

Questions à Claude Romano (A. Dewalque - ULg)

Remarques préalables

Dans cet ouvrage, vous posez à plat de très nombreux problèmes qui sont habituellement laissés de côté, et vous proposez une impressionnante reconstruction des débats de façon critique et argumentée. Les confrontations entreprises avec les conceptions concurrentes, dans la première partie, sont rien moins que secondaires : elles concernent des présuppositions et des orientations de recherche qui déterminent ce qu'est ou ce que doit être la philosophie elle-même. En outre, l'examen des points litigieux ne s'arrête pas à une simple reconstruction historique : au terme de la critique des arguments et contre-arguments, des thèses fortes se font jour, et toute la seconde partie (qui est la partie « positive » de l'ouvrage), est destinée à développer une conception phénoménologique de l'expérience.

Avant d'en venir aux questions, j'aimerais mettre brièvement en évidence deux thèses d'allure très générale qui jouent un rôle central dans l'ouvrage : une thèse philosophique et une thèse historique. Ces deux thèses me semblent particulièrement intéressantes et je m'y référerai encore par la suite.

1 / La thèse philosophique d'abord : *l'expérience elle-même possède des structures aprioriques intrinsèques, irréductibles aux structures linguistiques*. L'une de vos préoccupations principales consiste effectivement à rejeter l'« idéalisme linguistique » (294) pour faire droit à l'idée de structures phénoménales (propres à un champ sensible : par exemple, le champ visuel) qui ne sont pas imposées à l'expérience par le langage. Cette caractéristique est plusieurs fois présentée comme une spécificité de la phénoménologie. À titre d'exemple, je citerai le passage suivant, qui me semble particulièrement éloquent : « Le monde possède des structures – aux yeux de Husserl, des structures phénoménales – qui ne se réduisent pas aux structures du langage. Telle est l'idée centrale autour de laquelle gravitent toutes les analyses de Husserl dans les *Recherches logiques* et dans son œuvre ultérieure » (207). Dans la foulée, vous insistez également sur le fait que la reconnaissance de telles structures va de pair avec la découverte de connaissances *a priori* d'un genre particulier, des connaissances aprioriques matérielles, dont la reconnaissance conditionne « la phénoménologie comme telle *en sa possibilité* » (249). « Au fond », lit-on encore plus loin, « tout ce dont a besoin le phénoménologue pour que son entreprise descriptive conserve un sens, c'est qu'on lui concède l'existence de certaines propriétés communes qui, en outre, son structurées par des relations nécessaires, par des légalités matérielles *a priori* » (366).

Cette thèse me semble personnellement très intéressante, notamment au regard de certains débats actuels en philosophie de l'esprit. La position dominante en philosophie de l'esprit consiste à traiter le sémantique (et, par extension, l'intentionnalité) comme ne faisant pas problème, et à traiter les sensations (l'expérience sensible) comme des « qualia » privés, ineffables et incommunicables. Le partage qualia/sens intentionnel recouvre le partage privé/public, non théorisable/théorisable. Or, si l'on admet l'idée d'une légalité propre aux phénomènes eux-mêmes, on peut se demander si cette conception dominante ne repose par sur une présupposition, sur un concept suspect de donné empirique, suspect car trop étroit. On

pourrait donc peut-être aller jusqu'à appliquer la critique au concept de qualia lui-même (qui était déjà utilisé par les membres du Cercle de Vienne), mais c'est un point que vous n'abordez pas dans l'ouvrage.

2 / À cette thèse philosophique s'articule une thèse historique qui consiste à situer le concept étroit (non phénoménologique) de donné empirique dans une tradition qui va de l'interprétation néokantienne de Kant à la philosophie analytique. Cette thèse historique consiste, plus précisément, à identifier une *ligne de continuité forte reliant le néokantisme à la philosophie analytique*. Je pense pour ma part que c'est une lecture tout à fait juste et éclairante. En simplifiant quelque peu, on pourrait dire que tout se passe comme si le langage prenait la relève de la subjectivité transcendante. Dans le néokantisme classique, le sujet (ou la pensée) est à l'origine de toute structuration de la « matière de la sensation » ; dans la philosophie analytique, les structures sont mises au compte du langage. À cela s'ajoute encore une prépondérance de l'interrogation épistémologique sur l'approche descriptive, comme vous le notez très justement au Chapitre XIX à propos de McDowell, chez qui l'expérience n'est pas décrite pour elle-même, mais envisagée du point de vue fonctionnel, d'après sa fonction au sein du mécanisme de justification des croyances, donc dans une perspective épistémologique (766-768). Bref, il y a sans aucun doute un sens à décrire McDowell comme un néokantien contemporain – ce qui, bien entendu, ne rend pas sa position moins problématique pour autant, mais permet d'en éclairer l'arrière-plan historique.

Questions

J'en viens maintenant aux questions. Il s'agit essentiellement de demandes de clarification ou d'explicitation concernant des prises de position qui, pour certaines, me semblent être restées au moins partiellement implicites dans l'ouvrage.

- (1) *Sur toute la partie I.* – Ne faut-il pas distinguer deux concepts de phénoménologie : un concept *thématique*, l'idée ancienne d'une « théorie des phénomènes sensibles » (qui n'est pas propre à Husserl), et un concept *méthodique*, l'idée nouvelle d'une « psychologie (selon la méthode) phénoménologique » ? Comment ces deux concepts s'articulent-ils selon vous ?
- (2) *Sur les Ch. XIII-XV.* – Pourquoi envisager l'intentionnalité à partir de l'opposition idéalisme-réalisme ? Cette approche ne vous conduit-elle pas à adopter implicitement une interprétation *externaliste* de l'intentionnalité ? Quelles sont, à vos yeux, les raisons de privilégier cette interprétation à celle, internaliste, de Husserl (pour qui le phénoménologue se contente simplement, par méthode, de poser l'existence des vécus et de rien d'autre) ?
- (3) *Sur le Ch. XXII.* – En quoi l'idée du caractère herméneutique de la phénoménologie diffère-t-elle au juste du primat du linguistique que vous vous êtes efforcé d'écarter dans la première partie de l'ouvrage ?

Développements succincts

Ad (1) – Phénoménologie et psychologie phénoménologique

En défendant l'idée de structures sensibles non linguistiques, vous suggérez que la phénoménologie est quelque chose comme une théorie de la sensibilité en tant que telle. La stratégie est claire : pour le dire en termes kantien, il s'agit de plaider en faveur de l'autonomie de l'esthétique face à la logique, l'autonomie de la sensibilité face à l'entendement, du sensible face au conceptuel, de l'extra-linguistique face au linguistique, etc.

Or, fait très remarquable, cette stratégie vous amène à adopter un concept de phénoménologie qui est assez éloigné du concept méthodique husserlien et qui renoue plutôt avec le sens ancien du mot « phénoménologie » (en tant que concept thématique) : la phénoménologie désigne une science qui a pour thème les phénomènes sensibles au sens de Lambert, une esthétique transcendantale ou une *Erscheinungslehre*. La tâche de la phénoménologie, telle qu'elle est décrite ici, est de mettre au jour les lois structurelles des phénomènes, par exemple les lois qui confèrent au champ visuel sa structure, etc. Cela est dit à nouveau très clairement : « À la lumière de ces analyses, nous pouvons caractériser la phénoménologie comme la discipline qui se donne pour but la mise au jour des essences, relations d'essence et nécessité d'essence qui interviennent dans le champ des phénomènes, c'est-à-dire de notre expérience en tant que telle » (399).

En fait, si l'on entend par « phénomènes » les phénomènes sensibles, le concept de phénoménologie mis ici en avant est incontestablement plus proche, par exemple, de celui de Stumpf que de celui de Husserl. Comment le suggèrent vos développements p. 52 *sq.*, c'est bien chez des auteurs comme Stumpf ou Meinong (et on pourrait rajouter Lotze) qu'a d'abord vu le jour l'idée d'un *a priori* matériel des champs sensibles. L'élément central qui résiste aux lectures néokantiennes et linguistiques ne me semble donc pas propre à la phénoménologie husserlienne, loin de là (Lotze mis à part, on pourrait sans doute le rattacher globalement à l'école de Brentano, qui, historiquement aussi, constitue la grande alternative au néokantisme de l'époque). En ce sens, il peut paraître étrange d'affirmer que l'existence d'*a priori* matériels est « l'une des affirmations les plus centrales de Husserl » (542) : elle est aussi affirmée par d'autres auteurs.

Naturellement, Husserl a très certainement hérité de ce noyau brentanien (et lotzéen), mais il s'est régulièrement efforcé d'en distinguer son propre programme phénoménologique. Il écrit par exemple, dans l'« Esquisse de préface » aux *Recherches logiques* (1913) : « Lotze avait considéré le domaine des données de sensation, des données de couleurs et de sons, comme un champ de connaissances idéales, donc "ontologiques". Que la conscience elle-même, l'immense profusion des vécus intentionnels et des corrélats noématiques des vécus, soit un champ de connaissance *a priori* infiniment plus riche [...], cela, il ne l'a pas vu » (*Articles sur la logique*, 386). De même, dans *Ideen I*, Husserl a pris grand soin de distinguer son concept de phénoménologie de celui de Stumpf : « La phénoménologie de Stumpf », écrit-il au § 86, « correspondrait plutôt à l'analyse [...] hylétique » (*Ideen I*, trad. fr., 299) ; à ce titre, l'étude des phénomènes sensibles ne constitue qu'une infime partie du programme husserlien.

De fait, la phénoménologie est décrite par Husserl non comme une discipline ayant pour objet les champs sensibles, mais comme une méthode consistant à réaliser une modification de l'attitude naturelle, à travers les réductions, en vue de décrire l'ensemble des actes psychiques et de leurs composantes sans un angle nouveau. Il s'agit là, aux yeux de Husserl, d'un tout autre programme, dont l'ampleur est sans commune mesure avec l'esthétique

kantienne ou même la phénoménologie de Stumpf. Ce programme consiste, pour le dire vite, à fonder la philosophie dans une psychologie introspective (une étude des actes psychiques « en première personne ») *selon la méthode phénoménologique* (ce qui veut dire en 1913 : en procédant par réductions et par idéalizations).

J'aimerais connaître votre position sur ce point. L'ambition première de Husserl n'est-elle pas de développer, plus qu'une phénoménologie au sens ancien (dont je suis, par ailleurs, persuadé de l'importance), une *psychologie* phénoménologique ? Ne faut-il pas distinguer, en somme, deux concepts de phénoménologie : un concept *thématique* (qui n'est pas propre à Husserl) et un concept *méthodique* (qui est propre à Husserl) ? Si oui, comment ces deux concepts s'articulent-ils selon vous ?

Ad (2) – Externalisme et internalisme

Vous mettez beaucoup de soin à séparer la position phénoménologique de toute forme de cartésianisme et de « mentalisme ». Cette orientation générale vous conduit à privilégier, à la manière de Heidegger et de Sartre, une interprétation de l'intentionnalité en termes de transcendance et d'extériorité : l'intentionnalité est décrite avant tout comme une relation à quelque chose d'extérieur, qui se situe *extra mentem*. Le concept d'intentionnalité apparaît donc – à juste titre – comme un moyen de faire obstacle une bonne fois pour toutes à l'idée funeste d'une clôture des représentations mentales : pour Husserl, écrivez-vous, l'intentionnalité « nous fait sortir de l'espace confiné de nos représentations » (494). Ainsi, parce que nos actes psychiques sont dirigés sur la chose même, vous diagnostiquez la présence d'une « exigence réaliste » (495) au cœur même de la notion d'intentionnalité. Tout le problème, ajoutez-vous, est que cette exigence réaliste est contrebalancée par une « exigence idéaliste », car le *terminus ad quem* de la visée intentionnelle n'a pas besoin d'exister (son existence est contingente).

Cette manière de poser le problème est certainement loin d'être anodine et débouche, me semble-t-il, sur une interprétation forte, que l'on pourrait sans doute qualifier d'*externaliste*. D'après l'externalisme, l'intentionnalité d'un état mental est déterminée par des facteurs externes tels que l'environnement physique et le contexte historico-culturel. Un tel externalisme entraîne plusieurs décisions annexes que vous défendez explicitement dans votre ouvrage. Il implique notamment : (a) un rejet de la triade introduite par Twardowski (acte-contenu-objet) et, plus largement, un rejet de toute théorie des contenus, (b) le rejet d'une théorie conjonctiviste de la perception au profit d'une théorie disjonctiviste, qui n'admet aucun point commun entre perception et hallucination, et qui permet du même coup de définir la perception comme une authentique relation à l'objet réel, (c) un rejet de l'opacité référentielle de la perception, et l'idée que la perception n'est en rien informée sémantiquement, c'est-à-dire va chercher son objet dans le monde indépendamment de toute description que l'on peut en faire au moyen de concepts. En suivant une ligne argumentative plutôt contextualiste, vous allez jusqu'à suggérer que la perception n'est tout simplement pas intentionnelle au sens où on ne peut isoler en elle aucun contenu intentionnel spécifique – contrairement aux actes mentaux dans lesquels le langage intervient (583).

On peut se demander si cette interprétation, dans son principe comme dans ses conséquences, n'est pas aux antipodes de la phénoménologie de Husserl – et même, à certains égards, de Heidegger. Pourquoi poser d'emblée le problème de l'intentionnalité dans les termes de l'opposition idéalisme-réalisme ? Après tout, comme vous l'indiquez, la

phénoménologie s'est aussi construite contre cette opposition, et a contribué à déplacer les termes du débat. Parler d'exigence réaliste et d'exigence idéaliste, n'est-ce pas accorder trop d'importance au statut ontologique de l'objet visé, alors même que l'une des avancées majeures de la méthode phénoménologique consiste à mettre entre parenthèses (par méthode) la question du statut ontologique de l'objet ?

Plus exactement, cela n'équivaut-il pas à occulter un aspect fondamental du programme husserlien, à savoir à nouveau le fait qu'il s'agit d'édifier une psychologie phénoménologique. Dans cette perspective, le phénoménologue n'a pas à s'interroger sur l'existence ou la non-existence de l'objet, il n'a pas non plus à révoquer en doute *toute* position d'existence ni à adhérer (implicitement ou explicitement) à l'argument sceptique. Au contraire, le phénoménologue pose lui-même l'existence d'un domaine d'objets qu'il se propose d'étudier et d'analyser, à savoir les vécus (les états mentaux dont on fait l'expérience « en première personne »). Dans cette perspective toujours, le phénoménologue ne parle jamais directement du monde, mais il parle directement des vécus, qui sont les seuls objets dont il a besoin de poser l'existence. Simplement, il s'agit d'objets complexes qui peuvent être analysés, c'est-à-dire décomposés en parties dépendantes. Rien n'interdit, dès lors, de traiter le contenu intentionnel comme une partie du vécu, sans que cela n'implique une prise de position pour ou contre l'existence du monde extérieur.

On aurait affaire, dès lors, à un tout autre programme philosophique, car il s'agit ici d'une décision méthodologique (par méthode, le phénoménologue ne se prononce pas sur l'existence d'autre chose que les vécus – cela fait partie de la définition même de la méthode phénoménologique), et non d'une décision métaphysique (réalisme/idéalisme). On a parfois l'impression que vous rabattez ces deux positions l'une sur l'autre. Le point essentiel, ici, est que l'internalisme est une position méthodologique : c'est l'adoption d'un point de vue interne sur les vécus, la décision de mener l'analyse « en première personne » ; l'idéalisme, quant à lui, est une position métaphysique.

Cette lecture internaliste cadrerait assez bien avec la position de Husserl sur tous les points mentionnés plus haut. On pourrait alors présenter les choses comme suit, par contraste avec les décisions annexes que vous mettez en avant dans l'ouvrage. D'abord (a), la théorie husserlienne de l'intentionnalité est une théorie des contenus, qui ne sont rien d'autre que des parties dépendantes des états mentaux (l'objet lui-même, qui est le *terminus ad quem* de la flèche intentionnelle, tombe sous le coup de la réduction et n'intéresse pas le phénoménologue : celui-ci ne s'intéresse qu'aux vécus et aux composantes des vécus). Ensuite (b), il n'y a aucune raison, pour Husserl, de traiter de façon disjointe une perception et une hallucination. Husserl et Heidegger sont d'ailleurs d'accord pour dire que la description de l'acte dans tous ses aspects (noétiques et noématiques) est phénoménologiquement *identique* que l'on vive l'acte comme une perception véridique ou bien qu'on l'identifie après coup comme une hallucination : c'est bien, avant comme après, un acte qui est vécu comme un acte de perception et qui est, avant comme après, perception de « voiture qui traverse la classe en volant » (pour reprendre l'exemple de Heidegger dans ses *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*). Enfin (c), le contenu des guillemets constitue le « sens noématique » qui ne peut jamais faire défaut, y compris dans la perception. Bref, selon cette interprétation internaliste, l'intentionnalité n'est pas une relation mais une propriété de l'acte lui-même (c'est la « charge sémantique » de l'acte), tel que « je » le vis et tel que je peux le décrire, en faisant abstraction de l'existence du monde extérieur.

Quelle serait votre position sur ce point ? N'y a-t-il pas, dans votre parcours argumentatif, une décision implicite – celle d'opter en faveur de l'externalisme et de rejeter l'internalisme – qui préside à vos analyses de l'intentionnalité dans les chapitres XIII et XV ? Si oui, qu'est-ce qui motive cette décision ?

Ad (3) – Herméneutique et primat du linguistique

Ma troisième question sera plus brève. Elle concerne un point qui est explicitement abordé dans le Ch. XXII, mais sur lequel je souhaiterais avoir un éclaircissement supplémentaire. Comme je l'ai rappelé plus haut, vous soutenez une thèse historique – à mon sens tout à fait convaincante – d'après laquelle il y a une continuité forte entre le néokantisme et la philosophie analytique. Cette continuité réside principalement dans le rejet d'une expérience intrinsèquement structurée, rejet qui va de pair avec le primat du linguistique.

Or, on peut se demander s'il n'y a pas de bonnes raisons de rattacher Heidegger à cette tradition néokantienne-linguistique plutôt qu'à la tradition phénoménologique. Pour le dire de façon un peu massive, Heidegger serait plus un néokantien qu'un phénoménologue. Vous semblez vous-mêmes vous approcher très près de ce type de lecture, lorsque vous vous demandez si l'approche herméneutique de Heidegger n'a pas pour effet de « ruiner l'autonomie d'une esthétique transcendantale phénoménologique » (890). L'herméneutique elle-même semble indissociable d'un « *linguistic turn* qui n'est pas sans ressemblances avec celui qui a pris place dans la tradition analytique » (878-79). Par ailleurs, vous défendez l'idée que la phénoménologie s'accomplit comme herméneutique, mais vos développements positifs sur ce point ne couvrent que quelques pages (902-906) et je ne suis pas sûr d'avoir saisi votre position.

Comment faut-il comprendre la thèse du caractère herméneutique de la phénoménologie ? Cette thèse ne revient-elle pas à introduire le primat du linguistique après l'avoir chassé sous sa version analytique ? Si non, quelle différence cela fait-il ?