



Recensions (juin 2014)

Jocelyn Benoist, *Le bruit du sensible*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Passages », 2013, 240 pages. Prix : 22 €. ISBN 978-2-204-10153-0.

Il y a une tragédie inlassablement rejouée de la philosophie à s'enliser dans des antinomies toutes faites et à s'enrégimenter dans des écoles ennemies. La perception se plie-t-elle au joug de la conceptualité ou sa vérité réside-t-elle dans ce qui, d'elle, résisterait à nos prises sur le réel dans une immédiateté inexorablement perdue sitôt transformée en un objet de discours ? Comme si entre l'*être* et son *dire*, il fallait choisir. À cet égard, le geste original de Jocelyn Benoist consiste à se détourner de cette police dissimulée de la pensée et à renvoyer dos à dos les « tripatouilleurs » du réel qui, sous couvert de description, expliquent le perçu de l'extérieur en lui dictant un devoir-être. La radicalisation du dépassement de la dichotomie entre intellectualistes et empiristes, que Merleau-Ponty — auquel il rend hommage —, déjà dénonçait, se poursuit avec les oppositions qui structurent l'espace contemporain de la pensée : le conceptualisme et le non-conceptualisme, la donation infra-intentionnelle et la dénonciation inlassablement reprise d'un supposé « Mythe du Donné ».

Les précédents ouvrages de J.B. soutenaient que parler de perception indépendamment d'une situation donnée était absurde : telle était la reconception pragmatiste et contextualiste de l'intentionnalité — et d'un réel qu'il n'y a aucun sens à penser hors de toute prise normée et normative (un donné infra-structurel et sans format), ni à soumettre à un sens omniprésent des catégories duquel il ne pourrait échapper (un donné purement construit). Comme si le monde se jouait de nos simagrées dualistes : l'herméneutique, d'une part, qui aborde le sensible comme un manuscrit à déchiffrer, et l'ontologie, d'autre part, qui dit ce qui est comme si nous n'avions pas part au jeu de l'être. Au refus de ce partage revient la possibilité d'échapper à la dualité kantienne entendement-sensibilité, qui se trouve aujourd'hui de nouveau

réactualisée, sous une forme radicalisée¹, de faire droit, en somme, à un « sensible » qui fasse faux bond à l'opposition entre percept et concept.

À cet égard, *Le bruit du sensible* — nous reviendrons sur le sens de ce titre « enchanteur » —, qui se joue avec fracas des tours de prestigitiation de l'Intentionnalité et des facéties du Concept, déploie des micro-thèses qui le placent en continuité avec les œuvres antérieures, et semble néanmoins aller plus loin dans l'exploration de la radicalité du sensible, dans sa facticité et sa texture poétique : il ne s'agit rien moins que de déconstruire le faux problème de la perception, contre le questionnement circulaire d'une certaine (la ?) philosophie.

L'ouvrage s'ouvre sur un constat empreint de lassitude et d'étonnement : les débats virulents autour de la perception — conceptualisme vs. non-conceptualisme, conjonctivisme vs. disjonctivisme — demeurent, contre toute attente, à la périphérie de la perception. Cette dernière ne devient à proprement parler un problème que lorsque l'on prend ses distances avec elle et la mystifie. Telle est la misère de la philosophie, son baigne dans une contrée qu'elle croit devoir découvrir, alors que tout se donne d'emblée, et dont la phénoménologie est le symptôme, celui de l'injonction d'un « retour aux choses mêmes », retour paradoxalement bien artificiel vers une immédiateté première, comme si nous les avions perdues en cours de route et que nous pouvions les rétablir à partir d'un lieu exempt de perception. Au lieu d'interroger la perception pour elle-même, nous l'évitons et forgeons de faux nœuds en l'amalgamant avec la connaissance, comme si elle nous livrait des *data*, des informations. « Cette interrogation brille par son absence dans la philosophie contemporaine de la perception. Ceci, sans doute, parce que celle-ci aborde toujours la perception en tant que source ou mode de connaissance, dans laquelle le sensible tout au plus est un moyen, mais est manqué comme être — cet être de la perception qu'en définitive il est » (p. 11).

Mais il en va aussi d'une critique de la phénoménologie elle-même, qui injecte du sens dans le sensible lui-même, alors qu'il s'agit là de deux catégories distinctes : l'extension merleau-pontienne du signe saussurien au sensible lui-même témoigne de cette confusion. Il s'agit alors de dégraisser la notion de « perception » en en faisant l'objet d'une analyse grammaticale qui soit en même temps archéologie des faux problèmes, sous la fêrule d'Austin. Il faut en effet cesser de chercher, en spéléologues invétérés, un infra-discours selon une logique des profondeurs, un sous-texte qui serait plus

¹ J. Benoist « “Le mythe du donné” et les avatars du kantisme analytique », *Revue de métaphysique et de morale*, 44/4 (2004), p. 511-529.

essentiel, et cesser de faire du sensible une *tabula rasa* sur laquelle le sens viendrait se surajouter. On manque le sensible en faisant cela. Qu'il n'y ait plus de profondeur, que la logique intentionnaliste et expressive du discours (le discours comme expression d'une intention, d'un sens préexistant) s'effrite, cela ne signifie néanmoins pas que le perçu soit vierge de tout concept : nulle expérience sourde, inarticulée, pour fonder les objets et en assurer la stabilité, comme si le langage venait s'y superposer de l'extérieur et les travestir, en masquer la légalité propre. Par un renversement de perspective le plan à deux dimensions (profondeur/superficie) se voit remplacé par une seule surface multidimensionnelle. En annulant cette logique de l'expression, on annule l'idée d'un non-dit qui hanterait le dire, d'un *logos* au sens affaibli du terme, et dont la perception serait porteuse.

Il n'y a effectivement aucun sens à parler d'accès au perçu, ce qui suppose au préalable une position de retrait et, partant, une distance tout à fait mythique. « Une forme d'accès tellement évidente que cela n'a même plus de sens de l'appeler "accès", car il n'y a aucun pas à franchir » (p. 21). Il est ainsi erroné de soutenir que nous percevons une face de la table : nous percevons la table tout simplement. « Le même saut semble ici requis que celui précédemment demandé de l'intériorité à l'extériorité, mais cette fois au sein de la seule extériorité, d'une extériorité partielle à une extériorité complète en quelque sorte ». Il y a des déterminations, mais qui se déploient à même le sensible et l'erreur est de croire que la perception livre un donné brut qu'il faudrait ensuite interpréter. D'où vient l'erreur ? Du fait que la perception semble elle-même devancer le jugement. « Tel quel, le pouvoir prêt à la perception paraît alors décidément énigmatique. En effet, tout se passe comme si elle était capable *d'accomplir, mais sans jugement, l'œuvre du jugement* » (p. 31). Si on prend l'exemple de la taille d'une personne proche ou éloignée aperçue à partir d'une perspective donnée, il n'y a aucun sens à distinguer une supposée taille réelle d'une taille apparente, de distinguer ce qui apparaît de la manière dont il apparaît : dans les deux cas, nous voyons bel et bien la même chose. Mais comment comprendre cette constance dans la perception ? Que percevons-nous au juste, des choses ou un amas chaotique de sensations ?

Nous percevons bien des *objets*, qui répondent au schème de l'identité. Pourtant, si la phénoménologie réhabilite le sensible et lui octroie une logique propre, fondant l'autonomie de la phénoménalité — elle tire sa raison de son lieu propre de déploiement —, il est requis d'écarter une instance subjective qui constituerait un reliquat impressionnel en objectité en en revenant au langage tel que nous en faisons usage : parler de sensations sourdes, comme d'une douleur diffuse, n'équivaut pas à une absence d'objet,

comme si la perception n'avait pas encore atteint sa vérité (perception *de*), mais indique tout simplement une difficulté à *identifier* ce que l'on ressent. Il y a ce faisant un étonnement bien artificiel face à la perception objectale, comme s'il fallait ajouter de l'extérieur au sensible ce qu'il comprend déjà en son sein : au fond, la structure à double étage sensation/perception objectale découle d'un manque d'attention à que percevoir signifie. L'identification ou objectité fait partie de la grammaire de la perception. « La perception, ce n'est pas la perception d'un objet pour ainsi dire en blanc (d'un objet = X), qu'il resterait à qualifier, comme chaise, table ou fauteuil par exemple. C'est la perception d'un objet que, si les conditions adéquates sont réunies, il sera naturel de décrire comme chaise, table ou fauteuil » (p. 55). S'en référer à la sensation pure, à l'aune du schème hylémorphique, à la matière informée, n'a pas de sens : car ce serait une « partie », or la partie est aussi un objet. Ainsi une tête accompagnée du corps et une tête coupée diffèrent l'une de l'autre. *Le la* méthodologique est ainsi donné : contextualiser l'interrogation.

De là le danger à accorder à la perception, objectale, un contenu qui serait conceptuel, à appliquer de l'extérieur des concepts formateurs à un perçu mythiquement pensé comme informe à la base. Nos concepts ordinaires sont des concepts en relation avec la perception, et la hiérarchie appelle à son renversement : il y a bel et bien un caractère perceptuel de nombre de nos concepts, inutile donc d'en faire des abstractions, comme si on prélevait sur la perception ce que le chirurgien fait avec l'organe. Il y a bien un primat de la perception : c'est parce qu'il y a du perçu, sur fond de celui-ci, qu'on dégage une « constante » et une « identité ». Ce sont seulement par rapport à nos attentes que des perceptions peuvent être qualifiées d'illusoires ou rentrer dans les catégories de la vérité et de la fausseté. « Une illusion, en ce sens-là, n'est pas "fausse" : elle n'est qu'une perception en décalage relatif par rapport à nos concepts naturels, tels que ceux-ci s'enracinent dans une typicité générale de la perception » (p. 38).

Aussi, que la perception joue le rôle de matrice pour les concepts ne signifie pas qu'elle soit conceptuelle. Il n'y a pas de contenu perceptuel à côté d'un autre qui serait conceptuel. Si l'hallucination possède une saveur excessive de réalité, elle relève seulement de ce que nous ne savons que faire, sur fond d'une scène perceptuelle, c'est-à-dire qu'elle déjoue les normes que nous appliquons habituellement à la perception.

Cette normativité de la perception, et l'entrelacs entre concept et percepts, indiquent ce faisant que se substitue à la description unique, en dernière instance, du sensible, la *pluralité* de nos prises sur le réel. La qualification, pourvue d'une identification du perçu n'est pas une détermination externe, comme une forme d'exégèse externe. Le mythe du donné

renvoie à cette base perceptuelle qui serait « pure » de toute appréhension et étrangère à nos concepts, ce qui amènerait à distinguer ce qui serait véritablement vu d'avec les déterminations du perçu — je perçois telle personne, tel bateau, et non une tâche colorée qu'il s'agirait d'investir d'un sens. « Aussi, non seulement il est pertinent de décrire ce qui est vu comme un *objet*, pourvu d'une certaine identité, et non comme un ensemble de données sensibles muettes, "sans identité", mais il n'y a même pas de raison de restreindre cette objectivité à une objectivité physique supposée simple, dépouillée de la signification que revêt ordinairement pour nous l'objet en question » (p. 114). Or, s'il est absurde de délier la question de la perception de celle son format, quel pourra donc bien être le critère de discrimination ? Le contexte lui-même, avec les normes qui lui sont propres. Si on me demande ce que je vois dans la rue, répondre « une tache blonde » susciterait au mieux l'incompréhension, au pire le rire : c'est cette pertinence relative au contexte qui motive la description d'une femme blonde. Aussi J.B., en pointant la nature profondément perceptuelle de la plupart des concepts, ainsi que la dépendance de la description par rapport au contexte, remet-il en question le faux débat entre conceptualistes et non conceptualistes. « Le résultat de l'analyse que nous avons menée jusqu'ici, c'est donc la *transparence* grammaticale du vu : transparence à l'ordre de nos concepts qui peuvent, circonstanciellement, dans leur usage effectif, devenir les outils propres à capturer ce vu dans sa particularité, se réglant sur les nervures mêmes du visible, et qui, pour certains d'entre eux, se nourrissent toujours déjà de cet être perceptible » (p. 121).

Il faut alors en conclure que la perception ne saurait former une région qui appellerait une science spéciale, comme si on isolait un domaine en l'expurgeant de sa phénoménalité, et que sans doute, corrélativement, il serait erroné de continuer d'adhérer à l'idée d'une « phénoménologie de la perception ». L'ontologie se confond avec la théorie de la perception, loin que cette dernière forme une ontologie particulière : l'être tout entier est de part en part perceptuel et la question de l'être véritable, de la « chose en soi », ne se découpe que dans le champ du sensible lui-même. Car que serait un être que nous ne voyons-pas, et par rapport à quoi une chose serait-elle plus réelle, si ce n'est par une référence sous-jacente à ce visible dont nous faisons l'épreuve ? En effet, « peut-être un jour nous heurterons-nous à la table invisible, ou, plus vraisemblablement, le plateau de notre table sera-t-il fait d'un matériau propre à ne plus rendre aucun son. Mais avez-vous déjà songé à l'étrangeté d'un tel univers, au *sentiment d'irréalité* qu'il produirait, compte tenu de ce qu'est notre standard de la réalité ? » (p. 124).

En somme, le concept de monde et de réalité s'enracine dans le monde perceptif. Qu'est-ce que voir, si ce n'est identifier au regard de normes contextuelles et historiquement déterminées ? Si le visible forme un ordre normé, alors, comme tout ordre, il peut se défaire au profit d'autres formats d'identification qui ne doivent rien à une prestation de sens à partir d'un sujet transcendantal. Aussi l'auteur prend-il, à l'instar de Merleau-Ponty, l'exemple de la libération de la couleur au XIX^e siècle, où ce qui était secondaire (un simple remplissement) par rapport à la ligne, se constitue en dimension essentielle du visible (une norme). « Le système d'identification — c'est-à-dire, en l'occurrence, de production d'identité — qui maintenant oriente la construction de la toile est celui de la couleur et celle-ci n'est donc plus un simple fait ; elle est une norme » (p. 134).

À ce niveau un décrochage s'opère. Le format objectal laissait supposer une certaine prise du percevant sur le perçu, et ce en dépit de l'ancrage perceptuel de nos concepts. Avec ce que l'auteur appelle « les surprises de la perception », affleure le caractère brutal d'un sensible qui déjoue les normes instituées, et qu'il faut entendre au sens fort : il ne suffit pas de parler d'une surprise au sens d'une anticipation contrariée, ce qui reviendrait à reverser la surprise sur une intentionnalité déçue — en manque du remplissement intuitif auquel elle s'attendait — qui toujours prescrit une modalité aux choses qui n'apparaissent pas comme le sujet les envisageait, mais bien de prendre en compte la surprise comme opérateur de mise hors-circuit du sens et de l'intentionnel. L'inattendu *hyperbolique* n'est plus ce à quoi je ne m'attendais pas, mais, plus radicalement encore, le fait que je ne m'attendais à *rien*.

On comprend dès lors quel est le dépassement — inavoué — de la simple contextualisation, d'inspiration austinienne, dont faisait l'objet l'intentionnalité, et qui cristallise toutes les nuances du titre qui, semble-t-il, radicalise le geste par lequel à la perception est octroyée la préséance. Il nous faudrait peut-être même parler des limites de la philosophie du langage ordinaire, vers ce qui se trame d'extraordinaire non plus dans la perception elle-même, ô combien banale, mais dans le sensible lui-même. Car c'est bien, du réel, cette puissance étrangère, sans être transcendant, sauvage, sans être hostile, dont témoigne le passage de la *perception*, dans ce qu'elle enveloppe du rapport entre un sujet et un objet, au *sensible* dans son impersonnalité.

Le bruit sert, sous l'influence lévinassienne, de dispositif éminent de mise en exergue de ce qui, du sensible, dépasse nos appréhensions et demeure étranger, dans sa matérialité brute, à l'intégration forcée dans une configuration signifiante que supervise une certaine phénoménologie dans le rabattement qu'elle opère du sensible sur la dimension du sens. « Le refoule-

ment de l'être sensible du langage, libérant un "sens" pur pour le perçu, conduit inmanquablement au refoulement de l'être sensible en général, en tant que *ce qui est catégorialement indifférent au sens* » (p. 177). Au final, c'est bien l'avant-dernier chapitre qui, longuement préparé par les premiers, livre la clé du titre.

À ce titre, J.B. oppose le bruit, qui relève du schème de l'événement, dans son irruption et sa sauvagerie immaîtrisable, au son qui « insonorise » (p. 190) ce dernier et qui constitue le matériau d'un réinvestissement intentionnel, ce qu'illustre la musique, qui absorbe le bruit en le soumettant à ses normes propres. Or, convoquer la rupture, n'est-ce pas assujettir le son à la logique du sens et du dévoilement ? Certes l'écart dépend de la norme de laquelle il s'avère tributaire, elle dessine un espace pour une marginalité qui la justifie dans son existence. Or, si « le son est toujours potentiellement rupture, c'est donc, pourrait-on dire, *rupture avec le spectacle*, et non *dans le spectacle* » (p. 193). En somme le bruit rompt la transitivity de la manifestation — comme manifestation *de* quelque chose —, et figure cette qualité d'apatride du sensible, étranger au sujet lui-même dans sa quête effrénée de sens, comme ce qui résiste à toute domestication. « Le son, c'est le *non-appropriable* comme tel. Il est ce qui, par définition, est étranger au moi » (p. 195). On sent poindre, à lire le philosophe, une résurgence de ce qui fut rapidement oublié, de cet absolu blanchotien non-métaphysique, qui fait signe vers la gratuité d'un sensible acosmique, non-ordonné (et non désordonné), défaisant la trame lisse de l'intentionnalité et de l'horizon husserliens.

Y aurait-il alors un primat du bruit, comme il y en eut un jadis de la vision ? Le bruit constitue certes la manifestation la plus brute du sensible, mais ne prétend pas devenir un « Sur-concept » : il n'y a, à cet égard, aucun projet de constitution d'une philosophie du son, comme si prêter attention aux autres sens suffisait à dérégler la machine infernale du sens. Le bruit constitue seulement un axe d'investigation, non un « objet » oublié auquel il faudrait ménager, dans un geste commun de réhabilitation du refoulé — à l'instar du corps —, un espace de discours propre.

Comment faire œuvre de résistance face à la grammaire de l'objet qui jette ses filets sur le sensible ? Certes, « la connexion des mots avec la perception est déjà réglée dans les mots eux-mêmes » (p. 206), il est absurde de dire qu'on perçoit des « choses », pure tautologie vide, dans la mesure où l'objet intègre la définition de la perception. Il est néanmoins possible de penser d'autres *formats* qui libèrent le sensible de la prise objectale et, plus radicalement, l'affranchissent de la relation dotée de sens dans laquelle il entre avec un sujet, ainsi que de la juridiction vérité/fausseté à laquelle

souvent il est ramené. Tel est le sensible protéiforme qui, chez l'auteur, supplante la perception — dont la disparition lexicale est souhaitable, matrice de faux problèmes —, et dont l'art, le *poiétique*, sauve de la loi de l'intentionnalité : il en va d'un déplacement d'accent de « ce que nous avons » à « que nous faisons », de l'objet (à connaître) à la ressource (de création). Tel Schaeffer qui tire le bruit de l'ombre en désintégrant le son. L'art ne prétend pas, ce faisant, constituer un espace blanc, neutre, soustrait au quadrillage des normes perceptives mais, ainsi que l'illustre la mise en avant de la couleur, il opère un décentrement perceptuel, autrement dit une reconfiguration du sensible qui ébranle les normes instituées et casse « les téléologies perceptuelles » (p. 236). Il rend sensible ce qui, dans la perception, par une surestimation de ce que l'on croit que signifie percevoir, demeurerait présent et, paradoxalement, insensible. Sans aucun doute, la pensée radicale et singulière de J.B., coulée dans un style lumineux et fluide, marquera les débats à venir, qu'elle congédie pourtant dans cette dissolution d'une perception que nous nous sommes à tort entêtés à ériger en problème. Il y va du sensible — qui est tout simplement ce qui *est* et ce que nous en *faisons* —, comme être total qui intègre l'intelligible, sans pour autant jamais se réduire à la tyrannie de sa Loi, et d'un excès du donné sur nos prises conceptuelles et intentionnelles, qui ressortit à une radicalisation originale du projet empiriste.

Alexandre Couture-Mingheras

Pierre Cassou-Noguès, *Le bord de l'expérience. Essai de cosmologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Métaphysiques », 2010, 160 pages. Prix : 16 €. ISBN 978-2-13-057967-0.

Paru en 2010, le livre de Pierre Cassou-Noguès, *Le bord de l'expérience*, semble s'être faufilé entre les mailles de la critique : son existence a été minimisée et n'a manifestement pas reçu, en dépit d'un titre de toute évidence accrocheur, l'audience qu'il méritait. Le projet, aussi étrange soit-il dans sa forme tantôt romancée (*l'incipit*) que dans ses fulgurances conceptuelles assez déroutantes (le triptyque être-événement-lumière), semble pourtant, passée l'impression première d'essai hors-normes, renouer avec un projet assumé au tournant du XX^e siècle, celui d'exhiber les lignes de force du pur plan d'immanence qu'est l'expérience en balayant la pensée du sujet, à laquelle on ne cesse pourtant de revenir en en déplaçant le curseur — que

l'instance donatrice de sens se pare du nom de langage ou de société. Il s'agit alors de penser un monde de sensations autonomes qui ne peuvent désormais plus être abordées selon le modèle d'une relation sujet-objet, de la phénoménalisation d'un prédonné, ni être artificiellement indexées sur une sphère de vécus, voire résulter d'une mise en forme à partir de l'acte méta-empirique d'un sujet : il ne s'agit rien de moins que de renvoyer dos à dos, dans ce geste original, l'intériorité et l'extériorité, de poursuivre, en somme, cette réflexion sur le *zombie*, figure paroxystique d'une expérience sans conscience, d'une donation sans récipiendaire.

En effet, la carte de l'expérience qu'il dresse paraît de manière étrange réactualiser, sous un angle nouveau, un modèle de pensée qui s'était donné le nom de « monisme neutre » et qui, à rebours de la démarche du matérialisme et de l'idéalisme, préfère s'en tenir au réel dans sa profusion et sa richesse plutôt que de le réduire à l'une de ses composantes, clamant que la matière est moins matérielle que ne le défend le premier et l'esprit moins spirituel que ne l'affirme le second. Comme l'indique son nom, il soutient que le substrat mondain consiste en un être non-substantiel. Telle est l'ontologie qui, semble-t-il, sous-tend la cosmologie proposée et que l'auteur, quoique sans jamais annexer son écrit à la théorie des *sense-data* de Russell ou au sensualisme intégral de Mach, bâtit à l'aide d'un nouvel arsenal conceptuel. L'auteur se place en effet sous l'égide de James, auquel il reprend la notion de « *frange* », et soutient que le psychisme n'est pas une classe spécifique porteuse de propriétés définitives. En cela le pari revient à définir la subjectivité à partir de la réflexivité de l'expérience elle-même, sans pour autant glisser dans les ornières de la glorification mystificatrice d'un monde originel. « D'autre part, dans la mesure où nous renonçons à l'idée de constitution, il n'est pas question de revenir à une expérience originelle, un monde préscientifique, qui exigerait la destruction des idéalizations inhérentes au langage et présenterait le sol sur lequel celles-ci se sont formées » (p. 31-32).

L'expérience, rien que l'expérience, dira-t-on, et dont l'analyse suppose que l'on fasse l'économie de la notion de conscience — qui ne constitue plus le pôle corrélé à son objet, mais un point de fuite, un « bord », autrement dit une *position* et non une positivité —, que l'on mobilise un schème conceptuel emprunté à la cosmologie de Whitehead ou à l'ontologie du dernier Merleau-Ponty, en exhibant une complémentarité qui outrepassa la frontière houleuse entre phénoménologie et philosophie analytique. Cette visée spéculative ressuscite une figure qui fut ces dernières années en odeur de sainteté, celle de l'événement (Deleuze, Badiou), machine de guerre lancée à l'assaut des données hylétiques husserliennes et des données noématiques, de la fraction ontologique entre une mythique intériorité et une

supposée extériorité. Il faut *décrire*, certes, mais que décrire, et à partir de quel emplacement dans l'ordre du discours ? Résonne tout au long du livre et sans proclamer son nom la formule gnomique de Husserl, « retour aux choses mêmes », formule lancinante qui aura tracé sa voie en filigrane et que pourtant l'auteur subvertit de l'intérieur, retournant la phénoméno-*logie* contre elle-même, comme si la logique nous faisait perdre l'expérience, sans cesse la reconduisant à une constitution, à une chose dont il faudrait *faire* quelque chose. Nous nous plaisons à imaginer une sensation qui se décrirait elle-même, sans faire intervenir une instance extérieure qui serait seule détentrice de la parole révélatrice.

Quelle est l'expérience paradigmatique narrée d'entrée de jeu ? Une belle après-midi d'été, qui servira de diapason spéculatif pour tout l'ouvrage, de matrice à partir de laquelle déployer le jeu aérien des concepts descriptifs. « Il me semble qu'il me suffirait de fermer les yeux pour tomber dans la même torpeur que les choses du jardin. L'univers se réduirait à un cœur qui bat, une respiration, un estomac qui digère, des événements dans l'obscurité de mon corps, se répétant inlassablement, cessant eux-mêmes de se distinguer pour se confondre dans un seul sentiment d'exister, une unique impression, sourde, massive, qui serait ma propre vie » (p. 5). Bien entendu, cette vie unique n'est pas celle d'un moi passif, miroir des sensations (empirisme) ni même l'égo transcendantal (phénoménologie husserlienne en son tournant idéaliste), qui, une fois montés sur l'échafaud du spéculatif, laissent la place à une expérience impersonnelle et pré-duale. Voilà le *la* donné : se faire chanter de l'homogénéité ontologique entre le moi et les choses, entre les mots et les choses.

Disons-le sans ambages : la description fait fond sur une tripartition structurelle de la cosmologie entre l'être, l'événement et, tour de force qui mérite d'être remarqué, le devenir-concept de la lumière. L'être constitue un *concretum* itérable, une identité à soi atemporelle. L'événement quant à lui se donne dans une occurrence dont la singularité fait fond sur une distinction *interne* ; deux arbres dans le jardin ont certes les mêmes êtres, mais constituent deux événements différents. Il s'agit, en termes russelliens, d'un particulier élémentaire et, partant, d'une unité indivise et inanalysable. Enfin la lumière, qui a une fonction de synchronisation des événements, désigne ce qui est en deçà de l'être : si le vert de l'arbre demeure à titre d'objectité, l'événement sensible tire sa singularité de la lumière elle-même, nouveau principe d'individuation de cette cosmologie singulière. « J'entends lumière comme on parle, certains soirs d'été, d'une "belle lumière" : quelque chose dans la lumière à proprement parler qui semble donner une valeur unique à cette soirée, aux événements qui la composent, une singularité précisément,

qui ne se décrit pas. L'événement est donné dans une certaine lumière avec des reflets, un éclat, une tonalité, qui ne touchent pas à sa couleur » (p. 10). S'il y a des lois de l'être, la lumière, quant à elle, s'avère imprédictible et *anarchique*, au sens littéral du terme. Un être peut être présent dans plusieurs événements, et courre ainsi sous le devenir de par sa nature inextensive ; à cet égard, les êtres correspondent à des universaux, qu'ils répondent à la grammaire des choses (oiseau, arbre) ou à celle de ce que la tradition appelait les qualités secondes (rouge, vert).

Cette structure conceptuelle rend possible l'édification d'une tératologie phénoménale, qui concerne l'art et le langage. La métaphore du mausolée utilisée pour dénoter le musée a été ressassée (Merleau-Ponty, Nelson Goodman) mais le blâme ici jeté repose sur la mise entre parenthèses, *epochè* implicite s'il en est, de la singularisation de l'événement par la juxtaposition des œuvres : le tableau apparaît ainsi comme une surface sans profondeur qu'un regard pourra toujours *revisiter* — la lumière a été privée de sa fonction d'individuation et a adopté la généralité de l'être lui-même. « Les événements picturaux ont une extension et, en fait, un volume. C'est seulement lorsqu'il est pris dans son environnement sensible que le tableau apparaît comme une surface plate » (p. 139). Le second problème, classique, concerne le langage lui-même. Le mot charrie des renvois déjà sédimentés, traîne une histoire pesante qui le fixe à l'être, perdant de vue l'événement dans sa singularité.

Aussi, seule la stabilité des êtres donne-t-elle prise aux mots dans leur visée descriptive — pris en ce sens précis, le divorce entre l'*être* et son *dire* ne se pose plus. Se met en place un dispositif sémantique classique, dans la mesure où le référent objectal sert de support à la signification et que la perception dans son événementialité peut, quant à elle, précéder tout langage. En somme, on semble ici reverser la signification non à une série de vécus — psychologisme — et de représentations, mais à une série d'objets d'où la distinction qu'avait ourdie l'auteur dès l'*incipit* entre l'objet, grevé par le poids connotatif qu'il tient en phénoménologie, et l'être, préféré pour sa neutralité. L'inexprimable, lui, ne tient qu'à la singularité de l'événement, et non à quelque déficience du langage, en reste par rapport à un réel qui jouirait d'une plénitude d'être trop importante. Mais, comme toute perspective génétique est rejetée, il ne s'agit pas de dire que l'être précède le langage, ce que laissent entendre les propos qui précèdent, ni de rendre grâce à une pseudo-primauté du langage sur l'être : l'auteur ne prend pas parti et délaisse intentionnellement la question. Le lien entre être et mot risque d'induire en erreur et de faire signe vers un idéalisme sémantique : or si le dire prend toujours pour objet son être, on ne peut concevoir, si ce n'est *in abstracto*, de

dissociation de l'être de l'événement dans le déploiement duquel il s'intègre. « Un événement, dépourvu d'êtres, aurait perdu tout caractère propre et se confondrait avec le vide qui fait le fond du champ d'expérience » (p. 41). On rejoint ici l'intuition merleau-pontienne d'une division dans les faits jamais réalisable entre l'apparaître et l'essentiel, entre *fait* et *eidōs*.

Certes, P.C.N. congédie la notion de sujet — auquel il donne une place tout en le présentant de manière latérale, comme ce qui reste absent à lui-même —, mais l'autonomie du champ expérientiel se trouve rapatriée en dernière instance en une corporéité originelle dont l'organe, être mixte, d'enjambement, forme le modèle à l'aune duquel définir la subjectivité : elle en est le complément intérieur, comme un complément d'objet. Cette pensée de l'organe-concept a de quoi détonner dans un champ qui de prime abord paraissait de facture classique (critique empiriste de la conscience). Quoique au bord de son expérience, le sujet demeure inéliminable, comme cette extinction jamais consommée d'un point lumineux dont la nature pour les monistes neutres s'avérait seconde, construite à partir du matériau de sensations autonomes. Du reste, se maintient la frontière entre une intériorité organique fragmentée (mal de dents, battements du cœur) et l'unité extérieure (un arbre) : l'expérience dite « intérieure » se dissocie du vécu ou de l'acte pour être reversée au compte d'une addition d'événements infracutanés. La peau endosse dès lors une fonction de milieu mixte à partir de laquelle se définissent, de manière topologique, l'intérieur et l'extérieur. « Je dois pouvoir observer de l'extérieur l'événement que je sens de l'intérieur, en palpant cette zone du corps ou en suivant des yeux le chirurgien qui opère » (p. 77). Tout événement donné de l'intérieur, avec des sensations, est susceptible d'être donné de l'extérieur, avec des qualités. En somme le sujet se réduit à l'intériorité de l'événement corporel. La saillie est originale : si l'expérience de soi est infiniment différée et demeure comme le terme idéal d'une visée asymptotique vouée à l'échec, le positionnement du « sujet » n'opère plus à partir de la constitution d'une *unité*, certes non donnée, mais à partir de la fragmentation de sensations organiques dont la répétabilité mène à une seule conclusion possible : ce n'est pas qu'il faille jeter le sujet, à titre de mythe, dans les oubliettes de l'histoire de la pensée, mais que, tout simplement, *le sujet est lassant*. Le « bord » de l'expérience renvoyait à la limite d'une expérience autonome, comme terme jamais saisi en lui-même, pareil en cela à l'œil wittgensteinien qui rend possible le champ de vision et le circonscrit sans jamais s'y esquisser. Or, du sujet comme contour, sans doute, n'y a-t-il plus grand-chose à dire : l'invitation est ainsi donnée d'entrer de plain-pied dans le cercle du monde.

Aldo G. Gargani, *Le savoir sans fondements. La conduite intellectuelle comme structuration de l'expérience commune*, trad. fr. Ch. Alunni, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Philosophie du Présent », 2013, 180 pages. Prix : 18 €. ISBN 978-2-7116-2510-9.

Spécialiste de la « pensée autrichienne » à l'orée du XX^e siècle, et plus particulièrement de Wittgenstein, auquel il a consacré de nombreuses et importantes études¹, Aldo Giorgio Gargani (1933-2009) est déjà connu du public francophone pour son triptyque *L'étonnement et le hasard*², *Regard et destin*³ et *La phrase infinie de Thomas Bernhard*⁴. C'est à présent un ouvrage de philosophie des sciences, remarquablement traduit par Charles Alunni, qui est livré au lectorat français. Prolongeant la ligne tracée par sa « trilogie autrichienne », *Le savoir sans fondements* poursuit plus précisément le travail entamé dans *L'étonnement et le hasard*, à savoir celui d'une philosophie du langage qui aborde son objet « à partir des intérêts, des intentions et des penchants qui, dans les circonstances de la vie humaine, sont liés à notre usage des mots »⁵. Parce qu'elle se développe *contre* les pratiques linguistiques reproduisant « de manière inerte les structures et les configurations symboliques existantes »⁶, la philosophie du langage proposée par A.G. peut être considérée comme une approche *archéologique* du langage, aux accents tout à la fois wittgensteiniens et, à certains égards,

¹ La dernière en date, paraissant en même temps que la réédition italienne du *Savoir sans Fondements*, s'intitule *Wittgenstein. Musica, parola, Gesto* (Milano-Udine, Mimesis, 2009).

² *Lo stupore e il caso*, Bari, S. Laterza, 1985 ; trad. fr. J.-P. Cometti et J. Hansen, *L'étonnement et le hasard*, Marseille-Combas, Chemins de Ronde-Éditions de l'Éclat, 1988.

³ *Sguardo e destino*, Bari, S. Laterza, 1988 ; trad. fr. Ch. Alunni, *Regard et destin*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

⁴ *La frase infinita. Thomas Bernhard e la cultura austriaca*, Bari, S. Laterza, 1990 ; trad. fr. J.-P. Cometti, *La phrase infinie de Thomas Bernhard*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1990.

⁵ *L'étonnement et le hasard*, *op. cit.*, p. 9-10.

⁶ *Ibid.*, p. 10.

foucaaldiens¹, qui tente de mettre au jour les traces et les monuments que nous transmet celui-ci². C'est par conséquent dans le sillage d'une philosophie du langage qui puise ses racines dans le *linguistic turn* qu'A.G. élabore sa réflexion sur les sciences.

A.G. retient du *linguistic turn* la leçon fondamentale que l'expérience humaine et la réalité naturelle sont médiatisées par le logico-sémantique. *Le savoir sans fondements* fait cependant un pas au-delà de la thèse selon laquelle l'expérience humaine se réalise sous l'égide des régimes de grammaticalité propres aux schèmes conceptuels à l'intérieur desquels l'existence humaine s'inscrit. Si le but du livre est certes de ramener le procès de la connaissance aux « matrices linguistico-conceptuelles » à partir desquelles se constitue le savoir scientifique et philosophique, il s'agit désormais d'aller plus loin en étudiant comment ces matrices linguistico-conceptuelles s'enracinent, à leur tour, « dans les manières par lesquelles les membres d'une communauté sociale regardent la réalité qui les entoure, selon les modes, les habitus et les institutions de leur pratique » (p. 31). Par là, *Le savoir sans fondements* émancipe le langage et la grammaticalité « des schèmes et des architectures conceptuelles préarrangés et préconstitués », c'est-à-dire d'une conception du langage que, selon A.G., on pourrait qualifier à bon droit d'« intellectualiste », et selon laquelle l'expérience humaine se réalise sous la contrainte de règles, sans que jamais celles-ci ne soient inquiétées par les pratiques linguistiques elles-mêmes (p. 31).

¹ Pour un rapprochement, par l'intermédiaire de l'œuvre de Gargani, des philosophies de Wittgenstein et de Foucault, on consultera l'introduction au *Savoir sans fondements*, « Des jeux linguistiques à l'épistémologie politique », par Arnold I. Davidson (p. 7-21). J'émettrais quelques réserves quant à la portée, et d'abord la nécessité, de l'introduction de A.I. Davidson qui, outre l'inconvénient de citer de larges extraits du *Savoir sans fondements*, que le lecteur aurait pu avoir l'agréable surprise de découvrir par lui-même au fil de sa lecture, semble plutôt défendre — au moins — deux thèses personnelles, à savoir, d'une part, le rapprochement possible entre Wittgenstein et Foucault et, d'autre part, le caractère politique de l'œuvre de Wittgenstein. Il aurait été préférable, autant pour le lecteur qui connaît déjà Gargani, que pour celui qui le lit pour la première fois, de présenter le parcours atypique et les thèses essentielles du philosophe italien. En dépit du caractère original des thèses de A.I. Davidson, qui ont l'intérêt d'attirer l'attention sur la place que Gargani pourrait — ou devrait — bénéficier dans l'ouverture d'un tel dialogue entre le philosophe autrichien et le philosophe français, un travail de présentation, plus historique, eut mieux contribué à introduire à l'œuvre de Gargani.

² *L'étonnement et le hasard*, *op. cit.*, p. 9.

En rapportant les habitus et les pratiques intellectuelles « aux modes et aux formes d'existence des communautés sociales, aux modes de réflexion et aux modalités de jugement suivant lesquels conduite intellectuelle et vie intellectuelle s'interpénètrent » (p. 32), A.G. dépasse, en même temps qu'il la confirme, la thèse d'une subordination de l'expérience au schème conceptuel auquel appartient celui qui vit cette expérience. Il s'agit d'une confirmation en ce sens que, d'après A.G., « symboles, gestes, choses et événements ne se réfléchissent pas les uns les autres, ne se reflètent pas les uns les autres, mais versent tous dans cette totalité vague et fluctuante qu'est notre langage » (p. 32). *Le savoir sans fondements* dépasse cette thèse en ceci que « les hommes ont réfléchi dans le langage l'organisation de leurs formes de vie, de leurs institutions, de leurs coutumes et de leur façon de s'approprier les choses » (p. 172). Dans cette perspective, les systèmes linguistico-conceptuels ne sont plus des représentations spéculaires et mimétiques d'une réalité que nous pourrions saisir sans l'aide de ces systèmes linguistico-conceptuels : ces systèmes apparaissent à la fois comme ce sans quoi les formes de la vie humaine ne produisent rien, mais également comme le produit de ces formes de la vie humaine. « Les hommes élaborent leurs modules grammaticaux en se confrontant à l'expérience, aux situations qui les entourent, et non à travers les embossages d'un ordre idéal qui, pour ainsi dire, se manifeste à travers les choses ou les objets eux-mêmes » (p. 64).

Comme tous les systèmes linguistico-conceptuels, le savoir scientifique constitue une extension et une complication des combinaisons tirées de la vie (p. 175). C'est la raison pour laquelle, selon A.G., le discours scientifique peut être dit « sans fondements » : il est « la manifestation d'une opération humaine elle-même infondée ; parce qu'à la fin de toute recherche, on arrive au point où l'on doit dire : faisons ainsi, un point c'est tout » (p. 27). Au fondement du savoir, il y a des conditions et des facteurs pré-cognitifs qui, « n'étant ni vrais ni faux, existent tout simplement, mais entrouvrent le jeu du vrai et du faux au sein d'une communauté linguistico-sociale » (p. 33). Dès lors, toutes les tentatives pour découvrir les fondements du savoir se révèlent vaines, voire dispendieuses.

Pour montrer comment toute question sur les objets, par exemple physiques, ne peut être décidée qu'au sein d'un paradigme conceptuel, qui repose lui-même sur une décision humaine, A.G. rappelle la scène entre Salviati et Simplicio dans les *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* de Galilée. On s'en souvient, à un endroit du dialogue, Simplicio, qui veut à tout prix établir l'irréductibilité du monde physique aux modèles mathématiques, argüe que les démonstrations de Salviati sont uniquement valables pour les objets géométriques, qui sont idéaux, et non pour les objets du

monde physique, soumis à d'autres contraintes que celles que leur impose la théorie. Il prend ainsi l'exemple d'une sphère sur un plan qui, sous l'effet de son propre poids, finirait par s'aplatir. Dans ce cas, toutes les lignes allant du centre à sa surface ne seraient plus égales. La réponse de Salviati/Galilée constitue un modèle d'opération grâce auquel une structure symbolique acquiert valeur de norme ou de « disciplinement ». A.G. résume et analyse la réponse de Salviati en ces termes :

Les paradigmes définitoires de la science géométrique constituent les conditions sous lesquelles Galilée est disposé à parler des objets physiques ; *dès lors qu'on veut tirer ou faire valoir des conséquences qui contredisent les modèles définitoires de la géométrie et leurs implications, cela signifie tout simplement que l'on parle d'autre chose*. Supposer, comme le fait l'interlocuteur aristotélécien, que les sphères matérielles *s'aplatissent* (ce qui ne saurait arriver à des « sphères idéales ») implique une opération grammaticale incorrecte qui consiste en un acte de violation des paradigmes et des modèles définitoires et grammaticaux des objets préalablement admis. Si une sphère s'aplatit, alors cela signifie tout simplement qu'elle n'est plus une sphère ; on ne peut pas prétendre parler de sphères aplaties si l'on veut traiter des sphères (p. 52).

Bien qu'il ne s'agit ici que d'un bref exemple, dont regorge l'ouvrage de A.G., on voit comment les modèles grammaticaux sont élaborés par les hommes ; comment, surtout, ils reflètent des « procédures opératoires » (p. 64). Ce ne sont donc pas tant les objets qui décident de la confirmation de nos assertions, que nous-mêmes qui établissons dans quel cadre et à quelles conditions « on entend faire usage de ces objets [...] pour valider une assertion » (p. 73).

La réponse arbitraire de Galilée, qui inaugure l'ouverture de la possibilité d'une mathématisation intégrale du réel, s'appuie sur des coutumes, des conventions, etc., dans lesquelles se propagent les différentes formes de vie. Si, d'un côté, on peut retrouver à la base des systèmes linguistico-conceptuels une matrice décisionnelle, d'un autre côté, les *habitus* intellectuels, de certitude ou de sécurité, trahissent également la façon dont « les hommes sont disposés à s'engager à l'égard d'une assertion d'un certain type » (p. 90) et ce, pour des raisons qui dépassent les effets pour lesquels une décision pourrait être prise. Comme on le sait, la décision que prend Galilée en prescrivant les règles sous lesquelles un domaine d'objets peut tout simplement exister et à propos duquel il est possible de parler, ne repose pas sur les avantages, par exemple cognitifs ou techniques, que procurerait l'adhésion à « son » système, au détriment du modèle aristotélécien. Une

théorie scientifique n'en remplace pas une autre, selon A.G., parce qu'elle expliquerait, mieux que l'ancienne, des phénomènes dont la théorie précédente n'aurait pu rendre compte. Si le remplacement d'une théorie par une autre implique évidemment une réévaluation des phénomènes dont il est désormais possible de rendre compte, il s'agit surtout, dans ce passage d'un paradigme à l'autre, de « *l'engagement* à s'en remettre à un appareil catégoriel entièrement nouveau, à de nouveaux habitus décisionnels, à de nouvelles techniques de légitimation des décisions scientifiques » (p. 98). C'est précisément cela qui posait problème à Simplicio : s'engager dans de nouveaux habitus décisionnels. La nouvelle représentation du cosmos n'effraie donc pas l'aristotélicien pour des raisons purement philosophiques, mathématiques, voire éthiques et esthétiques. Ce dont il s'agit, en fait, c'est de l'adhésion à une nouvelle forme de vie, c'est-à-dire de nouvelles façons de prédisposer des buts et des manières de traiter certaines situations (p. 105) — en somme : une nouvelle manière de vivre une expérience.

« L'opération que l'on considère ou que l'on prétend conduite selon une règle ou une représentation idéale et conceptuelle, est une modalité qui est décidée par la pratique. [...] C'est à nouveau l'opération et la pratique qui décident en dernière instance du *mode sous lequel* une représentation ou une structure symbolique peuvent servir de normes ou de critères de discipline d'un système d'opérations » (p. 157). Les systèmes linguistico-conceptuels par le biais duquel « expérience humaine et réalité naturelle entrent en rapport » (p. 30) trouvent leur origine dans la pratique et la modalité de nos comportements, qui sont « autant de combinaisons de la vie fermées sur elles-mêmes, car elles s'avèrent décidées exclusivement à partir de leur conduite » (p. 158). Nos habitus conceptuels sont des extensions et des complications de notre conduite pratique. La décision qui nous permet de voir quelque chose, qu'une orientation de l'expérience soit possible, constitue le fragment d'une forme de vie. Il n'existe ainsi aucune autre forme de nécessité que celle qui « correspond à la force avec laquelle nous sommes décidés à faire valoir une convention » (p. 164).

L'intérêt majeur de l'ouvrage d'A.G. est qu'il indique une tentative de résolution du paradoxe selon lequel « je considère mes propositions comme si elles se référaient à une réalité existant par elle-même, et cependant je ne crois pas pouvoir saisir cette réalité autrement qu'au moyen du langage, car il me serait impossible de jamais comparer la réalité à ma proposition et, à l'issue de cette comparaison, d'en donner la justification »¹ — un paradoxe qui semble être le lot de toute philosophie pour laquelle l'expérience

¹ *L'étonnement et le hasard, op. cit.*, p. 13.

humaine se construit grâce à des médiations linguistiques. Ce paradoxe paraît s'apaiser pour la raison suivante : les systèmes linguistico-conceptuels trouvent leur « matrice constructive » dans les formes d'organisation de la vie humaine qu'ils ont eux-mêmes toujours déjà aidés à façonner. Le savoir scientifique étant une forme inédite d'invention de systèmes conceptuels et d'apparats catégoriaux et grammaticaux, c'est à ce titre qu'il constitue, pour A.G., un objet privilégié pour l'entreprise de mise au jour des formes de la vie humaine qui sous-tendent nos « modules » ou schèmes conceptuels.

Aurélien Zinco

Jean-François Courtine, *Archéo-Logique. Husserl, Heidegger, Patočka*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2013, 253 pages. Prix : 29 €. ISBN 978-2-13-060856-1.

Aux neuf études qui constituent le bel ouvrage de Jean-François Courtine, il est tout à fait permis d'appliquer ce que Heidegger lui-même disait de ses propres *Essais et Conférences* : pour celui qui pénètre dans ce livre, les études qui le composent deviendront un recueil, sans qu'il faille se soucier de la séparation des morceaux. Ce qui rend possible cette unité des textes, préalablement publiés en revue ou dans des ouvrages collectifs, est qu'ils forment chacun autant de vues en direction d'un « unique massif », celui d'une *phénoménologie herméneutique*. Cette référence aux *Essais et Conférences* est d'autant plus justifiée que l'auteur voit dans l'essai « *Logos* », la première des trois études qui composent la troisième partie de l'ouvrage de Heidegger, à la fois le modèle et l'aboutissement du projet d'une phénoménologie herméneutique qu'il engage dans *Archéo-Logique* (p. 10). Comme on s'en souvient, la finalité de l'essai « *Logos* » consistait à promouvoir, par le biais d'une lecture de fragments choisis d'Héraclite, une compréhension du *logos* comme ce qui recueille, ce qui rassemble. Selon cette lecture des fragments prônée par Heidegger, le langage aurait constitué pour les Anciens Grecs, sans qu'ils s'en aperçoivent jamais, le fondement de tout rapport à l'étant. Être ce qui rassemble et ce qui amène à la présence, cela demeure la prérogative du langage — ce dont rend compte, d'après Heidegger, la « tautologie fondamentale du langage » comme « parole disante » (*ho logos legei*), qu'il approche dans les dernières contributions d'*Acheminement vers la parole*. Poursuivant l'effort d'explicitation du *logos* entamé par Heidegger dans le texte éponyme, la phénoménologie herméneu-

tique proposée par J.-F.C. entend réaliser l'archéologie de cet être du langage en tant que puissance qui rassemble et qui manifeste. Suivant cette approche, l'*archè* et le *logos* s'identifient : l'archéo-logie devient le nom d'une méthode elle-même tautologique — mais de cette tautologie riche de sens que symbolise le cercle herméneutique (cf. *Sein und Zeit*, § 32) — qui dit ce qu'elle-même tente d'accomplir. Retrouver l'*archè*, c'est retrouver le *logos*, mais c'est le *logos*, comme dimension de sens et d'expérience à l'intérieur de laquelle l'homme existe, qui fournit le fil conducteur en vue de l'*archè*.

Dans le présent ouvrage, le projet d'une phénoménologie herméneutique auquel s'attèle J.-F.C. se concentre plus précisément sur la double tâche de promouvoir, d'une part, un accès à une nouvelle acception du phénomène, et, d'autre part, de prolonger le geste heideggérien d'une destruction de la logique. Pour atteindre ce double objectif, il importe, selon l'auteur, de se frayer un accès à la strate archaïque de notre rapport essentiellement herméneutique aux choses et au monde. Dans cette perspective, la double tâche à laquelle prétend l'archéologie courtinienne signifie littéralement rien de moins que la fondation d'une nouvelle phénoménologie — si l'on accepte que le type de phénoménologie poursuivi dépend de la nature du phénomène que l'on a en vue —, qui, selon une lecture de l'ouvrage que je proposerai dans cette recension, établirait le langage comme la condition de possibilité de tout apparaître.

Le projet de J.-F.C. est cependant rendu encore plus audacieux en ce qu'il conjugue son programme de création d'une phénoménologie herméneutique à celui d'une « a-théologie post-métaphysique ». De la sorte, la dimension fondamentale du rapport logico-herméneutique aux choses et au monde est indissociable d'une réflexion sur l'histoire, le destin et la mission que recèle notre rapport linguistique envers l'étant. Suivant une galerie souterraine qui va des §§ 74-75 de *Sein und Zeit* aux derniers écrits sur le *Quadripartit* et l'entretien de Heidegger au *Spiegel* — dont il retient l'expression fameuse « Nur noch ein Gott kann uns retten » —, en passant par les *Beiträge* de 1936-1938 et le commentaire de Hölderlin, J.-F.C. propose de réévaluer la portée de sa phénoménologie herméneutique en ne la bornant plus simplement à la production d'un discours sur l'apparaître : le dépassement de la phénoménologie par l'archéologie signifie son entrée dans une philosophie (a)-théologique de l'histoire. On sait en effet que c'est dans ces textes que Heidegger s'est mis à l'écoute du « dernier dieu » (*GA* 65, p. 405, cité p. 210). La *Weltlogik* (logique-du-monde) est le nom de cette discipline qui associerait réflexion sur l'être du langage et théologie de l'histoire. L'exposition de cette *Weltlogik* culminant dans les sixième, septième et, surtout,

huitième études du recueil *Archéo-Logique*, c'est sur ces trois essais que se focalisera essentiellement mon propos dans ce compte-rendu.

Dans les quatre premières études de son ouvrage, J.-F.C. insiste sur « la dimension proprement langagière de toute expérience » (p. 51). Il associe cette dimension à l'interpréter fondamental de l'existence : le caractère herméneutique qui caractérise au premier chef la facticité ne se réalise que par le véritable médium universel en lequel s'opère l'interprétation même : le langage (p. 52). Certes, l'interpréter est le constituant primitif de l'existence, mais en tant qu'il se réalise dans le langage. C'est grâce au *logos* que quelque chose devient accessible et présent là-devant (p. 48). « Le monde vient toujours à la rencontre selon une modalité de l'abord discursif et de la revendication/prétention <de l'adresse> (*logos*) » (*GA* 62, p. 354, cité p. 51). La *Sprachlichkeit* caractérise le mode d'être essentiel de l'être-là (*GA* 20, p. 356). Si l'interpréter désigne l'essence de l'existence (p. 62), les choses ne sont toutefois rendues présentes (au sens praxique et théorétique) que par le biais du langage, qui est l'élément intime de l'interpréter — « c'est seulement dans la mesure où *lesein* il y a, que l'existence humaine est possible » (*Le Sophiste*, 259c, cité p. 87). Par conséquent, la phénoménologie herméneutique est toujours déjà fondamentalement archéologie : elle s'intéresse à la possibilité du *logos* ; elle vise une strate, en deçà de l'articulation langagière (p. 95), qui en serait le fondement et dont le *logos* serait en quelque sorte l'épanouissement.

Le cinquième chapitre de l'ouvrage, intitulé « L'échec de *Sein und Zeit* », fait la transition entre les questions relatives à la phénoménologie herméneutique proprement dite (qui s'intéresse aux problématiques de la phénoménalité et de la dimension herméneutique de l'existence) et les questions concernant plus spécifiquement la thématique de l'historialité qui, comme je l'ai indiqué, se noue étroitement à l'idée que le langage constituerait la dimension de sens à l'intérieur de laquelle se déploie notre rapport à l'étant. Dans ce cinquième chapitre, J.-F.C. revient sur la distinction essentielle, mais qui, d'après lui, serait trop souvent oubliée, entre la *Zeitlichkeit* et la *Temporalität*. Comment on s'en rappelle, Heidegger répète, dans les dernières lignes de *Sein und Zeit* (§ 83), la question fondamentale de l'ouvrage : « Serait-ce le *temps* lui-même qui se révèle comme l'horizon de l'être »¹ ? Mais, ainsi que le remarque J.-F.C., le temps dont il est ici

¹ « La constitution ontologico-existentielle de la totalité du *Dasein* se fonde dans la temporalité. Par suite, il faut qu'une guise de temporalisation originnaire de la temporalité ekstatique possibilise elle-même le projet ekstatique de l'être en général. Comment ce mode de temporalisation de la temporalité doit-il être interprété ? Un

question, ce n'est plus celui dont on peut dire que le *Dasein* est lui-même dedans, pas plus que l'expression « l'horizon de l'être » ne désigne le temps comme possibilité de sa compréhension (p. 126). Avec cette dernière question, l'analytique temporelle-existentielle se retourne en une tâche ontologique fondamentale (à ne plus confondre avec la *Fundamental-ontologie*) qui a pour mission de rendre compte du sens de l'être (*Temporalität*). C'est parce qu'elle prend la mesure de cette distinction et voit, dans la temporalité de l'être, la dimension proprement historique du *Dasein*, et non pas seulement une indication de son historicité (de son être-historique) comme mode d'exister dans le temps, que la phénoménologie herméneutique peut (ou pourra) réussir à penser l'articulation entre ce qui rend possible tout rapport à l'étant et le sens de l'être lui-même. « L'homme et l'Être se sont, depuis toujours, déjà atteints l'un l'autre dans leur essence, car c'est en vertu d'une seule et même extension (*Zureichung*) que tous deux sont transpropriés l'un à l'autre »¹. S'il va s'agir de découvrir la nature de cette « transpropriation », la thèse d'un rapport linguistique à l'étant indique déjà, à suivre J.-F.C., une voie de réponse : le lieu où l'être et l'homme s'entre-appartiennent est celui du langage. Pour le dire autrement, le lieu où tout à la fois un rapport à l'étant devient possible et où l'homme s'érige au milieu de l'étant, est bâti par et dans le langage. La prise en compte, par J.-F.C., de la temporalité de l'être conduit sur la voie d'une pensée de l'histoire non-historiciste, qui comprend l'histoire de notre rapport à l'étant comme la poursuite, dans le langage, du déploiement de la présence, « l'être en lequel est chaque étant » (*GA* 55, p. 376, cité p. 157).

Par une sorte de glissement, la conquête du domaine de ce en quoi l'homme et l'être s'atteignent l'un l'autre devient, dès le cours de 1935 d'*Introduction à la métaphysique*, l'aboutissement d'une lutte (*Kampf, Polemos*). Comme le note J.-F.C., *Polemos* et *logos* y sont identifiés (p. 131). Depuis le domaine du langage, le monde s'ouvre pour l'homme dans un espace de jeu (*Spielraum*) ou de lutte (*Streit*). Le « polémique » est indissociable du logique. Il désigne au sens fort la modalité de l'interpréter, qui n'est pas une simple manière de se représenter le monde, par exemple sur

chemin conduit-il du *temps* originaire au sens de l'être ? Le *temps* lui-même se manifeste-t-il comme horizon de l'être ? » (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1953⁷, p. 437 ; trad. fr. E. Martineau, *Être et temps*, Paris, Éditions Authentica (édition numérique hors-commerce), p. 325. Je suis ici la pagination de l'édition en ligne, disponible sur <http://www.oocities.org/nythamar/etretemps.pdf>).

¹ Martin Heidegger, « Identité et différence », dans *Id.*, *Questions I & II*, trad. fr. J. Beaufret *et alii*, Gallimard, coll. « Tel », 1996, p. 267.

le mode du questionnement, mais ce qui indique, plus fondamentalement encore, la volonté d'appropriation du monde. C'est dans le déploiement de cette tension interne au *logos* que naît, pour l'homme, un monde. Mettre au jour la temporalité de l'être, cela revient donc à réaliser l'archéologie de notre rapport polémique-logique à être de l'étant. Plus exactement, la question du dévoilement du sens de l'être ne doit pas représenter quelque chose dont on pourrait dire qu'il est le sens de l'être, que l'on pourrait déposer devant nous et analyser. La question du sens de l'être est une question qui provient du plus intime de l'homme et qui y retourne. En la posant, il s'agit de déplier une histoire qui est toujours déjà en train de s'accomplir dans notre rapport à l'étant. Cette histoire de l'être est celle de notre relation polémique-logique à l'être de l'étant.

On comprend mieux pourquoi l'interrogation sur la constitution ontologico-existentielle, entamée dans *Sein und Zeit*, est vouée à reprendre à nouveaux frais, au moment où se clôture l'exposition des structures existentielles du *Dasein*, la question qui avait motivé l'enquête. L'analytique n'a pas encore fait véritablement œuvre d'archéologie quand elle a accompli la mission qui lui est impartie. Elle doit alors seulement tenter de repenser ce qu'elle a saisi à l'aune de ce qui véritablement anime ces structures existentielles. L'échec de *Sein und Zeit* est le signe que ce qu'il nous faut réussir à penser se situe en deçà du pensable et de l'objectivable. Le dépassement de la métaphysique a échoué non pas seulement parce que le *Hauptwerk* de Heidegger aurait encore été pris dans les rets de la terminologie employée par la tradition, mais, beaucoup plus simplement, parce que l'être est ce qu'aucun *logos* ne peut manifester. L'échec de *Sein und Zeit* est l'échec du langage lui-même. Or, en cela, *Sein und Zeit* est une victoire : il y va de la reconnaissance d'une dimension de sens qui nous ouvre au monde, une dimension qui, si elle percole dans le langage, ne s'y réduit toutefois pas. Réussir à surmonter le « grandiose échec » de 1927 (p. 107), c'est donc se confronter à ce qui, impensable, fonde cependant notre pensée. À suivre l'itinéraire de Heidegger, on sait que le dépassement de cet échec — qui constitue le dépassement, sur une autre voie, de la métaphysique — va consister à interroger le *logos* de l'homme. Absent de *Sein und Zeit*, et pourtant constitutif de son échec, c'est par une interrogation portant sur l'essence du *logos* que doit débiter le « nouveau commencement ». La phénoménologie herméneutique de J.-F.C. poursuit cet effort d'une interrogation radicale du *logos* de l'homme. « Le *legein* humain doit (*soll*) prendre en charge ce *logos*, lui prêter attention et considération » (p. 159). Ce qu'est l'homme, un être parlant, il doit, à chaque fois, le conquérir. L'histoire de l'être est l'histoire de cette conquête.

Or, comme l'indique J.-F.C., « dans quelle mesure l'historicité n'implique-t-elle pas toujours essentiellement un "nous", une "communauté", un "destin", un "peuple" » ? (p. 162). Comment l'historicité peut-elle se déployer à la mesure d'une existence humaine tout en impliquant un destin commun (*Geschick*) ? En somme, comment se nouent l'histoire de l'être, le langage et la communauté de parole ? Ainsi que J.-F.C. en montre l'importance, la notion d'héritage est intimement liée à celle d'historicité : l'envoi destinal n'est pas ce que nous produisons, mais ce dont nous héritons (p. 176-177). « Dans la mesure où ce qui est transmis — il faut encore le souligner — n'est jamais un "patrimoine", un avoir ou un acquis, l'héritage ne peut jamais être assumé qu'à travers la résolution et dans l'actualité renouvelée d'une décision » (p. 177). J.-F.C. note le peu de détails que Heidegger fournit sur la possibilité de dépasser le solipsisme existentiel pour atteindre à l'authenticité de son existence dans la communauté de destin. Quelle est la nature de cet événement historique qui réalise le passage du *Schicksal* au *Geschick*, de la *Zeitlichkeit* à la *Temporalität* (p. 179) ? Dans quelle mesure la décision ou sa répétition ont-elles à voir avec la polémique qui caractérise le *logos* ? J.-F.C. ne répond que de biais à ces questions, et oriente rapidement son propos sur le fait que « l'advenir-historial s'annonce bien plutôt comme destin, envoi, adresse », que comme un mouvement, un cours dans lequel quelque chose se passerait (p. 181). Dès lors, l'histoire serait essentiellement un envoi destinal auquel il appartient à l'homme de répondre ou de correspondre (p. 181). Comme on s'en doute, cette réponse est possible à la condition que l'homme se mette à l'écoute du poète — Sophocle, Hölderlin. Il y a « connexion rigoureuse de l'historicité et de la fondation poétique, de l'historicité et de l'initialité : l'histoire est désormais toujours celle du coup d'envoi, de l'*Anfang*, du premier commencement dans la sur-mesure de sa donation » (p. 183). « Ce sont les poètes qui dans leur dire annoncent l'être futur d'un peuple dans son histoire » (*GA* 39, cité p. 186).

À côté de l'idée que la poésie est l'instauration d'une histoire, que c'est par la poésie que l'être humain peut être un peuple (p. 185), il y a cette autre idée, défendue par Heidegger dès ses textes de 1934, que l'histoire comme envoi est toujours un appel lancé par un dieu. On entre par là dans la réflexion « a-théologique post-métaphysique » qu'ambitionne J.-F.C. dans sa phénoménologie herméneutique. En effet, si « la fin de la métaphysique, dès lors qu'elle s'accomplit, marque aussi la fin et la radicale insuffisance de toutes les pratiques "cultuelles" et de toutes les Églises mais, pas plus qu'elle ne signifie quelque retour antiquaire aux Grecs d'avant Socrate, elle ne prépare, dans un vague syncrétisme, la résurgence de divinités archaïques. L'idée heideggérienne d'un dieu qui peut encore apparaître est d'abord une

idée purement *philosophique* destinée d'une certaine façon à prendre le relais, dans le cadre de la pensée de l'être comme événement, de la "théologie" spéculative et/ou mystique » (p. 206). En quoi consiste cette athéologie post-métaphysique ? Je résumerai très brièvement les développements que J.-F.C. lui consacre dans son huitième chapitre.

Comme le remarque J.-F.C., les déterminations heideggériennes attribuées au « dieu qui vient » sont le plus souvent négatives : le dieu post-métaphysique est un dieu inconnu, étranger. Il est l'objet d'une sigétique. Si l'on ne peut dire qui est ce dieu, c'est avant tout parce qu'il est celui qui passe : il appartient à son essence même d'être toujours en passage (p. 208). « Le dieu n'est jamais que dans l'instant décisif de son passage » (*ibid.*). On voit comment s'articulent ici la thèse d'une corrélation entre le poétique et l'entrée d'un peuple dans son histoire — un moment dans lequel la somme des individus qui constituent le peuple devient ce qu'ils étaient potentiellement — et celle de la mission du poète à dire le sacré : un peuple entre dans son histoire quand le poète chante le passage des dieux (p. 204 *sq.*). Dans notre cas, il s'agit de veiller au passage du dernier dieu : « La quête de l'être est directement engagée dans cette préparation ou veille du passage du dernier dieu » (p. 209). Mais, loin de convoquer l'homme seul dans le service du dieu à venir, la méditation heideggérienne « s'oriente sur une détermination résolument historique ou historique de l'être-là, et s'ouvre à nouveau sur le pluriel d'un peuple rassemblé en une nouvelle alliance et chargé d'une mission » (p. 212). Si la publication des *Beiträge* empêche de considérer la réflexion « théologique » de Heidegger comme un versant mineur de son œuvre, on ne peut que rester perplexe, à la façon de J.-F.C., devant la transposition progressive, mais rapide, de l'analytique existentielle de *Sein und Zeit* en une gnose théologico-politique — ce qu'a remarquablement mis en évidence J.-F.C. (p. 213).

L'ouvrage de J.-F.C. peut se targuer du mérite quasi-exceptionnel de réussir à tracer un solide fil rouge à travers l'œuvre tortueuse de Heidegger et, plus largement encore, au sein du mouvement phénoménologique, de façon à montrer comment et pourquoi la phénoménologie herméneutique constitue en quelque sorte le devenir naturel de la phénoménologie. Bien que J.-F.C. procède principalement par « coups de sonde » (p. 10) dans une grande diversité de textes, mais parmi les plus importants produits au XX^e siècle, les analyses d'*Archéo-Logique* n'en restent pas moins d'une grande cohérence et, ce qui fait probablement leur actualité, à l'écoute de la tradition phénoménologique et des thèmes vitaux qui la traversent.

Si la phénoménologie herméneutique est seulement esquissée pour l'instant, on ne doute pas J.-F.C. plante ici de solides jalons en vue d'un

développement ultérieur des sujets étudiés dans son ouvrage. Je terminerai par conséquent en suggérant cinq éléments fondamentaux qui, à mon avis, devraient constituer les futures pistes explorées par la phénoménologie herméneutique de J.-F.C. Premièrement, il s'agirait de reprendre l'idée-clef du langage comme condition de possibilité de la manifestation. L'interpréter fondamental s'accomplit à travers le langage, qui constitue dès lors le biais grâce auquel l'homme peut entrer dans une histoire. Deuxièmement, il s'agirait d'explicitier la manière dont le dire poétique peut insuffler un sens à cette histoire : à la fois en être le destinataire, mais également celui qui destine l'histoire. Troisièmement, la polémique interne au *logos*, comme ce qui caractérise le langage de l'homme dans sa relation à l'être de l'étant, devrait être clarifiée : pourquoi le *polemos* et pas un autre type de relation¹ ? N'y a-t-il pas également un mode positif de relation à l'être de l'étant ? Quatrièmement, il faudrait investiguer en direction du théologico-politique, spécialement s'il s'agit du devenir inéluctable, comme le suggère J.-F.C., de la pensée de Heidegger. Comment la phénoménologie herméneutique et, plus généralement, la phénoménologie, peuvent-elles également receler une pensée politique et théologique ? La voie heideggérienne est-elle, en fin de compte, la seule voie possible pour la phénoménologie, tout autant, en fin de compte, que pour la phénoménologie herméneutique ? Là où souhaite parvenir la phénoménologie herméneutique de J.-F.C., d'autres voies ne peuvent-elles y conduire ? Le dernier chapitre de l'ouvrage, consacré à la phénoménologie asubjective de Jan Patočka (auquel J.-F.C. réserve peu de place), fournit un bel exemple de ce que serait cette autre voie vers la phénoménologie herméneutique. J.-F.C. semble en effet y induire, à partir des travaux du philosophe tchèque, une nouvelle conception de la subjectivité, qui « prend en vue la *structure* de l'apparaître comme tel et de son historialité » (p. 238). Grâce à Patočka, nous revenons clairement à cet « unique massif », mais en empruntant une voie qui prend son départ chez Husserl et qui, si elle traverse certains thèmes chers à la philosophie de Heidegger, ne nous oblige cependant pas à nous y arrêter plus que de raison.

Aurélien Zinco

¹ À ce sujet, cf. Giorgio Agamben, *Enfance et histoire*, trad. fr. Y. Hersant, Paris, Éditions Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2010, p. 177.

Andrea Cavazzini, *Signes, formes, gestes. Études sur les régimes symboliques des sciences*, Paris, Éditions Hermann, coll. « Visions des Sciences », 2012, 238 pages. Prix : 30 €. ISBN 978-2-7056-8379-5.

L'ambition d'Andrea Cavazzini est de proposer une philosophie des sciences s'articulant autour de l'idée de « la Théorie en tant qu'expérience » :

La philosophie des sciences que nous proposons est [...] une philosophie qui vise à décrire l'esprit scientifique, l'orientation rationaliste, en tant qu'*acte* d'un sujet qui advient, par là même, à une position authentique de sa propre conscience. La Théorie en tant que phénomène historique nous intéresse du point de vue de la possibilité, pour un sujet, d'accéder à sa vérité : à la fois plénitude réflexive d'une conscience éclairée et ouverture d'un horizon inédit d'expériences possibles. Ce que nous recherchons est la Théorie comme expérience qui témoigne d'une totalité possible de la valeur et du sens (p. 22).

Contre la « vision d'une pensée mécanisée », la philosophie des sciences élaborée par A.C. tente de penser le « nouage "organique" entre la situation existentielle d'un corps vivant et des dispositifs symboliques qui n'ont de cesse de mettre en branle tout un univers d'abstractions et d'entités idéales » (p. 193). Si, de la sorte, l'idée de Théorie est constituée par l'articulation étroite entre les « formes symboliques » et la « situation d'un corps vivant », alors le champ de recherche de l'épistémologie ne peut se limiter, par exemple, à une théorie psychologique de la cognition, basée sur la notion de représentation, comme le font aujourd'hui les sciences cognitives, pas plus qu'à une logique de la connaissance qui, réduisant la Théorie à un ensemble de propositions, serait chargée d'en retrouver les conditions formelles qui lui confèrent sa valeur de vérité. La philosophie des sciences développée par A.C. constitue donc une *philosophie première*, chargée d'étudier — comme ne le font pas, et ne peuvent pas le faire, les deux approches mentionnées ci-dessus — la Théorie en tant qu'« expérience culturelle », qui possède son histoire comme « affirmation d'une valeur » (p. 21) et, en retraçant la généalogie de cette expérience culturelle, de mettre au jour les différentes formes symboliques dans lesquelles elle a pu s'incarner. Par ce geste, l'épistémologie — au sens strict de philosophie des sciences — quitte son rôle de justificatrice des inférences du discours scientifique. Elle devient ce qui pourrait s'apparenter à une *phénoménologie* : une science de l'expérience de la conscience qui en saisit, sous le déploiement des différentes figures que prend « l'expérience propre à la forme théorétique de la pensée » (p. 19), l'invariant constitutif.

La saisie de cet invariant implique de « dresser un portrait de l'*homo theoreticus*, un personnage conceptuel qui est le corrélat subjectif incontournable de ce phénomène historique qu'on appelle "science", au sens d'une "activité de découverte, à finalité cognitive" » (p. 19). On comprend mieux pourquoi je me suis permis cette référence à la phénoménologie : il est question de cerner, à partir des différentes occurrences historiques, et subjectives, au sein desquelles s'est manifestée la Théorie, les éléments essentiels qui définissent celle-ci — étant entendu que la Théorie est la « possibilité d'une expérience toujours disponible » (p. 20). Dans la philosophie des sciences d'A.C., il y va donc de la *description* d'une expérience précise, c'est-à-dire d'un *acte*, d'une position subjective, dont on retrouve les traces tout au long de l'histoire des sciences. C'est en ce sens que l'approche philosophique des sciences proposée par A.C. peut être dite « phénoménologique » au sens large : elle adopte le critère de la description radicale de l'expérience théorétique, en en ressaisissant le geste spécifique. De la phénoménologie, A.C. retient par conséquent, d'une part, l'idée de la possibilité d'une réactivation de l'expérience théorétique et l'interprétation épistémologique de la conscience — l'intentionnalité est l'acte par lequel un sujet pose un rapport cognitif à une objectivité —, et, d'autre part, l'idée que cette expérience théorétique doit être appréhendée dans son déploiement historique — l'histoire des sciences — comme la suite de différentes figures qui trahissent toutes la présence d'une même expérience culturelle. De cette façon, la phénoménologie des sciences développée par A.C. est tout à la fois une philosophie de la culture, une philosophie de l'histoire en tant que trajectoire empruntée par une expérience culturelle spécifique, et une philosophie des sciences à proprement parler, en tant qu'elle se focalise sur les dispositifs pratico-symboliques au sein desquels se matérialise l'expérience théorétique.

Comment procéder, toutefois, « pour dégager ce noyau d'expérience que l'histoire des sciences recèle mais qui demande à chaque fois un acte spécifique de *reconnaissance* » ? A.C. qualifie sa méthode d'*archéologique* et de *géométrique*. La méthode employée est archéologique en ceci qu'elle vise « à retrouver des strates de l'expérience des sciences qui ne sont pas immédiatement repérables à même l'histoire des concepts, des problèmes et des théories » (p. 20). Mais, « dans la mesure où les "strates" qu'il s'agit de rendre visibles ne sont accessibles [...] que comme résultat d'un travail de variation » (*ibid.*), la méthode archéologique peut aussi être qualifiée de géométrique. Par là, il s'agit de faire varier analogiquement la structure d'un objet, la Théorie, qui, en tant qu'expérience culturelle, ne peut jamais être donnée objectivement. Grâce à cette approche géométrique d'inspiration foucauldienne, qui n'est pas sans rappeler non plus la méthode husserlienne de

la variation éidétique, il devient possible de retrouver le « résidu » invariant qui compose ces différentes strates de l'expérience théorétique.

L'expérience théorétique qui est aujourd'hui la nôtre est celle de la « technoscience ». C'est un fait : la science, « *cette* forme spécifique de la pensée humaine », « *cette* forme spécifique d'expérience et de culture, que nous supposons avoir vu le jour en Grèce antique », (p. 6), a perdu le sens de son inscription sociale. Se transformant progressivement en un dispositif social s'auto-reproduisant, les institutions qui ont partie liée avec les savoirs scientifiques « sont devenues plus importantes que le sens qu'on continue à supposer comme étant leur fondement » (p. 7). Inédite, cette situation témoigne d'une rupture par rapport « à l'idée de scientificité que la Révolution scientifique moderne hérite des mathématiques grecques et lègue au XX^e siècle » (p. 6). La notion de « technoscience » exprime cette disjonction entre l'inscription sociale et le sens de cette inscription. Elle ne signifie pas — ou pas seulement — la fusion entre la science et la technologie, que ce soit du point de vue des applications de la science ou de son influence sur la pratique scientifique. En effet, « dans les sciences, l'objet est toujours le corrélat d'une objectivation, et l'objectivation suppose des techniques, voire des instruments » (p. 8) — et « l'écriture en tant que condition de l'abstraction mathématique et de sa transmission est la première technique d'objectivation » (p. 9). Ce que vise plus spécifiquement la notion de « technoscience » est « une orientation axiologique s'opposant à la tendance rationaliste » (p. 13). En ce sens, si la critique de la culture est aujourd'hui, selon A.C., la seule forme possible d'une approche philosophique des sciences, c'est précisément parce que celles-ci semblent « constituer une condition *post-culturelle* » (p. 7) — que cristallise la notion de « technoscience ». En quoi consiste, plus exactement, cette condition ?

L'affaiblissement de la capacité à instaurer un rapport rationaliste aux recherches scientifiques relève d'un affaiblissement progressif et radical des fonctions critiques, un affaiblissement qui ne saurait être imputé exclusivement aux conditions d'existence de la science contemporaine. Les liens entre science et culture rationaliste sont affaiblis par une crise générale de la transmission de la culture et de la raison, une crise dont le ressort ne saurait être simplement identifié à la technicisation-industrialisation de la recherche fondamentale (p. 13-14).

En bref, cette crise de la culture est due à la « dominance [des valeurs] de l'immédiateté et du "court-termisme" » (p. 16), qui constituent de ce fait une menace pour une pensée rationnelle qui, privilégiant la transmission, devient alors trop lente.

La conception représentationnaliste de la pensée, qui a principalement cours dans ce que l'on appelle désormais les « sciences cognitives », constitue le fondement philosophique de la « technoscience » — entendue dorénavant comme l'affirmation d'une valeur. D'après cette approche, la représentation est considérée comme un état interne, renvoyant à des entités externes (p. 24). C'est à travers la représentation que le monde (extérieur) est présent à l'esprit — qui en est, par conséquent, coupé. La représentation est donc un objet interne que l'esprit « tient devant ses yeux » (p. 24), en même temps qu'un substitut de la chose effectivement représentée. Une « bonne » représentation est, de ce fait, une représentation qui renvoie de façon claire et distincte, sans aucune ambiguïté possible, à l'objet mondain. C'est pourquoi il n'est pas erroné de soutenir que « l'exigence à laquelle obéissent les critères de validité de la représentation est une exigence de contrôle et de certitude » (p. 26) — et, partant, que la conception représentationnaliste de la pensée devient une philosophie capable de servir de caution à la technoscience.

En reconstruisant la généalogie de l'idée de représentation — qui passe par Descartes, Lavoisier, Hume, etc. —, A.C. met au jour l'un des motifs philosophiques essentiels de celle-ci : « Les sciences constituées, tout autant que la perception et les opérations immédiates de l'esprit [*i.e.* les représentations], doivent être fondées sur des données élémentaires porteuses d'une évidence absolue » (p. 32). Ces données élémentaires sont bien sûr les données qui nous sont offertes par le témoignage des sens, « la source la plus certaine de l'évidence simple et immédiate » (p. 35). Or l'évidence, comme le remarque A.C., est le plus souvent une évidence pour quelqu'un : « Les couches dominantes de la société ». A.C. précise : « La demande impérieuse de la clarté cache souvent une philosophie de l'ordre social, auquel la pensée scientifique est sommée de se conformer » (p. 39). Par conséquent, derrière le retour aux données des sens, se cache une visée extrêmement normative et normalisatrice, qui valorise une certaine vision du monde.

C'est l'empirisme anglais, notamment dans la figure de David Hume, qui a offert, par le passé, la plus belle élaboration de cette conception représentationnelle de l'esprit, que les sciences cognitives considèrent le plus souvent comme une référence historique : « La fondation humienne de la connaissance certaine — réduite aux impressions immédiates — visait explicitement à empêcher la prolifération de pensées non contrôlables par les critères de l'agir pratique ordinaire et immédiat de l'homme “normal” vivant dans une société avec ses semblables » (p. 40). Cette volonté de limiter les pouvoirs de la pensée en réduisant ses productions à une mise en ordre du divers sensible provient, chez Hume, d'une défiance par rapport à ce dont la

pensée est capable : la liberté de « créer des mondes et des entités sans analogie avec l'expérience courante des hommes » (p. 42) — en un mot : l'*infini*.

Contre Hume, A.C. joue Giordano Bruno. Ainsi qu'Alexandre Koyré l'a montré, c'est Bruno qui a tiré toutes les conséquences spéculatives et éthiques de l'idée d'infini (p. 46). Parmi ces conséquences, A.C. attire plus particulièrement l'attention sur la portée épistémologique de celles-ci :

L'infini qui agit et se manifeste dans la réalité saisit également l'esprit et l'âme et ouvre la possibilité d'une libération des limites de l'existence ordinaire et des schèmes intellectuels et sensoriels qui lui étaient attachés. En outre, cette expérience est explicitement assignée à un organe spécifique : l'intellect, dont la « puissance » consiste à travailler sur des entités abstraites qui peuvent supporter la présence de l'infini. [...] L'intellect est vu comme une rupture vis-à-vis des schèmes finitaires de l'imagination sensible (p. 47).

Pour Bruno, la pensée permet d'aller « au-delà, et contre, les limites de l'expérience sensible » (p. 48). Le philosophe de la Renaissance avait pressenti que « l'Univers infini » ne nous était accessible que par le recours « au *concept* en tant qu'espace autonome où peuvent être objectivées des entités inaccessibles à l'expérience des sens, du corps et des “choses” de la vie ordinaire » (p. 48). C'est grâce au *medium* du concept que l'infini peut venir prendre place dans un monde d'objectivités qui ne se réduit pas, comme cela sera le cas pour la conception empiriste de l'esprit, à l'assemblage des données des sens. Les concepts, en ce sens, ne sont en aucun cas des objets mentaux, à la manière des représentations ; ils ne renvoient pas à des choses extérieures, mais à des « construits » :

L'évidence n'est pas le présupposé de l'objectivité, mais le résultat de l'objectivation : les agencements des techniques conceptuelles présentent des objets abstraits, virtuels, qui ne correspondent à aucune évidence primaire ancrée dans la sphère de la conduite ordinaire. Bien au contraire, une nouvelle évidence surgit, engendrée par les opérations et les construits de l'intellect, portant sur des objectivités d'un ordre incomparable avec celui des « choses » de la quotidienneté et des commerces pragmatiques. La praxis conceptuelle permet à l'esprit d'habiter un monde d'évidences intellectuelles qui n'ont plus rien de commun avec des « choses » mentales nous faisant connaître des choses physiques (p. 50).

A.C. ne limite pas la confrontation avec la pensée de Hume à la seule personne de Bruno. Il mobilise également un contemporain du philosophe écossais : Giambattista Vico. Tout comme Hume et les empiristes, Vico

reconnaît, d'après A.C., les limites de l'esprit humain. Il en avoue aussi la finitude intrinsèque. Mais, contrairement à Hume et aux empiristes, Vico va habilement tirer parti de cette limitation de l'esprit humain : la faiblesse de l'esprit devient sa force. Par l'acte d'idéalisation, qui consiste en opérations menées dans la « sphère des constructions conceptuelles-symboliques » (p. 52), l'homme parvient à créer un monde d'objets, qu'il peut connaître et manipuler, un monde pourtant loin de la réalité sensible et immédiate. L'impuissance de l'esprit signifie sa libération : « La finitude origininaire de l'homme n'est que le présupposé de son infinitisation par la puissance constructrice de la fiction idéalisante » (p. 53).

La généalogie de la critique de l'idée de représentation se poursuit, au-delà de Vico, par Hegel, Bolzano, Cavaillès et Gilles Châtelet¹ — je ne m'y attarderai pas. Proposant une interprétation originale de chacun de ces auteurs, A.C. montre comment insiste, à chaque fois, l'idée selon laquelle « l'infini est l'opérateur de la reconstruction conceptuelle du monde » (p. 63). La théorie représentationnelle de la pensée est dépassée, et en fait rendue fautive, par la théorie *conceptualiste* de la pensée. La pensée de l'homme ordinaire, contrairement au présupposé empiriste, encore conservé par l'approche cognitive de la pensée, ne se prolonge pas dans la pensée théorique : lorsque des objets logiques sont produits, les « réalités empiriques pratico-sensibles » sont dépassées par un saut dans la sphère de l'édétique (p. 63). Il y a discontinuité entre le monde ordinaire et le monde des idéalités.

Quel est cependant le rapport entre l'approche rationaliste, ou conceptualiste, du savoir scientifique et le phénomène culturel de la « technoscience », dont j'ai dit qu'il était étroitement lié aux théories cognitives de l'esprit ? Selon A.C., l'idée d'infini qui est au fondement de l'approche conceptualiste restitue « à l'esprit scientifique son origine inquiète » : le sujet théorique « est obligé d'évoluer dans un monde où la solidité rassurante des corps et des sens a perdu toute validité » (p. 64). Avec Bruno et Vico, nous avons vu l'aspect positif de cette inquiétude. Pour la « technoscience », seule compte la rentabilité de l'esprit scientifique. Elle a donc intérêt à réduire au maximum « le temps de la création », qui est « un temps dense, irréversible et "organique" : un temps "vivant", ponctué, que scandent de longues stagnations et des discontinuités abruptes — un temps de

¹ Gilles Châtelet (1944-1999). Mathématicien et philosophe français. Œuvres philosophiques principales : *Les enjeux du mobile*, Paris, Le Seuil, coll. « Des Travaux », 1993 et *L'enchantement du virtuel. Philosophie, physique, mathématique*, édition établie par C. Paoletti & C. Alunni, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2010.

l'autonomie des fins, de la construction silencieuse apparemment immobile et du "bond en avant" imprévisible » (p. 16).

Quels sont les aspects fondamentaux de la forme théorique de la pensée ? En quoi la Théorie constitue-t-elle un type d'expérience spécifique de l'activité humaine ?

La théorie, en tant que « domaine virtuel des opérations sur des idéalités », trouve son site historique dans la Grèce ancienne. Plus précisément, « la naissance d'un "esprit théorique" en général relèverait, selon la thèse du philosophe italien Enzo Melandri¹, reprise par A.C., d'une rupture, impulsée par la critique sophistique, vis-à-vis de la valeur-de-connaissance attribuée à l'évidence "naïve" des perceptions sensibles et des "lois" immanentes à la grammaire et à la syntaxe des langues "naturelles" » (p. 66). C'est à Gorgias qu'il faut attribuer la paternité de l'esprit théorique. Selon le sophiste, il existe, contrairement à ce que défendait Parménide, un déséquilibre entre l'être et la pensée : la pensée n'est pas limitée par l'être, la pensée possède un degré de liberté supérieur à l'être qui, quant à lui, ne peut jamais être autre que ce qu'il est (p. 67). C'est cependant à Démocrite qu'il revient, toujours d'après Enzo Melandri, d'« avoir fait de l'asymétrie entre pensée (langage) et réalité la condition d'une intelligibilité d'ordre supérieur, celle de la *théorie*, en tant que pratique impossible et inconcevable sans une prise de conscience explicite de la non-identité, de l'excès ou du manque de la pensée et du langage vis-à-vis de l'être » (p. 68). L'élément important est le suivant :

La connaissance est vraie non pas grâce à sa capacité d'exprimer directement et sans médiations le réel, mais uniquement à cause de la vérité de la structure intellectuelle sous-jacente qui permet la saisie de certains aspects de la réalité : la pensée est responsable de son propre rapport au réel, et le réel ne contient pas, immédiatement, son expression par la pensée, expression que la théorie institue librement (p. 68).

Parce qu'elles sont irréductibles à l'ordre discursif des langues mais aussi, comme le soutient A.C., à l'expérience sensible, les mathématiques constituent le paradigme de la Théorie. La théorie de la connaissance a pour mission d'interroger la Théorie en tant que celle-ci est indépendante à la fois des langues naturelles et de la perception. La Théorie est certes instituée dans le langage ordinaire ; elle ne s'y réduit toutefois pas. Par cette double

¹ Enzo Melandri, *Contro il simbolico*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990. Du même auteur, on consultera également l'ouvrage majeur *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Bologne, il Mulino, 1968.

distance, vis-à-vis du réel et du langage ordinaire, que la Théorie instaure, elle constitue un « objet » à jamais élucidable pour une épistémologie empiriste : « Le primat de l'expérience sensible dans la construction des savoirs scientifiques est donc récuse au nom de l'activité autonome de l'idéalisation, qui, elle, a lieu dans le langage, et dont dépend la construction des entités abstraites et des principes des théories scientifiques, impossibles à penser pour une épistémologie empiriste » (p. 72). La Théorie fait rupture avec l'immédiateté sensible et langagière (p. 73).

En posant que la genèse de l'idéalité se produit dans le langage par un acte de *violence* à son encontre, parce qu'elle en force les frontières naturelles, A.C. pose, dans le même mouvement, la thèse d'une genèse dialogique, et donc intersubjective, de l'abstraction : « C'est l'intersubjectivité qui suppose l'existence d'un mode déterminé du commerce avec l'abstraction fonctionnant comme paradigme d'une communication intersubjective accomplie. [...] Les échanges verbaux continueront tant que l'identité de l'être abstrait ne sera accomplie. Dès qu'elle atteindra son degré maximal d'identité à soi-même, la compréhension qu'elle rend possible deviendra absolue et immédiate, et n'aura plus aucun besoin d'être approchée par le biais de la temporalité propre du dialogue » (p. 75). En somme, l'idéalité motive le dialogue, mais son émancipation, à travers lui, signifie aussi sa fin. « La saisie parfaite des entités abstraites peut être vues comme un *passage à la limite* des interactions dialogiques, un passage où les conditions changent drastiquement par rapport au processus tant que celui-ci reste à distance de la limite, tout dialogue s'éteignant dès lors que la saisie ultime de la forme fait en sorte que plus rien ne reste à dire » (p. 75).

C'est dans l'écriture que l'idéalité mathématique s'émancipe. C'est elle qui permet de constituer l'enchaînement des entités idéales grâce à sa structure symbolique — qui n'est bien sûr pas réductible aux « codes » des langues naturelles. L'écriture mathématique est à nouveau un forçage du langage naturel, ici considéré sous son aspect graphique. En effet, le discours mathématique n'est pas intégrable au discours parlé (p. 81). Le paradigme des symboles mathématiques réside dans les symboles géométriques :

Le géométrique, en tant que régime de signification déployé exemplairement par la figuralité, travaille en profondeur le statut, et la possibilité, de toute idéalité mathématique. Toute opération d'une entité idéale, fût-elle géométrique, arithmétique ou littérale, requiert son inscription dans un espace de déploiement qui permet son fonctionnement par un effet de mise en scène du système symbolique en question — si les opérations des idéalités représentent le processus générateur de toute théorie, on en tirera comme conséquence qu'il n'y a point de théorie sans une pratique d'articulation et d'organisation

d'un espace figural d'inscription. [...] Cet espace d'inscription constitue l'immanence-à-soi des constructions idéales : il sépare les mathèmes de l'univers des « choses » et les suture à l'agencement systématique que gouverne leur norme interne (p. 84).

Ce qui caractérise le géométrique, c'est la *figure*. De « l'immanence-à-soi des constructions idéales » doit émerger la figure qui permet de « faire voir » sa signification théorique. La figure qui fait voir est « porteuse d'une signification idéale ». C'est la « *figuralité* de la pensée » (p. 111). Forçage des langues naturelles et de la perception sensible, la Théorie recèle aussi une tension interne entre l'idéalité comme identité répétable et la forme non-discursive qui sert de support à sa répétition. Le *site* de la Théorie se retrouve ainsi à la « charnière entre la parole et la figure » (p. 112).

Cette distance *infinie* qui sépare la Théorie de la perception et du langage ordinaire est indissociable d'un « infini de la *répétition* » : « La seule existence des objets idéaux, dès qu'on les saisit dans leur séparation d'avec la réalité empirique, consiste dans la possibilité infinie de leur réitération, et c'est cette possibilité qui soutient leur indépendance vis-à-vis du réel donné en acte » (p. 115). Cette différence et cette répétition sont dépendantes de l'efficacité d'un symbolisme. C'est à l'intérieur de ce symbolisme que la figure va pouvoir s'exprimer :

Les symboles organisés par une syntaxe fonctionnent [...] comme une *médiation*, voire un *schéma*, entre la forme en tant que telle — inaccessible en dehors d'une concrétisation quelconque — et ses réalisations — insignifiantes en dehors du renvoi à la forme. Les symboles spécifiques, « techniques », des mathématiques et de la géométrie concrétisent la forme tout en lui permettant de se montrer *en tant que forme* : c'est par cette procédure, qui correspond à l'invention d'une technique de pensée proprement théorique, que devient accessible la présence de la forme logique dans les objets et l'immanence des objets à la forme logique. La condition de possibilité de la théorie consiste donc dans l'invention d'une technique qui incarnerait la forme logique en tant que structure idéale dans la matérialité d'un graphisme (p. 127).

Grâce au symbolisme, la pensée réussit à se dégager des données empiriques : elle crée un espace clos, à l'intérieur duquel elle peut évoluer librement. Les objets qu'elle rencontre dans cet espace sont ses propres produits. C'est la raison pour laquelle le mathématicien, par exemple, n'a pas affaire, dans son travail, à des « choses », mais à des objectivations (p. 144). Les *gestes* du sujet théorique s'incarnent dans les pratiques symboliques. Un « corps virtuel » apparaît alors (p. 188). La Théorie en tant qu'expérience

est précisément ce moment où un sujet, rendu virtuel dans le mouvement de ses propres opérations symboliques, accède au monde des idéalités.

L'ouvrage d'A.C. se conclut par quatre annexes, qui poursuivent ses réflexions sur l'esprit théorique en les appliquant au domaine des sciences de la vie. Je les résumerai brièvement. Alors qu'en mathématiques pures et en physique-mathématique l'objet est « constitué par la mise en forme théorique », l'objet dont s'occupent les sciences de la vie est prédonné *avant* toute saisie et mise en forme conceptuelle. Toutefois, ce n'est pas parce que le vivant s'impose dans son autonomie qu'il échappe au travail d'objectivation de la Théorie : une « intuition exacte, une pensée à la fois synthétique et rationnelle » sont nécessaires à son appréhension comme « objet possible d'une compréhension rationnelle » (p. 201-202). Si ces quatre annexes ne constituent, pour l'instant, que des esquisses d'une analyse de plus grande ampleur des pratiques d'objectivation dans les sciences de la vie, elles soulignent la fécondité et la pertinence de l'approche développée par A.C. dans son très bel ouvrage.

Signes, formes, gestes constitue, à n'en pas douter, un ouvrage majeur en philosophie des sciences : à la fois par la qualité de son analyse du statut actuel des sciences et la maîtrise de la complexité des pratiques scientifiques elles-mêmes. Dans la tradition de l'épistémologie historique, A.C. offre une alternative robuste et originale à l'épistémologie cognitiviste qui règne actuellement. Ainsi que l'indique le titre de la belle collection dans laquelle il paraît, l'ouvrage est porteur d'une authentique « vision des sciences ».

Sur le plan proprement phénoménologique, qui nous intéresse ici, A.C. développe une réflexion épistémologique qui n'est pas sans rappeler, à certains égards, les réflexions du dernier Husserl dans la *Krisis*. Prolongeant de façon critique le diagnostic que Husserl posait dans les années 1930, A.C. montre comment la crise que les sciences traversent aujourd'hui est *aussi* une crise des valeurs qui atteint les pratiques et méthodes de la science elle-même — là où Husserl défendait encore la scientificité rigoureuse et au plus haut point féconde des sciences de son époque. La crise des valeurs touche le fondement des sciences dans leur scientificité la plus propre ; elle mine leur pouvoir de création au plus profond. Répétant de façon plus radicale encore le geste husserlien d'un retour réflexif sur l'unité de la pratique scientifique, A.C. élabore une philosophie des sciences qui, elle aussi, prend en compte le « vécu psychique », l'acte par lequel un sujet se pose en « sujet théorique » (*cf. supra*). La subjectivité intime à laquelle Husserl appelait les scientifiques à prendre garde, mais qui, dans la pratique devait se révéler être l'objet d'analyse spécifique du phénoménologue, ne signifie plus ici simplement un problème de visée ou de vécu de connaissance. Le « comment ? » de la

description de l'acte de connaissance, dont l'élucidation motivait Husserl, se double également, chez A.C., d'un « pourquoi ? » relatif aux valeurs qui nous guident dans les pratiques scientifiques. *Signes, formes, gestes* réussit le pari de conjuguer une réflexion fondamentale sur la « crise de la culture » que nous traversons à l'heure actuelle et qui concerne, au premier chef, les sciences qui, naturellement, sont portées par un temps de création long et organique, à une réflexion, non moins fondamentale, sur la réalité effective de ce en quoi consiste cet acte de création. Nous espérons que la réflexion d'A.C. trouvera à se prolonger dans un autre ouvrage remarquable.

Aurélien Zincq