

Y a-t-il une intentionnalité de la perception? Pour un réalisme phénoménologique

Claude Romano (Sorbonne Université / Australian Catholic University)

Résumé: Dans cet article, l'auteur met en question l'une des thèses les plus répandues au sein de l'école phénoménologique, celle du caractère intentionnel de la perception. Sans nier que la perception puisse avoir des aspects intentionnels (elle est liée à l'attention, elle inclut parfois des croyances qui sont des attitudes intentionnelles), il soutient que la perception ne consiste pas en une relation intentionnelle au monde. En effet, l'intentionnalité est une caractéristique de l'esprit qui n'est pas intelligible en dehors d'une forme de représentationnalisme. Or, comme Heidegger l'a suggéré à travers son concept d'être-au-monde, et comme y ont insisté aussi Merleau-Ponty et Erwin Straus, la perception est plutôt une relation intrinsèquement corporelle au monde, et au monde lui-même, c'est-à-dire au monde tel qu'il existe indépendamment de l'esprit et par-delà toute représentation que je pourrais m'en former. Seule une telle approche peut rendre justice à nos intuitions à la fois ordinaires et philosophiques au sujet du monde perçu, et elle nous conduit à adopter une variété de réalisme phénoménologique.

Mots-clé: intentionnalité, représentation, réalisme phénoménologique, phénoménologie, perception.

Abstract: In this article, the author challenges one of the more widespread assumptions in the phenomenological school, that of the intentional character of perception. Not denying that perception can have some aspects that are intentional (it is linked to attention, it encapsulates sometimes beliefs that are intentional attitudes), he claims that perception is not an intentional relation to the world. Indeed, intentionality is a basic feature of the mind that remains connected to a form of representationalism. Now, as Heidegger has suggested with his concept of In-der-Welt-sein, and as Erwin Straus and Maurice Merleau-Ponty emphasized, perception is rather an inherently bodily relation to world itself, that is, to the world as it exists independently of the mind and beyond all representations. Only such an approach can do justice to our ordinary and philosophical intuitions about the perceived world and leads us to a genuine variety of phenomenological realism.

Keywords: intentionality, representation, phenomenological realism, phenomenology, perception.

On a pu soutenir que toute la philosophie européenne n'était qu'une suite de notes de bas de page aux dialogues de Platon¹. Une bonne partie de la phénoménologie pourrait bien se réduire à une succession d'apostilles à l'œuvre de Husserl. L'histoire de la phénoménologie est la suite des infidélités plus ou moins consenties faites au fondateur de la phénoménologie par ses disciples, une suite d'hétérodoxies à ce qui, aux yeux de Husserl, constituait un programme de recherche unique: la description de la conscience transcendante dans son œuvre constituante de toute objectivité. Parmi ces dérogations à l'orthodoxie husserlienne, nul doute que l'une des principales est la remise en cause, très tôt, en réalité dès *Sein und Zeit*, de la centralité du concept d'intentionnalité pour comprendre notre ouverture première au monde. Mais Heidegger a-t-il eu raison de substituer l'*In-der-Welt-sein* à l'intentionnalité perceptive husserlienne? Cette question n'est rien moins qu'historique. Sans prétendre revenir à cet épisode bien connu de l'histoire du mouvement phénoménologique, les présentes réflexions entendent reconsidérer le problème à sa source. Il s'agit de déterminer, en d'autres termes, si le concept d'intentionnalité est taillé à la mesure des phénomènes lorsqu'il s'agit de décrire l'expérience perceptive. Non que cette expérience, remarquons-le d'emblée, ne pourrait abriter en elle des *éléments* ou des *aspects* dont il serait légitime de rendre compte en termes intentionnels. Par exemple, la perception est solidaire de l'attention, et celle-ci est probablement à penser comme une relation intentionnelle aux objets qu'elle rend thématiques. En outre, la perception peut être modifiée par des attitudes intentionnelles, comme les croyances du sujet ou ses interprétations de ce qui se présente à lui perceptivement. Mais rien de tout cela ne suffit à faire de la perception *en tant que telle* une relation intentionnelle à des objets, quand bien même elle inclurait des composantes intentionnelles.

La thèse que nous avancerons est qu'il n'y a pas d'intentionnalité de la perception au sens où il existe une intentionnalité du souvenir ou de l'imagination. Cette affirmation ne rompt pas seulement avec la phénoménologie husserlienne et post-husserlienne, elle prend le contre-pied d'une grande partie de la philosophie de la perception des vingt dernières années dans le champ de la philosophie dite analytique. En effet, pour un philosophe tel que John Searle, lui aussi, dont l'analyse de l'intentionnalité diffère à maints égards de celle de Husserl, la perception est une relation intentionnelle à des objets. Or cette thèse intentionnaliste, croyons-nous, contrevient à un réalisme de la perception, ou, à tout le moins, à un réalisme *radical* qui veut que la perception soit une relation *immédiate* et *corporelle* au monde en laquelle celui-ci nous est présenté *sans représentation d'aucune sorte*.

La variété de réalisme que nous défendrons ici est un réalisme *phénoménologique*, différent d'un réalisme métaphysique (ou, comme certains le désignent aujourd'hui, "spéculatif"), en premier lieu parce qu'il ne repose que sur des arguments découlant d'une description *purement immanente* de notre expérience, et n'a besoin de postuler aucun accès cognitif à un "en soi" des choses, à un "absolu" sous quelque forme que ce soit.

Bien qu'il existe à n'en pas douter de nombreuses variétés de réalisme, ils partagent tous une thèse ontologique fondamentale: ce que nous connaissons, et en l'occurrence, plus spécifiquement, ce que nous *percevons*, est le monde lui-même tel qu'il existe indépendamment de notre esprit ou de notre conscience. Cette thèse d'indépendance ontologique – le monde perçu existe *indépendamment de nous* et de la perception que nous en avons – conduit dès lors à l'affirmation selon laquelle toute perception dépend par essence de l'existence du monde et ne saurait en être séparée. Qui plus est – et ce corollaire ne découle pas de cette première thèse mais vient éventuellement la renforcer –, l'objet de la perception n'est pas situé à l'intérieur de notre corps-cerveau, ni à l'intérieur de notre esprit (à supposer que l'on accepte cette image d'une intériorité pour caractériser la sphère du mental), mais "dehors", dans le monde lui-même. Le réalisme de la perception ouvre ainsi sur un externalisme. Et cette extériorité de l'objet perçu, à son tour, renforce la

¹ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York-Londres, The Free Press, 1978, p. 39 ; trad. f.r. de D. Charles, M. Elie, M. Fuchs, J.-L. Gautero, D. Janicaud, R. Sasso et A. Villani, Paris, Gallimard, 1995, p. 98.

thèse d'indépendance ontologique; car seul ce qui est réellement extérieur à nous-mêmes peut posséder une véritable *indépendance ontologique* à notre égard.

A cette thèse d'indépendance ontologique s'oppose la thèse idéaliste de dépendance du monde vis-à-vis de la conscience, qui peut être formulée de différentes manières en fonction de la variété de réalisme considérée. Du point de vue de l'idéalisme transcendantal husserlien, par exemple, comme y insistent les *Ideen...I*, la conscience n'a pas besoin du monde pour être, son être est un être "absolu", comme dit le phénoménologue, un être tel qu'il confère à cette conscience l'aséité de la substance cartésienne: *nulla re indiget ad existendum*. Le monde, de son côté, a besoin de la conscience pour être, son être est un être relatif, en sorte que son effondrement dans le néant reste toujours au moins *concevable*, selon la fameuse hypothèse du §49 de l'ouvrage. Or c'est cette dépendance asymétrique que nie le réaliste: il ne peut y avoir de *perception* que d'un monde *existant*, et existant *indépendamment du sujet*. En ce sens, la perception diffère *toto caelo* d'attitudes mentales que l'on pourrait qualifier de représentatives, telles imaginer, croire ou se souvenir. N'en découle-t-il pas alors qu'une phénoménologie de la perception authentiquement réaliste doit aller jusqu'à abandonner l'idée même d'une intentionnalité de cette dernière?

Intentionnalité et représentation mentale

Il ne faut pas oublier, en effet, que la théorie scolastique de l'intentionnalité est une théorie de la représentation mentale et qu'elle le reste dans sa reprise Brentanienne: Brentano continue, pour l'essentiel, à concevoir l'objet intentionnel comme un objet *immanent* à l'esprit, qui n'a d'être que dans la conscience. Il le caractérise par ce qu'il appelle son "inexistence intentionnelle", ce qui est à entendre en un double sens: 1) au sens d'une intériorité à l'esprit ("in-existence" s'entend alors comme *existentia in...*); 2) au sens où cet objet peut toujours se révéler inexistant ("inexistence" s'entend alors comme *non existentia*). L'intentionnalité, le fait que "toute conscience soit conscience de quelque chose", reste encore, pour Brentano, une caractéristique *intrinsèque* des phénomènes mentaux qui demeure ce qu'elle est *que l'objet existe ou qu'il n'existe pas*. Don Quichotte aime Dulcinée, mais il se trouve que Dulcinée *n'existe pas*; cette inexistence n'entraîne pas, pourtant, que son amour ne possède aucun objet. C'est de ce paradoxe que découle le critère Brentanien de l'intentionnalité: des vécus intentionnels sont ceux *qui possèdent nécessairement un objet même lorsque celui-ci n'existe pas*.

Il est vrai que Husserl et certains de ses héritiers ont prétendu échapper à cette conséquence. Husserl se démarque en effet de Brentano en ce qu'il conçoit l'intentionnalité comme une (quasi)-relation à des objets *transcendants*, c'est-à-dire extérieurs à la conscience, rejetant par là toute approche purement psychologique des phénomènes mentaux. Le phénoménologue fait ainsi de l'intentionnalité le levier d'une critique de la notion même de représentation mentale; il prend ses distances vis-à-vis de la métaphysique de l'esprit de l'internalisme. Toutefois, sa position reste frappée d'ambiguïtés dans la mesure où il ne parvient pas, quoi qu'il en dise, à se libérer de la métaphysique de l'internalisme.

Qu'on en juge plutôt: dans les *Ideen...I*, il est dit que toute perception est perception de quelque chose et que cette chose est *la chose transcendante*, par exemple l'arbre existant dehors, dans le jardin; pourtant, dans la mesure où Husserl continue d'adhérer au critère Brentanien de l'intentionnalité, l'"inexistence intentionnelle", c'est-à-dire la possibilité, pour l'objet, de ne pas exister, y compris dans le cas d'une perception, il se croit tenu d'ajouter que cet arbre perçu *peut toujours se révéler illusoire*. Dans le cas où cet arbre n'existe pas, affirme-t-il, on ne peut parler de sa perception comme d'un *rapport* à quelque chose, puisqu'il n'y a plus ici qu'un seul terme, la conscience en tant qu'intentionnelle, et que le second terme, son objet, fait défaut. C'est précisément ce qui faisait dire à Brentano que l'intentionnalité n'est pas une authentique relation, qu'elle est seulement *analogue* à une relation ou une "quasi-relation". Avec la perception

nous avons affaire, écrit-il dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, “à une sorte de rapport analogue à une relation et que l’on pourrait donc qualifier de quasi relatif (*relativlich*)”².

Ainsi, tout en affirmant que l’intentionnalité perceptive porte sur la chose en dehors de l’esprit, Husserl, parce qu’il continue d’adhérer au critère Brentanian de l’intentionnalité, conçoit encore cette intentionnalité perceptive comme une caractéristique intrinsèque de la conscience, et il doit soutenir que la perception n’est qu’apparemment relationnelle. Ce que je perçois est l’arbre dans le jardin, déclare-t-il, *même dans la situation où un tel arbre n’existe pas*. Mais comment ne pas voir que cette affirmation est contradictoire? Comment l’arbre peut-il être extérieur à la conscience *s’il n’existe pas*? Un objet inexistant ne peut être ni intérieur ni extérieur à autre chose. Telle est l’aporie qui s’installe au cœur de l’intentionnalité perceptive malgré la tentative husserlienne pour la “dé-psychologiser”, pour en faire l’instrument d’une critique des théories représentatives de l’esprit. S’il fallait décrire la position du fondateur de la phénoménologie, il faudrait dire qu’elle ressemble davantage à ce qu’on pourrait appeler un “internalisme élargi” qu’à un externalisme véritable, puisque selon ce dernier l’objet de la perception c’est la chose même *telle qu’elle existe à l’extérieur de l’esprit*.

Deux conséquences s’ensuivent du point de vue de la phénoménologie husserlienne. Tout d’abord, la perception reste évaluable en termes de vérité et de fausseté: lorsque l’objet intentionnel existe (et possède effectivement les propriétés qu’il semble posséder), la perception est véridique; dans le cas contraire, elle doit être tenue pour fautive ou illusoire. Ensuite, la conception husserlienne continue à faire fond sur la prémisse empruntée au scepticisme selon laquelle l’objet de la perception peut toujours se révéler inexistant, et la perception s’effondre dans l’illusion. Parce qu’immanentes, nos sensations (rebaptisées par Husserl “données hylétiques”) sont absolument certaines, même si Husserl déclare à présent, à l’encontre des théoriciens des *sense data*, qu’elles sont “vécues” mais *ne sont pas perçues*, qu’elles ne constituent en aucun cas les objets immédiats sur lesquels porte la conscience perceptive, laquelle se rapporte, à travers ces données, aux objets eux-mêmes, et n’est consciente que de tels objets³. Tandis que ces données hylétiques sont absolument certaines et ne laissent place à aucun doute possible, les objets transcendants ne possèdent, de leur côté, qu’une “certitude présomptive”: ils se tiennent comme en suspens au bord du non-être. Leur évidence peut certes croître ou diminuer, mais elle n’équivaut jamais à une pleine et entière certitude. Par exemple, il est toujours possible que, lorsque je porte mon regard sur le Taj Mahal qui se dresse en face de moi à une faible distance, élevant son dôme d’albâtre éclatant dans la lumière, l’objet de ma perception *n’existe pas*. Mais que veut dire au juste que le Taj Mahal *est perçu* s’il n’existe pas?

Husserl continue donc à défendre une variété subtile d’internalisme – un internalisme “élargi” au moyen du concept d’intentionnalité –, mais il ne parvient pas réellement à se passer de toute idée de représentation mentale. C’est pourquoi il défend aussi ce qu’on pourrait appeler, dans des termes désormais courants dans les débats autour de ces questions, une “théorie conjonctive” de la perception. Cette théorie affirme que perception et hallucination possèdent un élément commun, un “commun dénominateur”, et que cet élément commun est une représentation mentale; cette représentation est neutre par rapport à la distinction perception/hallucination.

² Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hambourg, Felix Meiner, 1974 p. 134 ; trad. de M. de Gandillac revue par J.-Fr. Courtine, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008, p. 286.

³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V, §11, Hua XIX/1, p. 387 ; trad. de H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques*, Paris, PUF, 1972, tome II, 2, p. 176 : “Si ce qu’on appelle les contenus immanents sont bien plutôt de simples contenus *intentionnels* (intentionnés), alors, par contre, les *contenus véritablement immanents*, qui appartiennent à la composition réelle des vécus intentionnels, *ne sont pas intentionnels* [...]. Je ne vois pas les sensations de couleur mais des objets colorés, je n’entends pas des sensations auditives mais la chanson de la cantatrice, etc.”

Selon la conception husserlienne, en effet, la perception vise un objet à travers des modes de présentation, des *Abschattungen*, qui sont analysés comme des contenus phénoménaux *réellement immanents à la conscience* – et, par conséquent, soustraits à tout doute possible – qui sont *communs* à la perception et à l’illusion. La perception ne diffère de l’illusion (il faudrait dire plus précisément de l’hallucination, bien que Husserl ne fasse pas de distinction tranchée dans son usage de ces notions) qu’en tant que ces profils ou silhouettes de l’objet s’enchaînent *de manière concordante*, donnant lieu à une expérience constamment confirmée et corroborée, tandis que, dans le cas de l’hallucination, ils entrent en conflit, faisant “éclater” l’objet. Ces *Abschattungen* sont donc conçues comme des vécus de conscience (*Erlebnisse*), par principe *distincts* de l’objet existant hors de la conscience et de ses propriétés. Dans la perception d’un objet spatial, précise Husserl, “l’esquisse (*Abschattung*) est un vécu. Or le vécu n’est possible que comme vécu et non comme quelque chose de spatial”⁴. Seul l’objet – et non l’*Abschattung* – possède une spatialité; ce qui nous oblige à conclure que *ces silhouettes sont numériquement distinctes de propriétés de l’objet lui-même* qui se profile à travers elles. Husserl préserve ainsi le fondement de tout internalisme. Il ne s’est défait qu’en apparence d’une théorie de la représentation mentale. D’un côté, il soutient que, dans la perception, la chose est donnée *originaliter*, “en personne” (*selbst gegeben*) et non par procuration: lorsque je perçois le pommier en fleurs dans le jardin, ce que je perçois est l’arbre lui-même tel qu’il s’élève en son lieu, ce n’est pas son double dans la conscience. D’un autre côté, pourtant, en souscrivant à la thèse idéaliste de la dépendance asymétrique du monde vis-à-vis de la conscience, Husserl recule devant les exigences d’un réalisme authentiquement *direct*, il rejette l’idée selon laquelle l’objet de la perception est l’objet existant dans son indépendance à l’esprit. Pour lui, lorsque je perçois le pommier dans l’encadrement de la fenêtre, je ne le perçois pas *dans son autarcie existentielle* vis-à-vis de moi-même; je ne perçois, à la rigueur, qu’un arbre “pour moi”, un arbre relatif à ma propre perception, c’est-à-dire un noème *distinct de l’objet lui-même*. Cela le conduit à des formulations pour le moins paradoxales: d’un côté, ce serait “une erreur principielle de croire que la perception [...] n’atteint pas la chose elle-même”⁵; de l’autre, cette “chose” n’est pas l’arbre dans son indépendance à la conscience, c’est un “noème” qui diffère de cet arbre, puisque, comme le précise le §89 des *Ideen...I*, le pommier extérieur, la chose physique, peut brûler, alors que son noème, le pur *perceptum* d’un *percipere*, ne le peut pas. En somme, “l’arbre tout court, la chose dans la nature, ne s’identifie nullement [nous soulignons] à ce perçu d’arbre comme tel, qui, comme sens de la perception, appartient à la perception, et en est inséparable”⁶. Ici, le paradoxe devient contradiction pure et simple: nous percevons l’arbre “lui-même”, et donc un arbre *identique* à celui qui se trouve dans le jardin, et en même temps, cet arbre diffère entièrement par ses propriétés de l’arbre dans le jardin, il ne peut pas brûler alors que celui-ci le peut – en un mot, il *n’est pas identique* à cet arbre⁷. Ce que nous percevons est l’arbre lui-même et ce n’est pas cet arbre. Non seulement la perception, en dépit de ce qu’affirme Husserl, ne peut plus porter sur la “chose même”, puisqu’un arbre *est* par définition quelque chose qui peut brûler, mais voici que la chose physique et le noème, l’arbre qui peut brûler et celui qui ne le peut pas, se révèlent à présent séparés par “des abîmes (*Abgründe*)”⁸!

Il est frappant qu’au sein du mouvement phénoménologique, même un auteur comme Merleau-Ponty qui a cherché à penser le sujet de la perception comme un sujet nécessairement *corporel*, et s’est affranchi

⁴ E. Husserl, *Ideen...I*, §41, Hua III,1, p. 86 ; trad. J.-Fr. Lavigne (modifiée), *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2018, p. 124.

⁵ *Ideen...I*, §43, Hua III,1, p. 89 ; trad. citée (modifiée), p. 128. Voir déjà les *Recherches logiques*: “l’objet ‘immanent’, ‘mental’ n’appartient donc pas à ce qui constitue, du point de vue descriptif (réellement) le vécu; il n’est donc à vrai dire en aucune façon immanent ni mental” (L.U. V, §11, Hua XIX/1, pP. 386-7 ; trad. citée, tome II, 2, p. 175).

⁶ *Ideen...I*, §89, Hua III,1, p. 205; trad. citée (modifiée), p. 273.

⁷ En vertu de la “loi de Leibniz” ou du principe de l’indiscernabilité des identiques qui veut que deux choses identiques partagent nécessairement toutes leurs propriétés.

⁸ *Ibid.*, §89, Hua III,1, p. 205; trad. citée (modifiée), p. 274.

sur ce point de la perspective transcendantale, a adopté en définitive une conception intentionnaliste de la perception. Certes, il a soutenu l'existence d'une "intentionnalité motrice" qui vient redoubler l'intentionnalité perceptive, mais il n'a pas remis en cause cette dernière. Il a cherché à penser le corps propre comme le véritable sujet de la perception et, pour cela, à unir la dimension expérientielle et la dimension pratique ou motrice de l'intentionnalité, le mouvement du sujet dans le monde et la manière dont celui-ci s'annonce au sujet moteur. Mais cette tentative pour souder le théorique et le pratique, la conscience et le corps, l'expérience et le mouvement vivant, demeure entachée d'ambiguïtés. En reprenant à son compte le concept scolastique d'intentionnalité, Brentano séparait d'emblée la notion d'intentionnalité de celle, ordinaire, d'intention: l'intention d'accomplir une action, disait-il, n'est qu'un *cas particulier* de l'intentionnalité et non le modèle pour penser cette dernière. Brentano séparait ainsi l'intentionnalité en tant que structure générale de la conscience de l'intention au sens usuel, ou de l'intentionnalité au sens *pratique*. C'était la condition de l'extension du modèle intentionnel à l'ensemble des vécus de conscience. L'originalité de Merleau-Ponty consiste à effectuer en quelque sorte l'opération inverse, à nouer étroitement ce que la théorie Brentano avait dissocié: la dimension pratique de l'intention-de... et la dimension cognitive de la conscience d'objets en général. Mais c'est alors au risque de plonger le concept d'intentionnalité dans l'équivoque; car l'intentionnalité pratique ou motrice ne peut être une intentionnalité *au même sens* que l'intentionnalité de la conscience.

Par conséquent, si l'on veut redonner au corps toute sa place dans l'opération de perception, si l'on veut comprendre celle-ci comme une activité de part en part corporelle qui se rapporte au monde dans son altérité à nous-mêmes, c'est-à-dire au monde tel qu'il existe *indépendamment de nous* et par-delà toute représentation que nous pourrions en former, ne convient-il pas d'abandonner l'idée même d'une intentionnalité *perceptive*?

Arguments contre la théorie intentionnelle (représentationnelle) de la perception

Il nous semble qu'on pourrait avancer au moins quatre arguments principaux à l'encontre de "l'internalisme élargi", c'est-à-dire de la théorie intentionnelle de la perception: 1) un argument que l'on pourrait appeler épistémologique; 2) un argument fondé sur le caractère nécessairement corporel de la perception; 3) un argument fondé sur la conception disjonctive de la perception; 4) enfin, un argument tiré du caractère nécessairement holistique de l'expérience perceptive.

Au risque d'être un peu schématique, on peut présenter ces arguments de la manière suivante.

1. L'argument épistémologique: la préséance de la manifestation sur la représentation

L'argument épistémologique a été formulé de manière concordante par Husserl, Heidegger, Erwin Straus, Merleau-Ponty et, plus récemment, par John Campbell. Sa forme est au demeurant très simple: si nous ne disposons pas, grâce à la perception, d'un rapport *direct* au monde, si celui-ci ne nous était *présenté* sans intermédiaires d'aucune sorte, lorsque nous le percevons, nous ne pourrions pas non plus entretenir avec ce monde un rapport *plus médiat*, par le biais d'attitudes intentionnelles ou propositionnelles (croyances, désirs, etc.) qui *sont* effectivement des représentations. En un mot, toute représentation du monde présuppose, du point de vue de sa possibilité, une présentation du monde en l'absence de tout intermédiaire mental ou épistémique, et elle serait inintelligible sans elle.

Ce type d'argument est déjà avancé par Husserl dans ses *Recherches logiques* pour établir que la perception est une présentation (*Gegenwärtigung*) de la chose "en personne" ou en original, et de surcroît une présentation "en chair et en os (*leibhaft*)", s'opposant ainsi aux théories issues de l'école Brentano, en particulier celle de Twardowski, qui veulent que notre rapport perceptif aux choses soit nécessairement

médié par des “images-copies (*Abbilde*)”⁹, des doubles mentaux de la réalité. Cette notion d’image-copie (*Abbild*) ou de représentation (*Vergegenwärtigung*), remarque Husserl, n’a de sens que si l’on suppose la possibilité de viser la chose même à travers son image, et par conséquent, s’il est possible d’entretenir avec cette chose une relation *plus directe* que celle de simple représentation. “L’image ne devient véritablement image, écrit-il, que grâce à la faculté qu’a un moi doué de représentation d’utiliser le semblable comme représentant en image ce qui lui est semblable, de l’avoir présent à l’intuition et de *viser* cependant l’autre à sa place”¹⁰. Mais cela n’empêche pas, bien entendu, que la position de Husserl demeure ambiguë pour les raisons exposées précédemment.

La même argumentation se retrouve sous une forme encore radicalisée chez Erwin Straus et Merleau-Ponty. Le propre de la perception, affirment-ils, est de constituer une relation au monde *plus primordiale* que celle de simple connaissance, exprimable par des propositions. Il faut penser la perception comme “une certaine possession du monde par mon corps (Merleau-Ponty)”¹¹, “un mode prélogique de communication dans lequel la réalité est éprouvée immédiatement (Straus)”¹², une relation qui, dans cette mesure même, exige que le sujet, à son tour, soit logé corporellement dans ce monde. Toute relation épistémique au monde – toute connaissance propositionnelle, mais aussi tout doute à propos du monde – présuppose un ancrage corporel en lui qui est un trait essentiel de la perception. C’est ce qui explique que Straus, comme du reste Merleau-Ponty, rejette l’affirmation husserlienne selon laquelle l’objet perçu ne serait que “probable”¹³, car toujours susceptible de s’effondrer dans l’illusion. La relation corporelle au monde en laquelle consiste la perception est située en deçà de tout doute et de toute démonstration; elle met en jeu un type de certitude qui n’a rien à voir avec celles de nos croyances, c’est-à-dire avec une simple certitude *intellectuelle*. “Le sentir est un vivre-avec immédiat, non conceptuel, écrit Straus. Toute croyance commence avec ou après le doute. Même le jugement apodictique qui exclut tout doute prend encore appui sur celui-ci en l’excluant. L’expérience sensorielle, par contre, ne connaît aucun doute. C’est pourquoi elle ne se laisse pas atteindre par des raisons”¹⁴. Merleau-Ponty écrit de son côté que “la perception et le perçu ont nécessairement la même modalité existentielle, puisqu’on ne saurait séparer de la perception la conscience qu’elle a ou plutôt qu’elle est d’atteindre la chose même”¹⁵.

On retrouve dans *Être et temps* une argumentation semblable, formulée dans un lexique différent. “Le connaître, écrit Heidegger, se fonde lui-même préalablement dans un être-déjà-auprès-du-monde essentiellement constitutif de l’être du *Dasein*”¹⁶, étant donné que seul un étant qui est déjà auprès des choses peut aussi se rapporter à elles au moyen d’un savoir de forme propositionnelle. La perception (bien que, comme on le sait, l’auteur de *Sein und Zeit* refuse d’employer ce terme) est ce qui nous place au voisinage des choses et nous ancre dès l’abord en elles. Ainsi, tout rapport représentatif au monde se fonde nécessairement sur un rapport non représentatif: le monde ne nous est aucunement représenté, il nous est *présenté* sur le mode du dévoilement (*Unverborgenheit*). Parler de dévoilement implique ici que ce soit *la chose même* qui se dévoile, se soustraie à sa propre occultation, pour entrer dans le règne du manifeste, et

⁹ E. Husserl, “Objets intentionnels (1894)”, in Edmund Husserl-Kasimir Twardowski, *Sur les objets intentionnels (1894-1901)*, trad. de J. English, Paris, Vrin, 1993, p. 282.

¹⁰ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V, Appendice aux § 11 et 20, Hua XIX/1, p. 436 ; trad. citée, t. II, 2, p. 229.

¹¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, rééd. “Tel”, 2017, p. 298.

¹² Erwin Straus, *Vom Sinn der Sinne*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Verlag, 2^e éd. 1956, p. 377 ; trad. de G. Thines et J.-P. Legrand, *Du sens des sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, p. 571.

¹³ “Il ne faut pas en conclure que le perçu n’est que possible ou probable” (*Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 401).

¹⁴ Erwin Straus, *Vom Sinn der Sinne*, op. cit., p. 379 ; trad. citée, p. 574. Voir aussi *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 401: “Le perçu est et demeure, en dépit de toute éducation critique, en deçà du doute et de la démonstration”.

¹⁵ *Ibid.*, p. 429.

¹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 61 ; trad. d’E. Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 66.

par conséquent que cette chose ne s'annonce plus par le truchement d'autre chose: un vécu de conscience ou une re-présentation. Lorsqu'un objet est re-présenté, nous devons encore parcourir, ne fût-ce qu'en pensée, la distance qui sépare la représentation de son modèle; lorsqu'une chose se dévoile, un tel écart *n'existe plus*. Ce primat du dévoilement sur la représentation – ou, comme on pourrait aussi l'appeler dans l'idiome heideggérien, d'une vérité-dévoilement sur une vérité-adéquation – entraîne que notre relation première au monde n'est pas d'ordre représentatif. Nous sommes originaires "au monde", ce qui veut dire que le monde se dévoile originaires à nous *sans intermédiaires d'aucune sorte*.

En dehors du courant phénoménologique, on retrouve plus récemment un argument comparable chez John Campbell, dans son ouvrage *Reference and Consciousness*. Le point de départ de cet argument est fourni par les indexicaux ("ceci", "ici", "maintenant", "je", etc.), qui, affirme Campbell, ne peuvent avoir une référence singulière que si nous sommes en position de percevoir *directement* les objets ou les situations auxquels ils renvoient. Seule une conception qui analyse la perception comme une "relation simple qui s'établit entre le sujet percevant et l'objet" permet de comprendre le statut de ces déictiques, et ainsi d'ancrer la pensée dans le monde; seule une telle conception permet de comprendre "le genre de familiarité (*acquaintance*) avec les objets qui fournit des objets à la référence"¹⁷. On peut inversement conclure de ce que le langage a prise sur le monde au moyen de la référence indexicale, que la perception est nécessairement une relation directe, non médiée, aux choses. "Le caractère phénoménal de l'expérience [perceptive], écrit Campbell, est constitué par l'agencement effectif (*actual layout*) et les caractéristiques des objets extérieurs eux-mêmes"¹⁸. On pourrait en tirer la conséquence – même si cet auteur ne le fait pas – que la perception n'est pas à concevoir comme une modalité de la *pensée*, selon une équivalence qui remonte à Descartes¹⁹; elle forme un rapport au monde plus originaire, de nature essentiellement *corporelle*. Cette centralité du corps dans l'expérience perceptive nous conduit à un second argument en faveur du réalisme phénoménologique.

2. L'argument de la corporéité

Ce second argument revêt, lui aussi, une forme simple. Il part de l'idée que la relation perceptive est une relation nécessairement *corporelle* au monde; la perception, en d'autres termes, est indissociable de la motricité du sujet incarné – ce que Merleau-Ponty, Straus et d'autres ont bien établi: c'est seulement parce que je peux *explorer tactilement* un objet, effleurer la peau d'une pêche par exemple, que le fruit pourra se présenter à moi avec une texture veloutée à sa surface. C'est seulement parce que je peux *parcourir du regard* l'espace environnant que quelque chose comme un paysage peut se dévoiler à moi: voir est *essentiellement* une opération motrice. Or, pour être possibles, mes mouvements corporels doivent prendre place à leur tour *dans le monde même*: pas de motricité sans un espace dans lequel elle se déploie. Dès lors, le couplage sensori-moteur, qui repose à la base de toute perception, présuppose non seulement que le sujet percevant possède de toute nécessité un corps, mais encore que ce corps *soit situé dans le monde* et, par voie de conséquence, que le monde soit. La perception, en tant qu'opération *corporelle* et *motrice*, présuppose l'existence du monde comme sa condition de possibilité; elle conduit dès lors naturellement à un réalisme affirmant cette existence comme indépendante de notre esprit. À partir du moment où la perception est de nature corporelle, est une présence au monde lui-même *par l'entremise de notre corps* et une exploration motrice continue de notre environnement, elle *présuppose l'existence de cet environnement*

¹⁷ John Campbell, *Reference and Consciousness*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 115.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ R. Descartes, *Principes de la philosophie*, I, art. 9, in *Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery*, tome IX,2, p. 28: "Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose ici que penser". Voir aussi la lettre à*** de mars 1638, AT II 36.



pour pouvoir se déployer en tant que telle, et rend injustifié et superflu tout doute à ce sujet. C'est pourquoi, comme le concluait déjà Merleau-Ponty, la perception et son objet "ont la même modalité existentielle": "je perçois le monde" et "le monde existe" constituent deux affirmations inséparables.

De nombreux philosophes semblent avoir pourtant éprouvé les plus vives difficultés à admettre ce caractère nécessairement corporel et moteur de la perception, sans doute parce qu'ils demeureraient sous l'emprise de la dichotomie stricte, cartésienne, du physique et du mental. Conformément au modèle cartésien de l'esprit, ils ont fait de la perception une opération avant tout intellectuelle; ils ont conçu le sujet percevant comme un pur spectateur dans la salle de projection de la conscience, qui ne prend pas part au spectacle ni n'a à "mettre en scène" le flux des images. Or ce qui fait de la perception un phénomène unique en son genre parmi ceux de l'esprit est justement le rôle *irréductible* qu'y remplit notre corporéité vivante. La perception n'est pas de l'ordre d'une projection privée pour un spectateur impartial; elle exige au contraire la présence corporelle de celui qui perçoit *auprès de ce qu'il perçoit* (ou parfois dans un rayon qui s'étend à des années-lumière), mais aussi l'existence de la chose perçue en tant que chose *non psychique, non mentale*. La perception, en sa possibilité même, ne cesse de remettre en question une subdivision trop stricte entre le psychique et le physique; elle enjambe constamment cette dualité et ne cesse d'empiéter sur le monde dans la mesure où le corps y remplit un rôle essentiel.

3. L'argument de la nature disjonctive de la perception

Les arguments sceptiques dont la conclusion est que ce que nous percevons ne peut pas être le monde même reposent généralement sur la prémisse d'après laquelle il est possible à une hallucination d'être qualitativement indiscernable d'une perception; étant indiscernables, ces deux expériences doivent être de même nature; et puisque l'objet de l'hallucination *n'existe pas*, il est faux de soutenir que l'existence d'un objet indépendant de l'esprit est *constitutive* de la perception. Le réalisme non représentatif se révèle par conséquent intenable.

Le partisan de ce réalisme doit donc être en mesure de préciser le sens qu'il entend donner à l'idée selon laquelle c'est le monde lui-même – et pas seulement une représentation de ce monde – qui est présent à la conscience perceptive; et pour cela, il doit préciser la différence qui existe à ses yeux entre perception et hallucination. Il doit nier que la perception et l'hallucination soient des expériences *de même nature*, et par suite qu'elles relèvent d'un sens neutre d'"expérience" (ou d'"idée", de "*sense datum*", de "représentation", etc.) qui serait *commun* aux deux phénomènes. Il doit avancer une analyse disjonctive du couple perception/hallucination, et nier qu'une perception et une hallucination qui seraient subjectivement indiscernables – à supposer qu'un tel cas de figure fût pensable – soient des phénomènes objectivement de même nature. Même si une perception et une hallucination indiscernables sont possibles, cela n'entraîne pas pour autant qu'il existe un élément commun à ces deux expériences, un "commun dénominateur" entre elles. Par conséquent, une disjonction de la forme: "Ou bien j'ai vu un éclair zébrer le ciel ou bien j'ai eu l'hallucination d'un tel éclair" ne peut pas être analysée comme la conjonction entre un élément identique aux deux expériences – disons, une représentation de l'éclair – et des facteurs additionnels. Cette disjonction demeure irréductible: l'expérience de voir un éclair diffère *en sa nature même* de celle d'avoir l'hallucination d'un éclair, et il n'existe aucun "vécu" ou "phénomène" qui soit commun aux deux expériences²⁰. Leur différence, notons-le bien, ne réside pas exclusivement dans leur histoire causale: l'hallucination n'est pas du tout une expérience *dans le même sens* d'"expérience" qu'une perception; il s'agit tout au plus, pourrait-on dire, d'une *quasi*-expérience ou d'une *pseudo*-expérience.

²⁰ John Michael Hinton, *Experiences: An Inquiry into Some Ambiguities*, Oxford, Clarendon Press, 1973. Voir aussi du même auteur "Experiences", *The Philosophical Quarterly*, vol. 17, n°66, 1967, pp. 1-13.



Le partisan de l'approche disjonctive n'a pas besoin, pour défendre sa cause, de nier que *la moindre description vraie* s'applique à la fois à la perception et à l'hallucination. Après tout, il s'agit dans les deux cas d'épisodes mentaux, d'expériences, de phénomènes, d'états éventuellement indiscernables l'un de l'autre, et ainsi de suite. Ce qu'il doit nier est que la possibilité de décrire de manière vraie ces deux phénomènes *dans les mêmes termes* repose sur la présence en eux d'états mentaux ou d'expériences *du même type*. Dans le cas d'une perception, ce qui rend vraie la description "j'ai vu un éclair" est qu'il s'est produit un éclair et que je l'ai vu; dans celui de l'hallucination, c'est que j'ai eu *l'impression* de voir un éclair. Ces deux expériences demeurent hétérogènes l'une à l'autre et il n'est pas possible d'en fournir une caractérisation qui ne soit pas de forme disjonctive. En d'autres termes, même s'il est possible d'avancer une *description* qui soit commune à ces états mentaux (on pourrait dire par exemple qu'il s'agit dans les deux cas d'expériences qui sont indiscernables de celle de voir un éclair), il ne s'ensuit pas que ces *phénomènes* possèdent quelque chose en commun. Tandis que percevoir est une authentique relation, exigeant l'existence de ses deux *relata*, halluciner n'en est pas une, étant donné que l'objet ici fait nécessairement défaut.

On aperçoit le lien étroit qui unit la conception disjonctive de la perception à un réalisme non représentatif. Affirmer que la perception ouvre sur le monde même, et non sur d'hypothétiques représentations mentales de ce monde, n'est possible que si l'on soutient que la perception est une authentique relation; et puisqu'une hallucination ne peut consister en une relation de ce type, cela suppose de maintenir que perception et hallucination diffèrent l'une de l'autre en leur essence.

Certains phénoménologues se sont parfois approchés d'une telle conception affirmant l'existence d'une différence intrinsèque entre perception et hallucination. Par exemple, Merleau-Ponty:

Entre l'illusion et la perception, écrit-il, la différence est intrinsèque, et la vérité de la perception ne peut se lire qu'en elle-même. Si, dans un chemin creux, je crois voir au loin une large pierre plate au sol, qui est en réalité une tache de soleil, je ne peux pas dire que je vois jamais la pierre plate au sens où je verrai en approchant la tache de soleil²¹.

La différence entre percevoir et être illusionné est qualifiée ici d'"intrinsèque", ce qui implique que le verbe "voir" ne s'entend pas dans le même sens ici et là. Mais hélas, comme on le sait, Merleau-Ponty a également souscrit dans de nombreux autres textes à la théorie husserlienne des *Abschattungen*. À cet égard, sa position n'est pas cohérente.

La conception disjonctive de la perception va de pair avec une relative défiance à l'égard des pouvoirs de l'introspection, avec la répudiation de toute la métaphysique cartésienne de l'esprit fondée sur l'évidence indubitable, pour le sujet, de ses propres pensées: ce n'est pas parce que perception et hallucination *semblent* en première personne impossibles à distinguer qu'elles sont des expériences *de même type*. On peut toutefois se demander si l'approche disjonctive de la perception suffit à mettre hors jeu le scepticisme, base implicite de tout représentationnalisme. En effet, la théorie disjonctive porte sur la nature de la perception, mais elle ne semble pas suffisante pour écarter l'hypothèse sceptique d'une illusion généralisée. Même si la perception est d'une *nature* totalement différente de l'hallucination (thèse portant sur l'essence de la perception), qu'est-ce qui nous garantit que, dans ce qui se présente à nous comme des perceptions, nous ne soyons pas *en fait* en proie à l'erreur? La théorie disjonctive soutient que nous ne pouvons comprendre ce qu'est une apparence de perception (ou une hallucination) qu'en référence à la perception véridique, dont la nature est totalement différente: elle met ainsi en évidence une priorité d'ordre conceptuel ou essentiel de la perception sur l'hallucination. Mais cette thèse, qui vaut pour l'essence de la perception, est sans conséquence du point de vue de l'état présent dans lequel je me trouve: cette priorité conceptuelle ou essentielle ne permet pas de trancher la question de savoir si ce que j'expérimente en fait à un moment donné est une perception ou une hallucination. Comme le remarque Jonathan Lowe,

²¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 349.

le concept de perception véridique pourrait remplir son rôle (putatif) de donner un sens à celui de perception seulement apparente même s'il n'y avait *en fait* aucun cas de perception véridique, c'est-à-dire même si nous étions victimes d'une erreur perceptive globale. (LOWE, 2008, p. 106)

En conséquence, même dans l'hypothèse où la distinction d'essence entre perception et hallucination qu'avance le partisan de la théorie disjonctive serait vraie, nous pourrions tout à fait continuer à vivre dans une illusion généralisée. Si Jonathan Lowe a raison, les arguments en faveur d'un réalisme non représentatif fournis par l'approche disjonctive ne suffisent pas à bloquer l'inférence sceptique – et cette inférence repose à la base du succès historique remporté par les théories représentationnelles de l'expérience perceptive.

C'est pourquoi les arguments avancés par le disjonctiviste, l'idée d'une différence d'essence entre perception et hallucination excluant tout élément commun (idée, vécu, représentation, etc.) qui soit présent dans les deux cas, doivent être complétés par ce que nous avons désigné, dans *Au cœur de la raison*, comme un holisme de la perception.

4. Le holisme de la perception

La réponse traditionnelle au scepticisme, dans la philosophie cartésienne et postcartésienne, consistait à isoler des vérités entièrement soustraites au doute et évaluables indépendamment les unes des autres, susceptibles de procurer aux sciences un fondement inébranlable. Dans le cas de la perception, cela signifie repérer des “données absolues” à propos desquelles le doute est impossible: des idées cartésiennes données dans l'intériorité de l'*ego*, des *sense data*, voire des noèmes pourvus d'une certitude apodictique. Cette démarche propre aux épistémologies fondationnelles conduit à concevoir la perception sur un modèle atomiste: notre expérience perceptive serait composée d'éléments toujours en droit séparables et évaluables indépendamment les uns des autres, car intrinsèquement évidents, et seul l'*enchaînement* entre ces éléments serait susceptible de laisser place au doute et à l'erreur. On a là l'analyse husserlienne classique de la perception comme un processus de confirmation indéfini. Or c'est ce présupposé qu'il convient de mettre en question en partant d'un constat simple: l'idée de perceptions en droit isolables n'est au mieux qu'une abstraction. La perception n'est pas constituée d'une succession d'états mentaux dont on pourrait se demander de quelle manière ils s'enchaînent les uns aux autres; l'idée d'une perception isolée, en vérité, *ne fait pas sens*. La perception est toujours par essence une appréhension globale du monde, lequel se présente en elle comme une totalité indivisible. Si l'on voulait être fidèle à la phénoménologie de l'expérience perceptive, il faudrait éviter d'employer “perception” au pluriel: comme le souligne Merleau-Ponty (sans malheureusement en tirer toutes les conséquences) “chaque acte perceptif s'apparaît comme prélevé sur une adhésion globale au monde”²². Et c'est précisément cette adhésion, toujours totale, à notre environnement perçu qui met en échec l'inférence sceptique, c'est-à-dire le passage de “Toute perception peut toujours se révéler comme une illusion” à “la perception comme tout peut toujours se révéler illusoire”. La perception peut toujours être fautive dans le détail, jamais en totalité. Comme Merleau-Ponty l'écrit, “il y a certitude absolue du monde en général, mais non d'aucune chose en particulier”²³.

La perception n'est pas seulement de nature relationnelle, impliquant l'existence de son objet; elle n'est pas non plus seulement de nature corporelle, et donc liée à notre motricité dans le monde; elle est en outre une totalité indécomposable en éléments, pour laquelle le tout est davantage que la somme de ses parties. Tout accès au monde selon une perspective déterminée en présuppose l'existence totale. En somme, il n'y a jamais de “pures données” dans la perception – ni évidentes, ni incorrigibles, ni indubitables. Ce qui est soustrait à tout doute et revêtu d'une certitude *sui generis*, c'est toujours la perception comme tout et le monde qui en forme le corrélat. La perception n'est pas bâtie sur le roc de certitudes isolées, comme autant

²² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 289,

²³ *Ibid.*, p. 344.



de connaissances infaillibles; elle s'édifie sur les sables mouvants d'une "certitude" en un autre sens, celle d'une *appartenance au monde antérieure à toute question*, qui ne cesse de se transformer et fait cercle avec elle-même. "Certitude" comme inhérence corporelle aux choses dans leur indivisible totalité.

On peut soutenir à cet égard que le phénomène de la perception est plus fortement holistique que d'autres phénomènes souvent invoqués en philosophie pour défendre un holisme, comme ceux de croyance ou de signification. Une croyance, en effet, peut toujours entrer en conflit avec d'autres croyances au sein du système des croyances d'un individu, sans cesser pour autant d'être ce qu'elle est: un système de croyances peut toujours se révéler en partie incohérent. Mais une perception ne peut pas entrer en conflit avec d'autres perceptions, déroger à la cohésion structurelle du monde et demeurer, malgré tout, une *perception*. *La propriété d'être une perception échoit en premier lieu au Tout pour pouvoir être attribuée à ses parties*. Pour qu'une expérience puisse être une perception, non seulement il est nécessaire qu'il y ait d'autres perceptions du même monde, mais il est en outre indispensable qu'il existe un *système* de perceptions régi par une cohésion structurelle, en sorte que la perception est d'abord une propriété du système lui-même et seulement en second lieu de l'un de ses constituants. Une expérience ne peut être une expérience *perceptive* que si elle s'intègre sans hiatus au tout de l'expérience perceptive, et donc si elle présente une cohésion structurelle avec l'expérience perceptive en totalité. Et ce qui vaut ici de l'expérience perceptive vaut aussi de ce dont elle est l'expérience: le monde. On peut en effet formuler le même principe holistique *a parte objecti*: la propriété d'être perçu dépend de la cohésion de l'objet de la perception avec la totalité du perçu, en sorte que cette cohésion doit être une propriété du Tout pour pouvoir être aussi une propriété de ses parties. Le monde est ce qui se tient sans cesse à l'orée de notre regard, ce dont la présence tacite est toujours présumée. Seul un Tout pourvu de cohésion structurelle (un monde) peut être perçu, et seul ce qui s'intègre sans hiatus à ce monde peut recevoir, par dérivation, le statut de perception.

Ces différents arguments insistant sur la primauté épistémologique de la perception, sur le rôle nécessaire que le corps y joue, sur la différence de nature entre perception et hallucination, enfin, sur le caractère toujours et nécessairement global de la perception qui ne peut se monnayer en atomes évaluables indépendamment les uns des autres aboutissent à la formulation d'un réalisme phénoménologique selon lequel la perception est une authentique relation qui nous met au contact du monde lui-même situé à l'extérieur des limites de notre corps (externalisme) et dans son indépendance existentielle à l'égard de nous-mêmes.

Nous ne chercherons pas ici à développer toute la phénoménologie de la perception qui pourrait en découler. Le lecteur pourra se reporter à ce sujet à *Au cœur de la raison* et à un ouvrage à paraître. Nous voudrions plutôt examiner une objection que le lecteur pourrait nous faire. Nous nous sommes borné à considérer les conceptions intentionnalistes de la perception qui sont *de facture idéaliste*. Mais n'y en a-t-il pas qui soient compatibles avec un réalisme direct et non représentatif du type de celui qui est avancé ici?

Une théorie intentionnaliste et réaliste de la perception?

On pourrait montrer que certaines des conséquences indésirables de la théorie husserlienne de la perception menacent en réalité, à des degrés divers, toute théorie intentionnaliste de l'expérience perceptive. Par exemple, celle avancée par John Searle dans *Intentionality* et, plus récemment, dans *Seeing Things as They Are*, adopte, comme ce fut déjà le cas de celle de Husserl, un modèle sémantique pour penser l'intentionnalité perceptive et repousser aussi loin que possible toute idée d'intermédiaires mentaux qui seraient les objets immédiats de la conscience percevante. Elle affirme que cette dernière se rapporte aux états de choses dans le monde dans leur indépendance à l'esprit. Elle défend donc un réalisme direct et applique à la perception le même modèle d'analyse qu'aux croyances et à d'autres états intentionnels du sujet, en la définissant par ses "conditions de satisfaction".

L'expérience visuelle, écrit Searle, est tout autant *dirigée vers* des objets ou à *propos* d'objets ou d'états de choses dans le monde que tout autre état intentionnel paradigmatique [...] tel que la croyance, la crainte ou le désir. Et cette conclusion est simplement étayée par l'argument selon lequel l'expérience visuelle a des conditions de satisfaction exactement dans le même sens que les croyances et les désirs. (SEARLE, 1985, p. 58)

Ainsi, de même que la croyance que *p* a pour conditions de satisfaction l'état de choses qui rend vrai son contenu, *p*, auquel se réfère la proposition qui l'exprime, une perception a pour conditions de satisfaction l'état de choses qui la vérifie. Mais cette affirmation a pour contrepartie inévitable qu'une perception *représente* ses conditions de satisfaction, qu'elle est évaluable en termes de satisfaction et de non-satisfaction, et donc que son contenu *diffère de l'état de choses qui la satisfait*. La théorie intentionnaliste de la perception demeure à l'intérieur des limites d'une philosophie de la représentation, à l'instar de ce qui se passait chez Husserl. Certes, ce qui médiatise la relation de la conscience au monde, comme pour Husserl, n'est plus de nature iconique, mais sémantique: c'est un ensemble de conditions de satisfaction. Ces conditions *ne sont pas elles-mêmes perçues*, la seule chose qui le soit est l'état de choses qui les satisfait et qui engendre causalement la perception. Il n'en demeure pas moins que le lien entre la conscience perceptive et le monde reste un lien *indirect*, celui qui s'établit entre un contenu intentionnel doté de conditions de satisfaction et l'efficace causale de l'objet qui satisfait ces conditions. L'intentionnaliste semble se rapprocher asymptotiquement de l'idée d'une perception ouvrant sur le monde même, mais on ne voit pas comment il pourrait l'atteindre. Searle est d'ailleurs tout à fait explicite sur le caractère au fond encore représentatif de sa théorie, puisque, tout en insistant sur le fait que la perception doit être pensée comme une présentation et non comme une représentation du monde, du fait de cet écart instauré par l'idée de conditions de satisfaction, il finit par reconnaître que ce qu'il entend par "présentation" *est bel et bien une sorte de représentation*. Il précise par exemple que "l'intentionnalité visuelle présentationnelle est une sous-espèce de représentation"²⁴, ou encore que "d'un point de vue technique, si nous définissons la "représentation" comme quelque chose qui a des conditions de satisfaction, alors les présentations [perceptives] sont des espèces de représentations"²⁵.

Comment pourrait-il en être autrement à partir du moment où Searle conserve différents traits de l'internalisme classique? D'abord, la possibilité de principe de subdiviser toute perception en une composante "ontologiquement subjective", l'expérience consciente avec son contenu, et une composante "ontologiquement objective", les objets ou les états de choses du monde qui satisfont ce contenu²⁶. En deuxième lieu, la description de l'expérience perceptive comme quelque chose "d'ontologiquement privé, un ensemble d'expériences en première personne qui se déroulent entièrement dans la tête"²⁷ et qui contrastent avec l'objet qui fournit à leur contenu ses conditions de satisfaction et qui appartient au monde. "L'expérience est dans ma tête. L'objet est dans le monde hors de ma tête"²⁸: comment notre expérience perceptive pourrait-elle dès lors combler ce gouffre ontologique et se rapporter intentionnellement à un objet *public* dans son indépendance à l'esprit? Enfin, Searle rejette la conception disjonctive de la différence perception/hallucination et maintient au moins au titre de simple stipulation la possibilité d'hallucinations objectivement indiscernables de perceptions. Il défend la légitimité d'expériences de pensée ayant leur origine dans la tradition sceptique, comme celle du cerveau dans la cuve. Non content d'affirmer que l'expérience de pensée imaginée par Putnam est cohérente et, qui plus est, informative, il

²⁴ John Searle, *Seeing Things As They Are: A Theory of Perception*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 110.

²⁵ *Ibid.*, p. 61.

²⁶ *Ibid.*, p. 78. Ce principe internaliste se formule comme suit: "Pour toute expérience consciente donnée, il est possible de séparer l'ontologie objective que l'on perçoit, ou que l'on expérimente autrement, de l'ontologie subjective de nos propres expériences conscientes".

²⁷ *Ibid.*, p. 106.

²⁸ *Ibid.*, p. 64.

prétend même qu'elle est littéralement *vraie*, puisque, affirme-t-il, "nous sommes en fait des cerveaux dans des cuves"²⁹ – celles de nos boîtes crâniennes.

Certes, la conception intentionnaliste de Searle repose sur une critique des théories représentationnelles classiques, cartésienne et empiriste, qui ne sont que des réalismes *indirects* alors qu'elle se prétend un réalisme direct. Elle distingue la perception de représentations telles que les croyances ou les jugements dont le contenu (propositionnel) diffère par principe de l'objet qui le satisfait dans la mesure où ce contenu repose sur des conventions linguistiques. Dans la perception, au contraire, les conditions de satisfaction n'ont rien de conventionnel: il s'agit d'objets et d'états de choses qui causent l'expérience que nous avons d'eux. Mais la notion de conditions de satisfaction, pour avoir un sens, exige que l'on maintienne un écart, même minimal, entre le contenu intentionnel de la perception, avec ses conditions de satisfaction, et le monde qui peut ou non le satisfaire et qui est la cause de notre expérience. Ce lien de causalité fait partie du contenu même de la perception: "l'objet perçu cause la perception même que nous en avons"³⁰. Mais alors, il faut reconnaître que l'objet comparait ici en réalité deux fois: en tant qu'objet perçu (présenté) et en tant que cause de sa présentation. Ces deux objets ne sauraient coïncider sous tous rapports, puisqu'une cause diffère logiquement de son effet et est susceptible d'exister sans lui. Comment un seul et même objet intentionnel pourrait-il être à la fois l'objet *présenté* et la *cause* de sa présentation? Et même si l'on rejette la thèse de l'indépendance de la cause et de l'effet, comme Searle semble le faire dans certains passages en récusant la conception humienne de la causalité traditionnellement dominante dans la philosophie analytique³¹, il reste que l'objet-cause et l'objet intentionnel appartiennent à deux *règnes ontologiques distincts*, étant donné que l'expérience de cet objet est "un état mental dans ma tête qui est pourvu d'intentionnalité"³², alors que l'objet qui engendre causalement cette expérience relève de la nature.

Si donc le réalisme de Searle peut être qualifié, en un certain sens, de réalisme direct, il ne va pas jusqu'au bout de l'idée réaliste, jusqu'à *identifier* l'objet de la perception avec le monde même tel qu'il existe à l'extérieur de l'esprit. Il est bien difficile, dans ces conditions, de donner un sens à l'idée que la perception est une prise corporelle sur le monde exigeant l'existence de celui-ci et se rapportant toujours, en outre, à des objets *publics*, identiques pour quiconque les perçoit. La notion de conditions de satisfaction a beau être redoublée par celle de causalité pour amener Searle à définir la perception comme une expérience dont les conditions de satisfaction requièrent qu'elle soit causée de manière appropriée par le monde, cette notion de causalité, loin de permettre de penser la perception comme un accès au monde *lui-même* (c'est-à-dire à un objet qui soit *identique* au monde) semble au contraire faire reculer celui-ci toujours davantage, à l'instar de ce qui se passait dans les *Ideen...I*, avec la différenciation indéfiniment répétée, à chaque étape de l'analyse, entre le noème et l'objet. L'expérience perceptive reste pour Searle une expérience essentiellement (car ontologiquement) privée, "une expérience existant entièrement comme une entité 'privée' dans la tête de l'agent percevant"³³, comme il l'écrit, et il est bien difficile de voir par quel subterfuge elle pourrait surmonter ce caractère privé pour nous mettre en contact avec les choses publiques elles-mêmes. Ou plutôt, la seule manière de fournir une explication de ce mystère consiste à

²⁹ *Ibid.*, p. 77. Voir aussi p. 156.

³⁰ *Ibid.*, p. 5.

³¹ *Ibid.*, pp. 158-160. Searle distingue en réalité deux sortes de causalité: la "causalité neurobiologique" qui est indispensable à toute perception consciente mais n'est pas elle-même l'objet d'une expérience et qui exhibe les structures classiques de la causalité "humienne", et ce qu'il appelle la "causalité intentionnelle (*intentional causation*)" qui ne repose pas sur l'indépendance de la cause et de l'effet et qui directement expérimentée lorsque nous percevons quelque chose (*ibid.*, pp. 159-160). L'analyse de cette causalité intentionnelle est la pièce maîtresse de sa conception intentionnaliste de la perception. Nous ne nous y arrêtons pas ici, d'une part parce que sa théorie est d'une particulière complexité – et parfois obscurité –, d'autre part parce qu'elle ne modifie pas le fait que ce qu'il appelle aussi la "causalité intentionnelle présentationnelle" reste, de son propre aveu, une forme de représentation.

³² *Ibid.* p. 64.

³³ *Ibid.*, p. 59.

revêtir l'intentionnalité de pouvoirs véritablement *exorbitants* – une tentation qui n'était pas absente de la pensée de Husserl lorsqu'elle tentait de soustraire ce concept aux théories représentatives de l'esprit pour le retourner contre elles –, puisque l'intentionnalité est supposée mettre en relation deux domaines ontologiques totalement hétérogènes et clos sur eux-mêmes, nous permettre d'excéder les contenus encore *privés* de nos expériences, relevant d'un domaine ontologique privé, en direction des objets physiques eux-mêmes relevant d'une toute autre ontologie. Or il n'est pas du tout évident que l'intentionnalité perceptive, comprise comme une relation interne à un contenu doté de conditions de satisfaction, même redoublée par une relation externe de ce contenu à un objet qui est cause de notre expérience, puisse remplir cette tâche. Comment en effet le monde pourrait-il être directement présenté à la conscience s'il est visé à travers un contenu dont il fournit certes les "conditions de satisfaction", mais dont *il diffère par essence*, et qu'il engendre en outre causalement? Comment ce qui est deux (le contenu de la perception et l'objet qui satisfait ce contenu) peut-il ne constituer en réalité qu'une seule et même chose?

L'approche intentionnelle de Searle présente en outre le désavantage, par rapport à celle de Husserl, d'aligner au moins en partie la perception sur la croyance et le jugement, et donc de lui accorder un contenu nécessairement *propositionnel*, en l'intellectualisant à outrance. Certes, Searle refuse de dire qu'une attitude propositionnelle serait une attitude *à l'égard* d'une proposition³⁴; mais, même si la perception est une relation non à un contenu propositionnel, mais à l'objet ou à l'état de choses qui satisfont ce contenu, il reste que l'idée de conditions de satisfaction interdit de penser la perception comme un accès à la chose même dans son indépendance à l'esprit, et donc aussi *dans son indépendance à l'égard de toutes les conditions sémantiques* que l'on pourra imaginer. Il est vrai, comme le remarquait déjà Husserl, que je peux, par la perception, me rapporter à des états de choses complexes ou à des événements, que je peux voir que le vase est posé sur la table ou voir le vent balayer les feuilles mortes. Mais lorsque je perçois cela, ce que j'expérimente, ce ne sont ni des contenus propositionnels ni leurs conditions de satisfaction, et pas davantage ces mêmes conditions de satisfaction pour autant qu'elles sont la cause de mon expérience. Par la perception, je suis mis en présence des feuilles mortes elles-mêmes et de leur ballet, je suis présent corporellement au vase et au bouquet. En ce sens, la théorie de Searle ne semble même plus réellement parvenir à rendre compte du caractère *leibhaft* des choses sur lesquels porte la perception, et donc du rôle qu'y remplit nécessairement le corps, comme le suggère l'absence à peu près totale de toute référence à celui-ci dans *Seeing Things as They Are*. La perception y demeure un acte intellectuel et une forme – certes subtile – de représentation. À l'instar de Husserl, Searle semble croire qu'en raffinant à l'extrême la notion de représentation, il est possible d'ouvrir cette représentation sur autre chose qu'elle-même et de lui permettre de s'assimiler en quelque sorte la réalité extérieure, pour atteindre à un réalisme authentiquement direct. Mais une représentation, même raffinée et complexifiée, ne permettra jamais à la perception de déboucher sur le monde même.

Si ces remarques sont justes, nous comprenons à présent la nécessité d'abandonner une conception intentionnaliste de la perception en vue de défendre un réalisme authentiquement *direct* ou *non représentatif*. C'est bien cette idée qui se tient, en un sens, à l'arrière-plan de la substitution heideggerienne de l'*In-der-Welt-sein* à l'intentionnalité perceptive; à ceci près que Heidegger a continué d'adhérer, y compris dans *Sein und Zeit*, à une forme subtile d'idéalisme³⁵, et qu'il n'est pas parvenu, pour cette raison, à l'idée selon laquelle c'est bien le monde *indépendant de nous* auquel nous ouvre la perception. À cet égard, il est lui-même demeuré captif de l'internalisme postcartésien qu'il dénonçait dans son Séminaire de Zähringen à propos de Husserl:

³⁴ *Ibid.*, p. 7.

³⁵ *Sein und Zeit.*, *op. cit.*, p. 208; trad. citée, pp. 156-157: "si le titre d'idéalisme signifie autant que la compréhension de ceci que l'être n'est jamais explicable par de l'étant, mais est à chaque fois déjà le 'transcendental' pour tout étant, alors l'idéalisme contient la possibilité unique et correcte d'une problématique philosophique".

Malgré l'intentionnalité, Husserl reste bloqué dans l'immanence – et la conscience de cette position, ce sont les *Méditations cartésiennes*. Assurément, la position de Husserl est-elle un progrès par rapport au néo-kantisme, dans lequel l'objet n'est plus qu'une multiplicité sensible organisée par les concepts de l'entendement. Avec Husserl, l'objet retrouve sa consistance propre ; Husserl sauve l'objet – mais en l'installant dans l'immanence à la conscience. (HEIDEGGER, 1976, pp. 320-1)

À ce qui demeure chez Husserl un internalisme, certes “élargi”, Heidegger opposait dès lors ce qui constitue la position de *Sein und Zeit* correctement entendue: “Dans *Être et temps*, [...] l'objet' a sa place non plus dans la conscience, mais *dans le monde* (qui lui-même n'est pas immanent à la conscience)”³⁶. Si Heidegger énonce dans ce texte ce qui constitue à ses yeux le *telos* de toute l'entreprise phénoménologique – retrouver le monde lui-même par-delà toute représentation, défendre donc un véritable externalisme –, on peut douter toutefois que *Sein und Zeit* ait permis réellement de l'atteindre. Seul le permettrait un réalisme phénoménologique.

Bibliographie

BRENTANO, F. (1974). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Hambourg: Felix Meiner.

BRENTANO, F. (2008). *Psychologie du point de vue empirique*. Trad. de M. de Gandillac revue par J.-Fr. Courtine. Paris: Vrin.

CAMPBELL, J. (2002). *Reference and Consciousness*. Oxford: Clarendon Press.

DESCARTES, D. (1996). “Principes de la philosophie”, in: *Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery*, tome IX, 2. Paris: Vrin.

HEIDEGGER, M. (1967). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer: Verlag Tübingen.

HEIDEGGER, M. (1985) *Être et temps*. Trad. d'E. Martineau. Paris: Authentica.

HEIDEGGER, M. (1973). “Séminaire de Zähringen”, in: *Gesamtausgabe*, tome 15, Seminare.

HEIDEGGER, M. (1976). *Questions*, IV. Trad. revue par J. Beaufret et J. Roëls. Paris: Gallimard.

HINTON, J. M. (1973) *Experiences: An Inquiry into Some Ambiguities*. Oxford: Clarendon Press.

HINTON, J. M. “Experiences”, in *The Philosophical Quarterly*, vol. 17, n°66, 1967, pp. 1-13.

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*, V, §11, Hua XIX/1.

HUSSERL, E. (1972) *Recherches logiques*. Trad. de H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer Paris: PUF.

HUSSERL, E. *Ideen...I*, §41, Hua III,1.

³⁶ Ibid., p. 382 ; trad. citée, p. 320.



- HUSSERL, E. (1985). *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*. Trad. J.-Fr. Lavigne Paris: Gallimard.
- HUSSERL, E. (1993). “Objets intentionnels (1894)”, in *Edmund Husserl-Kasimir Twardowski, Sur les objets intentionnels (1894-1901)*. Trad. de J. English, Paris: Vrin.
- LOWE, E. J. (2008) “Against Disjunctivism”, in Adrian Haddock et Fiona Macpherson (éd.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (2017) *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, rééd. “Tel”.
- SEARLE, J. (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEARLE, J. (1985) *L'intentionnalité*. Trad. de Cl. Pichevin. Paris: Minuit.
- SEARLE, J. (2015). *Seeing Things As They Are: A Theory of Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- STRAUS, E. (1956). *Vom Sinn der Sinne. Berlin-Göttingen-Heidelberg*. Springer: Verlag, 2e éd.
- STRAUS, E. (1989). *Du sens des sens*. Trad. de G. Thines et J.-P. Legrand. Grenoble: Jérôme Millon.
- WHITEHEAD, A. N. (1978). *Process and Reality*. New York-Londres: The Free Press.
- WHITEHEAD, A. N. (1995). *Process et réalité*. Trad. f r. de D. Charles, M. Elie, M. Fuchs, J.-L. Gautero, D. Janicaud, R. Sasso et A. Villani. Paris: Gallimard.