui qui est « tout ce à quoi < le peintre > attache de l'importance », ce qu'il « conserve de son modèle » ou encore « ce dont il l'investit » [8]. Pour Freud, les modèles ont
20 une *aura* qui leur appartient « autant que leur chair ». Les modèles *créent un effet dans l'espace* qui est aussi étroitement lié à eux que « la couleur de leur peau ou leur odeur » [8].

En effet, ce qui rend les nus de Freud si extraordinaires c'est la *présence*, presque physique, des corps. Cette présence n'a pourtant rien à voir avec un
25 hyperréalisme, comme les portraits grandeur nature de Patty Smith peint

26. HENRY 1988

27. L. FREUD 2010

28. mes italiques

par Franz Gertsch²⁹. La texture extravagante, à l'encontre du bon sens, de la peau donne aux nus de Freud un caractère presque irréel. Les portraits de Sue Tilley sont exemplaires à ce titre. *Big Sue* est une femme d'une corpulence impressionnante, occupant ainsi littéralement l'espace. Sa présence massive est d'autant plus troublante que sur les toiles qu'on connaît elle est endormie : *Cadre d'une société de prévoyance sociale endormie*³⁰[79] et *Endormie près du tapis aux lions* [81]. Sur la première, elle est couchée sur un sofa, la deuxième la montre assoupie sur un fauteuil. La toile la plus troublante de cette série de nus est peut-être *Soir dans l'atelier* [78] : Sue Tilley y apparaît au premier plan couchée sur le dos, sur le plancher, les cuisses légèrement écartées, dans une position qu'on imagine inconfortable, mais toujours endormie. Derrière elle, d'un côté un chien est couché sur un lit en fer, apparemment aussi endormi, de l'autre côté une femme, habillée, assise sur un fauteuil avec une couverture qu'elle est peut-être en train de broder. Là encore on a le sentiment de sentir presque physiquement le corps imposant de la femme – son *aura* selon les propos de Freud.

Alors qu'est-ce que nous montre le peintre, ou plutôt : que se passe-t-il entre ses trois subjectivités que sont le peintre (Freud), le modèle (Sue) et le spectateur (moi) ? La relation entre Freud et son modèle est sans doute mystérieuse, elle dépasse de loin le simple regard portant sur l'apparence, elle est de l'ordre de la *nappe affective* henryenne. Les deux partagent une expérience de l'adhérence. Je ferais l'hypothèse suivante : ce que Freud « voit » dans son modèle, au-delà de l'apparence objective, c'est le vécu de son corps par Sue elle-même – c'est donc son corps subjectif, ou tout au moins certains aspects de celui-ci. Et c'est cela que le peintre cherche à *recréer* dans son tableau, non pas comment ce corps *est dans le monde*, mais comment Sue

29. https://fr.wikipedia.org/wiki/Franz_Gertsch

30. SMEE 2011. Connue pour être la peinture vendue la plus chère d'un artiste vivant.

est dans son corps. Comment Freud y arrive reste probablement un mystère, peut-être aussi pour lui-même. On peut néanmoins émettre des hypothèses – dans le contexte de notre réflexion sur le substrat transcendantal. Ce qui frappe dans ses tableaux c’est la *matérialité* du corps, une épaisseur de la
5 peau presque « surnaturelle ». Que peut nous dire cette matérialité ? Peut-être ceci : la peau n’est pas une surface lisse du corps, une abstraction, qui sépare son apparence objective, visible, de ce son intérieur physiologique invisible et sans importance. La peau est une matière au double sens que nous avons déjà soulevé : comme matière objective et comme matière transcen-
10 dantale. Même si d’un point de vue métaphysique ces deux matières sont totalement opposées, nous avons la perception d’un lien mystérieux qui les unit. Cette structure étrange du corps, rendue notamment par la granularité du blanc de Krems nous montre que c’est un corps vivant, une chair au sens de Michel Henry, vécu de l’intérieur par une subjectivité transcendantale.

15 Toutefois, pour Freud la magie de ce qu’il crée n’est jamais acquise. Le peintre a pu « espérer que le tableau puisse devenir brusquement vivant ». Mais cette *promesse*, perceptible dans l’acte de création, « disparaît à mesure que s’achève l’œuvre » et qu’il comprend que « ce qu’il peint, c’est juste une image »³¹[9]. Tapiés de son côté écrit : « une image n’est rien ; c’est une
20 porte qui mène à une autre porte »³²[100]. Dans un autre contexte, Michel Henry a dit que dans l’acte sexuel les partenaires avaient l’espoir, *toujours déçu*, de toucher la vie *là où elle s’éprouve soi-même*³³. Curieusement il n’est pas aussi pessimiste lorsqu’il parle de la peinture de Kandinsky. Pourtant, je
25 ne peut certes pas être *situé* dans l’adhérence, exactement là où est situé le

31. L. FREUD 2010

32. TAPIÉS 2013

33. voir 4.4, page 310

modèle, mais il peut en être assez près pour *toucher au mystère*.

Les *mondes* de Joseph Beuys

Au sujet du *Douanier Rousseau*, Michel Henry remarque que l'objet qu'il peint n'acquiert « son pouvoir d'étrangeté et de fascination qu'à la condi-
 5 tion de perdre d'abord les caractères qu'il revêt dans la perception ordi-
 naire »³⁴[162]. On peut certainement dire autant des objets qui figurent dans
 les installations de Joseph Beuys³⁵. La plus grande collection des œuvres de
 l'artiste se trouve au *Hessisches Landesmuseum* à Darmstadt, réunies dans
 non moins de sept salles, connues sous le nom de *Block Beuys*. La collection
 10 a été installée par Beuys lui-même en 1970. Une des salles contient une di-
 zaine de vitrines, accessibles chacune par tous les côtés, permettant ainsi de
 changer de perspective.

Nous allons nous concentrer sur une de celles-ci³⁶. Or, plus on la regarde
 et plus on peut être fasciné par l'extraordinaire complexité de cet ensemble
 15 d'objets réunis sur environ un demi-mètre carré³⁷[177-186]. C'est en quelque
 sorte un *monde en soi*, mais un monde qui défie notre capacité de *donner
 sens* à nos perceptions. L'objet en bois qui se trouve au milieu (1)³⁸, der-
 rière deux objets plats en papier (2), et qui semble dominer l'agencement,
 pourrait être un outil si son double manche ne rendait pas cette interpréta-
 20 tion improbable. À droite³⁹, posé sur un coin d'un épais rectangle en feutre
 (3), un matériau que Beuys utilise abondamment, se trouve un objet qu'on

34. HENRY 1988

35. Né le 12 mai 1921 à Krefeld et mort le 23 janvier 1986 à Düsseldorf.

36. Il s'agit, en entrant dans la salle n° 5, de la deuxième parmi les vitrines situées à droite, le long du mur.

37. LEVE 2004

38. Les nombres entre parenthèses nous permettront de référencer plus facilement les différents objets, en utilisant leur numéro en italique.

39. Depuis un point de vue arbitrairement choisi.

aurait tendance à considérer comme une figurine (4), mais rien ne permet de confirmer cette hypothèse. L'objet est fait en gaze, ce qui lui donne un aspect amorphe, presque vapoureux, à l'exception d'une petite tige métallique qui dépasse à peine la gaze. Derrière 3, à droite une pile de tissus (5), puis
5 plus à gauche, derrière 4, un objet en céramique qui pourrait être un moule à gâteau, en forme de lapin⁴⁰ (6). Dans le moule est posée une paire de gants de box miniatures (7). Plus à gauche, derrière 1, un petit transformateur (8) est relié par un fil à une motte de terre sans forme (9). À gauche de 8 un objet en terre cuite en forme de croix est surmonté d'une forme indéterminée (10).
10 La peinture sur bois qui se trouve derrière (11) semble abstraite mais pourrait aussi évoquer des personnages. Ensuite, vers la gauche dans un récipient en bois (12) repose un petit objet d'une forme indéterminée (13), à côté du récipient, deux autres objets (14) de taille similaire. Ensuite deux objets allongés, arrondis et lisses, en porcelaine sont posés en croix (15) et sur chacun est posé
15 un petit objet (16) de forme indéterminée. Plus vers l'avant à gauche d'autres objets en terre cuite (17), puis à gauche de 1 un objet plat en terre cuite (18) mais d'une forme impossible à définir, sur lequel reposent deux chronomètres (19), qu'un petit canard (20), probablement en tôle peinte, semble surveiller. Depuis là vers l'avant, un rouleau de gaze entourant une tige en
20 plastique transparent (21), une petite équerre (22), un bout de ficelle (23), un objet long et pointu (24) et finalement un rouleau de feutre (25) entourant une tige métallique courbée aux deux bouts. Malgré l'apparent caractère de fatras, les objets forment une certaine harmonie.

Qu'est-ce que « montre » cette installation, en quoi est-ce qu'elle « me
25 parle », qu'est-ce qui provoque cette impression d'étrangeté ? D'abord ce qui frappe c'est que cet agencement, et même la plupart des objets en eux-

40. Des lapins apparaissent dans plusieurs installations de Beuys et dans la performance *Comment expliquer la peinture à un lapin mort*.

mêmes, est décidément dépourvu de sens. Ceci n'est pas en contradiction avec le fait que je viens d'en donner une *description*. Cette description est une abstraction de l'installation, qui manifestement *passse à côte* de son essence, de ce qu'elle a à « nous dire ». Que Beuys ait pu donner des explications
 5 au sujet de ses œuvres me semble avoir peu d'intérêt dans ce contexte⁴¹. De même certains titres qu'il a donnés à ses œuvres, comme *Scènes d'une chasse au cerf* semblent plus brouiller les pistes qu'autre chose. Bien sûr, il est toujours possible de *forcer* le passage au sens en passant à un autre niveau, par un jugement comme « c'est de l'art moderne ». Mais fondamentalement,
 10 nous ne pouvons pas attribuer à ces objets leur *valeur utilitaire*, nous ne pouvons pas raisonnablement les classer. Ainsi le processus noétique qui à partir de l'adhérence devrait produire une unité de sens qui trouve sa place dans le *monde transcendant*, s'arrête dans une sorte de no-mans-land. Faute de trouver du sens, nous sommes renvoyés à l'origine du processus, là ou
 15 Husserl situe le *pré-étant*.

Proust parle du service que nous rendent les grands artistes, « de nous montrer quelle richesse, quelle variété, cache à notre insu cette *grande nuit impénétrée et décourageante de notre âme* que nous prenons pour du vide et pour du néant »⁴². La vitrine de Beuys, que je viens de décrire, me semble
 20 être un reflet de cette « grande nuit impénétrée et décourageante de notre âme », comme si chacun de ces objets appartenait non pas au monde, mais à ma propre immanence. Ici, encore une fois la « chaîne des significations référentielles » est interrompue mais pour des raisons très différentes de celles qui opèrent dans *Nu de dos à la toilette*. Bonnard interromp la chaîne parce

41. Ainsi il a expliqué l'usage récurrent de feutre et de graisse par le souvenir d'avoir été emballé dans ces deux matériaux après un accident pendant la guerre. Je ne pense pas que cette information change quelque chose à l'effet que nous font ces matériaux.

42. Dans le passage sur la sonate de Vinteuil, vers la fin d'*Un amour de Swann*. Mes italiques.

que, dans une première impression, rien dans sa peinture ne nous permet de dissocier la femme, sujet de la peinture, de ce qui l'entoure, la décomposition en unité de sens échoue. Chez Beuys les objets de la vitrine sont parfaitement dissociés, ce qui interrompt la *chaîne de significations référentielles*, ce qui

5 empêche le processus de constitution à aboutir aux unités de sens situées dans le monde c'est autre chose : c'est l'ambiguïté foncière de chacun des objets et de leur relations. La constitution de sens est à chaque fois *égarée*. Le récipient 6 pourrait être un moule à gâteau mais ce sens est contredit par les

10 gants de box 7, qui en épousent la forme, et qui eux pourraient représenter la violence du combat mais qui en l'occurrence sont d'une taille ridicule. Les deux chronomètres 19 sont censés avoir une fonction mais que peuvent-ils faire, posés chacun sur une croix en terre cuite. Le canard 20 est sans doute un jouet mais tel qu'il est disposé, il semble avoir une fonction importante. Des deux objets 14, celui de gauche pourrait évoquer une figurine à cause

15 d'une partie qui fait penser à deux jambes, mais le reste ne permet pas de confirmer cette interprétation. Mais en plus, pour la forme de droit, les « jambes » sont collées l'une contre l'autre et on pourrait tout-à-coup penser à un sexe féminin. Ainsi la projection de la noëse sur l'horizon du monde est chaque fois avortée, laissant en nous des unités qui n'ont pas de sens, qui

20 sont de l'ordre du pré-étant, mais sans être de la *pure hylé*, quelque chose de mystérieux entre forme et matière. D'une certaine manière chacune des installations de Beuys est *un monde en soi*.

Beaucoup chez Beuys se joue sur le rapport entre forme et matière. L'objet 4 évoque une silhouette humaine mais l'aspect vaporeux de la gaze

25 contredit cette idée. Un des exemples les plus frappants est la *peau en feutre d'Infiltration homogène pour piano à queue*, suspendu dans la salle n° 2⁴³[31].

43. EVA, WENZEL et BEUYS 1997

Beuys avait soigneusement recouvert toutes les parties d'un piano à queue, puis retiré cette « peau » pour la suspendre au mur. Il faut être réellement en face de cette objet pour ressentir la gêne qu'il provoque. Le spectateur est dérouteré, mal à l'aise, comme face au cadavre d'un grand animal. Un autre
 5 exemple est la célèbre *Chaise avec graisse* exposée dans la salle n° 3⁴⁴[55]. Une chaise est pour nous un objet sur lequel on peut s'asseoir, mais ce n'est pas le cas de celle-ci, recouverte d'une masse de graisse qui monte, dans un plan incliné, depuis le bord avant du placé jusque presque au bord du dossier. Notre recherche de sens est prise en défaut par la contradiction entre la
 10 matière et la forme. Des objets de la vitrine comme *10* ou *17* nous déroutent par leur forme insaisissable. Nous sommes ainsi renvoyés à l'amorphe, à la $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$, qui peut avoir un côté anxigène mais qui nous reconduit aussi à notre propre matière transcendante, le substrat dont nous sommes faits.

Marina Abramovic ou l'art de se mettre en danger

15 Je me suis trouvé un jour, dans une exposition d'art⁴⁵ rivé devant un écran vidéo, sous le choc des images qui y apparaissaient : une femme nue assise derrière une table ; sur la table, un métronome en marche, un pot de miel, une lame de rasoir ; la femme mange du miel à la cuillère, puis elle se lève et utilise la lame de rasoir pour dessiner une étoile à cinq branches dans la
 20 peau de son ventre ; elle se couche, toujours nue, les bras écartés, sur un bloc de glace en forme de croix, sur le dos, chauffée par une lampe à infrarouge au-dessus d'elle ; puis elle se lève, chausse des bottes et se coiffe d'un calot militaire ; elle essuie le sang de son ventre avec un tissu blanc qu'elle attache à un bâton pour le porter en drapeau, puis chante une chanson. Ce qui frappe

44. EVA, WENZEL et BEUYS 1997

45. Il s'agit très probablement de *Traces du sacré*, en 2008 au Centre Pompidou.

de prime abord, comme pour l'installation de Beuys, c'est que ces images, telles que je les décris, sont dépourvues de sens.

Il s'agissait de la performance intitulée *Thomas Lips*⁴⁶, de Marina Abramović⁴⁷, dans sa version présentée en 2005 à la Fondation Guggenheim. Abramović est probablement une des personnes, à côté de Beuys, qui pratique son art de la manière la plus inconditionnelle. Elle ne fait sans doute aucune différence entre sa vie et son art. En fait, la performance est un art à part pour ce qui concerne sa relation avec l'artiste. La performeuse *est* son art. On pourrait peut-être argumenter que ceci est également vrai pour une danseuse. Mais, même si la frontière entre ces deux disciplines artistiques peut être poreuse, je pense qu'il y a une différence importante. La chorégraphie constitue toujours une abstraction par rapport à la danseuse. L'essence de l'art de celle-ci est le mouvement, ce n'est pas son corps. Je pense qu'en général – il y a sans doute des exceptions mais dans ce cas on s'approche probablement de la performance – une danseuse peut garder une certaine distance émotionnelle par rapport à ce qu'elle fait. Ce n'est pas le cas de la performeuse. On peut dire d'Abramović qu'elle est engagée, littéralement, *corps et âme* dans ce qu'elle fait. Elle se met, au propre comme au figuré, *à nu*. Abramović se met réellement en danger, ce qu'elle fait est physiquement à la limite du supportable. Lors de la première présentation de *Thomas Lips*, en 1975, elle avait prévu de rester couchée sur le bloc de glace jusqu'à ce que celui-ci ait fondu sous l'effet de la lampe à infrarouge. Finalement une autre performeuse présente dans le public l'avait enlevée de la glace et entourée d'un manteau. Elle a néanmoins fini à l'hôpital parce qu'elle s'était blessée en cassant volontairement un verre

46. J'ai appris des années plus tard que le titre *Thomas Lips* n'était autre que le nom d'un de mes amis d'école, que j'avais perdu de vue depuis. Son chemin avait croisé à un certain moment celui de Marina Abramović.

47. Née le 30 novembre 1946 à Belgrade.

avec sa main⁴⁸[94].

Qu'est-ce qui fait que le spectateur, pas tous probablement, puisse être profondément touché par cette séquence d'actes insensés ? Comme pour la vitrine de Beuys, il y a, au moins, deux manières banales de donner sens à cette performance et de la situer dans le monde : c'est soit de donner une description neutre de ce qui se voit, comme je viens de le faire, ou alors de
 5 cette performance et de la situer dans le monde : c'est soit de donner une description neutre de ce qui se voit, comme je viens de le faire, ou alors de la catégoriser en disant « c'est une performance ». Manifestement les deux passent à côté de l'essentiel. Ce qui émeut n'est pas le sens qui nous donnons à l'image. Lorsque nous voyons dans le journal l'image qui a fait le tours du
 10 monde, d'un enfant mort échoué sur une plage, nous savons immédiatement « de quoi ça parle » : la misère des enfants migrants traversant la méditerranée. Il n'y a rien de cela dans les image de *Thomas Lips*. On les regardant une sensation semble émerger *en moi-même*, que je ne peux pas mettre en rapport avec le sens, parce que ce que je vis est de l'ordre de l'affectivité.
 15 Mais cette affectivité n'est pas vraiment la mienne, je la partage avec la performeuse. Dès lors, c'est de l'adhérence que je fais l'expérience, j'en fais l'expérience parce que je ne peux pas projeter vers l'horizon du monde ce que je ressens. Me dire « ce n'est pas moi, c'est la performeuse, qui fait cela, qui se coupe avec une lame de rasoir, qui est couchée nue sur un bloc de glace »
 20 ne m'aide en rien. Abramović nous fait accéder à cette *grande nuit impénétrée et décourageante de notre âme*. Mais il y a plus : en tant que spectateur j'ai l'impression d'être mystérieusement lié à la performeuse, un lien qui n'est pas celui de la vision mais de la *nappe affective*. Si le côté *insensé* des ses performances fait penser aux installations de Beuys, le rapport intersubjectif
 25 immédiat peut nous rappeler les nus de Freud, où nous avons constaté que leur présence presque physique dans ses peintures peut nous donner une im-

48. ABRAMOVIĆ 2016

pression de partager le corps subjectif du modèle. Il y a quelque chose comme cela dans la manière d'Abramović de se mettre à nu, de s'exposer au danger, qui fait que nous avons presque l'impression de toucher son corps subjectif.

Cette relation intense entre elle et les spectateurs a fait l'objet d'une performance à part entière, à première vue moins spectaculaire que ses autres prestations, mais sans doute d'une intensité hors du commun. Le *Museum of Modern Art* de New York a consacré, du 14 mars au 31 mai 2010, une exposition intitulé *The Artist is Present* à Marina Abramović. Pendant cette durée, tous les jours pendant huit heures (et dix heures les vendredis), l'artiste était assise immobile sur une simple chaise située dans le foyer du musée⁴⁹. En face d'elle était placée une deuxième chaise sur laquelle les visiteurs pouvaient s'asseoir. Avant le début de l'exposition l'artiste avait suivi un entraînement pour s'habituer à rester sans boire ni manger, et sans aller aux toilettes, pendant huit heures par jour. Il n'y avait aucune mise en scène, pas de lumière tamisée, ni de lieux mystérieux que les visiteurs auraient eu à pénétrer. Tout se passe en pleine lumière avec des centaines de visiteurs et des agents de la sécurité autour. Au moment où une personne s'assied en face d'elle, Abramović lève légèrement les yeux pour fixer le regard du visiteur. Celui-ci pouvait rester aussi longtemps qu'il le voulait mais ne devait ni la toucher ni lui parler. Je pense que toute œuvre d'art est une relation entre l'artiste et le spectateur. Mais *The Artist is Present* a dû être la première œuvre d'art dans l'histoire à se limiter strictement à cette relation, sans rien de plus. Les gens assis en face d'elle éprouvaient manifestement une vive émotion. « Dès le début, écrit Abramović, ils étaient en larmes – moi aussi. Étais-je un miroir ? J'avais l'impression que c'était plus que cela. Je voyais et je sentais la douleur des gens »⁵⁰ [373].

49. Matthew Akers a réalisé un long-métrage documentaire sur cet événement.

50. ABRAMOVIĆ 2016

Certes il y d'autres formes de relations intenses mais celle-ci est d'une nature unique. Elle ne durait le plus souvent que quelques minutes, aucune parole ni aucun geste n'était échangé. Les deux personnes, en principe, ne s'étaient jamais vu avant et ne se reverront plus jamais après. L'artiste n'avait
5 rien d'un gourou, elle n'avait rien à enseigner, ne cherchait pas à convaincre l'autre de quoi que ce soit. Dans cette relation sans parole et sans geste, entre deux personnes séparées de peut-être deux mètres, il se passait autre chose : c'est une rencontre dans l'adhérence, deux *situations*, dans le sens de « là où j'adhère », qui s'approchent, peut-être se recouvrent pour un instant. En
10 quoi est-ce que c'est de l'art, et non de la psychologie ? C'est de l'art parce qu'il y a cette part de mystère de l'œuvre d'art qui ne s'explique jamais par la psychologie, et parce que la personne de l'artiste est cruciale. Il faut voir une artiste comme Abramović sur l'ensemble de son parcours. Elle n'est pas seulement la personne qui est assise sur cette chaise au foyer du MoMa, elle
15 est toute son histoire, tout ce qu'elle a fait avant.

Conclusion

Le but de ce sous-chapitre était de montrer que l'adhérence est plus qu'un concept abstrait, plus qu'une condition de possibilité de la conscience. Rappelons que l'adhérence est, à l'opposé de la transcendance, non pas ce que nous
20 projetons sur l'horizon du monde, mais ce à quoi nous adhérons, dont nous ne pouvons nous détacher. C'est ce de quoi je suis fait mais qui est plus que moi. Or, l'art, dans des rencontres privilégiées, peut nous permettre de faire l'expérience consciente de l'adhérence – alors que le plus souvent nous sommes absorbés dans le monde. Le but de cette réflexion n'était nullement de
25 traiter le phénomène de l'art dans son ensemble. Je me suis limité à quelques artistes pour lesquelles j'ai une affinité profonde. C'est donc avant tout d'une

expression de mon vécu personnel de l'art visuel qu'il s'agit. Notre rapport à l'adhérence *est* l'adhérence. Que l'art nous permette d'avoir un accès à l'adhérence, n'a rien de fondamentalement mystérieux, rien d'ésotérique. Il est difficile pour nous de « voir » l'adhérence parce que nous « en sommes

5 faits » – un peu comme nous ne pouvons voir notre propre galaxie autrement que, dans des conditions exceptionnelles, comme traînée blanche dans le ciel, la voie lactée. L'art pour nous faire voir l'adhérence a besoin d'images, qui ne peuvent jamais être entièrement adéquates mais qui nous laissent soupçonner la *richesse* de cette *grande nuit impénétrée et décourageante de notre âme*.

10 L'artiste est obligé de feindre pour montrer par des images ce qui n'est pas dans le monde.

6.2 Avant la conscience

« Il est temps, il est grand temps de voir en face notre origine »⁵¹ [45] réclame Étienne Bimbenet. Et Quentin Meillassoux, lorsqu'il parle d'énoncés concernant des faits d'avant l'avènement de la conscience, fait cette déclaration péremptoire : un tel énoncé a « un sens réaliste et *seulement* un sens réaliste, ou il n'en a pas »⁵² [36]. Comment concevoir un substrat transcendantal *avant* la conscience, et comment, à partir de là penser l'émergence de la subjectivité ?

Le problème de l'*ancestralité*

Dans *Après la finitude*, Meillassoux appelle *ancestrale* « toute réalité antérieure à l'apparition de l'espèce humaine » [26] et *énoncé ancestral* un énoncé concernant cette réalité et il pense tirer de la possibilité des énoncés ancestraux l'argument définitif et irréfutable pour le réalisme. L'auteur s'attaque en particulier à une forme d'idéalisme qu'il appelle *corrélacionisme* et qui affirme que « nous n'avons accès qu'à la corrélation de la pensée et de l'être, et jamais à l'un de ces termes pris isolément » [18]. Cette définition, en particulier lorsqu'il s'agit de l'idéalisme transcendantal husserlien, est en soit discutabile⁵³, mais là n'est pour l'instant pas le problème. Le raisonnement de Meillassoux peut être résumé de la manière suivante. Dire que le monde n'existe qu'en tant que corrélation avec l'esprit peut avoir un sens dans un monde où des esprits *existent*, mais ne peut en aucun cas s'appliquer à un monde *sans* esprits. Dans le cas d'un énoncé ancestral, par exemple la formation de la terre il y a plusieurs milliards d'années, on ne peut pas dire

51. BIMBENET 2011

52. MEILLASSOUX 2006

53. voir 2.4, page 143

que cet événement s'est produit « pour l'homme » [31], puisqu'il n'y avait pas d'hommes à ce moment-là. Pour un énoncé ancestral, son sens *littéral* doit donc nécessairement être son « sens ultime » [35]. Meillassoux a sans doute raison lorsqu'il dit que le problème n'est pas simplement que *personne* n'était là pour voir l'événement, puisqu'il est courant que nous admettons des faits que personne n'a observés. Le problème est qu'il n'y avait pas de *manifestation possible*. Il n'y a donc pas de « lacune dans le donné et pour une donation, mais une lacune de la donation elle-même » [40]. Il n'y avait aucun esprit dont le monde ancestral pouvait être le *monde constitué*. Pourtant l'auteur d'*Après la Finitude* comprend bien que le « corrélacioniste » effectue une *rétrojection du passé depuis le présent* : « ce n'est pas l'ancestralité qui précède la donation, c'est le donné présent qui réprojette un passé *semble-t-il* ancestral » [34]. Le problème est qu'il considère ce procédé comme illégitime. À ses yeux c'est un *contre-sens* parce qu'il suggérerait que « l'énoncé ancestral est un énoncé vrai, en ce qu'objectif, mais dont il est impossible que le référent ait pu effectivement exister tel que cette vérité le décrit » [35]. Face aux faits ancestraux, toutes les formes d'idéalisme de Berkeley à Kant seraient également *extravagantes* et « incapables de se résoudre à admettre que ces événements d'une matière sans homme dont nous parle la science ont effectivement pu se produire tels que la science en parle ». En fin de compte ces mêmes idéalistes se trouveraient « proches des créationnistes <...> qui affirment que la terre n'aurait pas plus que 6000 ans »⁵⁴ [36].

Il faut certainement reconnaître que Meillassoux pose une bonne question. Pour la formuler différemment : si le monde est constitué par la conscience intersubjective, comment pouvait-il exister avant l'avènement de la conscience ; s'il n'existait pas, qu'est-ce qui existait à sa place ; et enfin, comment la

54. L'argument « si vous n'êtes pas avec nous alors vous êtes avec les créationnistes », ayant fait ses preuves dans le débat sur le néo-darwinisme, il serait dommage de s'en priver.

conscience a-t-elle pu émerger ? Pour commencer il faut distinguer deux *curseurs du temps*. Il y a d'une part le curseur du *temps de la conscience*, le moment où un sujet pense, perçoit, conçoit, et il y a d'autre part le curseur du moment auquel *le sujet se réfère*. La coïncidence des deux est plutôt l'ex-
 5 ception, puisque le plus souvent je me souviens de quelque chose ou je prévois une activité. La question de l'*ancestralité* se pose en effet lorsque je déplace le curseur de ce à quoi je me réfère vers le passé, jusqu'à une époque où il n'y avait pas de conscience. Cette opération est surtout problématique si je maintiens que les deux curseurs se déplacent en quelque sorte sur *le même*
 10 *axe* du temps et ces deux temps sont de *même nature*. Mais ce choix métaphysique ne va pas de soi. Dans un des textes sur l'idéalisme transcendantal, Husserl exprime clairement que lorsqu'il n'y a pas de conscience, il n'y a pas seulement pas de monde mais il n'y a *pas de temps* non plus⁵⁵.

Le temps est la forme nécessaire de l'être des choses. <...> quand
 15 les choses sans conscience perdent leur sens, c'est également le cas pour le temps des choses. <...> Dès lors *un temps avant la conscience, avant toute conscience actuelle est un non-sens*. La *conscience empirique obtient le temps* seulement par l'attachement des *cogitationes*, en tant que phénomènes « subjectifs », à
 20 un corps, donc sur la base d'une objectité, d'un monde, du temps, déjà constituée, .⁵⁶ [20]

On peut par ailleurs s'étonner que Meillassoux oppose à l'idéalisme la position scientifique, qui n'aurait aucun problème pour penser le monde avant la conscience. En fait, si on raisonne, non pas dans une vision scientifique
 25 naïve d'une nature faite de minuscules corps qui bougent, mais en termes de

55. On peut par ailleurs noter, par analogie, qu'une limite similaire existe en cosmologie : il n'y a pas de temps avant le Big Bang.

56. HUSSERL [2003](#)

physique fondamentale, force est de constater que cette réalité fondamentale est faite de constructions mathématiques et il n'est certainement pas trivial d'imaginer ces constructions sans l'existence des esprits.

Nous pouvons toutefois bien former l'idée d'un monde avant l'émergence
 5 de la conscience, et que cette idée est parfaitement cohérente avec tout ce que nous pouvons penser du monde par ailleurs. Le monde tel que constitué par l'intersubjectivité comprend une dimension temporelle qui dépasse, dans le passé comme dans le futur, la période durant laquelle ce monde est peuplé d'êtres conscients. Pour Husserl, il suffit qu'il existe une subjectivité
 10 constituant ce monde, « qui peut construire par la raison, en sens inverse, les trajets passés du monde, même si (y compris) il s'agit d'un trajet de nature purement matérielle »⁵⁷ [141].

On trouve toutefois dans les mêmes textes sur l'idéalisme un passage plutôt troublant et qui à première vue semble contredire celui qui précède.

15 S'il n'y a pas de conscience factuelle du tout alors il n'y a pas de monde factuel non plus <...> On est pas en droit de dire : Tant qu'il n'existe pas de conscience, on ne peut pas non plus positionner un monde réel. Mais dès le moment où la conscience émerge, alors un monde est esquissé aussi en sens inverse pour le
 20 temps où il n'y avait pas encore de conscience. [19]

Je remercie Rochus Sowa, coéditeur du volume XXXVI des Husserliana, de bien avoir voulu fournir des explications sur ce passage, que je résume dans ce qui suit⁵⁸. Dans la première phrase « Husserl constate un lien conditionnel. Celui-ci n'a pas de sens temporel. » Mais dans les phrases suivantes,
 25 introduites par « On est pas en droit de dire », les formules *tant que* et *dès*

57. HUSSERL ²⁰⁰³

58. Communication personnelle de Rochus Sowa. Ma traduction.

le moment, qu'on peut reformulées respectivement par « dans le temps où »
 et « au point dans le temps où », ont clairement une *signification temporelle*.
 Les deux dernières phrases forment pour Husserl un seul argument, qu'il re-
 jette. Le problème est que dans ce contexte le temps est un temps objectif,
 5 une « forme de l'objectité » [20], dans lequel ce qui est réel est créé et dis-
 paraît. La conscience par contre, avec son temps « pré-empirique » « n'est
 pas réelle mais condition de toute réalité » [20]. Dès lors il est *impensable* que
 la conscience apparaisse dans le temps. Sowa ajoute toutefois que « Husserl
 n'était satisfait de cette argumentation et l'a plus tard biffée ». ⁵⁹ On peut dès
 10 lors se demander si ces questions de la temporalité n'étaient pas, même pour
 Husserl, passablement inextricables. Pour notre part, nous maintiendrons
 dans ce qui suit – quitte à donner raison sur ce point à Meillassoux contre
 Husserl – que la question de l'émergence de la conscience est une question
 en soi légitime. Reste à savoir de quelle manière on peut aborder la question
 15 concernant la possibilité d'une temporalité en dehors de la conscience.

Substrat et temps

Dans ce contexte d'une réalité *avant la conscience*, la distinction entre
 substrat transcendantal et adhérence devient cruciale. L'adhérence est le sub-
 strat transcendantal *tel qu'il apparaît au sujet*. Mais le substrat ne pourrait-
 20 il pas aussi exister sans conscience, donc sans fonctionner comme adhé-
 rence ? Cela paraît pour le moins pensable. Admettons donc un substrat
 sans conscience, mais néanmoins avec la conscience *en puissance*. Rien ne
 permet d'affirmer qu'un tel substrat soit situé dans un espace métrique en
 trois dimensions, même si nous lui avons attribué un caractère spatial dans
 25 un sens large. Alors faut-il lui attribuer une dimension temporelle ? Pas né-

59. Fin des explications de Rochus Sowa.

cessairement. En tout cas si dimension temporelle il y a, celle-ci n'aura pas le caractère du temps tel que nous le concevons et que nous en faisons l'expérience.

L'idée que l'espace et le temps forment une sorte de réceptacle dans lequel sont situés tous les objets physiques (objets matériels et champs) peut paraître comme fondamentale pour la physique moderne. En effet, espace et temps substantiels apparaissent avec Newton⁶⁰. Cette idée, plutôt reconfortante, d'espace et temps comme un référentiel immuable n'aura finalement régné sur la physique en gros que pendant deux siècles. Déjà, avec la théorie de la relativité restreinte, au début du vingtième siècle, la distinction entre espace et temps devient problématique puisque la *simultanéité de deux événements* devient dépendante de la position de l'observateur. Avec la théorie de la gravitation d'Einstein⁶¹, dix ans plus tard, l'espace devient dépendant de la matière qui l'occupe⁶². Ensuite il devient, dans ce cadre, « impossible de distinguer l'évolution temporelle d'un simple changement de coordonnées »⁶³. Mais où la notion de temps, et d'espace, devient extrêmement problématique, c'est dans le cas de la *gravitation quantique*. En fait, les deux grandes révolutions du début du vingtième siècle en physique, mécanique quantique et théorie de la gravitation, se sont largement développées indépendamment l'une de l'autre. Or les tentatives de réunir les deux se sont avérées, à ce jour, d'une extrême difficulté et n'ont pas encore abouti à une théorie qui ferait l'unanimité. Mais ce qui caractérise ces théories, c'est que le temps a

60. Nous nous basons, pour cette question du temps en physique, essentiellement sur l'article d'Alexis de Saint-Ours. Voir SAINT-OURS [2011](#).

61. Qu'on appelle aussi théorie de la relativité générale.

62. Il y a en fait deux manières de voir la relation entre espace et gravitation dans la théorie einsteinienne. La première considère que l'espace est « courbé » par le champ gravitationnel. Mais la deuxième considère que la notion d'espace est tout simplement *remplacée* par celle de champ gravitationnel.

63. Cité dans SAINT-OURS [2011](#).

perdu son statut privilégié pour devenir une variable comme les autres. Dans l'équation de Wheeler-DeWitt, qui est à la base de la *théorie canonique* de la gravitation quantique, le temps *n'apparaît tout simplement pas*. Carlo Rovelli et Alain Conne considèrent que le temps n'existe pas au niveau microscopique
5 de la physique fondamentale mais qu'il est un phénomène émergeant au niveau macroscopique en tant que *temps thermodynamique*. Le temps serait alors « *un effet de notre ignorance des détails du monde* »⁶⁴[115].

Si j'ai fait ce détour rapide dans le domaine extrêmement complexe de la gravité quantique, c'est pour montrer que plus rien ne permet aujourd'hui
10 d'affirmer que la réalité physique fondamentale est *nécessairement temporelle*. Dès lors, faut-il voir le substrat transcendantal comme intrinsèquement temporel, comme évoluant dans un temps éventuellement irréversible, ou, au contraire, est-ce une réalité atemporelle dans laquelle le temps n'apparaît qu'avec la conscience? La première option est sans doute plus intuitive.
15 Elle implique que le substrat évolue dans le temps, un peu à la manière de la compréhension que nous avons de l'évolution du monde physique et puis biologique, en direction d'une complexité grandissante, donc une direction privilégiée, avec à un moment donné l'émergence de la conscience. La deuxième option consiste à considérer le temps comme une grandeur non pas
20 intrinsèque au substrat mais comme spécifique à la conscience. Cette manière de voir est difficile à admettre parce que nous avons spontanément tendance à penser qu'il doit y avoir une *avant* et un *après* l'émergence de la conscience. Elle a pourtant l'avantage de simplifier au maximum le concept de substrat, de ne pas y inclure plus de propriétés que ce qui paraît strictement néces-
25 saire. Dans cette vision la dimension temporelle du substrat serait donc une conséquence de la survenance de la conscience. La nature de la relation entre

64. ROVELLI ²⁰¹²

substrat et conscience est à la fois de l'ordre du hylémorphisme et de la survenance⁶⁵. La conscience est faite de substrat mais en même temps elle *informe*, au sens de donner forme, le substrat. On peut alors penser que la structure que donne la conscience au substrat impose à celui-ci un *axe du*
5 *temps* et par là-même une *stratification*. En effet, selon le principe de la survenance, qui exige qu'à deux états différents du survenant, ici la totalité des consciences, correspondent deux états différents du substrat, on peut postuler qu'à chaque moment du temps objectif, temps du monde, corresponde un sous-espace du substrat. Un tel sous-espace de simultanéité est une *strate* du
10 substrat. Si, pour illustrer cette idée, et uniquement pour l'illustrer, on imaginait le substrat comme un espace à trois dimensions, alors chaque strate serait un plan perpendiculaire à l'axe du temps.

On peut légitimement poser la question en quoi cette manière de voir change quelque chose. Est-ce qu'il y a une différence entre considérer le sub-
15 strat comme évoluant lui-même dans le temps ou alors introduire un axe du temps à l'intérieur même d'un substrat, considéré comme atemporel. On peut en effet penser à un débat situé dans le domaine de la métaphysique analytique autour de l'idée de considérer des objets à quatre dimensions en incluant le temps dans l'objet même⁶⁶. Mais dans le cas qui nous occupe l'enjeu va
20 plus loin. Si on considère le substrat comme atemporel mais comportant une stratification induite par la conscience intersubjective qui lui survient, alors rien ne nous oblige à admettre que cette stratification couvre l'ensemble du substrat. On peut imaginer que celle-ci soit limitée à une région du substrat, laissant le reste *dépourvu de temps*. Dans la première option, celle d'un sub-
25 strat évoluant dans le temps avec l'émergence de la conscience à un moment donné, la réponse à la question « qu'est-ce qui était avant le monde ? » est

65. voir [5.1](#)

66. REA [2003](#)

simple : *il y avait le substrat sans conscience*. Et à la question « qu'est-ce qui restera dans l'hypothèse où dans un futur indéterminé il n'y aura plus de conscience ? » la réponse est : il restera toujours le substrat. On peut penser un substrat à la fois *avant et après*. Dans la deuxième option, celle d'un
 5 substrat atemporel, la réponse est moins intuitive. Il faut dire, dans ce cas : en dehors de l'existence de la conscience *avec son temps* il y a un substrat intemporel. On peut d'une certaine manière postuler que le substrat existe *avant et après* le monde, mais ce avant et après n'a de sens qu'en tant que limite par rapport au temps intrinsèque au monde.

10 La question de l'ancestralité se pose également de manière différente selon l'option choisie. Dans le cas d'un substrat temporel, on peut remonter le temps au-delà de l'émergence du monde. Dans le cas du substrat atemporel, l'émergence de la conscience est un point limite qu'il est impossible de dépasser en remontant le temps mondain. Le passé *ancestral* appartient clairement
 15 au monde constitué, sans équivalent dans le substrat. L'option du substrat atemporel me semble être la solution la plus cohérente et la plus « économe » conceptuellement. On peut par ailleurs se demander, dans le cadre de cette option, s'il n'existe qu'une région stratifiée connexe, et donc un seul monde, ou si, au contraire, nous vivons dans un monde parmi d'autres. Dans ce cas
 20 il existerait plusieurs régions stratifiées, chacune avec son temps à elle, et inaccessibles les unes par rapport aux autres.

L'animal comme transition

Lorsque Étienne Bimbenet nous somme de « voir en face notre origine », il nous propose aussi le moyen de le faire, selon le titre de son livre : penser
 25 *l'animal que je ne suis plus*. Cette idée d'établir un parallèle entre le mental animal et le mental humain avant l'émergence de la conscience réflexive dans

laquelle nous vivons est sans doute légitime. Il faut dire que même l'éthologie a fini par remplacer le comportementalisme par une approche cognitive. Et même s'il faut concevoir l'avènement de la conscience spécifiquement humaine comme une rupture, on peut penser des formes de conscience qui précèdent celle-ci. « La conscience, écrit Donald Griffin, n'est pas un attribut de la forme tout-ou-rien »⁶⁷[6]. Et il constate plus loin qu'une fois abandonnée l'idée que l'expérience consciente d'autres animaux doit nécessairement être un sous-ensemble de notre propre expérience, nous sommes face à la difficulté d'« imaginer clairement comment de telles expériences sont vécues par les animaux » [6]. Bimbenet fait remarquer que « nous ne sommes jamais totalement immergés dans la situation, nous avons par rapport à elle la possibilité constante d'une prise de distance »⁶⁸[200]. L'animal lui est donc bien immergé dans la situation. Nous avons introduit plus haut le terme de *situation transcendantale*⁶⁹ pour désigner le *lieu où nous adhérons au substrat*. On peut alors dire que pour l'animal, situations objective et transcendantale *coïncident*. Ceci peut être illustré par l'exemple que donne Marc Hauser de la perception d'un prédateur par une proie : « est-ce que le lion – un grand chat jaune avec <...> des dents acérées qui aime manger des gazelles – est caché derrière l'arbuste ou est-ce l'arbuste qui est associé avec quelque chose de généralement dangereux, quelque chose à éviter ? »⁷⁰[32]. Lorsque Bimbenet dit que nous ne sommes *jamais* totalement immergés dans la situation, il faut pourtant relativiser. Nous pouvons, dans de rares moments – à la vue d'une œuvre d'art qui nous touche particulièrement ou d'un paysage totalement inattendu – être « totalement immergés dans la situation ». La situation transcendantale se superposant alors à la situation objective pour

67. GRIFFIN 1992

68. BIMBENET 2011

69. voir 5.4, page 405

70. HAUSER 2001

un bref instant mais cette superposition ne dure jamais longtemps.

Pour l'animal, note Bimbenet, « rien n'échappe à la catégorisation », tout est soumis « à l'unité close d'une signification fonctionnelle »⁷¹ [215]. Il peut ainsi affirmer que la perception animale est « saturée de sens » [170]. Pourtant

5 le terme de *sens*, dans ce contexte est plutôt surprenant dès lors qu'on l'associe, comme nous l'avons fait jusqu'ici, à l'unité de sens noématique. En effet, Bimbenet ne manque pas de relever comme spécificité de l'esprit humain le corrélat noématique en tant qu'unité de sens, caractérisée par l'eidos [219]. Dans le cas de la perception animale, le terme *sens* est donc utilisé dans

10 une acception opposée à celle de l'eidos. C'est un sens *fonctionnel* qui dit à l'animal ce qu'il doit faire : fuir, attaquer, manger, s'accoupler, se reposer. Les catégorisations qu'opère l'animal sont « pratiques, sans concepts » [182]. L'esprit humain, à l'opposé, perçoit son corrélat noématique dans un « lâcher prise » [219], il est détaché de son objet, établissant des concepts qui restent

15 à sa disposition. En fait, nous sommes capables de *constituer un monde*. On peut parler, par analogie, d'un monde ou plutôt de mondes au pluriel des animaux, mais dans ce cas il s'agit de quelque chose de fondamentalement différent de *notre* monde. C'est un monde fait *de situations*, à la fois objectives et transcendantales, et non un monde d'objets.

20 René Thom, grand mathématicien avant de devenir philosophe, décrit la différence entre perceptions animale et humaine en termes de deux concepts : la *saillance* et la *prégnance*. Est *saillant* ce qui se détache du fond par son « caractère de discontinuité brutale ». À l'opposé, est *prégnante* une forme perçue qui a « sur le sujet des effets (attraction ou répulsion) de longue du-

25 rée »⁷² [93]. Or, « une prégnance se comporte dans le champ phénoménal des formes vécues comme un fluide érosif, qui s'infiltré selon ces fractures du réel

71. BIMBENET 2011

72. THOM 1983

que constituent les formes saillantes » [94]. Cette propagation s'effectue selon deux modes que sont la *contiguïté* et la *similarité*. La distinction saillance vs prégnance ne recouvre nullement celle entre humain et animal. La différence entre les deux types de conscience est plus subtile : chez l'animal

5 il y a peu de prégnances, mais celles-ci « ont une capacité de propagation, d'envahissement considérable ». Chez l'humain, au contraire, il y a un très grand nombre de prégnances, mais « ces prégnances n'ont une capacité de propagation qu'extrêmement limitée ». À cette différence, certes quantitative mais massive, entre prégnances animales et humaines correspond sans

10 doute une différence de caractère. Les prégnances humaines correspondent à des concepts ou des εἶδη. Les prégnances animales n'atteignent jamais ce niveau d'abstraction mais restent *fonctionnelles*, liées au comportement. On peut mettre ces concepts de Thom en relation avec ce que nous avons dit plus haut⁷³ sur le *paysage ontologique* dans lequel s'oriente, dans le proces-

15 sus noétique, un *agrégat hylétique*⁷⁴ pour trouver le lieu de son unité de sens. On pourrait alors dire, dans le cas de l'humain, que ce sont les multiples prégnances qui guident l'agrégat hylétique. Mais dans le cas de l'animal, on peut penser qu'il s'agit d'autre chose. En fait, dans ce cas la noèse n'aboutit jamais vraiment à une unité de sens, elle conduit seulement à une réaction

20 de l'animal, par exemple la fuite. La noèse animale ne « décolle » jamais vraiment de l'adhérence, elle ne fait que l'y renvoyer. La projection à distance vers l'horizon du monde, qui est le résultat de la noèse humaine, n'a jamais lieu. Le « monde » animal reste d'une certaine manière « collé » à l'adhérence. C'est donc tout au plus d'un *pré-monde* qu'il peut s'agir.

25 Comment peut-on imaginer le passage d'un mode de perception à l'autre,

73. voir 3.4, page 222

74. Nous avons alors parlé d'« animal hylétique » mais ici ce terme peut prêter à confusion.

ou encore du *pré-monde* vers le monde ? Il y a sans doute trois facteurs qui jouent un rôle crucial dans ce passage, c'est le *langage*, les *outils* et l'*attention conjointe*. Je pense que ces trois aspects forment un tout où « se nouent » ce qui donne lieu à l'émergence de la conscience humaine et de l'intentionnalité.

5 Le langage d'abord : Bimbenet a sûrement raison de dire que « la transcendance du monde <...> est inséparable du langage »⁷⁵[303]. On sait que certains animaux ont développé des formes de communication très évoluées, la danse des abeilles en étant une. Mais sans doute aucune communication animale n'atteint la *généricité* du langage humain, qui nous permet de *tout*

10 *dire*. L'exemple des cris d'alarme émis par les vervets nous paraît à ce titre paradigmatique. Ces singes d'Afrique disposent en effet de trois cris distincts qu'ils utilisent lorsqu'ils détectent les menaces suivantes : un aigle, un léopard ou un autre grand carnivore, un serpent. On pourrait donc interpréter ces cris comme autant de *symboles* désignant trois types d'animaux dange-

15 reux. Mais en réalité ces trois types de menace correspondent aussi à trois réactions adéquates, soit respectivement : se déplacer dans une végétations épaisse, grimper sur un arbre, rester immobile et observer. Rien ne permet donc de déterminer si le cri signifie un avertissement ou une injonction.⁷⁶

20 Jacques Vauclair fait la distinction entre *communication* comme « phénomène social d'échange entre deux ou plusieurs congénères », d'une part, et *représentation* comme « processus à finalité individuelle, par lequel un organisme structure ses connaissances dans le cadre de ses interactions avec l'environnement », d'autre part. Or le langage humain est un « système à la fois communicatif et représentatif »⁷⁷[101]. Une caractéristique essentielle

25 du langage est le *déplacement*, c'est-à-dire la possibilité de faire « référence

75. BIMBENET ²⁰¹¹

76. La question de l'apprentissage d'un langage symbolique par des singes a par ailleurs donné lieu à une polémique qui dépasse le sujet de notre recherche. Voir WALLMAN ¹⁹⁹²

77. VAUCLAIR ¹⁹⁹²

à des objets et des événements éloignés de l'époque et du lieu où se trouve le locuteur » [105]. Or ce qui caractérise la communication animale c'est qu'elle est toujours *dépendante d'un contexte*.

Des questions semblables se posent concernant les outils. On connaît
5 quelques exemples d'utilisation d'outils par des animaux. Il s'agit le plus souvent soit de pierres, utilisées pour tasser la terre ou pour casser un objet, ou alors de branches, en particulier pour « pêcher » des insectes. Il arrive aussi que de tels outils sont utilisés comme projectiles pour faire fuir un ennemi. Il est important de ne pas confondre *outil* et *artefact*. La toile d'araignée,
10 la ruche ou encore le barrage du castor sont des artefacts mais pas des outils. Dans ces exemples d'artefacts l'animal modifie son milieu proche pour l'adapter à ses besoins. À l'opposé, une pierre utilisée telle quelle comme outil n'est pas un artefact. Vauclair établit les critères suivants : un outil (1) doit être détaché de son substrat, (2) l'utilisateur doit tenir l'outil au moment ou
15 juste avant de l'utiliser, (3) son utilisation doit produire un changement dans la forme, dans la position ou dans la condition d'un autre objet, d'un autre organisme ou de l'utilisateur lui-même [34]. Or ce qui semble être spécifiquement humain, c'est l'objet qui est à la fois outil et artefact, c'est-à-dire la capacité de *fabriquer* des outils. On peut d'ailleurs facilement imaginer que
20 nos ancêtres, utilisant des pierres comme marteau, en aient cassé involontairement et qu'ils aient ainsi découvert la fabrication d'outils tranchants.

Ce qui est significatif du point de vue phénoménologique, c'est qu'avec la fabrication d'outils l'humain construit un objet qui est séparé de lui-même, mais qu'il maîtrise et qu'il peut transporter dans l'espace et dans le temps. La
25 relation entre langage d'une part, fabrication et usage d'outils d'autre part, est sans doute importante. Ainsi Dominique Bourg constate que « l'outil apparaît <...> indispensable de l'universalité du concept et de la disponibilité

du mot »⁷⁸[131]. Dans son article au titre évocateur *Comment une pierre est-elle comme une phrase ?*, Sonia Ragir écrit : « la production de phrases et la fabrication d'outils possèdent toutes deux une composabilité sémantique, par laquelle des productions illimitées, à partir d'un nombre relativement li-

5 mité de séquences moteur automatiques, sont régies par la signification d'une phrase et par la spécificité de la tâche à laquelle est dédié un outil »⁷⁹[51]. Mais on peut aussi penser que l'industrie lithique est devenue rapidement une activité collective nécessitant une communication élaborée pour transmettre le savoir faire. Ainsi Bourg remarque que, dès que la fabrication dépasse

10 quelques gestes simples, « le langage paraît nécessaire »⁸⁰[133]. Il est par ailleurs plausible, mais sans doute à jamais impossible à démontrer, que les premières formes de langage étaient plutôt gestuelles qu'articulées⁸¹. On peut même faire l'hypothèse que l'« instructeur », pour montrer à l'« élève » sans gaspiller du matériel, avortait son mouvement et que de tels gestes tronqués

15 soient devenus des signes conventionnels. Ceci laisse évidemment ouverte la question de la transition d'un langage gestuel vers un langage articulé. Mais on peut imaginer que les articulations vocales étaient d'abord des expressions d'émotions (« Oh, la belle pierre ! »), donc plus proches de l'adhérence que du monde, et que l'évolution de la conscience aurait ensuite réussi à intégrer

20 puis absorber ces expressions affectives dans la factualité du monde.

Si fabrication d'outils et langage sont intimement liés entre eux, les deux sont liés au troisième composant que nous avons évoqué comme essentiel : l'*attention conjointe*. Nous sommes capables entre humains non seulement de regarder le même objet en même temps mais encore de *nous rendre compte*

25 de ce fait. La capacité de l'attention conjointe est notamment impliquée dans

78. BOURG 1996

79. RAGIR 2000

80. BOURG 1996

81. CORBALLIS 2002; ARMSTRONG, STOKOE et WILCOX 1995

le geste qui consiste à pointer vers quelque chose afin d'attirer l'attention de l'autre. Or, ce geste est exclusivement humain, comme le fait remarquer Michael Tomasello : « les primates non humains ne pointent pas vers un objet pour les autres, ne tiennent pas un objet dans leur main pour le montrer à un autre »⁸²[21]. La relation triadique entre deux sujets et un objet est donc
5 spécifiquement humaine et il n'apparaît chez l'enfant que vers la fin de la première année [62]. L'attention conjointe est intrinsèque autant au langage, où plusieurs individus partagent des concepts, que dans la fabrication, l'usage et la circulation des outils. Mais ce qui nous intéresse ici c'est l'effet de ces trois
10 aspects sur la conscience. Disons que la conscience « animale », c'est-à-dire celle qui précède la conscience spécifiquement humaine, comporte une *pré-intentionnalité*, une *pré-constitution*, qui la font vivre dans un *pré-monde*. Le pré-monde ne « décolle » jamais de l'adhérence et la pré-constitution est une constitution qui n'aboutit jamais mais qui donne, par la pré-intentionnalité,
15 accès à une situation objective – plutôt qu'à des objectités. En fabriquant des outils, les sujets « constituent » une entité qui devient le paradigme de l'entité constituée en général. C'est le langage qui permet de stabiliser cette constitution. Une fois les outils et les concepts établis comme entités mobiles, manipulables, communes à une communauté de sujets, désignable par
20 le langage, la conscience fait face à un monde. Le sujet projette alors sur l'horizon du monde ses productions qu'il partage avec les autres sujets.

Conclusion

Le problème de savoir qu'est-ce qui existait avant la conscience se décline en deux questions. Il y a d'une part la question d'un substrat que nous
25 avons appelé transcendantal, à un moment où la question des conditions

82. TOMASELLO 1999

de possibilité de la connaissance du monde ne se posait pas. C'est donc un substrat qui est *potentiellement* transcendantal. Se pose alors la question de l'existence du temps en dehors de la conscience. Nous avons argumenté pour la solution, la plus simple conceptuellement, d'un substrat atemporel qui n'est
5 temporel que là où il est *informé* par la conscience. D'autre part, nous avons posé la question d'une forme de conscience qui n'était *pas encore* humaine et nous avons suivi l'argument d'Étienne Bimbenet consistant à prendre la conscience animale comme modèle d'une conscience à partir de laquelle s'est formée la conscience humaine. Dans le cadre conceptuel de l'adhérence, la
10 manière la plus succincte de décrire la conscience animale consiste à dire que, pour l'animal, situations objective et transcendantale coïncident. Il nous paraît très plausible que le passage de la conscience animale vers la conscience humaine soit l'effet de trois facteurs indissociables : la fabrication d'outils, le langage et l'attention conjointe.

6.3 L'expérience de l'origine

Les mythes de la création

En décrivant le passage à la conscience humaine en termes de fabrication d'outils, de langage et d'attention conjointe, nous avons donné une vision
5 extérieure ou objectivante – on pourrait aussi dire une vision dans l'attitude naturelle. Nous avons aussi cherché à donner une description phénoménologique en parlant d'un pré-monde non encore séparé de l'adhérence. Il reste néanmoins une question : comment ce passage a-t-il été vécu par les humains de l'origine eux-mêmes ? Existe-t-il un récit de ce vécu « de l'intérieur » ? La
10 question peut paraître téméraire, mais il vaut la peine de l'aborder. Une description de l'archi-origine est a priori impossible, constate Erich Neumann, dans la mesure où « le décrivant en tant que moi et ce qui est décrit en tant que début originaire, situé avant tout moi, s'avèrent être des grandeurs incommensurables »⁸³ [20]. Pourtant le récit de cette origine est bien l'objet de
15 sa monumentale *Histoire de l'origine de la conscience*, mais ce récit n'est possible qu'en termes de mythes. Ainsi « le devenir de la conscience <...> , qui apparaît comme lumière opposée à l'obscurité de l'inconscient, est le véritable “objet” de la mythologie de la création » [20]. Et la question de savoir d'où vient le monde est toujours « en même temps celle de savoir d'où viennent
20 l'homme, la conscience, le moi » [21]. Les analyses de Neumann se situent dans le domaine de la psychanalyse, plus précisément celui de la psychologie analytique de Jung, donc dans une perspective où l'existence du monde en soi n'est pas remise en question. Dans le contexte d'une métaphysique phénoménologique, le constat établi par Neumann à partir de la mythologie est
25 d'autant plus pertinent : il y a bien simultanément création de la conscience

83. NEUMANN 1949

du moi et du monde puisqu'il n'y a pas de monde sans conscience. Mircea Eliade a établi une classification des mythes de la création⁸⁴. Aux côtés des mythes mettant en scène la *pensée d'un Dieu*, le *démembrement d'un géant* ou encore un *plongeon cosmogonique*, le scénario qui nous intéresse en priorité

5 est celui de la « division d'une matière primordiale non-différenciée ». Cette *matière primordiale* peut faire penser au *substrat transcendantal*. Eliade en donne trois variantes. La première, très répandue en Asie du Sud-Est et en Océanie, est celle d'un couple primordial *Ciel-Terre*. Ainsi chez les Maoris, le Ciel et la Terre étaient « réunis en un étroit embrassement ». Les en-

10 fants nés de cet accouplement, qui, « assoiffés de lumière, tâtonnaient dans les ténèbres, se décidèrent à séparer leurs parents ». Ils coupèrent les liens entre Ciel et Terre et poussèrent le Ciel jusqu'à ce que celui-ci « fût projeté dans l'air et que la lumière fit son apparition dans le monde ». Nos analyses nous ont amené à opposer transcendance et adhérence, et nous avons

15 caractérisé la conscience animale par l'absence d'une réelle transcendance, absence d'un horizon du monde projeté à distance, le *pré-monde* restant en quelque sorte « collé » à l'adhérence. On peut dès lors considérer le geste des Maoris pour projeter le Ciel au loin comme l'établissement d'un horizon du monde à distance, alors que la terre, que les hommes touchent avec leur

20 pieds, symbolise l'adhérence. La lumière qui apparaît avec la séparation est sans doute celle de la conscience humaine. « Avec le déclenchement de la lumière seulement, *commence le monde*, écrit Neumann, avant c'est "l'obscurité sans fin" »⁸⁵[121]. C'est la conscience qui crée le monde et celle-ci est étroitement liée la constellation de l'opposition ciel-terre – en d'autres termes

25 l'opposition transcendance vs adhérence.

Sur le plan mythologique, l'état avant le passage à la conscience humaine

84. ELIADE ²⁰⁰²

85. NEUMANN ¹⁹⁴⁹ Mes italique.

est, selon Neumann, symbolisé par l'*ouroboros*, c'est-à-dire un serpent qui se mord la queue, comme unité des contraires, des « archi-parents » Ciel et Terre, comme ce qui contient tout [27]. C'est le cercle d'une conscience animale qui ne se détache jamais de l'adhérence, dont la noèse n'atteint jamais
5 l'horizon du monde mais retourne toujours à l'affectivité et à l'action. On serait d'ailleurs tenté en voyant le serpent qui se mord la queue de penser à l'auto-affection henryenne. L'être dans l'ouroboros signifie « un profond attachement avec l'inconscient et la nature, entre lesquels existait un continuum fluide » [120]. En d'autres termes, le sujet dans l'ouroboros vit en unité
10 avec l'adhérence et avec un pré-monde qui n'est jamais mis à distance. Ce n'est qu'avec la *séparation* entre adhérence et transcendance (ciel et terre) que l'être humain se trouve « face au monde » et c'est aussi ce qui « le distingue » et fait « sa spécificité » [131]. C'est encore cette séparation, cette position *face au monde* qui fait que l'humain obtient « la caractéristique es-
15 sentielle "d'être-en-relation", que l'objet soit homme, chose, monde, âme ou Dieu » [131]. Ce qui est gagné dans la séparation c'est donc l'*intentionnalité*.

Or, la conscience intentionnelle doit être défendue contre la menace de l'adhérence qui risque d'absorber le moi. Le moi émergeant se voit comme « un îlot flottant sur l'étendue infinie de l'archi-mer » [54]. Le moi risque de
20 « de se dissoudre et de succomber à la toute puissance et à la fascination du non-moi » [75] – où on notera la proximité terminologique avec le non-moi des C-Manuskripte⁸⁶. Cette menace était bien réelle si on considère que pour les premiers humains l'état de conscience était vraisemblablement temporaire, qu'ils basculaient entre les deux états de conscience, animal et humain. Cette
25 ambiguïté a pu durer pendant des siècles, voire des millénaires, avant que la conscience intentionnelle ne soit complètement stabilisée. Cette lutte pour

86. voir 5.4, page 398

défendre le *découpage d'une réalité continue en monde d'objets* apparaît dans le mythe comme le *démembrement* du dragon [139]. L'anéantissement du dragon, qui a les caractéristiques de l'ouroboros, est l'œuvre du *héro*. Mais le gain du monde a sa contrepartie : « avec l'apparaître du moi la situation de paradis est annulée » [129]. La perte de l'unité « est vécue comme archi-perte et elle est située comme archi-phénomène au début du devenir moi » [132]. Cette perte fait encore l'objet des récits religieux qui interprètent « comme péché, chute ou rébellion ce qui en réalité est l'acte fondamental de libération de l'homme » [135].

10 Dans son livre Neumann fait référence à *Transformation et symboles de la libido* de Carl Gustave Jung, dont il était l'élève. Or, pour Jung la relation ambiguë avec l'origine de l'âme, reste une réalité pour tout être humain. Il voit dans l'âme une forme de « stratification historique »⁸⁷ [149] et il pense par ailleurs que le principe de Haeckel, selon lequel l'ontogenèse reproduit
15 la phylogenèse, s'applique aussi à la psychologie [142]. Il établit donc une relation entre les couches profondes du psychisme humain et l'animal :

L'inconscient comprend les restes peu différenciés de fonctions psychologiques anciennes, que la différenciation individuelle a dépassées. Les réactions et produits du psychisme animal sont d'une
20 uniformité et d'une solidité répandues généralement, que nous ne pouvons détecter chez l'homme que de manière marginale.⁸⁸ [221]

Jung associe le concept de *libido* avec les couches les plus profondes, et donc les plus anciennes, de l'inconscient. Bien qu'il reprenne ce concept de Freud, il lui donne une signification beaucoup plus large que celle de pulsion sexuelle.
25 Il lui attribue « dans le domaine de la biologie la même signification que le

87. JUNG ^{1912a}

88. JUNG ^{1912b}

terme *énergie* dans le domaine physique » [178]. La libido est ce qu'il y a de plus archaïque dans le psychisme. Aussi, il considère les symboles animaux comme représentant « la libido animale » [451]. Les couches originaires de l'âme sont représentées sous la forme de l'*archétype de la grande mère*. Cette
5 mère symbolique est la *source de la libido*. L'humain « la quitte, poussé par la soif de la retrouver ». Il la retrouve pourtant sur son chemin de vie à chaque obstacle « sous les traits indistincts de la mère terrifiante ». Et une fois l'obstacle surmonté, il « regagne la mère souriante, aimante et donatrice de vie » [419]. Ainsi l'homme qui s'arrache à son origine animale « s'élevant à
10 sa hauteur en luttant, ne voyant pas son pire ennemi en face mais le portant en soi : ce désir mortel de son propre abîme » [386]. Ce que décrit Jung en termes de *grande mère*, la passivité de l'être humain vis-à-vis de la Vie absolue henryenne, le non-moi évoqué par Husserl dans les C-Manuskripte, c'est ce que nous avons cherché à conceptualiser sous le titre d'*adhérence*. L'adhé-
15 rence n'est pas seulement un concept abstrait nécessaire comme substrat de la conscience, c'est aussi un vécu, un attrait, une menace.

Celui qui ose affronter *la grande mère, son propre abîme*, l'adhérence comme expérience, c'est la figure du *héros*. Il plonge dans l'abîme mais en ressort avec un trésor. Dans son langage extraordinairement imagé, Jung
20 affirme : « le héros qui aspire vers la *mère* est le dragon, celui qui en ressort est le héros vainqueur du dragon » [402]. Le trésor ramené par le héros « depuis une grotte obscure, c'est la vie croissante, c'est le héros lui-même, rené » [401]. Le héros s'abandonne en quelque sorte à la *Vie absolue* pour gagner sa propre vie. Une incarnation possible de la figure du héros est l'*esprit créatif*, qui dans
25 « une introversion voulue, rassemblant intérieurement ses forces, pour des moments au moins, plonge dans la source de la vie, pour y arracher à la mère de la force supplémentaire » [341]. Nous avons essayé de montrer par quelques

exemples d'œuvres d'art⁸⁹ visuel le rapport particulier qui se noue, au niveau de l'adhérence, entre l'artiste, l'œuvre et le spectateur. Ainsi la richesse que « cache à notre insu cette grande nuit impénétrée et décourageante de notre âme » dont parle Proust⁹⁰, n'est autre que le trésor ramené par l'artiste de
 5 la « grotte profonde » dans laquelle il s'est avancé.

Enfin, ce que Jung oppose à la libido *c'est le monde* :

Dans la mesure où le monde, et tout étant, est en premier lieu un *pensé* (auquel nous reconnaissons aussi, par la voie d'une contrainte empirique, une "substantialité" transcendante), c'est
 10 le sacrifice de la libido tournée vers tout ce qui est passé, qui produit la création du monde et <...> le monde même. [441]

J'ai volontairement supprimé deux mots entre monde et *monde même*, pour rendre la phrase plus percutante et plus proche de l'idéalisme transcendantal. Ces deux mots c'est « psychologiquement parlant ». C'est apparemment à
 15 cette formule que tient la différence entre le psychanalyste et le métaphysicien. Il n'est resté pas moins une proximité avec l'idée que monde et adhérence sont fondamentalement opposés.

L'art de l'origine

Il faut maintenant revenir à l'art sous sa forme la plus ancienne, avec des
 20 artistes pour qui la *grotte obscure* dont parle Jung a un sens très concret. En fait, la préhistoire recèle un mystère qui devrait mettre en doute un certain nombre de nos certitudes : comment est-il possible – tandis que nos technologies les plus sophistiquées sont à des années-lumières de l'industrie lithique – qu'il y a vingt ou trente milles ans des humains aient pu créer des œuvres

89. voir [6.1](#)

90. voir [6.1](#), page [428](#)

d'art d'un niveau artistique comparable à l'art de notre époque ? Le propre de la préhistoire est de ne pas nous avoir laissé de textes. Dès lors, nous sommes en face de ces œuvres artistiques sans « mode d'emploi ». Nous ne savons pas, en tout cas pas explicitement, ce que les humains de cette époque *pen-*
5 *saient* de leurs œuvres, dans quelles circonstances elles étaient produites par qui et qui les regardait. Ceci ouvre la porte à toutes sortes d'interprétations hasardeuses et d'anachronismes. Le risque est double : d'interpréter cet art à la lumière de notre manière de penser aujourd'hui, mais aussi de considérer les humains de la préhistoire comme des abrutis, dont l'intelligence serait
10 un petit sous-ensemble de la nôtre. Un des exemples les plus flagrants me semble être l'interprétation des *vénus aurignaciennes*, dont nous reparlerons, comme des « déesses de la fertilité » – comme si les hommes de la préhistoire n'avaient pas d'autres soucis que l'augmentation du produit intérieur brut, une obsession typique de notre propre époque. Emmanuel Anati a sans
15 doute raison de considérer comme dangereuse « la tendance, assez fréquente, d'interpréter l'art des chasseurs sur la base des conceptions rationalistes de notre endoctrinement occidental »⁹¹ [79].

Il serait pourtant tout aussi faux de penser que nous *ne pouvons rien dire* de l'art de l'origine. Comme le montrent les analyses passionnantes d'André
20 Leroy-Gourhan, les sujets des peintures pariétales sont ordonnées par des relations à la fois temporelles et spatiales. Il n'y a donc pas seulement une évolution dans le temps, mais les sujets sont regroupés de manière significative, regroupements qui suggèrent des affinités entre différents sujets. Enfin la grotte définit un axe tout aussi significatif qui va de l'entrée vers *le plus*
25 *profond*. On peut donc penser que les peintures se conforment à une sorte de grammaire qui ne nous est que très partiellement accessible. Les éléments

91. ANATI 1989

principaux sont des animaux, qui « ne jouaient pas tous un rôle de premier plan dans leur vie < celle des hommes de l'époque > »⁹² [151]. Leroy-Gourhan les classe en trois catégories, les grands herbivores : bison, bœuf, mammouth, cheval ; les petits herbivores : cerf et bouquetin ; les animaux redoutables :
 5 lion, ours, rhinocéros [151]. Les représentations d'êtres humains sont rares et le plus souvent réduites à des symboles de vulves et de phallus. Dans les rares scènes qui les montrent avec animaux, ils apparaissent plutôt comme *vaincus* que comme acteurs. Mais Leroy-Gourhan constate ensuite que différents ani-
 10 maux sont associés avec l'un ou l'autre des deux sexes : chevaux, bouquetins et cerfs avec le masculin, bisons, bœufs et mammouth avec le féminin [152]. Dans cette « grammaire » le centre d'un tableau est « occupé par un herbivore, dans la majorité des cas un bison <...> à cet animal central s'associe presque toujours le cheval » [153]. Les représentations masculines – silhouettes de profil, personnages ithyphalliques ou phallus isolés – se trouvent le plus
 15 souvent « au fond de la caverne ou sur le bord d'une composition centrale, à l'inverse de figures féminines » [152]. L'opposition des deux sexes est encore mise en images par l'association du phallus avec la sagaie d'une part, et de la vulve avec la blessure d'autre part [199].

Avec le temps, les grottes ornées évoluent vers plus de profondeur.⁹³
 20 L'existence de ces *sanctuaires profonds* invalide sans doute l'idée que les œuvres pariétales aient été des lieux de rassemblement pour des cultes collectifs. Leroy-Gourhan décrit de la manière suivante l'accès au sanctuaire Etcheberri'ko-Karbia dans le pays basque « < probablement > le plus étrange

92. LEROY-GOURHAN ¹⁹⁹⁵

93. La découverte de la *Grotte Chauvet* en 1994 a apparemment bouleversé la datation. Ainsi Leroy-Gourhan situe le mouvement vers les grottes profondes dans le Magdalénien moyen (environs 15'000 ans avant le présent) alors que la Grotte Chauvet, d'un niveau artistique comparable à celle de Lascaux, a été datée dans l'Aurignacien (environs 35'000 ans avant le présent).

des sanctuaires profonds » :

Pour atteindre le sanctuaire, avec un équipement spéléologique sérieux, il faut travailler pendant plus d'une heure à franchir de petits lacs, à passer en corniche, à escalader des pentes en stalagmite lisse de plusieurs mètres pour atteindre une chatière qui
 5 ouvre sur un boyau très étroit, aboutissant lui-même sur un à-pic de 2 mètres sans prises : le sanctuaire commence ensuite. Il est loin de se terminer facilement, car après la première composition, il faut descendre une stalagmite de 5 mètres, contourner
 10 un gouffre et faire un ramonage de 8 mètres dans une fente pour trouver la suite et la fin, peinte au fond de la fente, le dernier cheval placé au bord du gouffre <...> . [196]

De ces sanctuaires profonds Leroy-Gourhan observe qu'on a l'impression que les hommes n'y sont pas venus plus que quelques fois, et même « on a souvent
 15 l'impression d'une seule expédition » [197]. Alors, pourquoi faire tant d'effort à orner une grotte que plus personne ne visitera jamais ? Je pense qu'il faut arrêter de raisonner en termes d'utilité, de penser que tout ce que faisaient les hommes de la préhistoire devait « servir à quelque chose ». La question est plutôt de savoir dans *quel monde*, avec *quelle conscience* ils vivaient.

Je ferai l'hypothèse que ce qui distingue les humains de la préhistoire,
 20 c'est qu'ils ont gardé, d'une manière ou d'une autre, le *souvenir de l'origine*, souvenir qui sera exprimé plus tard dans les grands récits mythologiques de la création du monde. C'est un souvenir d'une autre conscience, immergée dans l'adhérence, sans horizon du monde, mais avec un *pré-monde* sans dis-
 25 tance par rapport à l'adhérence. Les animaux ne jouent alors pas seulement le rôle de gibier ou de menace, mais de lointains « parents », qui sont restés là d'où les humains sont partis. Dans l'*Épopée de Gilgamesh*, dont l'origine

remonte au 3^{ème} millénaire av. J.C., la déesse Arourou « prend une poignée d'argile, la lance dans la plaine et dans la plaine est créé Enkidou le héros », qui deviendra le compagnon de Gilgamesh, roi d'Ourouk. Or, Enkidou, dont le « corps est couvert de poils », ne connaît « ni les hommes ni les pays, sa seule compagnie est l'animal, avec les gazelles il broute l'herbe, avec les hardes il s'abreuve aux points d'eau »⁹⁴. L'animal constitue donc un lien avec l'origine. Nous avons aussi vu le rôle que joue l'opposition des deux sexes dans la mythologie des origines, où la féminité, la *Grande Mère* est typiquement associée avec ce que Neumann, dans une terminologie psychologique, désigne comme inconscient, et que nous appelons dans une terminologie ontologique l'*adhérence*, tandis que la masculinité est mise en relation avec la transcendance, ou l'horizon du monde. Ainsi, si on suit Leroy-Gourhan, le bison représente plutôt l'adhérence, le cheval la voie vers la transcendance. L'assimilation entre féminité et animal, comme symbole de l'ancêtre lointain, est frappante dans une séquence de figures dans la grotte de Pech-Merle où l'on trouve « toutes les transitions entre le bison à queue relevée et les femmes courbées gravées au plafond »⁹⁵ [163].

Alors que la conscience humaine avec l'horizon du monde est associée dans les mythes à la lumière, il paraît cohérent d'assimiler l'adhérence à l'obscurité, à l'intérieur, au profond et donc à *la grotte*, mais aussi à la vulve et à la blessure. Leroy-Gourhan fait d'ailleurs remarquer que les sanctuaires profonds commencent généralement « au dernier point où la lumière du jour est visible »⁹⁶ [196]. Neumann montre que le retour vers l'adhérence est le rôle du héros qui y cherche un trésor. Si la grotte est assimilée à l'adhérence alors celui qui y pénètre est le héros. Ce qui nous intéresse ici n'est pas en

94. *L'épopée de Gilgamesh* [1979]

95. LEROY-GOURHAN [1995]

96. LEROY-GOURHAN [1995]

priorité la position de l'artiste dans son groupe mais son expérience pendant qu'il peint le sanctuaire. On peut penser qu'au fur et à mesure qu'il pénètre dans la grotte il s'approche de l'adhérence, sa conscience s'approche de celle de ses ancêtres d'avant la transition. L'artiste du sanctuaire s'est sans doute mis en danger par le parcours périlleux dans la grotte, mais simultanément il s'est mis en danger en modifiant sa conscience, s'approchant de la conscience animale. Le cheval, qui semble représenter la conscience intentionnelle, lorsqu'il est peint au bord du gouffre, peut ainsi être l'image de la conscience humaine menacée par l'adhérence.

À côté des peintures pariétales, un des motifs les plus troublants de l'art de la préhistoire est celui des *vénus aurignaciennes*⁹⁷. Ces figurines, en ivoire ou en pierre tendre, répondent toutes à un certain canon formel, alors que géographiquement elles s'étendent entre la Sibérie et l'Atlantique. Leroy-Gourhan décrit de la manière suivante le schéma qu'elles ont en commun :

La convention qui marque les figures féminines est de grouper approximativement dans un cercle, les seins, l'abdomen et le pubis. Aux deux pôles de ce cercle, le torse et la tête d'une part, les jambes et les pieds d'autre part, vont s'amenuisant à mesure qu'on s'éloigne du centre, de sorte que, pour la plupart, les figurines peuvent s'inscrire dans un losange dont le sommet est à peine débordé par une tête réduite le plus souvent à un bouton sans détails. C'est donc une représentation non objective, sur laquelle tout travail de mensuration anthropométrique est condamné. [112]

Denis Vialou remarque que « ces stylisations extrêmes des volumes corpo-

97. Le terme est resté malgré le fait qu'on sait maintenant qu'elles ont probablement été créées dans une période située entre le Gravettien et le Solutréen, donc autour de 20'000 ans A.P. plutôt que 30'000 ans A.P.

rels féminins<...> dénotent une aptitude maîtrisée à l'abstraction »⁹⁸[785].
 On peut sans doute ajouter qu'elles témoignent d'un *sens de la géométrie*
 incompatible avec l'idée que nous nous faisons de ces humains primitifs. Par
 ailleurs, Leroy-Gourhan classe tout simplement la vénus de Lespugue « parmi
 5 les grandes œuvres plastiques de tous les temps ».⁹⁹

Comment comprendre la signification de cette abstraction *pour l'artiste*
qui l'a créée ? Comment « lire » ce que nous voyons ? Ce qui frappe d'abord
 c'est que la tête est réduite à une forme sphérique sans aucun détail. Lors-
 qu'on observe la précision avec laquelle le sexe de la vénus de Willendorf
 10 a été ciselé, on n'a pourtant aucun doute sur les compétences de l'artiste,
 largement capable de rendre tous les détails d'un visage. Que pouvaient as-
 socier les humains de cette époque, qui ne connaissaient certainement pas
 la fonction du cerveau situé dans la tête ? On peut admettre qu'ils étaient
 capables de situer les sens de la vision et de l'ouïe, voire de l'odorat, à la
 15 surface de la tête, puisqu'il suffit de poser les mains sur les yeux pour ne
 plus voir, de boucher les oreilles ou le nez pour, presque, ne plus entendre ou
 ne plus sentir l'odeur respectivement. Dès lors, on peut faire l'hypothèse que
 ces sphères sans détails à la place de la tête, correspondent à un négation du
 rapport intentionnel avec le monde. Les jambes qui s'amenuisent et les bras
 20 qui disparaissent sous les seins, vont dans le même sens, d'une abstraction de
 tout rapport pratique avec le monde. Que reste-t-il ? Le ventre comme centre
 de l'être, la vulve comme symbole de l'accès à l'adhérence, les grands seins
 unis au ventre. On peut y voir à la fois le sexe féminin associé à l'adhérence,

98. VIALOU 2002

99. Fasciné depuis longtemps par les vénus aurignaciennes, j'ai pu acheter des copies en plâtre verni des vénus de Lespugue et de Willendorf, qui m'ont servi à en effectuer, sous la conduite d'un professionnel, des copies en bronzes, qui désormais me tiennent compagnie dans mon jardin. Ce travail long et fastidieux pour un bronzier amateur m'a permis d'acquérir une intimité toute particulière avec ces deux œuvres d'art.

mais aussi une représentation du corps subjectif avec ce que cela comporte : l'affectivité, le ressenti, des sensations originaires – des phénomènes que nous associons volontiers à l'abdomen. On trouve quelque chose de similaire dans *Soir dans l'atelier* de Freud, dont nous avons évoqué la *présence massive* des nus. *Big Sue* y est couchée nue par terre, sur le dos mais légèrement tournée vers le spectateur, son ventre massif vers l'avant, les cuisses entre-ouvertes laissant soupçonner son sexe qu'on ne peut toutefois pas percevoir. La tête légèrement renversée vers l'arrière, bien que visible, semble disparaître derrière la masse imposante de ses seins. Le bas des jambes est replié vers l'arrière et crée l'illusion de jambes raccourcies et s'amincissant en dessous des genoux, exactement comme celles des vénus aurignaciennes.

L'idée d'un progrès uniforme de la pensée et de la compréhension de la réalité est profondément ancrée dans nos esprits. Nous avons donc tendance à voir dans l'esprit de la préhistoire une forme primitive, simplifiée et limitée de notre propre intellect. On pourrait ainsi penser que la production artistique de cette période est basée sur un précurseur primitif et limité de nos religions, qui se sont développées à travers les millénaires. Et si c'était le contraire ! Si les humains qui ont vécu entre l'Aurignacien et le Magdalénien avaient eu accès à une spiritualité dont nos religions aujourd'hui ne seraient que le *pâle reflet*. Notre origine c'est le passage de la conscience animale vers la conscience humaine, la transition d'une immersion dans l'adhérence vers la mise à distance de l'horizon du monde. Or, on peut penser que ce passage est resté réversible pendant longtemps. Cette possibilité de retourner vers une conscience immergée dans l'adhérence est probablement devenue de plus en plus rare, peut-être limitée à certains acteurs privilégiés. Quoi qu'il en soit, elle nous est depuis très longtemps inaccessible – ou peut-être limitée à de rares expériences mystiques intenses ou à l'usage de certaines substances

psychotropes.

Emmanuel Anati classe les signes de l'art pariétal en trois catégories : (1) les *pictogrammes* qui représentent des formes identifiables comme humaines, animales ou comme objets, (2) des *idéogrammes*, signes répétitifs
 5 interprétables comme flèches, phallus, vulves etc., (3) des *psychogrammes* qui apparemment ne représentent ni des objets ni des symboles.¹⁰⁰[162]. « Le psychogramme opère au niveau de l'inconscient », note Anati – dans notre terminologie, situé dans l'adhérence. Il s'agit de quelque chose « qu'il est impossible de définir consciemment, mais qui est profondément en nous-
 10 même » [173]. L'artiste « tente d'abattre le mur qui le sépare de ce qui est souterrain » et il y arrive lorsque ce mur « devient transparent et qu'il réussit à voir à travers » [168]. Or, pour Anati il ne fait pas de doute que nous sommes, psychiquement ou intellectuellement, moins bien équipés que nos lointains ancêtres pour y avoir accès : « nos capacités perceptives ont été,
 15 et continuent à l'être, supprimées », de telle façon que nous sommes devenus « des handicapés » [174]. Anati résume la culture de cette période de la manière suivante :

Pour une période de 30'000 ans a été conservé une idéologie basée sur l'exaltation épique du dualisme, qui a trouvé l'expression
 20 dans la confrontation quotidienne entre humain et animal, devenu critère d'analogie pour d'autres confrontations : entre homme et femme, entre jour et nuit, entre lumière et ténèbres, entre ciel et terre, entre vie et mort, entre réalité de l'état éveillé et réalité du songe. [216]

25 Toutes ces dualités se ramènent en définitive à celle entre transcendance (lumière, humain) et adhérence (obscurité, animal).

100. ANATI ¹⁹⁸⁹

Si l'émergence de l'art visuel dans un passé aussi lointain reste un grand mystère, on pourrait en dire autant de sa disparition vers la fin du Magdalénien, comparable à la disparition des dinosaures, où l'art s'effondre brusquement avec « une véritable dissolution des formes dans lesquelles les figures se réduisent en quelques arcs de cercles qui se révèlent être tantôt des cornes ou des flancs, tantôt des ovales ou des poissons »^[101][288]. Il n'y a donc pas de continuité entre l'art de la préhistoire et l'art des cultures de l'écrit. Il peut certes y avoir de multiples raisons à l'effondrement d'une culture : économique ou d'organisation sociétale. Mais on peut aussi imaginer que cet art a fini par épuiser sa ressource, qu'est l'accès à l'adhérence. Une fois effectué le passage à la conscience humaine, le retour à la conscience animale serait resté ouvert pendant quelques dizaines de milliers d'années. Et puis, le passage se serait refermé pour toujours – peut-être avec la mort des derniers individus qui en étaient capables.

15 **Borges et l'esprit animal**

Dans son livre sur Borges, Serge Champeau parle d'« *états limites de la représentation* (rêve, cauchemar, agonie) »^[102][98]. Or, ces états limites sont assimilés à l'*esprit animal* : « l'idée d'une conscience qui ne parvient pas à être conscience, d'une synthèse qui ne parvient pas à synthétiser, c'est bien elle qui constitue l'essentiel de l'image de l'esprit animal » [114]. Une telle conscience « qui ne parvient ni à la conscience d'objet ni à la conscience de soi » serait au centre de nombreux textes de l'auteur argentin. Ce qui nous intéresse ici est moins le concept d'état limite de la conscience, que le fait que l'esprit animal est ce qui phylogénétiquement précède la conscience humaine

101. LEROY-GOURHAN ^[1995]

102. CHAMPEAU ^[1990]

et que le passage entre esprits animal et humain est ce qui caractérise l'origine de la conscience humaine.

La figure d'*Argos* dans *L'immortel* est à ce titre paradigmatique. Le narrateur, dans un temps lointain, y rencontre une tribu de Troglodytes « qui
5 dévorent des serpents et sont privés de l'usage de la parole ». Lorsqu'il les quitte, un des Troglodytes le suit « comme aurait pu me suivre un chien ».

L'humilité et la misère du Troglodyte ressuscitèrent dans ma mémoire l'image d'*Argos*, le vieux chien moribond de l'*Odyssée*. Je lui donnais donc ce nom et j'essayai de le lui apprendre. J'échouai,
10 et plus d'une fois. Les ruses, la rigueur et l'obstination se révélèrent également vaines.

...

le bruit affairé de la pluie me réveillèrent. <...> sous les nuages dorés, la tribu <...> s'offrait à l'averse vivifiante avec une sorte
15 d'extase. <...> *Argos*, les yeux fixés sur le firmament, gémissait ; des ruisseaux lui coulaient sur le visage, non seulement de pluie <...> mais des larmes. « *Argos*, criai-je, *Argos*. »

Alors, avec un étonnement, comme s'il découvrait une chose perdue et oublié, depuis longtemps, *Argos* bégaya ces mots : « *Argos*,
20 chien d'*Ulysse*. » Puis, toujours sans me regarder : « Ce chien couché sur le fumier. »¹⁰³

L'esprit animal est caractérisé par l'abolition de la représentation, précisément par quatre aspects : (1) abolition de « l'opposition de l'objet et du je vide représentant » [128], (2) « le moi n'est plus représenté comme un
25 je sujet », (3) « l'objet ne se distingue plus de l'autre objet », (4) « autrui ne se distingue plus de moi » [129]. En fait, ce qui est décrit par ces

103. BORGES 2010

quatre moments, c'est la négation de l'intentionnalité qui établit l'horizon du monde. L'intentionnalité permet de mettre l'objet à distance, donc de le distinguer du moi, de me représenter moi-même dans l'horizon du monde, d'identifier les différents objets par leur eidos, de me voir moi-même comme
 5 semblable et distinct des autres sujets. Cette *conscience qui ne parvient pas à être conscience* c'est la conscience qui ne se détache pas de l'adhérence qui n'arrive jamais à se projeter vers la transcendance. La *synthèse qui ne parvient pas à synthétiser* c'est la noèse avortée de la conscience animale, noèse qui n'aboutit jamais à son corrélat intentionnel.

10 Ce qui est particulièrement intéressant, dans la lecture que fait Champeau de l'œuvre de Borges, c'est que le passage entre esprits animal et humain est réversible. En fait, dans l'*état limite de la conscience* le sujet passe de la conscience humaine à la conscience animale, pour revenir ensuite, si possible, à la conscience humaine. C'est ce mouvement répété que nous avons postulé
 15 concernant la conscience des humains de la préhistoire. Champeau analyse finement ce qui peut arriver lors d'un tel aller-retour. Le passage vers l'esprit animal, l'immersion dans l'adhérence, est un « mouvement de la représentation vers l'affectivité » [160], qui joue un rôle important chez Borges. Or, ce premier passage peut être vécu sur deux modes : celui de l'horreur « de
 20 devenir multiplicité d'impressions juxtaposées » ou celui de l'émerveillement « de remonter de la dualité du sujet et de l'objet vers l'unité qui est l'origine de leur paraître et de leur distinction » [160]. Mais le retour à la conscience humaine s'effectue également sur deux modes : par identité et dans ce cas le monde transcendant est *contaminé* par le sentiment qu'a déclenché l'esprit
 25 animal, ou alors par opposition et dans ce cas le monde apparaît en contraste par rapport à l'esprit animal. Dès lors, il y a quatre tonalités affectives possibles au retour. Si le retour part du sentiment d'*horreur*, il peut produire

les impressions (1) *d'effroi* par identité ou (2) *du monde amical* par opposition. S'il part du sentiment d'émerveillement, il peut produire les impressions (3) *d'ennui* par opposition ou (4) *du monde comme don* par identité [173]. Plus précisément :

- 5 1. l'écho de l'horreur hante toujours le retour au monde amical ; [182]
2. le sentir originaire, comme horreur du multiple, rend possible <...> le sentiment opposé du monde représenté comme monde habitable par l'homme ; [175]
- 10 3. depuis l'émerveillement le monde apparaît comme fade et étranger à la vraie patrie ; [181]
4. cette vie est don car la présence de soi-même à soi-même dans le sentiment de l'émerveillement n'est pas la présence, constituée, de l'objet représenté, construit par les synthèses actives
- 15 qui le font paraître, mais celle de ce qui est donné passivement à soi-même sans distance, de ce qui se reçoit sans raison, comme don gratuit et contingent. [184]

La dernière possibilité, la vie comme don, n'est évidemment pas sans rappeler la *vie comme affectivité et comme passivité* chez Michel Henry. Elle apparaît

20 ici comme un des vécus possibles au retour de l'*immersion* dans l'adhérence. Et en effet, Champeau constate :

L'idée développée par l'auteur de *L'essence de la manifestation*, celle d'une conscience attachée à elle-même, ne pouvant survoler son être pour se contempler de l'extérieur, se sentant dans

25 un mode de présence à soi irréductible à toute représentation et même à tout vécu qui ne serait qu'un mode décroissant ou limite

de celle-ci éclaire particulièrement l'intuition centrale de l'œuvre
de Borges. [167]

Voici donc, selon la lecture que fait Champeau de Borges, comment on
peut imaginer le vécu des premiers humains, basculant entre deux modes de
5 conscience. Il serait pourtant faux de penser que par ce schématisme il nous
soit possible de nous mettre à leur place. Cette expérience devait être à la
fois profonde et brutale, de telle façon qu'il nous est sans doute impossible de
réellement l'imaginer. Mais on peut penser que c'est là le fondement d'une
« spiritualité » des premiers humains, source d'une culture picturale d'une
10 extraordinaire richesse, une spiritualité qui nous reste inaccessible.

Conclusion

Le but de ce sous-chapitre était de montrer, dans la mesure du possible,
que l'émergence de la conscience humaine, et avec elle la « création » du
monde, n'est pas un événement abstrait, à concevoir *de l'extérieur*, mais
15 que nos ancêtres en ont fait l'expérience, et que ce vécu a pu laisser des
traces. Il est peu plausible que la transition de la conscience animale à la
conscience humaine se soit faite en un instant, ni que se soit une évolution
progressive et continue, pour ainsi dire imperceptible, la différence entre l'in-
existence et l'existence du monde étant difficilement pensable par degrés. Il
20 est par contre tout-à-fait pensable que pendant une longue période, peut-être
des millénaires, les humains aient connu les deux types de conscience. Cette
« mobilité » de l'esprit de nos ancêtres a pu être à l'origine de la première
grande culture de l'humanité, celle de l'art de la préhistoire. Avec l'avènement
de la tradition orale, puis écrite, elle a pu donner naissance aux grands récits
25 mythologiques de la création du monde. Si Neumann a pu dévoiler le sens
profond de ces textes comme récit de la création de la conscience du monde,

l'idéalisme transcendantal qui considère le monde comme *constitué*, donne, d'une certaine manière, raison à la mythologie : c'est bien avec la conscience intentionnelle que le monde a été créé.

Conclusion

Prospero

Notre fête est finie.
Nos acteurs, des esprits vous avais-je dit,
Se sont évaporés dans l'air, l'air si léger,
Et comme cette vision, qui est sans substance,
Nos tours aussi, couronnées de nuées,
Nos palais somptueux, nos temples augustes,
Et même ce vaste globe et ceux qui y vivent,
Tout se dissipera sans laisser au ciel une ride,
Oui, comme a disparu cette ombre de spectacle.
Nous sommes de l'étoffe
Dont les songes sont faits. Notre petite vie
Est au creux d'un sommeil.

William Shakespeare, *La Tempête*

La question du substrat de la conscience, qui est au cœur de notre recherche, est celle de « ce en quoi consiste » celle-ci, ou encore ce qui « la fait ». À cette question, la plupart des personnes, philosophes ou non, répondraient très probablement : le cerveau. Il y a pourtant de bonnes raisons pour ne pas se contenter de cette réponse. Il y a d'abord des raisons intrinsèques à une approche naturaliste du problème. En effet, en investiguant les options pour considérer le cerveau comme substrat, voire comme explication, de la conscience, nous avons rencontré de nombreuses difficultés. Il y a d'abord une forme d'incompatibilité entre les structures neurologiques objectives d'une part et la conscience subjective d'autre part. Mais même si on considère cette incompatibilité comme illusoire ou temporaire, et qu'on postule qu'une explication de la conscience par le cerveau *doit être possible*, on aboutit à une forme de circularité, expliquant par le cerveau la capacité de penser un monde qui inclut le cerveau. Nous avons argumenté que, malgré les dénégations explicites de ce problème par Quine, une telle épistémologie naturalisée, qui n'est que sa dernière conséquence, porte un coup fatal au naturalisme. En fait, ce problème de circularité épistémique nous amène à la position philosophique du scepticisme. Le scepticisme n'est de loin pas une position gratuite, doutant de tout, pour le plaisir du doute. C'est une posture qui met le doigt sur un problème inévitable, lié au fait que je n'ai aucun accès au monde qui serait indépendant de mes croyances le concernant. Et l'idée que mes croyances sur le monde sont justifiables par les impacts sur mes surfaces sensorielles est elle-même une idée concernant le monde.

Si on accepte de prendre l'argument sceptique au sérieux, je ne vois guère que deux stratégies possibles pour le contrer. La première est une position pragmatique, qui consiste à dire que le monde est en lui-même tel que nous le percevons et concevons *parce que ça marche* c'est-à-dire parce que le penser

nous permet de fonctionner de manière adéquate dans le monde. Au fond ceci consiste à considérer qu'une idée régulatrice, au sens kantien, est aussi ontologiquement vraie. La vérité devient *ce qui est bon pour nous*. L'autre stratégie possible est l'idéalisme. L'idéalisme abolit le scepticisme parce qu'il
5 affirme que le monde que nous concevons *est le monde*. Ainsi le problème de la relation entre ce que nous concevons et ce qui est réellement disparaît. Je pense que ces deux positions peuvent raisonnablement être défendues, et en réalité les deux sont étonnamment proches. Considérer comme réel ce qui nous permet de fonctionner adéquatement n'est qu'une autre manière de
10 ramener le monde réel à l'être humain.

Dans l'optique de la métaphysique comme réflexion sur ce qui est en tant qu'il est, le pragmatisme n'est pas vraiment une option. Il ne reste donc que l'idéalisme dans une de ses variantes et si nous voulons intégrer les acquis de la phénoménologie dans une approche métaphysique, partir de l'idéalisme
15 transcendantal husserlien semble être une position cohérente. Nous avons donc postulé, avec Husserl, que le monde *est constitué* et ainsi dépendant de la conscience transcendantale. Nous avons aussi vu que la démarche d'Ingarden consistant à développer une phénoménologie à partir du postulat d'un monde existant en soi semble créer plus de problèmes qu'elle n'en résout¹⁰⁴. Ingarden
20 arrive en fin de compte à l'hypothèse que ce n'est peut-être ni le monde ni la conscience qui sont fondamentaux mais une troisième entité – ce qui va dans le sens de notre propre recherche. Galen Strawson de son côté distingue trois types d'idéalisme¹⁰⁵[116] : (1) l'idéalisme de *processus* considère qu'il n'existe rien d'autre que des idées, organisées en *faisceaux d'idées* ; (2) l'idéa-
25 lisme du *principe actif* considère que les idées sont d'une certaine manière *contenues* dans, et organisées par, des entités actives, typiquement des es-

104. voir ^{2.1}, page ⁵¹

105. STRAWSON ²¹⁰

prits (c'est le point de vue de Berkeley); (3) l'idéalisme *d'étoffe*¹⁰⁶ considère que les idées sont inscrites dans un substrat. Strawson fait remarquer que l'idéalisme d'étoffe a un certain nombre d'avantages par rapport aux deux autres idéalismes mais que sa principale difficulté consiste à se distinguer
 5 suffisamment du matérialisme ordinaire.

C'est bien cette dernière option que nous avons choisie avec l'introduction du concept de substrat transcendantal. Le substrat transcendantal est ce en quoi la conscience, et ses contenus, sont inscrits. Je ne pense pas qu'il y ait risque de confusion avec le matérialisme ordinaire – mais il y a sans doute un
 10 « air de famille ». En fait, le substrat transcendantal se situe *en amont* de la constitution, tandis que la matière physique *fait partie* du monde constitué. Matière physique et substrat transcendantal sont deux cas particuliers d'un concept général de *substrat*, concept que nous avons cherché à établir de manière rigoureuse à partir du hylémorphisme aristotélicien et de la notion
 15 de survenance¹⁰⁷.

L'idéalisme, tout comme le physicalisme, est généralement considéré comme un monisme, par opposition à un dualisme qui considère nature physique et esprit comme deux domaines séparés bien qu'en interaction. Dès lors que nous avons introduit l'adhérence, opposée à la transcendance, faudrait-il par-
 20 ler d'un idéalisme dualiste? Il n'y a pas de dualisme entre le substrat et la conscience, puisque la conscience survient au substrat. On peut toutefois parler d'un dualisme entre adhérence et transcendance, mais dans la mesure où la transcendance est une production de l'adhérence, c'est plus d'une dualité de l'apparaître que d'un dualisme ontologique qu'il faudrait parler. La même
 25 question s'était déjà posée pour l'opposition, établie par Michel Henry, entre

106. Le français n'a pas vraiment d'équivalent de l'anglais « stuff » ou de l'allemand « Stoff » qui a un sens proche de *matière* mais qui a l'avantage de ne pas être nécessairement associé à l'idée de matière physique.

107. voir [5.1](#)

affectivité et intentionnalité. Henry, qui réfute ce qu'il appelle lui-même le *monisme ontologique*, n'a paradoxalement jamais clairement adopté un dualisme ontologique, se contentant de parler de dualité de l'apparaître¹⁰⁸. Le problème du dualisme corps-esprit est l'incompatibilité entre les deux domaines, la difficulté de les mettre en relation de manière cohérente. Ce problème ne se pose pas pour la dualité entre adhérence et transcendance. Le lien entre les deux est établi par la conscience qui, à partir de l'adhérence, produit un monde. Pourtant, le dualisme ne disparaît pas pour autant, il est plutôt déplacé du dualisme corps vs esprit vers un dualisme corps objectif vs corps subjectif. Mais dans l'économie d'une ontologie de l'adhérence il devient *inoffensif*. Nous ne postulons pas d'interaction entre les deux ni d'explication de l'un par l'autre. Le corps subjectif est en quelque sorte une « fenêtre » sur l'adhérence, tandis que le corps objectif est une des entités constituées par la conscience. Les deux se superposent, le corps objectif comme reflet du corps subjectif. Leur rapport ne pose pas en soi un problème. Ce dualisme s'étend à l'opposition matière physique vs substrat transcendantal, la matière pouvant être comprise comme un reflet du substrat.

On peut considérer l'ontologie basée sur l'adhérence comme une forme de monisme ontologique, au sens où il n'y a qu'un domaine de base : le support transcendantal, dont les autres instances sont dérivées. Dans ce cas il faut l'opposer au monisme physicaliste. Or, Strawson observe que si ce dernier est vrai, si tout ce qui existe est de l'ordre de la physique, alors « nous devons être ignorants, d'une manière fondamentale, de la nature de ce qui est physique » [47]. La raison est que rien de ce que nous savons de la réalité physique permet de comprendre l'émergence de la conscience. Le substrat transcendantal n'est pas sujet à la même objection : nous considérons celui-

108. voir [5.2](#), page [364](#)

ci comme intrinsèquement muni d'archi-passibilité. On pourrait certes faire le reproche d'une solution de facilité, puisque cette propriété a été « construite dans » le concept de substrat transcendantal, mais elle correspond aussi à l'expérience que nous en faisons.

5 Nous avons remarqué que le substrat transcendantal a néanmoins une certaine parenté avec la matière puisque les deux sont les termes d'une relation hylémorphique. Dès lors, on peut se poser la question si cette notion est vulnérable à la position anti-matérialiste de Berkeley¹⁰⁹. À première vue cela semble bien être le cas. L'argument de Berkeley contre le concept de
10 matière, ne tient pas tant à une volonté de l'évêque de Cloyne de déprécier le monde matériel par rapport à la sphère spirituelle mais à un souci de *simplicité*. Comme le montre notamment les *dialogues*, il considère la notion de matière comme *superflue*, puisque tout ce qu'on peut dire de la réalité telle que nous en prenons connaissance par nos sens est indépendant de la notion
15 de matière. En définitive, nous ne décrivons toujours que des formes. Sur ce point, je pense que Simondon aurait pu être d'accord avec Berkeley¹¹⁰. Il est dès lors assez facile de reporter l'argument anti-matérialiste berkeleyen sur le substrat transcendantal. Puisque ce que nous pouvons percevoir et concevoir ce sont des corrélats intentionnels et que le substrat n'est pas un corrélat
20 intentionnel, il est inutile. En fait, cet argument nous ramène toujours à l'idée que la réalité est ce qui peut être appréhendé en termes de *sens*. La réplique consistant à dire que s'il y a des esprits, il faut bien que ceux-ci soient « faits de quelque chose » n'est pas suffisante. En fait, Strawson la réfute au sujet du matérialisme ordinaire en faisant remarquer que « la notion du domaine
25 physique est habituellement acceptée comme domaine terminal pour la pensée » et que le même principe pourrait donc être accepté pour l'esprit [32].

109. voir 2.4, page 124

110. voir 5.1, page 338

Toutefois, l'esprit tel que nous le vivons est limité à une conscience individuelle, tandis que nous faisons l'expérience à la fois de l'intersubjectivité de l'affection par une réalité qui dépasse le sujet individuel. La solution de Berkeley à ce problème consiste à postuler un esprit de Dieu qui englobe tous
5 les autres.

On pourrait en effet postuler une conscience universelle englobant toutes les consciences individuelles. Mais ce que nous avons cherché à établir avec le substrat transcendantal c'est une instance sous-jacente qui soit *la plus simple possible*. Le substrat est quelque chose d'infiniment plus « primitif », de plus
10 *archaïque* que la conscience intentionnelle. Ses propriétés sont minimales, il est avant tout *puissance* (énergeïa). Nous avons aussi cherché à montrer que cette couche archaïque qu'est l'adhérence n'est pas seulement un concept abstrait, utile pour expliquer l'émergence de la conscience intentionnelle, mais une instance *dont nous faisons l'expérience*. L'adhérence est un apparaître
15 en soi, en face de l'apparaître du monde. C'est cette dualité de l'apparaître que Michel Henry a opposé au *monisme ontologique*. Mais ce qui est essentiel c'est que l'apparaître de l'adhérence n'est pas strictement individuel, c'est plus que *mon* ressenti. L'adhérence est ouverture sur une *réalité qui n'est pas le monde*. Cette réalité c'est d'abord celle d'une intersubjectivité qui précède
20 l'intentionnalité. C'est aussi ce qui, à travers le corps subjectif, « m'arrive » au niveau affectif, sans que je puisse nécessairement en identifier l'origine sur le plan intentionnel. L'expérience de l'adhérence est également possible à travers l'art. Nous nous sommes limités à quelques exemples d'œuvres d'art visuel qui nous paraissent emblématiques d'une expérience de l'adhérence qui
25 met en relation l'artiste et le spectateur. Enfin, notre rapport à l'adhérence a une histoire phylogénétique, qui remonte à une conscience animale sans horizon du monde, une conscience « immergée » dans l'adhérence. Nous avons

avancé l'hypothèse que l'expérience du passage de la conscience animale vers la conscience humaine a laissé des traces à la fois dans l'art des origines et dans les grands récits mythiques.

Toute ontologie générale qui inclut la conscience est confrontée à une
 5 forme de circularité, dès lors qu'elle considère que la conscience du monde est elle-même, d'une manière ou d'une autre, incluse dans le monde. Une telle circularité est fatale que son point de départ soit réaliste ou idéaliste. Or, la métaphysique de l'adhérence que nous avons développée tout au long de cette recherche *n'est pas circulaire*, elle est linéaire et en quelque sorte à *sens*
 10 *unique*. La conscience *survient* au substrat transcendantal et elle *constitue* le monde, mais le substrat *n'est pas dans le monde*. Ce mouvement unidirectionnel est celui du substrat vers l'émergence du sens. Le sens n'impacte pas sur le substrat. Tout retour depuis l'intentionnalité vers le substrat est de deux types possibles. Primo, il peut s'agir d'une réflexion philosophique sur le sub-
 15 strat. C'est ce que nous venons de faire – en quelque sorte une carte dessinée d'un territoire avec tout ce que cela implique comme abstraction. Secundo, il peut s'agir d'une forme de reflet : le corps objectif que nous associons au corps subjectif, la matière physique que nous pouvons éventuellement associer au substrat. C'est une vague image, comme le crépuscule qui nous indique la
 20 présence du soleil, une trace laissée par l'adhérence dans le monde constitué. Dans les deux cas il n'y a jamais d'effet du monde sur le substrat. Cette direction unique de l'effectivité du substrat vers le monde peut nous inciter à parler d'une forme de « matérialisme radical », mais cette un matérialisme dont l'entité fondamentale postulée est une matière *transcendantale*. Or, ce
 25 *matérialisme radical* s'accorde à un *idéalisme* qui considère le monde comme foncièrement dépendant de la conscience, parce que constitué par celle-ci. Ce monde constitué ne possède en soi aucune effectivité, même s'il a ses

structures causales qui lui sont propres.

Le substrat transcendantal n'est certes pas une entité *observable* de manière objective – puisqu'il précède tout objectivation. Mais de nombreuses entités de la physique, si ce n'est pas la plupart, ne sont pas directement observables non plus. On peut observer l'accélération d'un corps sous l'effet de la gravitation mais dire qu'on a observé les ondes gravitationnelles n'est qu'un abus de langage. Ce qu'on a observé dans ce dernier cas c'est, à l'aide d'un dispositif construit à cet effet, un phénomène d'interférence d'un rayon laser *en accord avec les prévisions basées sur l'existence des ondes gravitationnelles*. L'entité *onde gravitationnelle* est une entité non pas observée mais *conçue*, comme les particules élémentaires. En physique fondamentale, on crée des concepts, donc on conçoit des entités cohérentes avec les observations. Plusieurs entités conçues peuvent être en concurrence pour expliquer les mêmes observations, comme dans le cas de la gravitation quantique où la théorie des « boucles » est opposée à celle des « cordes ».

Le substrat transcendantal est du même type : nous ne pouvons pas « le voir » mais nous pouvons demander que la postulation de son existence soit *cohérente avec* ce qui nous vivons. En réalité, l'existence d'un substrat transcendantal, d'un substrat comme condition de possibilité de la conscience, est implicitement admis par la quasi-totalité des philosophes, Berkeley faisant sans doute partie des exceptions. Là où la position d'une vaste majorité de philosophes diverge de la nôtre, c'est lorsqu'ils identifient ce substrat avec le cerveau, ou plus largement avec le corps objectif. C'est cette identification que nous contestons. En fait, elle ne va pas de soi, elle demande à être, si ce n'est prouvée, au moins argumentée. On pourra toujours faire valoir qu'il est inutile d'introduire une nouvelle instance, en tant que substrat transcendantal, alors qu'il suffit d'identifier le substrat de la conscience avec une entité

que nous avons déjà « sous la main » : le cerveau. À cet argument il faut répondre qu'il est inutile de rendre l'ontologie incohérente en imposant une circularité entre ce qui *fait* la conscience et ce qui est *conçu* par la même conscience, alors qu'il suffit d'admettre le substrat transcendantal comme
 5 entité abstraite pour l'éviter. En fait une ontologie *linéaire* est sans doute plus simple qu'une ontologie *circulaire*. Toutefois, cette idée de la conscience qui est « dans le cerveau » est tellement puissante *en tant qu'idée régulatrice* qu'elle semble aller de soi – et en fait *en tant qu'idée régulatrice* elle est sans doute *valable*. Elle reste même valable si on remplace le terme d'*identité* par
 10 celui de « superposition ». L'entité corps objectif comme corrélat intentionnel constitué, *se superpose* au corps subjectif situé dans l'adhérence.

L'affirmation de Nagel selon laquelle le scientisme, comme doctrine d'un pouvoir explicatif illimité des sciences, serait une forme d'idéalisme^[11], est aussi troublante que pertinente. L'argument est limpide : une doctrine affir-
 15 mant que tout ce qui est, peut être exprimé dans les termes de la rationalité scientifique, est une métaphysique qui postule qu'il n'existe en fin de compte que les idées. Nagel utilise sans doute cet argument pour discréditer le scientisme et il a raison dans la mesure où il met le doigt sur une contradiction inhérente à une position qui se considère généralement comme le fondement
 20 du réalisme. Le scientisme doit être réfuté dans sa volonté de monopoliser le savoir, mais en même temps une autre lecture de l'argumentation de Nagel est possible. Elle consiste à considérer, non pas le scientisme, qui est une idéologie plus qu'un savoir, mais *la science* comme un allié de l'idéalisme. On peut interpréter le raisonnement de Nagel comme montrant que le fon-
 25 dement, mais non l'origine, du monde constitué est de l'ordre des *idées* ou du *sens*. Non pas que le monde tel que nous en faisons l'expérience, notre

111. voir ^[1.2], page ^[37]

monde environnant (« Lebenswelt » husserlien) soit une construction scientifique, mais lorsque la rationalité va jusqu'au fond du monde *constitué* elle trouve, en termes scientifiques, un ensemble cohérent d'*idées* reliées entre elles.

5 Ce qui est conçu est en principe intelligible mais ce qui est observable ne l'est pas nécessairement. Toute la réalité n'est donc pas intelligible mais l'intelligible fait partie de la réalité. Le substrat transcendantal est intelligible dans la mesure où il est conçu mais sa conception est sans doute incomplète. L'adhérence est l'aspect observable du substrat, puisque c'est le substrat
10 dans sa relation avec la conscience. La métaphysique, comme les mathématiques ou la physique théorique, est typiquement un type de savoir basé sur des entités conçues. Notre réflexion s'inscrit clairement dans la tradition de la métaphysique qui commence par Aristote et connaît des développements jusqu'au vingtième siècle. Par rapport aux catégories traditionnelles de la
15 *metaphysica specialis* on peut considérer le chapitre sur *Le monde* comme une *cosmologie rationnelle* et celui sur *La conscience* une *psychologie rationnelle* – l'objet du chapitre sur l'âme de la *Métaphysique allemande* de Wolff est clairement la conscience^[112]. Il n'y a par contre pas de *théologie rationnelle* dans notre propre recherche. Toutefois, dans la mesure où la théologie wolffienne ne parle de rien d'autre que des *premières causes* on pourrait y associer
20 l'élaboration du concept de substrat transcendantal. Par contre, notre chapitre sur le corps n'a pas d'équivalent dans la métaphysique traditionnelle. Pourtant, l'option de considérer le corps comme un sujet métaphysique à part entière est dans ce contexte essentielle. Le corps humain n'appartient ni
25 vraiment au monde ni vraiment à la conscience et on ne peut pas non plus, sur un plan ontologique, le « couper en deux ». Le corps est peut-être l'objet

112. voir [1.1], page [18]

le plus mystérieux autant pour la conscience que pour le monde !

Ce qui fait de ce que nous avons élaboré dans ce texte une métaphysique *phénoménologique* n'est en définitive rien d'autre que le fait de tenir compte de l'injonction de Husserl selon laquelle « toute intuition donatrice originaire
 5 est une source de droit pour la connaissance »¹¹³[§ 24]. Notre vécu subjectif fait donc partie de la réalité tout autant que le monde. Selon l'idée de Quine d'une connaissance déterminée par des *contraintes au bord*¹¹⁴, l'intuition subjective fait partie des contraintes au bord pour une métaphysique phénoménologique. D'un autre côté, la dimension métaphysique apporte à
 10 la phénoménologie tout d'abord une direction de recherche vers l'origine de la noèse, autrement dit une véritable ontologie de la hylé. Mais la différence la plus importante par rapport à l'économie des concepts husserliens est probablement le remplacement comme fondement ontologique du couple transcendance-immanence par le couple transcendance-adhérence. L'immanence devient ainsi une notion dérivée, une sorte de creux dans l'adhérence,
 15 projetant l'horizon du monde. Il y a pourtant des antécédents à cette mutation des concepts. D'abord le concept d'immanence chez Husserl même cesse assez rapidement de désigner un domaine ontologique fermé, délimité par une cloison vis-à-vis de la transcendance, rendant ainsi la distinction immanence vs transcendance quelque peu floue¹¹⁵. Ensuite le *non-moi* dans les C-Manuskripte laisse entrevoir une instance qui est ni immanente ni transcendante. Chez Michel Henry c'est dès l'évocation de l'énigmatique *nappe affective souterraine* qu'une instance qui n'est ni transcendante ni individuelle fait son apparition, apparition qui sera explicitée et développée avec
 25 le *tournant métaphysique*. Ce dépassement de la subjectivité individuelle par

113. HUSSERL 1950c

114. voir 1.1, page 15

115. voir 2.3, page 98

une instance qui n'est pas de l'ordre de la transcendance ne met pourtant nullement en question l'ipséité du sujet. Mais cette ipséité devient une *singularité* du substrat transcendantal même, singularité incluse dans un vaste domaine ontologique qui inclut aussi toutes les autres subjectivités.

5 La métaphysique du substrat transcendantal est *une* métaphysique *possible*. Elle est cohérente avec un certain nombre de présuppositions que nous avons motivées et adoptées : la phénoménologie constitutive, une subjectivité irréductible, une conscience phénoménale au sens fort, l'anti-naturalisme, le statut particulier de la réalité en physique fondamentale. Elle répond aussi à
10 un souci de simplicité du concept de substrat transcendantal qu'elle introduit et sur lequel elle est basée.

Index des noms

- Abramović, M., 431–434
 Anati, E., 459, 466
 Andler, D., 238, 239, 243, 246
 Aristote, 19, 27, 28, 95, 132, 210, 219, 257, 262, 288, 324–330, 333–340, 348–351, 378, 382, 386, 483
 Artaud, A., 153

 Badiou, A., 143
 Bell, J.S., 84
 Berkeley, G., 29, 47, 49, 50, 57, 66, 118, 124–129, 131, 149–151, 208, 403, 437, 478, 479, 481
 Beuys, J., 426–432
 Biemel, M., 273, 274
 Bimbenet, E., 142, 143, 146–148, 436, 444–446, 448, 452
 Block, N., 172, 173, 179, 426
 Boehm, R., 98, 183
 Borges, J.L., 43, 467, 469, 471
 Bourg, D., 449, 450
 Brassier, R., 142
 Brentano, F., 65, 155, 193
 Brunet, J., 116
 Büchner, G., 321

 Cairns, D., 25, 274
 Carnap, R., 13–17, 30, 106–109, 114, 115, 123, 247
 Chalmers, D., 109, 114, 115, 170
 Champeau, S., 467, 469–471
 Chéreau, P., 306
 Conne, A., 442

 Daumas, M., 341
 Davidson, D., 264–269, 271, 293, 347
 Deleuze, G., 143

 Démocrite, 74
 Dennett, D., 166–168, 170–174, 179, 186, 322
 Descartes, R., 20, 41, 97, 102, 103, 109, 121, 188, 197, 357, 360
 Destouches-Février, P., 91
 Diderot, D., 116
 Dreyfus, H., 114
 Dreyfus, S., 114
 Dummett, M., 101
 Dupré, J., 241–243
 Duras, M., 11

 Eco, U., 31–33
 Einstein, A., 83, 84, 441
 Eliade, M., 454
 Escoubas, E., 34, 180, 276, 277, 286, 293, 295, 397
 Espagnat, B. de, 85, 86

 Farge, J., 217
 Fautrier, G., 419
 Fernandez, J.R., 365
 Fick, E., 87
 Fonfara, D., 273, 274
 Foster, J., 127
 Frede, M., 95, 327–329
 Frege, G., 99–101, 117, 145, 322
 Freud, L., 422–425, 432, 456, 465
 Freud, S., 154, 193–202, 204–206, 357, 422
 Galilée, 69, 73, 92, 120, 360
 Gertsch, F., 424
 Gibson, J., 222
 Goodman, N., 108
 Grant, I.H., 142
 Greisch, J., 357
 Griffin, D., 445

- Grossmann, R., 131, 132
 Gurwitsch, A., 97–99
- Hall, H., 13, 64, 130, 133–135, 137,
 139, 141
- 5 Happ, H., 329–331, 333–338, 355,
 378
- Harman, G., 142
 Hauser, M., 445
 Heidegger, M., 14, 20, 62, 63, 143,
 10 214
- Henry, M., 193, 197–206
 Henry, M., 181–192, 194, 198, 199,
 208, 212–216, 219, 225, 227,
 228, 230–232, 246, 257–259,
 15 293, 295, 297–305, 309–313,
 315, 316, 323, 356–382, 388,
 391, 393, 395, 398, 401–410,
 412, 414–417, 419, 420, 423,
 425, 426, 470, 476, 477, 479,
 20 484
- Hjelmslev, L., 31–33
 Hume, D., 29, 47, 121
 Husserl, E., 20, 25–28, 30, 33–35,
 44, 48, 50–55, 57, 61, 63–
 25 66, 95–109, 115, 119, 129–
 131, 133–144, 148, 150, 151,
 154–158, 160–165, 170, 176–
 183, 187–190, 192–196, 206–
 215, 217, 218, 220, 221, 223–
 30 226, 228, 230–232, 237, 273–
 280, 282–296, 298, 301–303,
 314–318, 322, 333, 335, 357,
 360, 367, 371, 372, 374, 379,
 397–402, 409, 411, 412, 428,
 35 438–440, 457, 475, 484
- Illiez, P., 38, 39, 250
 Ingarden, R., 25, 30, 44, 51–61, 66,
 67, 69, 136, 137, 140, 155,
 207, 322, 323, 475
- 40 Jacquet, F., 160
 Janicaud, D., 26, 363
 Jean, G., 310, 312, 360
 Joumier, L., 100
 Jung, C.G., 453, 456–458
- 45 Kant, I., 13, 17, 18, 21, 25, 30, 37,
 121, 122, 141–143, 148, 150,
 197, 214, 437
- Kern, I., 35, 102–104, 141
 Kim, J., 266–271, 293, 347, 348, 350,
 50 351, 353–355, 382, 383
- Kondylis, P., 15–17, 27, 30
 Koons, R., 254
 Kristof, A., 3
- Landgrebe, L., 273, 274
- 55 Laruelle, F., 143
 Latour, B., 143
 Lavigne, J.-F., 35, 63–66, 104, 257–
 260, 270, 294
- Leclercq, B., 365
- 60 Leibniz, G.W., 116
 Leroy-Gourhan, A., 341, 342, 459–
 464
- Limido-Heulot, P., 53
 Locke, J., 17, 47–50, 68, 125, 126
- 65 Marbach, E., 164, 165, 175
 Marion, J.-L., 27, 142, 388, 389
 McGinn, C., 36–38, 247, 271, 272
 Meillassoux, Q., 142–146, 215, 414,
 436–438, 440
- 70 Merleau-Ponty, M., 185, 214, 294,
 295, 302–304, 312, 318, 390,
 391, 408
- Musil, R., 413
- Nagel, E., 267, 354
- 75 Nagel, T., 35, 37, 38, 174, 191, 261,
 317, 482
- Nef, F., 17

- Nenon, T., 274
 Neumann, E., 453–456, 462, 471
 Newton, I., 441
 Nordmann, P., 235
- 5 Paccioni, J.-P., 17, 18
 Patočka, J., 155–160, 162, 163, 165,
 170, 322
 Patzig, G., 95, 327–329
 Platon, 95, 116
- 10 Plotnitsky, A., 89, 135
 Podolsky, B., 83, 84
 Pollock, J., 419
 Poser, H., 4, 23, 24
 Proust, M., 428, 458
- 15 Putnam, H., 238, 239, 245, 248, 249
- Quine, W., 15, 22, 23, 123, 240,
 247–249, 251, 474, 484
- Ragir, S., 450
 Rea, M., 238, 239, 249, 250
- 20 Ricœur, P., 34, 36, 94, 137, 177,
 178, 188, 189, 278, 279, 286
 Rollinger, R., 137, 138, 140
 Romano, C., 62, 63, 67
 Rosen, N., 83, 84
- 25 Rovelli, C., 442
 Rutherford, E., 75, 91
- Sartre, J.-P., 160–165, 170, 172, 185,
 214, 322
 Schwabsky, B., 419, 420
- 30 Searle, J., 168, 170, 171, 261–264,
 271
 Sebbah, F.-D., 368–370
 Serban, C., 182, 312
 Shakespeare, W., 473
- 35 Simondon, G., 324, 338–341, 343,
 344, 478
 Smee, S., 422
- Sokolowski, R., 210, 211, 217, 218,
 291
- 40 Sowa, R., 137, 138, 140, 439, 440
 Stanciu, O., 157
 Stein, E., 273, 274
 Stoneham, T., 128
 Strawson, G., 475–478
- 45 Stroud, B., 121, 123, 238, 239
- Tàpies, A., 418–421, 425
 Tardivel, E., 158, 159
 Thom, R., 446, 447
 Thomas-Fogiel, I., 54, 61–63, 116–
 50 118, 120, 127, 142, 146, 149,
 208, 357
 Tilley, S., 424
 Tomasello, M., 451
 Tricot, J., 326, 331
- 55 Uexküll, J. von, 250–253
- Vaschalde, R., 356, 414
 Vauclair, J., 448, 449
 Vialou, D., 463
- Wachowski, les, 109
- 60 Wolff, C., 18–21, 26, 27, 44, 118,
 252, 483
- Zahavi, D., 185
 Zimmerman, D., 15, 22, 23

Index des notions

- adhérence, 9, 203, 309, 369, 380–382, 386–389, 393–398, 400, 401, 406, 407, 410, 412, 414, 415, 417, 420, 424, 425, 428, 432, 434, 435, 440, 447, 450–455, 457, 458, 461–467, 469, 470, 476, 477, 479, 480, 482–484
- afairein, 333, 350, 382, 417, 419
- 10 affection, 186, 257–259, 372, 373, 395, 479
- affectivité, 186, 187, 189, 191, 197, 201, 204, 227, 298, 309, 312, 358, 372, 376, 379–381, 388, 402, 410, 432, 455, 465, 469, 470, 477
- 15 affordance, 222, 223
- agnosticisme, 16, 30, 35, 64, 66, 136, 141, 160, 249
- 20 agnostique, 30, 133, 139, 160
- aístion, 351
- anáǵkê, 335
- ancestral, 436, 437, 444
- ancestralité, 144, 414, 436–438, 444
- 25 ánomos, 264
- anti-métaphysique, 15–17, 26, 120, 160
- anti-matérialisme, 66, 124, 129, 208
- apprésentation, 226, 229
- 30 archi-affection, 398, 399
- archi-chair, 368–370, 378, 404
- archi-constituant, 400
- archi-ego, 398, 399
- archi-fils, 370, 378, 404
- 35 archi-fluide, 399, 400
- archi-hylé, 398, 400
- archi-impression, 398, 399, 412
- archi-ipséité, 370, 378, 407, 408
- archi-moi, 398–400
- 40 archi-objectité, 400
- archi-passibilité, 360, 362, 368–370, 375, 378, 402, 403, 407, 412, 478
- archi-sentir, 398, 399, 402, 412
- 45 archi-site, 399, 403
- archi-vivant, 370, 407, 408, 412
- archi-vouloir, 399
- arkhê, 325, 368, 403, 407
- attention conjointe, 448, 450–453
- 50 attitude
- naturaliste, 279–281, 284, 285, 288–291
- naturelle, 45, 64, 99, 134, 135, 148, 149, 157, 260, 384, 386, 388, 389, 392, 453
- 55 personnaliste, 279–281, 283–285, 287–291
- auto-affection, 184–187, 191, 192, 203, 204, 227, 246, 259, 298, 309, 310, 316, 322, 359, 361, 362, 367, 369, 374, 377, 403, 455
- 60 auto-donation, 185, 190, 368
- Ça, 196, 198
- 65 catholicisme, 38
- causalité, 50, 59, 85, 131, 254, 262–264, 266, 271, 351–353, 368
- mentale, 245, 298–300
- cercle vicieux, 34, 288, 292, 371
- 70 cerveau, 4, 31, 37, 110, 112–115, 123, 131, 166–169, 175, 211, 237, 243–247, 252, 255, 261–264, 270–272, 323, 348, 350, 353, 354, 396, 464, 474, 481, 482
- 75

- chair, 297–305, 360, 362, 367, 368,
 370, 375, 390, 391, 402, 404,
 422, 423, 425
 circularité ontologique, 40, 236, 255,
 5 317, 392, 394
 clôture
 causale, 270, 353
 cognitive, 37
 ontologique, 7
 10 complémentarité onde-particule, 77
 computationnel, 114, 167, 168, 171,
 244–246
 conditions aux limites, 22–24, 240
 conscience
 15 d'accès, 172–174
 fonctionnelle, 187, 191
 intersubjective, 154, 209, 437,
 443
 phénoménale, 154, 172–174, 185,
 20 187, 191, 485
 constitution, 27, 53, 107, 129, 141,
 147, 158, 181, 188–190, 209–
 213, 217–232, 254, 258, 273–
 275, 278, 284, 287, 290, 291,
 25 295–299, 301, 303, 316–319,
 372, 383, 384, 386–388, 392,
 395, 399, 400, 403, 409–412,
 429, 451, 476
 corps
 30 chosique, 297, 300, 301
 constitué, 299, 300, 302
 double, 293, 294, 317
 mondain, 315, 323
 objectif, 8, 9, 237, 293–296, 299,
 35 300, 309, 310, 315, 318, 319,
 323, 367, 392, 393, 395, 396,
 477, 480–482
 organique, 169, 299–301, 311,
 313
 40 originaire, 299–301, 304, 310
 propre, 295, 297, 301, 303, 304,
 315
 subjectif, 8, 237, 294–299, 301,
 303, 309–311, 313–316, 318,
 45 319, 323, 367, 373, 374, 377,
 392, 393, 395–398, 424, 433,
 465, 477, 479, 480, 482
 corrélacionisme, 143, 215, 436
 covariance, 347–351, 354
 50 dúnamis, 331, 381
 desmós, 19, 273, 288
 Dieu, 7, 18, 20, 26, 38, 39, 41, 92,
 127–129, 131, 250, 252, 253,
 272, 362, 379, 403, 404, 454,
 55 455, 479
 dogmatisme, 18, 353
 douleur, 113, 125, 178, 285, 287,
 295, 313, 314, 377, 396, 433
 dualisme, 118, 215, 216, 261, 265,
 60 269–271, 364, 466, 476, 477
 nomologique, 265
 dualité de l'apparaître, 303, 379, 476,
 477, 479
 effectivité, 35, 64, 149, 257–260, 480
 65 ego, 5, 6, 8, 66, 141, 156, 157, 159–
 165, 175, 177–183, 185–187,
 191, 192, 198, 229, 230, 283,
 286, 287, 298, 301, 322, 363,
 366–368, 372, 373, 379–381,
 70 407, 409, 411, 412
 transcendantal, 157, 161, 162,
 164, 172, 175, 182, 192, 208,
 229, 377, 400, 405
 eidos, 94, 95, 223, 328–331, 336, 339,
 75 348, 349, 352, 378, 446, 469
 électromagnétisme, 71
 éliminativisme, 131, 261, 263, 270,
 271
 empirisme, 15, 22, 23, 26, 47, 49,
 80 66

- énergie, 331, 381
 épistémique, 168, 240, 242, 251, 255, 272, 474
 épistémologie, 16, 17, 35, 36, 91, 117, 247, 248, 251, 254, 293
 5 naturalisée, 247, 251, 253, 474
 équations de Maxwell, 71, 72, 75, 76
 esprit animal, 467–469
 10 étant en tant qu'étant, 327
 étoffe, 132, 190, 242, 243, 473, 476
 être-au-monde, 62
 être-situé, 405–407, 412
 gravitation, 70, 90, 262, 441, 481
 15 quantique, 441, 442, 481
 héros, 113, 114, 457, 462
 hylé, 28, 31, 74, 95, 126, 132, 178, 179, 187, 188, 190–192, 205, 209, 210, 212, 214, 219–225, 228, 231–233, 259, 286, 287, 291, 292, 298, 316, 318, 322, 326, 327, 329–332, 334–339, 343, 348, 349, 351, 352, 367, 371, 372, 374, 377, 378, 380, 381, 386, 388, 392, 395, 399–401, 407, 410, 429, 484
 20 25
 hypokeímenon, 327
 idéalisme, 8, 25, 33, 37, 57, 60, 105, 116–118, 120–122, 124, 125, 127, 130, 131, 136, 137, 139–142, 146–151, 208, 214, 318, 436–439, 475, 476, 480, 482
 30 transcendantal, 28, 50, 51, 64–67, 122, 129, 133, 135–141, 144, 148, 151, 208, 389, 394, 414, 436, 438, 458, 472, 475
 35 idée régulatrice, 45, 392, 393, 475, 482
 immanence, 8, 23, 48, 98, 99, 103, 129, 158, 159, 161–163, 165, 170, 171, 177, 182, 184, 186, 187, 191, 216, 217, 219, 231, 232, 281, 300, 331, 358, 361, 362, 366, 368, 369, 376, 377, 379, 381, 385, 389, 394, 399, 405, 406, 412, 428, 484
 40 45
 pure, 50, 98, 99, 183, 407
 réelle, 98, 183
 radicale, 8, 183, 186, 188, 191, 198, 199, 201, 202, 216, 312, 358, 359, 361, 365, 372, 374, 376, 377, 401, 404, 406, 415, 416
 50
 imprimerie, 344, 345
 55 incarnation, 34, 36, 279, 286, 367, 457
 incertitude de Heisenberg, 79
 inconscient, 154, 193–201, 205, 356, 419, 453, 455, 456, 462, 466
 60 industrie lithique, 450, 458
 information, 84, 90, 109, 115, 167, 221, 243, 244, 339, 344–346, 349, 396, 428
 informatique, 35, 166, 167, 171, 221, 246, 253, 345
 65 installation, 427–429, 431
 intelligibilité, 39, 247, 250
 intentionnalité, 21, 51, 53, 54, 62, 65, 94, 95, 99, 143, 151, 162, 173, 178, 183, 184, 188–192, 196, 199, 205, 206, 211, 213, 219, 226–228, 230, 243, 245, 262, 280, 281, 283, 297, 298, 300, 303, 379–381, 386, 399, 409, 448, 455, 469, 477, 479, 480
 70 75
 intentionnel, 52–54, 57, 65, 94–98, 136, 151, 156, 162–164, 166, 178, 179, 181, 183, 184, 188–

- 190, 193, 198, 200, 201, 204,
214, 217, 218, 220, 223, 227,
232, 257–259, 262, 292, 297,
298, 307, 360, 365, 376, 379,
5 380, 383, 399, 455, 463, 464,
469, 472, 478, 479, 482
intersubjectivité, 7, 65, 99, 119, 151,
177, 209, 225–228, 230–232,
312, 372, 389, 392, 395, 409,
10 410, 412, 439, 479
intropathie, 177, 229, 409
ipséité, 181, 185, 186, 367, 370, 378,
395, 401, 404, 407, 408, 410,
412, 485
15 langage, 13, 16, 17, 31, 32, 92, 101,
253, 332, 387, 388, 391, 448–
453, 457, 481
lógos, 336
lois passerelles, 267
20 métaphysique, 7, 12–21, 23–28, 30–
33, 39–41, 54, 55, 57, 63,
64, 66, 68, 92, 93, 95, 106,
114, 119–121, 131, 136, 139–
142, 148–151, 160, 164, 183,
25 197, 198, 200, 202, 208, 232,
236, 239, 241, 257, 272, 278,
287, 312, 327, 330, 338, 347,
351, 356, 362–365, 368, 371,
373, 375, 376, 379, 381, 384,
30 387, 394, 395, 404, 406, 425,
438, 443, 475, 480, 482–485
phénoménologique, 25, 33, 140,
151, 453, 484
malin génie, 109, 121
35 matérialisme, 29, 57, 117, 118, 122,
125, 149, 241, 261, 265, 293,
323, 373, 374, 476, 478, 480
matériau, 192, 211, 219, 221, 232,
298, 336–339, 342, 344, 377,
40 426
matière, 4, 28, 29, 44, 55, 68, 69,
74–76, 91, 96, 117, 118, 122,
124–126, 128, 129, 132, 150,
187–192, 207, 210, 219, 228,
45 231, 241, 247, 272, 286, 298,
304, 305, 316, 322, 324, 326,
328–333, 335–344, 349, 351,
352, 373, 377, 378, 380, 381,
393, 396, 397, 403–405, 417–
50 421, 425, 429, 430, 437, 441,
476–478, 480
physique, 29, 40, 44, 68, 74, 91,
109, 132, 135, 208, 338, 381,
403, 405, 419, 476, 477, 480
55 primordiale, 454
Matrix, 109, 111, 114, 115, 123, 130,
169, 175, 252, 259, 393
metábasis eis állo génos, 104, 218,
258
60 monde
comme possibilité, 389, 392
constitué, 6, 28, 35, 65, 141, 144,
209, 223, 237, 270, 294, 296,
304, 314, 371, 386, 391, 393,
65 408, 437, 444, 476, 480, 482,
483
d'objets, 111, 130, 446, 456
en soi, 5, 44–47, 49, 51, 54, 61–
63, 68, 91, 117, 134, 135,
70 150, 207, 220, 233, 322, 415,
426, 429, 453
primordial, 226, 229, 230
monisme, 118, 193, 197, 198, 202,
212, 215, 216, 241, 242, 261,
75 264, 265, 267, 269, 271, 364,
366, 369, 379, 476, 477
morphé, 95, 178, 187, 188, 190, 209,
210, 214, 219, 220, 225, 232,
334, 348, 381, 400, 407
80 mort, 13, 51, 52, 80, 113, 162, 216,
251, 314–316, 364, 399, 422,

- 426, 427, 432, 466, 467
 moulage, 339, 340, 343
 moule, 219, 222, 339, 340, 343, 427, 429
- 5 nappe affective, 372, 409, 410, 417, 424, 432
 naturalisme, 6, 237–241, 243, 247, 248, 251, 254, 255, 257, 261, 265, 278, 293, 323, 393, 394, 474
- 10 épistémique, 240
 ontologique, 239
 scientifique, 6, 239–241, 255, 292
 nature, 5, 6, 34, 39, 44, 50, 51, 65, 68, 76, 77, 80, 82, 83, 91, 92, 126–129, 134, 135, 138, 139, 144, 146, 149, 166, 167, 174, 193, 195, 199, 218, 219, 221, 222, 226, 229, 238–240, 242, 243, 247–251, 254, 255, 263, 269, 272, 273, 275, 276, 278–293, 305, 321, 324, 330, 335, 355, 373, 378, 382, 385–387, 393, 397, 398, 403, 405, 416, 423, 434, 438, 439, 442, 455, 476, 477
- 20 neurologique, 201, 204, 205, 262, 268, 317
 noématique, 96, 97, 101, 102, 107, 162, 227, 446
- 30 noétique, 162, 179, 188, 333, 334, 428, 447
 non-contradiction, 19
 non-moi, 195, 229, 285, 400, 401, 403, 412, 455, 457, 484
- 35 objet X, 96, 97, 268
 ontogenèse, 304, 456
 ontologie, 15, 24, 27, 34, 35, 49, 53–58, 63, 117, 124, 127–129, 132, 133, 136, 146, 150, 151, 215, 220–225, 232, 276, 281, 363, 364, 371, 372, 407, 411, 477, 482, 484
 circulaire, 8, 9, 482
 générale, 7, 12, 19, 20, 23, 33, 40, 62, 276, 480
 linéaire, 9, 482
 ouroboros, 455, 456
 ousia, 32, 132, 326–329, 332, 387
- 50 outil, 341, 342, 351, 426, 449, 450
 paradoxe EPR, 82, 83
 passibilité, 362, 367, 369, 378, 401–404
 passible, 402, 404
 55 passivité, 199, 299, 309, 310, 361, 362, 369, 377, 381, 457, 470
 paysage ontologique, 222, 224, 225, 410, 411, 447
 peinture
 60 abstraite, 416
 matérielle, 418, 420
 performance, 105, 317, 427, 431–433
 phénoménologie, 7, 8, 12, 13, 25–28, 30, 33, 35, 51, 52, 55, 61–63, 65, 66, 93–95, 101, 103, 106, 109, 133, 136, 140, 141, 143, 154, 155, 157–160, 164, 165, 170, 172, 175, 176, 181, 182, 185–194, 197, 203, 207, 209–213, 216–220, 228, 230, 231, 255, 256, 260, 272, 273, 275, 276, 291–294, 297, 299, 303, 304, 307, 310, 311, 322, 356–363, 365, 367–369, 371–374, 377, 379, 385, 387, 388, 404, 406, 411, 414, 418, 475, 484
 75 asubjective, 155, 158, 159, 166,

- 170, 301
 constitutive, 28, 65, 106, 209,
 367, 387, 485
 matérielle, 187, 188, 190, 192,
 202, 203, 206, 212–214, 298,
 312, 356–358, 362, 374
 philosophie, 8, 13–15, 17, 24–26, 29–
 31, 37, 39, 41, 45, 61, 100,
 107, 109, 116, 118, 119, 121,
 124, 129, 133–136, 141–143,
 146, 149, 154, 165, 169, 171,
 172, 174, 175, 179, 184, 185,
 187, 188, 191, 208, 212, 214,
 215, 217, 221, 232, 237, 238,
 240, 242, 245, 260, 265, 272,
 276, 283, 292, 294, 298, 300,
 301, 322, 324, 325, 334, 338,
 347, 355, 357, 359, 361, 363–
 365, 371, 373–375, 388, 393,
 402, 404
 analytique, 13, 15, 99
 de la conscience, 214, 215
 première, 27, 140, 183, 192, 240
 physicalisme, 241, 268, 269, 271, 476
 non-réductif, 268, 271
 physique
 classique, 69, 70, 73, 76, 81, 83,
 87, 90, 92
 quantique, 69, 73, 83, 86, 89–
 92, 127, 135, 145, 207, 411
 premier vivant, 361, 362, 369, 370,
 404
 prima materia, 336
 protestantisme, 38
 psychologie rationnelle, 20, 483
 pulsion, 195, 197, 199, 200, 203, 204,
 232, 456
 qualia, 179, 184, 185, 187, 191, 232
 qualités
 premières, 48–50, 68, 125
 secondes, 48, 49, 66, 68, 125,
 134
 quiddité, 257, 260
 réalisme, 8, 13, 14, 33, 44, 53, 58,
 60, 61, 116–119, 121–123,
 126, 130, 131, 142, 143, 145,
 146, 148–150, 248–250, 254,
 255, 394, 436, 482
 empirique, 148
 spéculatif, 142
 réalité
 matérielle, 127, 133, 144
 physique, 6, 68, 69, 73, 74, 77,
 78, 80, 82, 89, 90, 92, 113,
 202, 207, 231, 261, 262, 442,
 477
 réduction
 épistémologique, 103, 115, 137,
 157, 217
 causale, 262, 263
 ontologique, 64, 65, 103, 115,
 137, 157, 217, 218, 262, 263
 phénoménologique, 64, 67, 98,
 102, 133, 140, 157, 158, 161,
 176, 177, 184, 217, 275, 384,
 385
 raison suffisante, 19, 264
 rasoir d'Ockham, 128
 refoulement, 200
 relativisme, 120, 121, 146, 147
 relativiste, 119, 120
 religion, 16, 20, 375
 robot, 253, 254
 sémantique, 221, 223, 350, 354, 450
 saillance, 238, 446, 447
 scepticisme, 21, 119, 121–125, 135,
 474, 475
 sciences, 5, 6, 14, 22–24, 35, 38, 50,
 68, 92, 104, 106, 126, 134–
 136, 139, 144, 193, 202, 221,

- 236, 239–248, 251, 252, 255,
267, 273, 279, 281, 290–293,
353, 364, 397, 398, 482
- sciences cognitives, 243
- 5 sensible, 35, 39, 226, 247, 248, 259,
284, 285, 303, 305, 326, 333,
404
- sexe, 82, 305, 307–313, 316, 415,
429, 464, 465
- 10 simultan    , 73, 74, 443
- singularité, 370, 408, 409, 416, 485
- solipsisme, 119, 230
- soubassement, 194–197, 280, 281,
286, 287, 289–292, 296, 317,
15 397, 398, 401
- spectateur ph  nom  ologique, 385,
386
- spin, 78, 80, 81, 83, 84
- spiritualité, 465, 471
- 20 st  r  sis, 336, 430
- subjectivité, 5, 6, 8, 26–28, 35, 46,
99, 101, 104, 109, 115, 129,
138, 141, 143, 147, 154, 155,
158, 165, 168, 170–172, 174,
25 175, 178, 179, 181–184, 186,
187, 191, 193, 202, 203, 208,
210, 214–217, 224–228, 230–
232, 258, 259, 261, 280, 281,
283, 286, 290, 299, 301, 304,
30 310, 311, 356, 367, 376, 377,
384–387, 389, 391, 393, 394,
397–399, 401, 403, 412, 414,
416, 423, 425, 436, 439, 484
- irréductible, 4, 179, 485
- 35 substance, 28, 29, 31, 32, 126, 129,
190, 305, 326–329, 332, 336,
349, 413, 416, 473
- substrat, 4, 6, 7, 9, 28, 29, 31–33,
36, 40, 68, 69, 73, 118, 126,
40 128, 131, 149–151, 167, 170,
192, 201, 205–211, 213, 216,
219, 220, 225, 227, 231–233,
237, 243, 256, 262, 271, 304,
305, 317–319, 322–330, 334–
337, 343, 346, 348, 352, 355,
45 373, 375–378, 381–384, 389–
395, 403–412, 414, 416, 420,
430, 440, 442–445, 449, 451,
452, 474, 476–481, 483
- 50 de la conscience, 4, 7, 36, 151,
236, 257, 316, 319, 322, 323,
346, 355, 376, 389, 395, 457,
474, 481
- transcendantal, 9, 206, 292, 305,
55 323, 325, 355, 356, 376, 380–
383, 388–394, 402–404, 406–
410, 412, 420, 425, 436, 440,
442, 454, 476–483, 485
- subvenant, 347–350, 353–355, 381–
60 383
- survenance, 265, 268, 271, 324, 325,
347–351, 353–355, 381–383,
394, 442, 443, 476
- survenant, 347–350, 353–355, 381–
65 383, 443
- synolon, 332
- télos, 352
- terre cuite, 342, 427, 429
- ti-  n-einai, 327–329, 352
- 70 tissage, 343
- tournant
- linguistique, 101
- métaphysique, 25, 363, 367, 368,
371–375, 377, 404, 405, 484
- 75 théologique, 26, 363
- transcendance, 9, 23, 64–66, 98, 99,
129, 156, 160–163, 170, 171,
177, 184, 188, 191, 201, 212,
217, 218, 319, 359, 365, 366,
80 368, 379–381, 389, 394, 396,
398–400, 406, 419, 434, 448,

- 454, 455, 462, 466, 469, 476,
477, 484, 485
- pure, 98, 99
- réelle, 98, 99
- 5 transcendantal, 7, 26, 27, 35, 40,
51–53, 63–65, 99, 102–104,
109, 115, 119, 120, 122, 136–
138, 144, 148, 150, 155, 158,
160–162, 164, 165, 170, 175,
10 177, 189, 191, 203, 209, 217–
221, 223, 227–230, 232, 233,
294, 298, 299, 303, 310, 314–
317, 324, 365, 366, 371, 374,
376, 379–381, 384–386, 389,
15 395, 398, 399, 401, 402, 404–
406, 408, 412, 418, 420, 425,
430, 445, 451, 452, 475, 477,
480
- vannerie, 342, 343
- 20 variables cachées, 83, 84
- zombie, 165, 169, 170, 173

Bibliographie

- ABRAMOVIĆ, Marina (2016). *Traverser les murs*. Fayard.
- ANATI, Emmanuel (1989). *Origini dell'Arte e della concettualità*. Jaca Book.
- ANDLER, Daniel (2012). *La Silhouette de l'humain. Quelle place pour le naturalisme dans le monde d'aujourd'hui ?* Gallimard.
- 5 ARISTOTE (1926). *La physique (I-IV)*. Traduction Henry Carteron. Les Belles Lettres.
- (1991). *Métaphysique*. Traduction J. Tricot. Vrin.
- (1993). *De Anima*. Flammarion.
- 10 — (1999). *La physique*. Traduction A. Stevens. Vrin.
- ARMSTRONG, David F., William C. STOKOE et Sherman WILCOX, éd.s. (1995). *Gesture and the Nature of Language*. Cambridge UP.
- BADIOU, Alain et al., éd.s. (2013). *Matrix machine philosophique*. Ellipses.
- BELL, John Stewart (1993). « On the Einstein-Podolsky-Rosen paradox ».
- 15 In : *Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics*. Cambridge UP.
- BERKELEY, Georges (1998a). *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Oxford UP.
- (1998b). *Three Dialogues between Hylas and Philonous*. Oxford UP.
- BICHAKJIAN, Bernard H. et AL, éd.s. (2000). *Becoming Loquens*. Peter Lang.
- 20 BIMBENET, Etienne (2011). *L'animal que je ne suis plus*. Gallimard.
- (2015). *L'invention du réalisme*. cerf.
- BITBOL, Michel (1996). *Mécanique quantique, une introduction philosophique*. Flammarion.
- BLOCK, Ned (1999a). « Qualia ». In : *The Nature of Consciousness*. Sous la
- 25 dir. de Ned BLOCK. MIT Press.
- éd. (1999b). *The Nature of Consciousness*. MIT Press.
- (2002). « Concepts of Consciousness ». In : *Philosophy of Mind, Classical and Contemporary Readings*. Sous la dir. de David CHALMERS. Oxford UP.
- 30 — (2007a). *Consciousness, Function and Representation*. MIT Press.

- BLOCK, Ned (2007b). « Review of Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, *The Journal of Philosophy* ». In : *Consciousness, Function and Representation*. MIT Press.
- (2007c). « What is Dennett's Theory a Theory Of? » In : *Consciousness, Function and Representation*. MIT Press.
- 5 BOEHM, Rudolf (1959). « Les ambiguïtés des concepts husserliens d' « immanence » et de « transcendance » ». In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger* CXLIX, p. 481–526.
- BORGES, Jorge Luis (2010). « L'Immortel ». In : *Œuvres complètes*. Sous la
10 dir. de Jorge Luis BORGES. Gallimard.
- BOURG, Dominique (1996). *L'homme artificiel*. Gallimard.
- BRISART, Robert, éd. (2002). *Husserl et Frege. Les ambiguïtés de l'antipsychologisme*. Vrin.
- CAIRNS, Dorion (1997). *Conversations avec Husserl et Fink*. Millon.
- 15 CAPELLE, Philippe, éd. (2004). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*. cerf.
- CARNAP, Rudolf (1931). « Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache ». In : *Erkenntnis* 2, p. 219–241.
- (1998). *Der logische Aufbau der Welt*. Felix Meiner.
- 20 CARO, Mario De et David MACARTHUR (2008a). « Introduction : The Nature of Naturalism ». In : *Naturalism in Question*. Sous la dir. de Mario De CARO et David MACARTHUR. Harvard UP.
- éd. (2008b). *Naturalism in Question*. Harvard UP.
- CHALMERS, David (1996). *The Conscious Mind*. Oxford UP.
- 25 — (2005). « The Matrix as Metaphysics ». In : *The Matrix*. Sous la dir. de Christopher GRAU. Oxford UP.
- (2012). *Constructing the World*. Oxford UP.
- CHAMPEAU, Serge (1990). *Borges et la métaphysique*. Vrin.
- CORBALLIS, Michael (2002). *From Hand to Mouth*. Princeton UP.
- 30 CRAIG, William Lane et J. P. MORELAND, éd. (2000). *Naturalism, a critical analysis*. Routledge.
- DAUMAS, Maurice (1962). *Histoire générale des techniques*. Presses Universitaires de France.
- DAVIDSON, Donald (1980a). *Essays on Actions and Events*. Clarendon Press.
- 35 — (1980b). « Mental Events ». In : *Essays on Actions and Events*. Clarendon Press.
- (1980c). « The Material Mind ». In : *Essays on Actions and Events*. Clarendon Press.
- DENNETT, Daniel (1991). *Consciousness Explained*. Penguin.
- 40 — (1999). « Quining Qualia ». In : *The Nature of Consciousness*. Sous la dir. de Ned BLOCK. MIT Press.

- DESCARTES, René (1963). *Méditations métaphysiques*. Presses Universitaires de France.
- D'ESPAGNAT, Bernard (1994). *Le réel voilé*. Fayard.
- DESTOUCHES-FÉVRIER, Paulette (1951). *La structure des théories physiques*.
5 Presses Universitaires de France.
- DREYFUS, Hubert, éd. (1982). *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. MIT Press.
- DREYFUS, Hubert et Stephen DREYFUS (2005). « Existential Phenomenology and the Brave New World ». In : *The Matrix*. Sous la dir. de Christopher GRAU. Oxford UP.
10
- DUMMETT, Michael (1993). *Origins of Analytical Philosophy*. Harvard UP.
- DUPRÉ, John (2008). « The Miracle of Monism ». In : *Naturalism in Question*. Sous la dir. de Mario De CARO et David MACARTHUR. Harvard UP.
- 15 DURING, Elie (2013). « Trois figures de la simulation ». In : *Matrix machine philosophique*. Sous la dir. d'Alain BADIOU et al. Ellipses.
- ECO, Umberto (1984). *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Einaudi.
- ELIADE, Mircea (2002). « Les mythes de la création ». In : *Encyclopaedia Universalis*. T. 6, p. 652–656.
- 20 EVA, WENZEL et Jessyka BEUYS (1997). *Joseph Beuys Block Beuys*. Photographies de Claudio Abate. Schirmer/Mosel.
- FARGE, Julien (2012). « Réduction et cartésianisme ». In : *Husserl, La science des phénomènes*. Sous la dir. d'Antoine GRANDJEAN et Laurent PERREAU. CNRS éditions.
- 25 FERNANDEZ, José Ruis (2009). « Logos and Immanence in Michel Henry's Phenomenology ». In : *Studia Phaenomenologica IX*, p. 83–95.
- FICK, Eugen (1968). *Einführung in die Grundlagen der Quantentheorie*. Akademische Verlagsgesellschaft.
- FINK, Eugen (1994). *Sixième Méditation cartésienne, L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*. traduit de l'allemand par Nathalie Depraz.
30 Millon.
- FOSTER, John (1982). *The Case for Idealism*. Routledge.
- FREDE, Michael et Günther PATZIG (1988). *Aristoteles Metaphysik Z*. C.H.Beck.
- FREGE, Gottlob (1966a). « Der Gedanke ». In : *Logische Untersuchungen*.
35 Vandenhoeck & Ruprecht.
- (1966b). *Logische Untersuchungen*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- (1994a). *Funktion, Begriff, Bedeutung*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- (1994b). « Über Sinn und Bedeutung ». In : *Funktion, Begriff, Bedeutung*. Vandenhoeck & Ruprecht.

- FREUD, Lucian (2010). *Quelque réflexions sur la peinture*. Some Thoughts in Painting, Encounter, 1954, traduction de Christian Diebold. Centre Pompidou.
- FREUD, Sigmund (1915a). « Das Unbewusste ». In : *Studienausgabe*. S.Fischer.
- 5 — (1915b). « Die Verdrängung ». In : *Studienausgabe*. S.Fischer.
- (1915c). « Tiebe und Tribschicksale ». In : *Studienausgabe*. S.Fischer.
- (1923). « Das Ich und das Es ». In : *Studienausgabe*. T. 3. S.Fischer.
- (1962a). *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*. Fischer.
- (1962b). « Entwurf einer Psychologie ». In : *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*. Fischer.
- 10 — (1975). *Studienausgabe*. S.Fischer.
- (2016). *Abriss der Psychoanalyse*. Akademie.
- GIBSON, James (1986). *An Ecological Approach to Visual Perception*. Lawrence Erlbaum.
- 15 GOODMAN, Nelson (1951). *The Structure of Appearance*. Gloucester.
- GRANDJEAN, Antoine et Laurent PERREAU, éd. (2012). *Husserl, La science des phénomènes*. CNRS éditions.
- GRAU, Christopher, éd. (2005). *The Matrix*. Oxford UP.
- GREISCH, Jean (2004). « « Le monde à l'envers » Quel renversement, de quelle phénoménologie ? » In : *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*. Sous la dir. de Philippe CAPELLE. cerf.
- 20 GRIFFIN, Donald R. (1992). *Animal Minds*. University of Chicago Press.
- GROSSMANN, Rinhardt (1992). *The Existence of the World*. Routledge.
- GURWITSCH, Aron (1982). « Husserl's Theory of Intentionality of Consciousness ». In : *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Sous la dir. d'Hubert DREYFUS. MIT Press.
- 25 HALL, Harrison (1982). « Was Husserl an Idealiste or a Realist ? » In : *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Sous la dir. d'Hubert DREYFUS. MIT Press.
- 30 HAPP, Heinz (1971). *HYLE. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*. De Gruyter.
- HAUSER, Marc (2001). *Wild Minds*. Penguin.
- HEIDEGGER, Martin (1993). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer.
- HEIL, John et Alfred MELE, éd. (1993). *Mental Causation*. Clarendon Press.
- 35 HENRY, Michel (1963). *L'essence de la manifestation*. Presses Universitaires de France.
- (1965). *Philosophie et phénoménologie du corps*. Presses Universitaires de France.
- (1985). *Généalogie de la psychanalyse*. Presses Universitaires de France.
- 40 — (1988). *Voir l'invisible*. François Bourin.

- (1990a). « Pathos-avec ». In : *Phénoménologie matérielle*. Presses Universitaires de France.
- (1990b). « Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle ». In : *Phénoménologie matérielle*. Presses Universitaires de France.
- 5 — (1990c). *Phénoménologie matérielle*. Presses Universitaires de France.
- (1996). *C'est moi la vérité*. Seuil.
- (2000). *Incarnation*. Seuil.
- (2001). « Entretien avec Roland Vaschalde ». In : *Michel Henry, L'épreuve de la vie*. Sous la dir. d'Alain David et JEAN GREISCH. cerf.
- 10 — (2003a). « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir ». In : *Phénoménologie de la Vie I, De la phénoménologie*. Presses Universitaires de France.
- (2003b). « Philosophie et subjectivité ». In : *Phénoménologie de la Vie II, De la subjectivité*. Presses Universitaires de France.
- 15 — (2004a). « Le christianisme, une approche phénoménologique ? » In : *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*. Sous la dir. de Philippe CAPELLE. cerf.
- (2004b). « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses ». In : *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*.
- 20 — (2005). *Entretiens*. Sulliver.
- (2012). « Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation* : « La subjectivité » ». In : *Revue Internationale Michel Henry* 3, p. 93–215.
- HJELMSLEV, Louis (1966). *Prolegomènes à une théorie du Langage*. Minuit.
- 25 HUSSERL, Edmund (1928). *Logische Untersuchungen, II. Band, 1. Teil*. Max Niemeyer.
- (1950a). *Cartesianische Meditationen, Hua I*. Martinus Nijhoff.
- (1950b). *Die Idee der Phänomenologie*. Martinus Nijhoff.
- (1950c). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen*
- 30 *Wissenschaft, erstes Buch, Hua III*. Martinus Nijhoff.
- (1950d). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, livre premier*. Traduit par Paul Ricoeur. Gallimard.
- (1952a). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen*
- 35 *Philosophie, drittes Buch, Hua V*. Martinus Nijhoff.
- (1952b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen* *Wissenschaft, zweites Buch, Hua IV*. Martinus Nijhoff.
- (1952c). « Nachwort zu *Ideen I* ». In : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, drittes Buch, Hua V*. Martinus
- 40 Nijhoff.

- HUSSERL, Edmund (1956). *Erste Philosophie, Kritische Ideengeschichte, Hua VII*. Martinus Nijhoff.
- (1959). *Erste Philosophie, zweiter Teil, Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Martinus Nijhoff.
- 5 — (1962). *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*. Martinus Nijhoff.
- (1966a). *Analysen zur passiven synthesis*. Martinus Nijhoff.
- (1966b). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Hua X*. Martinus Nijhoff.
- 10 — (1968a). *Briefe an Roman Ingarden*. Martinus Nijhoff.
- (1968b). *Phänomenologische Psychologie*. Martinus Nijhoff.
- (1973a). « Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie Wintersemester 1910/11 ». In : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, erster Teil*. Martinus Nijhoff.
- 15 — (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, erster Teil*. Martinus Nijhoff.
- (1975). *Logische Untersuchungen, I. Band, Prolegomena zur reinen Logik*. Martinus Nijhoff.
- (1976). *Formale und Transzendente Logik*. Martinus Nijhoff.
- 20 — (1982). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, livre second*. Traduit par Eliane Escoubas. Presses Universitaires de France.
- (2003). *Transzendentaler Idealismus, Hua XXXVI*. Kluwer.
- (2006). *Späte Texte über die Zeitkonstitution (1929 - 1934). Die C-Manuskripte*.
25 Husserliana Materialien VIII. Springer.
- ILLIEZ, Pierre (1990). *Reflète ou Apparences*. Albin Michel.
- INGARDEN, Roman (1964). *Der Streit um die Existenz der Welt*. Max Niemeyer.
- (1968a). « Erläuterungen zu den Briefen Edmund Husserls ». In : *Briefe an Roman Ingarden*. Martinus Nijhoff.
- 30 — (1968b). « Meine Erinnerungen an Edmund Husserl ». In : *Briefe an Roman Ingarden*. Martinus Nijhoff.
- (2001a). *Husserl, La controverse Idéalisme-Réalisme*. Introduit, traduit et annoté par P. Limido-Heulot. Vrin.
- 35 — (2001b). « Lettre à Husserl sur la 6^{ème} recherche logique et l'idéalisme ». In : *Husserl, La controverse Idéalisme-Réalisme*. Introduit, traduit et annoté par P. Limido-Heulot. Vrin.
- (2001c). « Remarques sur le problème « idéalisme-réalisme » ». In : *Husserl, La controverse Idéalisme-Réalisme*. Introduit, traduit et annoté par
40 P. Limido-Heulot. Vrin.
- JACOMY, Bruno (1990). *Une histoire des techniques*. Seuil.

- JACQUET, Frédéric (2017). « Manifestation et interpellation : la refonte patočkienne de la phénoménologie ». In : *Revue de Métaphysique et de Morale* 3, p. 329–340.
- JANICAUD, Dominique (1990). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Editions de l'éclat.
- 5 — (1999). « Phénoménologie et métaphysique ». In : *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*. Sous la dir. de Jean-Marc NARBONNE et Luc LANGLOIS. Vrin.
- JEAN GREISCH, Alain David et, éd. (2001). *Michel Henry, L'épreuve de la vie*. cerf.
- 10 JEAN, Grégori (2013). « Les ambiguïtés de l'érôs ». In : *Revue internationale Michel Henry* 4, p. 19–26.
- JOUMIER, Laurent (2002). « « Quel fossé sépare les logiciens psychologues des mathématiciens ». Husserl, Frege et la question de l'objectivité du sens. » In : *Husserl et Frege. Les ambiguïtés de l'antipsychologisme*. Sous la dir. de Robert BRISART. Vrin.
- 15 JUNG, Carl Gustav (1912a). « Wandlungen und Symbole der Libido, erster Teil ». In : *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* 3, p. 120–227.
- 20 — (1912b). « Wandlungen und Symbole der Libido, zweiter Teil ». In : *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* 4, p. 162–464.
- KANT, Immanuel (1996). *Kritik der reinen Vernunft*. Suhrkamp.
- KERN, Iso (1964). *Husserl und Kant*. Martinus Nijhoff.
- 25 — (2003). « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl ». In : *Alter* 11, p. 285–323.
- KIM, Jaegwon (1993a). « Concepts of Supervenience ». In : *Supervenience and Mind*. Cambridge UP.
- (1993b). « Postscripts on supervenience ». In : *Supervenience and Mind*.
- 30 Cambridge UP.
- (1993c). « Psychophysical Laws ». In : *Supervenience and Mind*. Cambridge UP.
- (1993d). *Supervenience and Mind*. Cambridge UP.
- (1993e). « Supervenience as a philosophical concept ». In : *Supervenience and Mind*. Cambridge UP.
- 35 — (1993f). « The Myth of Nonreductive Materialism ». In : *Supervenience and Mind*. Cambridge UP.
- (1998a). *Mind in a Physical World*. MIT Press.
- (1998b). *Philosophy of Mind*. Westview Press.
- 40 KLÉBANER, Daniel (2009). *Lucian Freud, le corps et l'horizon*. Ides et Calendes.

- KONDYLIS, Panajotis (1990). *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*. Klett-Cotta.
- KOONS, Robert C. (2000). « The incompatibility of naturalism and scientific realism ». In : *Naturalism, a critical analysis*. Sous la dir. de William Lane CRAIG et J. P. MORELAND. Routledge.
- 5 LAVIGNE, Jean-François (2005). *Husserl et la naissance de la phénoménologie*. Presses Universitaires de France.
- (2009). *Accéder au transcendantal*. Vrin.
- (2011). « Le « premier » en phénoménologie ». In : *La phénoménologie comme philosophie première*. Sous la dir. de L. Tengelyi K. NOVOTNY
- 10 A. Schnell. Filosofia.
- (2012). « Réduction et neutralisation ». In : *Husserl, La science des phénomènes*. Sous la dir. d'Antoine GRANDJEAN et Laurent PERREAU. CNRS éditions.
- LECLERCQ, Bruno (2004). « Circulez ; il n'y a rien à voir ». In : *Études phénoménologiques XX*. 39-40, p. 123–169.
- 15 LECLERCQ, Jean et Christoph PERRIN (2017a). « Avant-propos ». In : *Genèse et structure de L'essence de la manifestation*. Sous la dir. de Jean LECLERCQ et Christoph PERRIN. Hermann.
- éds. (2017b). *Genèse et structure de L'essence de la manifestation*. Her-
- 20 mann.
- L'épopée de Gilgamesh* (1979). Traduit de l'arabe et adapté par Abed Azrié. Berg International Éditeurs.
- LEROY-GOURHAN, André (1995). *Préhistoire de l'art occidental*. Citadelles.
- LEVE, Manfred (2004). *Leve sieht Beuys*. Steidl.
- 25 LIMIDO-HEULOT, Patricia (2001). « Phénoménologie et ontologie chez Roman Ingarden ». In : *Husserl, La controverse Idéalisme-Réalisme*. Introduit, traduit et annoté par P. Limido-Heulot. Vrin.
- LOCKE, John (1975). *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford UP.
- 30 LOUX, Michael J. et Dean W. ZIMMERMAN, éds. (2003). *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford UP.
- MARBACH, Eduard (1974). *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Martinus Nijhoff.
- MARION, Jean-Luc (1999). « La science toujours recherchée et toujours man-
- 35 quante ». In : *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*. Sous la dir. de Jean-Marc NARBONNE et Luc LANGLOIS. Vrin.
- (2016a). « La réduction et le « quatrième principe » ». In : *Reprise du donné*. Presses Universitaires de France.
- (2016b). « Les limites de la phénoménalité ». In : *Reprise du donné*.
- 40 Presses Universitaires de France.
- (2016c). *Reprise du donné*. Presses Universitaires de France.

- MCGINN, Colin (1991a). « Can We Solve the Mind-Body Problem ? » In : *The Problem of Consciousness*. Blackwell.
- (1991b). *The Problem of Consciousness*. Blackwell.
- (1999). « Consciousness and Content ». In : *The Nature of Consciousness*.
5 Sous la dir. de Ned BLOCK. MIT Press.
- MEILLASSOUX, Quentin (2006). *Après la finitude*. Seuil.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1964). *Le visible et l'invisible*. Gallimard.
- MICHEL, Beat (2015). « Contre la mystification du progrès technologique ». In : *A contrario* 2015/2.22, p. 103–106.
- 10 — (2017). « Ideen II : l'esprit et son corps ». In : *Horizon* 6.2, p. 82–99.
- (2018a). « À propos d'Après la finitude ». In : *Revue de métaphysique et de morale* 2018/1.97, p. 129–136.
- (2018b). « La métaphysique de Michel Henry ». In : *Revue internationale Michel Henry* 9. À paraître.
- 15 NAGEL, Thomas (1979). *What is it like to Be a Bat*. Cambridge UP.
- (1986). *The View from Nowhere*. Oxford UP.
- (2012). *Mind and Cosmos*. Oxford UP.
- NARBONNE, Jean-Marc et Luc LANGLOIS, éd. (1999). *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*. Vrin.
- 20 NEF, Frédéric (2004). *Qu'est-ce que la métaphysique*. Gallimard.
- NENON, Thomas et Lester EMBREE, éd. (1996). *Issues in Husserl's Ideas II*. Kluwer.
- NENON, Tom (1996). « Husserl's Theory of the Mental ». In : *Issues in Husserl's Ideas II*. Sous la dir. de Thomas NENON et Lester EMBREE. Kluwer.
- 25 NEUMANN, Erich (1949). *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Rascher.
- OELMÜLLER, Willi, éd. (1987). *Metaphysik heute ?* Ferdinand Schöningh.
- PACCIONI, Jean-Paul (2006). *Cet esprit de profondeur. Christian Wolff, l'ontologie et la métaphysique*. Vrin.
- PANZA, Marco et Jean-Michel SALANSKIS, éd. (1995). *L'objectivité mathématique. Platonisme et structures formelles*. Masson.
- 30 PATOČKA, Jan (1983). *Platon et l'Europe : séminaire privé du semestre d'été 1973*. Verdier.
- (1995). *Papiers phénoménologiques*. 1"19" PAT3 TVA 92370. Millon.
- (2002a). « Épochè et réduction ». In : *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*
35 Millon.
- (2002b). « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie « asubjective » ». In : *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* Millon.
- (2002c). « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie « asubjective » ». In : *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* Millon.
- 40

- PATOČKA, Jan (2002d). *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* Millon.
- PLATON (1985). *Le sophiste*. Gallimard.
- PLOTNITSKY, Arkady (2016). *The Principles of Quantum Theory From Planck's Quanta to the Higgs Boson*. Springer.
- 5 POSER, Hans (1987). « Metaphysik und die Einheit der Wissenschaften ». In : *Metaphysik heute ?* Sous la dir. de Willi OELMÜLLER. Ferdinand Schöningh.
- PUTNAM, Hilary (1988). *Representation and Reality*. MIT Press.
- (2008). « The Content and Appeal of "Naturalisme" ». In : *Naturalism in*
 10 *Question*. Sous la dir. de Mario De CARO et David MACARTHUR. Harvard UP.
- QUINE, Willard Van Orman (1969). « Epistemology Naturalized ». In : *Ontological Relativity and Other Essays*. Sous la dir. de Willard Van Orman QUINE. Columbia University Press.
- 15 — (1999a). *From a Logical Point of View*. Harvard UP.
- (1999b). « Two Dogmas of Empiricism ». In : *From a Logical Point of View*. Harvard UP.
- RAGIR, Sonia (2000). « How is a Stone like a Sentence ». In : *Becoming Loquens*. Sous la dir. de Bernard H. BICHAKJIAN et AL. Peter Lang.
- 20 REA, Michael C. (2002). *World without Design. The Ontological Consequences of Naturalism*. Oxford UP.
- (2003). « Four-Dimensionalisme ». In : *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Sous la dir. de Michael J. LOUX et Dean W. ZIMMERMAN. Oxford UP.
- 25 ROLLINGER, Robin D. et Rochus SOWA (2003). « Einleitung ». In : *Transzendentaler Idealismus, Hua XXXVI*. Kluwer.
- ROMANO, Claude (2010). *Au coeur de la raison, la phénoménologie*. Gallimard.
- ROVELLI, Carlo (2012). *Et si le temps n'existait pas ?* Dunod.
- 30 SAINT-OURS, Alexis de (2011). « La disparition du temps en gravitation quantique ». In : *Philosophia Scientiæ* 15(3), p. 177–196.
- SARTRE, Jean-Paul (2012). *La transcendance de l'Ego*. Vrin.
- SCHWABSKY, Barry (2013). « Matter in the Form of a Foot : Tàpies as Anti-Abstractionist ». In : *Tàpies From Within*. Catalogue de l'exposition à la
 35 Fondation Antoni Tàpies du 21 juin au 3 novembre 2013. Fundació antoniàntonitàpies.
- SEARLE, John (1992). *The Rediscovery of the Mind*. MIT Press.
- (1997a). « Reductionism and the Irreducibility of Consciousness ». In : *The Nature of Consciousness*. Sous la dir. de Ned BLOCK. MIT Press.
- 40 — (1997b). *The Mystery of Consciousness*. Granta Books.
- (2004). *Mind*. Oxford UP.

- SEBBAH, François-David (2001). *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*. Presses Universitaires de France.
- SERBAN, Claudia (2012). « La description de l'érotisme et la critique de Merleau-Ponty dans *Incarnation* de Michel Henry ». In : *Alter* 20, p. 155–173.
- 5 — (2017). « Intuition, réflexion, eidétique. La reprise critique de l'égologie de Husserl ». In : *Genèse et structure de L'essence de la manifestation*. Sous la dir. de Jean LECLERCQ et Christoph PERRIN. Hermann.
- SIMONDON, Gilbert (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Millon.
- 10 SMEE, Sebastian (2011). *Lucian Freud*. Taschen.
- SOKOLOWSKI, Robert (1964). *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Martinus Nijhoff.
- STANCIU, Ovidiu (2017). « De la manifestation au réel. La phénoménologie asubjective et son auto dépassement ». In : *Revue de Métaphysique et de Morale* 3, p. 303–316.
- 15 STONEHAM, Tom (2002). *Berkeley's World*. Oxford UP.
- STRAWSON, Galen (2010). *Mental Reality*. MIT Press.
- STROUD, Barry (1984). *The Significance of Philosophical Scepticism*. Clarendon Press.
- 20 — (2008). « The Charm of Naturalism ». In : *Naturalism in Question*. Sous la dir. de Mario De CARO et David MACARTHUR. Harvard UP.
- TAMINIAUX, Jacques (1999). « Les deux maîtres de la phénoménologie face à la métaphysique ». In : *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*. Sous la dir. de Jean-Marc NARBONNE et Luc LANGLOIS. Vrin.
- 25 *Tàpies From Within* (2013). Catalogue de l'exposition à la Fondation Antoni Tàpies du 21 juin au 3 novembre 2013. Fundacióantonitàpies.
- TÀPIES, Antoni (2013). « Nothing is Paltry ». In : *Tàpies From Within*. Catalogue de l'exposition à la Fondation Antoni Tàpies du 21 juin au 3 novembre 2013. Fundacióantonitàpies.
- 30 TARDIVEL, Emilie (2017). « L'époché et le problème du donné ». In : *Revue de Métaphysique et de Morale* 3, p. 317–328.
- TELLER, Paul (1995). *An Interpretive Introduction to Quantum Field Theory*. Princeton UP.
- 35 THOM, René (1983). « Psychisme animal et psychisme humain ». In : *Apologie du logos*. Hachette.
- (1990). *Apologie du logos*. Hachette.
- THOMAS-FOGIEL, Isabelle (2015). *Le lieu de l'universel*. Seuil.
- (2017). « L'opposition entre réalisme et idéalisme ? Genèse et structure d'un contresens ». In : *Revue de Métaphysique et de Morale* 3.
- 40

- TOMASELLO, Michael (1999). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Harvard UP.
- UEXKÜLL, Jakob von (1956). *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, Bedeutungslehre*. Rowohlt.
- 5 VAUCLAIR, Jacques (1992). *L'intelligence de l'animal*. Seuil.
- VIALOU, Denis (2002). « Art préhistorique ». In : *Encyclopaedia Universalis*. T. 18, p. 782–802.
- WALLMAN, Joel (1992). *Aping Language*. Cambridge UP.
- WISEMAN, Jay (1996). *SM101. A Realistic Introduction*. Greenery Press.
- 10 WITTGENSTEIN, Ludwig (1969). *Tractatus logico-philosophicus*. Suhrkamp.
- WOLFF, Christian (2003). *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch über allen Dingen überhaupt*. Georg Olms.
- ZAHAVI, Dan (2008). *Subjectivity and Selfhood, Investigating the First-Person Perspective*. MIT Press.
- 15 ZIMMERMAN, Dean W. (2004a). « Metaphysics after the Twentieth Century ». In : *Oxford Studies in Metaphysics, Volume 1*. Sous la dir. de Dean W. ZIMMERMAN. Oxford UP.
- éd. (2004b). *Oxford Studies in Metaphysics, Volume 1*. Oxford UP.

Table des matières

	Introduction	3
	1 Réalité et connaissance	11
	1.1 La métaphysique et sa critique	13
5	1.2 Circularité et intelligibilité	31
	2 Le monde	43
	2.1 Le monde en soi	45
	2.2 La matière du monde	68
	2.3 Le monde comme sens	94
10	2.4 Le monde comme idée et comme réalité	116
	3 La conscience	153
	3.1 Une conscience sans sujet ?	155
	3.2 L'immanence de l'ego	172
	3.3 La conscience de l'inconscient	193
15	3.4 La conscience comme substrat du monde	207
	4 Le corps	235
	4.1 Le corps comme explication	238
	4.2 Le corps comme cause et substrat	257
	4.3 L'esprit et son corps dans <i>Ideen II</i>	273
20	4.4 Le corps comme expérience	293
	5 Le substrat transcendantal	321
	5.1 Hylémorphisme et survenance	324
	5.2 La métaphysique de Michel Henry	356
	5.3 Le substrat comme adhérence	376
25	5.4 Adhérence et subjectivité	395

6 Mises en œuvre	413
6.1 Arts visuels et adhérence	415
6.2 Avant la conscience	436
6.3 L'expérience de l'origine	453
5 Conclusion	473
Index	486
Index des noms	486
Index des notions	489
Bibliographie	497