LES VESTIGES DU DONNÉ (APPARAÎTRE, APPARENCES, ASPECTS)

Jocelyn Benoist (Université Paris-I, Institut Universitaire de France, et Archives Husserl de Paris)

Le paradigme classique de la phénoménologie a reposé sur une absolutisation de « l'apparaître », traité comme un règne autonome et clos en lui-même. Cet article met en question les présupposés d'une telle approche. Après une analyse de la grammaire de l'apparaître, qui souligne son caractère ontologiquement engagé, l'auteur s'intéresse particulièrement à l'apparaître soi-disant « véridique », c'est-à-dire : la perception. Il argumente en faveur de la « diaphanéité » de la perception et, en conséquence, la transparence de l'apparaître. Il rejette toute conception de l'apparaître qui le fait paraître « substantiel » ; là-contre, il dégage la place qu'il faut faire au concept d'aspect, comme apparaître situé.

L'idée fondamentale qui semble avoir présidé au développement de la philosophie de type phénoménologique au XXe siècle est celle d'une *positivité de l'apparaître*. Celui-ci est, en lui-même, source de vérité. Dans cette idée il y a, certainement, une pépite de vérité, dont on ne peut qu'être triste parfois de la voir emportée par le reflux présent des doctrines phénoménologiques au profit d'approches plus directement « métaphysiques ». Sans doute le meilleur de ce que la phénoménologie a à léguer est-ce cette idée que cela n'a pas de sens de poser la question de la vérité indépendamment d'une prise en compte des formes de notre *contact avec le monde* – prise en compte qui suppose, en un certain sens, que le « monde » sorte de son anonymat.

Il faut néanmoins remarquer qu'il serait tout à fait imprudent d'inférer de cette thèse celle suivant laquelle la vérité se réduirait à *ce qui est donné dans ce contact*. Pour employer les termes phénoménologiques, ce n'est pas parce qu'il y a, en un certain sens, vérité de l'apparaître, ou plus exactement parce que la vérité est originairement contaminée par l'apparaître, ne peut pas purement et simplement l'ignorer, que *toute* vérité serait pour autant « vérité de l'apparaître » ou même qu'il n'y aurait pas *toujours* dans la vérité quelque chose qui dépasserait l'apparaître.

1. Au début de son livre *Étant donné*, qui, par bien des côtés, représente une forme de point d'aboutissement syncrétique de la philosophie phénoménologique à la fin du XXe siècle, Jean-Luc Marion renvoie, comme *motto* de la phénoménologie, à la formule husserlienne : *Soviel Schein, soviel Sein*, autant d'apparence, autant d'être[1]. Celle-ci serait, dans une certaine mesure, caractéristique de la phénoménologie. Elle l'est pour autant qu'elle renvoie à une *validation intégrale de l'apparence*. Rien que l'apparence, mais *toute* l'apparence, selon l'autre formulation du même principe que l'on trouverait, au titre de « principe des principes » de la phénoménologie, au début des *Ideen I* de Husserl[2]. Il n'y a rien, dans l'apparence, à quoi il ne faille faire droit, et qu'il ne faille valider de plein droit, en le reconnaissant selon sa modalité propre d'apparaître. Jean-Luc Marion, quant à lui, contesterait qu'il faille nécessairement identifier cette reconnaissance de ce qui apparaît à celle d'un *être*. Il répudierait donc l'interprétation, strictement ontologique, que Heidegger donnera de ce motif, et la lecture qu'il propose de Husserl se caractérise par une sensibilité parfois quelque peu récupératrice à tout ce qui, chez le fondateur de la phénoménologie, laisse au moins *ouverte* la possibilité d'une interprétation non exclusivement ontologique de la formule. Car pourquoi, enfin, tout phénomène serait-il phénomène d'être ? tout sens d'apparaître serait-il d'apparaître comme étant ?

En ce sens, Jean-Luc Marion ne fait qu'accomplir, porter à sa dernière extrémité logique, un geste qu'on pourrait à bon droit tenir pour constitutif de la posture phénoménologique même en philosophie : celui qui consiste à *autonomiser l'apparaître*, et en faire un principe de vérité en et pour lui-même – indépendamment, apparemment, de toute référence ontologique. Tel semble être le sens de la notion très élargie de « donation » que Jean-Luc Marion propose comme sol ultime de cette phénoménologie généralisée qu'il préconise.

---

[1] Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris : PUF, 1997), 19. Voir aussi Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, hg. von Stephan Strasser (Den Haag : Nijhoff, 1991), § 46, p. 133.

[2] Edmund Husserl, *Ideen I*, Husserliana III, hg. von Karl Schuhmann (Den Haag : Nijhoff, 1976), § 24, p. 52.

2. Or ce geste de Jean-Luc Marion, dans sa cohérence avec une tendance générale, peut-être définitionnelle, de la démarche phénoménologique, soulève un problème. Ce problème ne concerne pas sa seule pensée – elle le rend seulement plus visible –, c'est *le problème de la phénoménologie*.

Pour le comprendre, il paraîtra bon de revenir à la référence herbartienne faite alors par le philosophe français. Celui-ci renvoie, comme il arrive à Husserl de le faire dans d'autres contextes, à la déclaration des *Hauptpunkte der Metaphysik* (1806) : *Soviel Schein, soviel Hindeutung aufs Sein*[3], pour en faire une sorte d'ancêtre du *motto* husserlien.

On se montrera sceptique sur ce point. Qu'il y ait, chez Husserl, une allusion à Herbart lorsqu'il écrit *Soviel Schein, soviel Sein*, c'est probable, mais cette allusion, semble-t-il, est ironique et polémique : la phénoménologie telle que l'entend Husserl se définit contre le *motto* herbartien. En effet, dans la structure de la formule herbartienne, ce qui frappe, c'est l'écart qui est introduit entre l'« apparence » et l'« être » dans la solidarité même qui leur est imputée. Il y a, de l'un à l'autre, le lien d'un « renvoi indicatif », *Hindeutung*. La coextensivité de l'être et du paraître n'a donc nullement le caractère si ce n'est immédiat (elle ne l'est pas non plus chez Husserl, à la mesure d'une *constitution*), en tout cas *sans reste* qu'elle a pour les phénoménologues : le *soviel* marque la nécessité d'un décryptage, d'une mise en correspondance réglée, et non une identité à une mise en forme (intentionnelle) près. Il ne s'agit en aucun cas de suggérer que l'apparence (*Schein*) serait le terrain ou le « matériau » de l'être.

En réalité, la logique déployée par Herbart est tout à fait antiphénoménologique : elle est tout simplement *causale* et *indicative* – exactement ce qui est mis en suspens par Husserl au début de la Ie *Recherche Logique*, quand il s'agit de découvrir l'intentionalité.

L'apparence (*Schein*) se définit en effet fondamentalement non pas par le fait qu'en elle, l'être s'identifierait au paraître, mais au contraire par le fait que « dans le concept d'apparence réside qu'elle ne soit pas ce qu'elle semble ». Son contenu est, dans son concept de *Schein*, *nié*.

---

[3] Johann Friedrich Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik* [1806], in *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Karl Kehrbach und Otto Flügel, Bd. II (Aalen : Scientia, 1987), 187.

Cela ne signifie certes pas, Jean-Luc Marion a raison de le souligner, que, pour Herbart, le *Schein* ne soit « rien ». Le Schein, « comme *Schein*, est ! ». Mais précisément n'est-il que comme *Schein*. Ce qui veut dire que son être, structurellement, renvoie à (*Hindeutung auf*) un autre être.

Qu'est-ce que cela signifie, si ce n'est que Herbart, dans son souci de nous renvoyer des apparences (entendues, à ce stade, comme « sensations », *Empfindungen*) à l'être, ne fait que réassumer une entente très classique, typiquement réaliste, de « *l'apparence* », *opposée et causalement rapportée* à l'être. Les apparences fonctionnent, dans un tel dispositif théorique, comme des *symptômes* de ce qui est. Bien sûr, ces symptômes eux-mêmes font partie de l'être, mais 1°) ils ne sont pas ce qu'ils semblent être (leur véritable être n'est pas là) 2°) il n'est pas dit, certainement pas, que l'être de tout ce qui est (et dont ils sont les symptômes) se réduise en aucun sens épistémiquement à leur être, y soit en aucun sens *donné*. Les sensations sont certes pour Herbart « le donné ». Mais précisément, comme c'est le cas en général pour les auteurs qui raisonnent en termes de « sensations » (ce que la phénoménologie ne fera plus, en un sens dès Husserl), cela veut dire que les choses et les êtres en général – ceux dont les sensations sont les symptômes – *ne sont pas donnés*. C'est pour ainsi dire le contraire de la phénoménologie. Il ne faut pas oublier ici que, dans l'héritage de Herbart, on trouve Freud aussi bien que Husserl.

3. C'est qu'en fait le véritable pas qui conduit à la phénoménologie au sens moderne du terme, celui inauguré par Husserl, ne semble être franchi que là où la notion d'apparence se voit remise en perspective par rapport à *un concept plus vaste et différent à la fois de l'apparaître*, qui tout à la fois l'englobe et la fonde.

C'est le sens exact du commentaire donné par Husserl à la formule de Herbart, dans la 33e leçon de *Erste Philosophie*.

> La phrase de Herbart : « Autant il y a d'apparence, autant il y a d'indication d'être », n'est rien d'autre que l'expression de la structure de fait de notre expérience universelle. Quoique à chaque instant la possibilité demeure que s'avère apparence ce qui avait pour nous valeur de réalité existante, il ne s'agit point de s'en tenir à l'apparence ; l'expérience progressant continuellement met en lumière, dans une correction progressive, une vé-

> rité relative qui certes ne peut en principe prétendre à la validité définitive puisque, en principe, elle se définit par une possibilité ouverte de corrections ultérieures, mais à titre de vérité relative, elle peut s'intégrer dans une série graduelle de vérités relatives, elle peut valoir comme approximation et approximation toujours meilleure d'une vérité définitive mais inaccessible en elle-même.[4]

On voit la mutation que Husserl fait subir à la formule de Herbart. D'un renvoi (« indicatif ») d'une apparence à l'être, on est reconduit au passage, pour ainsi dire immanent, *d'une apparence à d'autres apparences* – d'une « vérité relative » à d'autres « vérités relatives », auxquelles elle s'intègre. Cela ne veut pas dire que la phénoménologie husserlienne ne fasse pas droit à une forme de « transcendance » de « l'être » même. Mais celle-ci ne se tient nullement dans un rapport « indicatif » avec lesdites « apparences » : elle n'est que *l'idéal de ces apparences mêmes*, une fois celles-ci intégrées sans reste et poussées jusqu'au bout de leur processus d'auto-correction, par approfondissement et recoupement de l'expérience – ce que, dans sa systématicité, Husserl, nomme « le monde », objet de ce chapitre de *Philosophie première*.

Cela signifie que chaque apparence, si elle est bien « apparence » au sens de « relative », ne peut l'être que comme un pli sur la surface plus vaste des apparences possibles, qui, dans leur somme idéale, ne constituent en toute rigueur rien d'autre que *la vérité* elle-même, en un sens qui n'a plus rien de relatif. On est ainsi insidieusement passé d'un sens local de l'apparence, où celle-ci demeure bien opposée à l'être, à un sens plus général, qui est censé dans une certaine mesure se confondre avec l'être. Tout au moins le premier sens se voit-il *adossé* au second qui seul le fonde, au sens de « le rend possible ». Il n'y a pas d'apparence qui ne puise dans les ressources de l'apparaître, et ne soit une certaine façon de les mettre en jeu, donc aussi qui ne soit une certaine vue sur celui-ci, dans sa généralité.

Cette thèse, qui sera puissamment réarticulée par Heidegger dans ses cours jusqu'à *Sein und Zeit*, paraît constituer le fond de ce que la

---

[4] Edmund Husserl, *Erste Philosophie II*, hg. von Rudolf Boehm (Den Haag : Martinus Nijhoff, 1959), Hua VIII, 47-48 ; trad. fr. Arion L. Kelkel, *Philosophie première* (Paris, PUF, 1972), Tome II, 66.

phénoménologie husserlienne a apporté et l'essentiel de son message : *l'apparaître, et tout l'apparaître* comme en lui-même source unique et ultime de « validité ». Toute vérité est, comme telle, vérité de ce qui « apparaît », et a à trouver sa justification dans cet apparaître même.

4. Or cette thèse, qu'on pourrait appeler thèse fondamentale de la phénoménologie, telle que nous l'héritons de Husserl, est en elle-même assez énigmatique. Car qu'est-ce que cet « apparaître », sur le fond duquel toute « apparence » serait découpée ? Si on interroge le motif central de la phénoménologie (dont le nom signifie bien, étymologiquement, « discours sur l'apparaître ») en prenant un peu de recul par rapport à lui, au lieu de se laisser entraîner immédiatement par sa séduction, on ne peut que concevoir un soupçon : la phénoménologie n'hypostasie-t-elle pas une détermination qui, dans son emploi naturel (suivant sa « grammaire ») *ne peut être autonome* ?

C'est au fond ce que suggère le retour critique sur la formule de Herbart. Pendant longtemps, j'aurais, pour ma part, considéré qu'une telle formule, selon le puissant réalisme causal qui lui est sous-jacent, relevait d'une approche typiquement métaphysique de l'apparaître (consistant à le renvoyer à autre chose que lui-même), que la phénoménologie dépassait, s'installant dans l'immanence de cet apparaître. Je continue de penser – élément de fidélité à la tradition phénoménologique, probablement – que le dispositif causal mis en jeu par Herbart est impropre à rendre compte de ce qu'il prétend décrire, car, précisément, il autonomise encore trop l'apparaître, en faisant un *effet* et un *signe* d'autre chose que lui-même, comme si cet apparaître était *extérieurement* à cette chose ; mais je pense maintenant en revanche que la formule de Herbart, dans son bon sens métaphysique classique (ce qu'on nomme, tout simplement, « réalisme »), a le mérite de souligner quelque chose de très simple et de très essentiel : il n'y a d'apparence, de *Schein*, que par rapport à un être, *Sein*, et dans le rapport à cet être. S'il n'est pas sûr que l'apparence ait la consistance d'un effet, que lui attribue Herbart, il est en revanche sûr qu'elle partage avec ce qu'on appelle « effet » une fondamentale *dépendance ontologique*, ou, plus radicalement, *dépendance à l'ontologie* : il n'y a pas d'usage correct, grammaticalement, du concept d'« apparaître » qui ne renvoie pas à de l'être, et ne se détermine pas relativement à lui. En d'autres termes, le concept d'« apparaître » est un concept *relatif*, c'est là une dimension fondamentale de sa signification, et de son usage.

On dira que cette relativité est justement le thème de la remarque de Husserl citée plus haut. L'apparaître est essentiellement téléologiquement orienté vers la constitution d'être. Mais une telle approche suppose précisément – comme le soulignent à l'envi les textes de la période « idéaliste transcendantale » de Husserl, des *Ideen I* aux *Méditations Cartésiennes* et à la *Krisis* – que ce soit *l'être, et non l'apparaître qui soit relatif*. Dans la relativité de certaines apparences, l'être se constitue, c'est-à-dire est déterminé comme ce qu'il est, cela *relativement* à la somme de ces apparences intégrées les unes aux autres, c'est-à-dire à l'absoluité de l'apparaître. En réalité, y compris l'assignation de l'apparaître à l'être suppose ici la priorité et l'autonomie, l'absoluité de l'apparaître.

Il y a là une distorsion de grammaire très étonnante, si on y réfléchit. Lorsqu'on dit ordinairement d'une chose qu'elle « apparaît », c'est toujours en référence à son être, ou en tout cas à un être. Tout apparaître est apparaître de quelque chose, en un sens qui creuse une certaine distance entre cette chose et son apparaître. Cela non pas, nécessairement, au sens où cette chose devrait être différente de ce qu'elle apparaît être (le français marque d'ailleurs ici une différence subtile entre l'emploi d'« apparaître », qui est généralement neutre, et de « paraître », qui est chargé négativement), mais au sens où, au moins, ce qui apparaît *est supposé tel que cela pourrait très bien ne pas apparaître*. Ce qui apparaît aurait, en toute rigueur, très bien pu ne se pas se montrer, et a un certain statut – ontologique : il s'agit de son *être* – indépendamment du fait que, circonstanciellement, cela se montre. Le seul cas qui fasse exception est celui de ce que, en français, on nomme les « apparitions », qui sont censées précisément *n'avoir d'autre être que d'apparaître*. Mais précisément, c'est un cas déviant, qui porte la logique de l'apparaître à sa limite.

De ce point de vue, il faut remarquer que, aussi bien que la reconnaissance automatique d'une portée ontologique à l'apparaître (comme si celui-ci n'introduisait pas toujours un certain régime d'*écart* par rapport à l'être), la stratégie qui consisterait à *désengager complètement l'apparaître par rapport à l'être* (à briser ou désactiver cette téléologie husserlienne, qui ordonne toujours le flux des apparences à une manifestation cognitive d'*être*) ne mène nulle part. *Il n'y a pas de sens ontologiquement neutre de la « donation »* : « apparaître » se dit toujours, en bonne logique, dans une certaine référence à et un certain jeu par rapport à l'être, comme mise en jeu, positive ou négative, d'un être.

En ce sens-là, il y a bien une vocation essentiellement ontologique de la « phénoméno-logie », si elle veut être fidèle à son motif et être discours des « phénomènes ». Le problème est que, de ce fait même, il est probable aussi qu'elle ne peut pas rester ce qu'elle prétend être, à savoir un discours des phénomènes « pour eux-mêmes ». En effet, selon le sens même du mot « phénomène », cela n'a pas de sens d'absolutiser, de « détacher » le discours qui s'y rapporte.

C'est qu'il n'y a pas, en bonne logique, d'emploi absolu de l'apparaître.

5. A cette thèse, on peut faire une objection, sur laquelle probablement est fondée une bonne part de l'usage positif que fait aujourd'hui une certaine philosophie analytique de références phénoménologiques. S'il n'est pas vrai qu'il y ait, en général, d'emploi absolu de l'apparaître, n'y en a-t-il pas un *local*, c'est-à-dire n'y a-t-il pas un secteur où l'apparaître fasse immédiatement et absolument, *par lui-même*, droit, c'est-à-dire où il soit *eo ipso* co-extensif à l'être ? La phénoménologie conserverait alors une valeur *locale*.

La question alors est de savoir *où* cette notion d'« apparaître » pourrait avoir cette valeur pour ainsi dire absolue, telle que ce qui « apparaît » soit exactement ce qu'il y a à prendre en compte, ni plus ni moins, et que l'apparaître, ne s'opposant plus à aucun « être », ait une fonction immédiatement véritative. Deux choses sont alors en jeu, que l'on peut regrouper sous la rubrique générale d'une *absence de polarité de l'apparaître*, mais entendue en deux sens bien différents.

(i) Le premier point est que ce qui apparaît est censé être nécessairement tel qu'il apparaît : il n'y a pas d'écart entre son apparaître et son être. N'est donc pas autorisée la polarité suivant laquelle cela pourrait, inversement, être *autre* que cela n'apparaît.

(ii) Le deuxième point est que, ce qui apparaît là est censé n'être tel que si et parce que cela apparaît comme cela le fait. En dehors de cet apparaître, ce qui apparaît là n'« est » pas. N'est donc pas autorisée la polarité qui semblait constituer le fond même de la notion d'apparaître, c'est-à-dire celle entre la possibilité pour la chose, qui préserve donc un sens indépendant de son « apparaître », d'apparaître *ou* de ne pas apparaître. Cette polarité n'est pas autorisée parce qu'on a affaire là à un sens d'être qui ne vaut que dans l'apparaître, qui *suppose* l'apparaître. Les deux points sont liés évidemment. Le second implique le premier. En effet, c'est parce que ce qui est, dans ce cas, est censé se réduire à ce qui appa-

raît, que cela n'a pas de sens d'envisager que cela puisse être autrement que cela n'apparaît. Le second point, cependant, paraît extrêmement difficile à admettre. Pour mieux en mesurer la portée, et éventuellement les limites, il est indispensable de considérer le type de phénomènes (c'est-à-dire de *situations*) dont il est censé saisir le style particulier. Il s'agit, en premier lieu, de cette pierre angulaire de la phénoménologie – et de la référence à la phénoménologie en général – qu'a toujours constitué la *perception*.

6. Il y a une idée sur la perception dont la phénoménologie n'a certes pas le monopole, mais qu'elle a pu alimenter, qui est que la perception « nous donne la chose même ».

Mon propos n'est certainement pas de contester cette idée, qui me paraît profondément juste, et, en un sens, indiscutable. Si on considère l'emploi des verbes exprimant la perception dans leur usage en troisième personne tout au moins, ils partagent avec les verbes exprimant la connaissance en général la propriété d'être factifs, c'est-à-dire de présupposer l'existence, ou la vérité (suivant le type catégorial de l'objectité considérée) de leur objet. Si je dis « il voit la table », il est présupposé qu'il y a la table en question. Evidemment on pourra arguer que la présupposition est portée, alors, par l'usage de l'article défini à lui seul et qu'il peut après tout, *dans certaines circonstances*, arriver qu'on dise : « il voit là une table, mais il n'y en a pas ». Pensons à Hamlet : il voit un spectre, mais ce n'est rien, il n'y en a pas. On remarquera cependant qu'au fond l'énoncé précédent pourrait se paraphraser sans dommage en : « il croit voir une table, mais en fait non, il ne voit rien (puisqu'il n'y a pas de table là pour être vue), ou en tout cas pas une table, c'est autre chose qu'il voit ». C'est ce que *veut dire* « il voit une table, mais il n'y en a pas ». Un tel énoncé introduit une signification *modifiée* du verbe « voir », pour emprunter le lexique de la psychologie brentanienne. On peut penser qu'il ne s'agit pas ici d'un « voir » de même type ou de même qualité que le « voir » précédent. Peut-être ne s'agit-il même pas d'un « voir » *du tout*. C'est du moins l'analyse suggérée par un certain *disjonctivisme perceptuel*, tel qu'il a connu un regain de faveur depuis les années 1970 du XXe siècle.

Il importe cependant de bien saisir la nature de cette « factivité ». La perception, en un certain sens, serait « toujours vraie ». Qu'est-ce que cela veut dire ? L'unique sens que cela peut avoir, c'est que, lorsque je perçois vraiment (et non seulement *crois percevoir*), *je touche vraiment*

le réel, *je suis dans un rapport effectif avec lui*. On ne voit pas très bien, en toute rigueur – si en tout cas il s'agit bien de ce qu'on appelle ordinairement « perception », qui est celle d'un être en chair et en os dans le monde, et toute extension ou transposition de ce sens est extrêmement problématique – ce que la perception pourrait être si ce n'est cette épreuve effective du réel comme tel. C'est pour cette raison et pour cette unique raison que les verbes qui la décrivent peuvent être « factifs » : ce qu'ils décrivent, c'est un certain rapport avec un réel.

À partir de ce moment-là, il y a indubitablement une difficulté pour ce que nous avons repéré comme la deuxième – et fondamentale – absence de polarité de l'apparaître, dans la perspective qui ferait un usage libre de la phénoménologie. En effet, comment soutenir que ce à quoi nous avons accès dans la perception, et ce qui fait ce que nous avons envie d'appeler sa vérité *intrinsèque*, puisse n'être *que dans le cas où cela apparaît*, et dans les limites même (de sens, de format, etc.) de cet apparaître ? On pourrait dire, suivant le paradoxe constitutif de la notion même d'apparaître telle que nous l'avons analysée, que si l'apparaître perceptuel fonctionne bien, y compris positivement, comme un apparaître, il ne s'accomplit précisément qu'en nous donnant accès, fût-il direct, à quelque chose qui, essentiellement, *peut être indépendamment de lui*.

Si l'apparaître perceptuel est censé particulièrement faire droit, et donc constituer la pierre de touche de la thèse phénoménologique sur la validité inconditionnée de l'apparaître, c'est en effet parce que, ce qui s'y montre (et il y a dans cette entente de la perception comme *monstration*, et non interprétation, caractéristique de la tradition phénoménologique, quelque chose à quoi je tiendrais personnellement), c'est ce qui *est*. Cette thèse ne doit pas être mésinterprétée : elle ne signifie certainement pas que ce qui est doit, ici, être réduit à l'apparaître, donc s'identifier strictement à « son apparaître » (si cela a un sens d'isoler une telle chose), mais que ce qui apparaît comme tel, alors est ce qui est, donc *ce qui serait aussi bien indépendamment de l'apparaître et extérieurement à lui*.

En d'autres termes, si je vois « vraiment » (c'est-à-dire d'un « voir » que, en troisième personne, on appellerait un « voir ») une table, cela veut dire qu'il y en aurait une y compris si je n'étais pas là pour la voir. *Je vois ce qui est*, tout simplement.

7. On peut toutefois s'interroger sur la solidarité des deux thèses que nous avons présentées comme constitutives du « point de vue phénoménologique ». Ne faut-il pas, après tout, les dissocier ?

En effet, s'il n'y avait pas polarité au deuxième sens du terme, c'est-à-dire si ce qui apparaît n'existait que dans son apparaître, et jamais indépendamment de lui, on peut se demander, au fond, quel serait le *sens* de la première thèse, et s'il en resterait un pour elle. Quel sens y aurait-il, en effet, à proclamer la vérité de ce qui apparaît, si elle n'était vérité que d'elle-même – si elle ne voulait dire que : « cela apparaît » ? En d'autres termes, la thèse (i) n'est *intéressante* que si la thèse (ii) est fausse. Ce qui est intéressant, en effet, même si difficile à comprendre, c'est que quelque chose nous soit donné sur un mode tel que cette chose *est* forcément comme elle apparaît, que cet apparaître ne puisse pas être faux : la thèse n'a d'intérêt que si ce qui est manifesté par là, c'est un être qui serait indépendamment d'un tel accès. L'arbre dans la cour est ce qu'il est, indépendamment du fait que je le voie ; mais, si je le vois, il se trouve que je le vois exactement *comme il est*. Tel est le sens, fort, que prend alors la non polarité de l'apparaître perceptuel au premier sens du terme. *Il ne peut pas être faux, et pourtant il est bien apparaître de quelque chose, qui est* – ce qui est, du reste, une condition pour que cela ait un sens de dire qu'il n'est *pas* faux, pour que cette négation soit *pertinente*.

Il est possible et probable que la deuxième entente de la non-polarité de certains apparaîtres (disons les apparaîtres perceptuels, qui ont, en la matière, une valeur paradigmatique) n'ait pas dit son dernier mot, et nous aurons à y revenir. Plaçons-nous pour l'instant, cependant, dans l'hypothèse, probable, où cette thèse serait fausse, et concentrons-nous sur la première interprétation possible de la non-polarité, qui a pour elle des arguments très forts, compte tenu de la factivité fondamentale des verbes au moyen desquels nous décrivons les situations perceptuelles.

Là où je perçois « vraiment », suivant l'entente de « percevoir vraiment » à laquelle nous sommes parvenus, ma perception est « vraie », dit-on. Mais si ma perception est « vraie » (en continuant d'admettre que cette expression ait un sens), alors elle me met bien en contact avec ce qui est. Or ce qui est, c'est ce qui peut aussi être en dehors de ma perception. Si la perception est bien une vue sur « l'être tel qu'il est » (ce que soutient la thèse de provenance phénoménologique, ou crypto-phénoménologique : l'apparaître perceptif est, tel quel, intrinsè-

quement, « vrai »), cela implique une forme de clause de *transparence* de la perception : elle peut, comme telle, s'effacer, puisque ce qu'elle donne c'est son objet tel qu'il serait indépendamment d'elle. On peut dire que ce n'est pas en réalité le cas, que le processus perceptuel témoigne de toute une série d'ajustements complexes entre l'agent percevant et l'objet, et est absolument indissociable de toute une série de « prises » effectuées sur l'objet, prises qui éventuellement le transforment et l'orientent. C'est vrai, mais on pourrait dire que cela ne change rien à cette thèse de transparence, qui, comme telle, a trait à la *logique* de la perception, ou plus exactement des verbes de perception (de la perception « elle-même », il serait douteux que cela eût un sens de parler de « logique »). La question est : « à partir de quand, et dans quelles circonstances, parlons-nous de perception ? », et le fait est que c'est presque toujours à propos d'un résultat, et non d'un processus. L'expression standard de la perception, c'est : « je perçois » ou « je ne perçois pas » (*I see* / *I cannot see*), mais pas « je suis en train de percevoir » (*I am seeing*) au sens d'un effort ou d'un cheminement[5]. La perception, très certainement, implique toujours de tels processus, et il faut reconnaître l'existence de *processus proprement perceptuels*, mais, d'une certaine façon, cela ne change rien à la qualité « logique » du « résultat » perceptuel, qui est d'être vrai, parce que de nous mettre, comme tel, en contact avec quelque chose qui est.

Pour le dire autrement, il semble qu'il y ait, dans le cas de la perception, une « *relation interne* » entre l'attitude mentale et l'objet. La perception ne part pas à la rencontre de son objet comme la faim trouve le coup de poing dans l'estomac qui la fait disparaître, mais elle est, comme telle, là où on parle « vraiment » de « perception », perception de *cet objet-là*, qui est donné, et *eo ipso engagement par rapport à cet objet* : ce qui est perçu « est » forcément ; sinon, ce n'est pas perçu. Cette formulation peut avoir une certaine portée clarifiante, mais elle a, aussi et avant tout, le mérite de rendre apparente la difficulté inévitablement liée à une telle perspective.

La stratégie qui conjuguerait le disjonctivisme avec une certaine appropriation de motifs venant de la tradition phénoménologique con-

---

[5] Là encore, un tel usage n'est absolument pas impossible. Mais il est dérivé, et suppose la validité de l'usage standard (résultatif) de « percevoir ».

siste en gros à dire : *dans le cas général*, il n'est pas vrai que l'intentionalité (disons pour faire simple : « l'apparaître ») entretienne une relation interne avec son objet ; mais, *dans le cas privilégié* où elle s'appelle « connaissance », et encore plus dans celui où elle s'appelle « perception », alors elle nourrit une telle relation et s'y identifie même et c'est là que le schéma intentionaliste tel qu'on peut le tirer d'une certaine lecture de la tradition phénoménologique acquiert toute sa valeur.

Une telle casuistique, dans son « évidence » même, qui est précisément celle d'une philosophie de l'évidence, paraît devoir s'exposer à de très graves difficultés. En effet, ce qui fait la pointe et l'intérêt de la thèse, c'est l'idée d'une relation interne à quelque chose de *réel*. C'est ce que, dans une telle perspective, devrait être la perception. Mais une telle idée soulève en fait un vrai problème.

Si en effet, ce que je touche à travers la perception, ou plutôt *dans* la perception, car il n'y a pas ici d'espace « à travers » lequel il faudrait passer, est *réel*, alors il est extrêmement douteux que la relation puisse être caractérisée comme « interne », ou alors elle doit l'être *asymétriquement*.

S'il y a un certain sens à parler ici de « relation interne », celle-ci semble aller de l'attitude de perception au réel qui y est rencontré. En effet, on peut assez vraisemblablement penser que les attitudes perceptuelles soient identifiées par la « référence » qui est la leur (par le fait de mettre en contact le sujet percevant avec tel ou tel objet réel, ou d'*être ce contact même*), ou tout au moins que cette référence, dans son caractère déterminé, constitue un élément fondamental de leur identification. Telle perception est nécessairement perception de l'objet dont elle est perception, c'est une des dimensions qui la constituent essentiellement en la perception qu'elle est.

En revanche, dans l'autre sens, il est tout à fait douteux, et même apparemment exclu, qu'il y ait « relation interne ». En effet, si ce avec quoi la perception me met en rapport, c'est un réel, alors, en vertu même de la définition d'un réel, cette chose pourrait donc exister indépendamment de ce rapport perceptuel, qui n'est donc pas, *dans ce sens-là* de la flèche, une relation *interne*. En ce sens-là, la notion de relation interne avec quelque chose de réel semble comporter comme une forme de contradiction.

La casuistique évoquée plus haut répondrait probablement ainsi : il n'y a pas de relation interne entre l'acte/l'attitude perceptuel et le réel perçu en général, mais durant le seul temps de la perception, *là où celui-*

ci est perçu. Cette relation interne doit être entendue au sens où, là où il s'agit de perception, *l'objet est nécessairement tel qu'il est perçu*. Une autre façon d'énoncer le caractère « interne » de la relation serait de souligner la fondamentale *adéquation* de la perception et de son objet, comme trait définitionnel de la perception. On retrouverait ici tout naturellement le lexique de la phénoménologie.

Il y a quelque chose d'indiscutable dans cette nécessité pour l'objet, là où il s'agit vraiment de « perception » (c'est-à-dire là où nous sommes légitimés à parler, en troisième personne, de « perception »), d'être « comme il est perçu ». C'est là, très certainement, en un certain sens, la définition de la perception. Mais la véritable question est de savoir ce que signifie cette formule. Et, au point où nous en sommes, de savoir si elle implique ladite « relation interne » entre le voir et ce qui est vu, ou quelle *portée*, en tout cas, il faut accorder à cette « relation interne ». Tant il est fréquent, en philosophie, de travestir sans s'en rendre compte un trait grammatical en vérité éidétique substantielle. Il se pourrait que nous soyons confrontés ici à un tel cas.

Si ce que nous voyons est « comme nous le voyons » (là où il s'agit vraiment de « voir »), alors, c'est un réel. Mais, si c'est un réel, alors, cela veut dire qu'il est indépendant de notre « voir », et qu'il peut aussi subsister indépendamment de lui. Cela signifie aussi qu'il peut essentiellement se transformer et se présenter différemment de comment nous le voyons. Le point peut paraître extrinsèque au « voir », mais il n'en est rien, car précisément, si le « voir » nous donne accès à du « réel », c'est à quelque chose qui peut se transformer et se présenter différemment de comment nous le voyons qu'il nous donne accès. Cela n'annule certainement pas la thèse suivant laquelle « ce que nous voyons (vraiment) est comme nous le voyons », mais cela en modifie considérablement la portée. S'il y a ici « relation interne », elle est *perspectivale* et *située temporellement* : ce que nous voyons est exactement comme nous le voyons du point de vue et au moment où nous le voyons.

Or cette thèse, à elle seule, ne semble pas qualifier adéquatement la perception. Car ce qui est vu, ce n'est pas simplement ce qui est vu « tel que c'est vu, et quand c'est vu », mais c'est ce qui est vu tout court, cette chose que nous rencontrons dans la perception, et qui est aussi bien en dehors de cette perception, et pourrait être appréhendée sous d'autres faces et en d'autres temps, y compris où elle se serait altérée et transformée. La phénoménologie husserlienne a à juste titre beaucoup insisté (même si elle l'a sans doute aussi traitée d'une façon quelque peu réduc-

trice[6]) sur cette *transcendance* (à la perception) de la chose perçue. Le *paradoxe de la perception* que nous héritons des pensées de l'intentionalité est que celle-ci semblerait devoir être une relation interne, en un certain sens, à quelque chose qui dépasserait constitutivement le format d'une telle relation, et donc avec laquelle elle ne peut pas être une relation *interne*.

À ce point, le spectre de la *deuxième* interprétation du caractère non-polaire de la perception fait retour, et il va falloir que nous employions nos dernières forces pour le conjurer, en définissant par là-même la marge – mais inéliminable – qui reste pour une phénoménologie, une fois qu'on l'a délogée du royaume (fictif) où l'apparaître tiendrait tout seul et constituerait à lui seul un domaine d'objectivité.

8. Nous avons en effet un peu vite congédié la perspective suivant laquelle il y aurait certaines situations dans lesquelles l'apparaître ne s'opposerait à *rien* – mais au seul manque d'apparaître – puisqu'il serait, *dans ces situations*, immédiatement co-extensif à l'être. Ce qui peut se lire en deux sens : les choses seraient immédiatement telles qu'elles apparaissent ; mais parce qu'en fait leur être s'identifierait alors à leur apparaître, elles n'auraient pas cet être-là en dehors de leur apparaître. Il semble qu'une ligne d'argumentation des néo-intentionalistes puisse être la suivante : l'objet, bien sûr, n'est pas forcément comme je le perçois, au sens où il n'est pas dit qu'il le restera, ni d'ailleurs qu'il le serait, vu sous une autre face. Mais, *perçu comme il l'est*, il l'est forcément. Or l'objet perçu de cette façon-là, c'est précisément *l'objet que je vois*. Autrement, pris indépendamment de ce voir, ou vu autrement, *je ne le vois pas*. Evidemment, en un certain sens, c'est bien « cet objet », tel qu'il est indépendamment de mon voir, que je vois ; mais, ensuite, il faut distinguer *ce qui est réellement vu de lui*. C'est là ce qui est, proprement, vu.

Tout reposerait donc, suivant une logique qu'on peut faire remonter à G.E. Moore, mais qui n'est pas étrangère non plus à Husserl à l'époque de la rédaction des *Recherches Logiques*, sur la distinction de

---

[6] Voir la critique de l'idéalisme phénoménologique perceptuel que j'ai esquissée au dernier chapitre de *Les limites de l'intentionalité. Recherches phénoménologiques et analytiques* (Paris : Vrin, 2005).

deux sens du mot « voir ». Ce avec quoi la perception nous met en relation interne, c'est *l'objet tel qu'il est vu*.

Or cette chose (« l'objet tel qu'il est vu ») 1) n'existe pas en dehors de ce « voir » 2) y existe, *en tant que ce qu'il est* (« objet tel qu'il est vu »), pour ainsi dire *absolument*, par le seul fait de ce « voir », et donc dans une « relation interne » avec lui – c'est en effet le voir et le seul voir qui découpe cet objet dans le plan des choses et lui donne la forme qu'il a. Il satisfait donc la condition d'un apparaître qui ne s'oppose à aucun être, puisque tel qu'en lui, *l'être qui peut y être donné* y est donné, sans reste. Tel serait le discours que pourraient tenir les partisans de la perception comme relation (intentionnelle) « interne ».

Cette analyse qui consiste, une fois de plus, à absolutiser l'apparaître, tout en réclamant, suivant un geste typiquement philosophique, le beurre avec l'argent du beurre, c'est-à-dire en l'occurrence l'accès à la *réalité*, pour séduisante qu'elle soit, me paraît profondément erronée. *Il n'est en effet pas vrai*, comme John Langshaw Austin[7] et, en un sens, Wittgenstein aussi[8] l'ont souligné, *qu'il y ait deux sens du mot « voir »*. On voit ou on ne voit pas, et, si on voit, c'est précisément ce qui est (indépendamment du fait qu'on le voie) qu'on voit. On ne voit pas ce qu'on voit « en tant qu'il est vu ». On le voit « tout court », purement et simplement. Il faut à tout prix, si on veut sauvegarder une entente réaliste du « voir », pour laquelle plaide l'emploi naturel de ce terme, défendre ce que nous avons appelé *la transparence du voir*. Ce à quoi nous donne accès le voir – si imparfait soit cet accès, *comme tout accès* – c'est bien à la « chose même », il faut maintenir cette formule de la phénoménologie, même si son interprétation correcte suppose certainement une réécriture par rapport à la tradition phénoménologique canonique.

---

[7] J.L. Austin, *Sense and sensibilia* (New York : Oxford University Press, 1964). Voir l'essai décisif de Sandra Laugier « Aspects, sens et perception : l'idée de phénoménologie linguistique », dans Jocelyn Benoist et Sandra Laugier (Éd.), *Husserl et Wittgenstein. De la description de l'expérience à la phénoménologie linguistique* (Hildesheim : Olms, 2004), 211-241.

[8] C'est en effet le véritable sens des considérations sur le « voir comme » du chapitre XI de la IIe partie des *Philosophische Untersuchungen*. Voir mon essai « Voir comme quoi ? », dans Sandra Laugier et Christiane Chauviré (Éd.), *Lire les* Recherches Philosophiques *de Wittgenstein* (Paris : Vrin, 2006), 237-253.

La « chose même », ce n'est pas la chose « en tant que vue ». La spécification « en tant que vue » n'ajoute rien *à proprement parler* à la chose, et en tout cas ne crée certainement pas « une autre chose » – qui, comme telle, sous le nom d'« apparaître » par exemple, constituerait l'objet propre de la phénoménologie.

Cette « chose » qui serait dans un état de dépendance *réciproque* avec l'attitude perceptuelle est donc une illusion. La perception, si elle est la perception, nous ouvre directement à ce qui ne dépend pas d'elle, et non à un être qui, comme tel, dépendrait d'elle. Les couleurs par exemple, parce qu'elles sont un aspect essentiel de ce que nous nommons perception visuelle, constituent des *prises sur l'objet (réel)* que nous voyons, et à ce titre peuvent légitimement en être prédiquées, et non les attributs propres de quelque entité *ad hoc* étrange que l'on appellerait « l'objet vu ».

On dira : les couleurs pourtant, « n'existeraient pas » si l'objet n'était pas perçu. Il n'y a pas de couleur dans la nature, indépendamment de l'activité cognitive de sujets percevants. Certes, mais là où il y a perception, *c'est bien des objets qui seraient indépendamment de toute activité perceptuelle qu'il y a couleur* : la couleur n'est qu'une des modalités de la rencontre de tels objets. D'où le fait que si cela a un sens d'attribuer la couleur à quoi que ce soit, ce sera à l'objet « lui-même », et non à l'objet « en tant que perçu ». C'est bien l'objet lui-même qui est en question, en effet, dans les *aspects* de nos perceptions.

Est-ce à dire que l'apparaître soit un thème qui, comme tel, doive disparaître de la scène de l'interrogation philosophique, et dont il n'y ait strictement rien à dire ? Je ne le pense pas. Suivant une formule de Wittgenstein que j'ai déjà eu l'occasion de commenter[9], il n'y a pas de phénoménologie mais il y a des problèmes phénoménologiques. Sans doute les quelques réflexions que nous avons pu mener ici permettent-elles de mieux comprendre maintenant ce propos : il n'y a pas de science de l'apparaître « pour lui-même », comme si celui-ci constituait un domaine propre, comme « un Empire dans un Empire ». Un tel discours serait nécessairement voué à l'échec, autophage de son propre objet. Il n'y a pas non plus, pouvons-nous ajouter à présent, et c'est probablement plus

[9] Jocelyn Benoist, « L'idée de phénoménologie », dans *L'idée de phénoménologie* (Paris : Beauchesne, 2001), en particulier p. 146 sq.

grave encore, plus lourd de conséquence quant à la possibilité de toute « phénoménologie » en tant que discours philosophique s'autonomisant et subsistant par lui-même, de science de « l'apparaissant en tant que tel »[10], pour lui-même. En revanche, il y a le fait que des acteurs perceptuels perçoivent des choses, sont conduits à leur rencontre, et que, dans ces rencontres, les choses revêtent tel ou tel *aspect*, sont prises, avec tout ce qu'elles sont par ailleurs, mais qui peut être ignoré, sous tel ou tel *jour*. On pourrait donc plaider, comme ultime réserve du « phénoménologique », *marginal mais inéliminable*, sur le terrain d'une pensée qui ne peut plus être « phénoménologie » c'est-à-dire plus l'être *seulement*, pour ce concept d'« aspect », qui n'est pas un simple double du concept d'« apparaître ». Par « aspect », on n'entend pas ici « l'aspect », dit souvent « extérieur » qu'est censée avoir une chose, mais « l'aspect » tel qu'il surgit dans ce qu'on appelle « voir sous tel ou tel aspect ». Il y a, dans l'aspectualité du voir telle que l'a génialement décrite Wittgenstein[11], en une sorte de contre-phénoménologie, quelque chose de tout à fait spécifique qui est lié à sa *fragilité* même (opposée à toute « substantialité » de l'apparaître). Le voir, s'il est « voir », en un certain sens, est sans « aspect » ; en tout cas *il n'est certainement pas voir d'un « aspect »*. Le « voir comme » n'est pas un « autre » voir, à côté du voir simple. En un certain sens, *il n'y a pas de « voir comme »*. Cependant, d'un autre côté, il est des circonstances où se dévoile que ce que nous voyons, nous le voyons d'un certain point de vue, et « sous un aspect » – notamment et essentiellement dans ce qu'on pourrait appeler les *transitions de phases* du voir, ou plutôt des comportements et des pratiques, des modes d'être-au-monde qui accompagnent le voir et lui offrent chaque fois un sol, un ancrage phénoménologique : tout voir est *voir-en-situation*, et c'est ce qui se révèle dans le passage d'une situation à une autre, où intervient l'effet d'« aspect ». Il est de la grammaire de ces aspects en tant qu'aspects de s'effacer, d'être des façons de donner à voir « la chose même » – et donc aussi de s'y incorporer, de se déposer sur celle-ci d'une façon telle qu'ils n'y laissent aucune trace et deviennent

---

[10] Par « apparaissant », nous entendons *ce qui* apparaît, mais « juste en tant que cela apparaît », si tant est qu'une telle chose ait un sens.

[11] Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, ed. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright and R. Rhees (Oxford : Blackwell, 1953), II, XI.

des façons de mettre en jeu sa réalité de chose, d'en *user*. En ce sens-là, ils ne sont pas « quelque chose », au sens où ils ne sont pas un domaine d'être – ou de non-être, d'on ne sait trop quelle « apparence » – à part. Cela ne veut pas dire qu'ils soient pour autant « rien » : ils sont les visages que prend le réel au fil des rencontres que nous en faisons, nous qui y sommes.

De cette aspectualité, effet d'apparaître dans l'être, qui représente tout sauf un domaine d'être pour lui-même, aucune « science » (*i.e.* aucune « phénoménologie ») certainement n'est possible ; mais il demeure qu'il faut beaucoup de sens phénoménologique pour y être sensible, et pour l'approcher.

Jocelyn.Benoist@ens.fr