Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 24 (1977)

Heft: 3

Artikel: Pouvons-nous connaître les choses telles qu'elles sont?

Autor: Küng, Guido

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761336

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

GUIDO KÜNG

Pouvons-nous connaître les choses telles qu'elles sont?

L'anticartésianisme contemporain et ses limites *

1. APERÇU HISTORIQUE: PRÉSENTATION TRÈS SCHÉMATISÉE DE QUELQUES «LIGNES DE FORCE»

1.1 Le problème posé par la «nouvelle science» de Galilée

«Pouvons-nous connaître les choses telles qu'elles sont?», cette question épistémologique s'est posée avec une urgence particulière dès l'arrivée de la «nouvelle science» de Galilée. Car c'est elle surtout qui a brisé l'unité de la vision du monde typifiée par Aristote et qui a créé un décalage entre l'image scientifique et l'image manifeste du monde. Pour reprendre l'exemple classique de Bertrand Russell [1]: aujourd'hui nous possédons deux conceptions, apparemment incompatibles, de notre table de bureau: a) Nous voyons un objet solide, brun, lourd etc., b) La science nous dit que c'est un nuage incolore d'électrons, protons etc. qui contient surtout du vide. A laquelle des deux conceptions faut-il se fier? Ce n'est pas là une question purement académique, mais une question d'importance vitale; car l'image scientifique est aussi celle d'un mécanisme impersonnel qui semble ne plus laisser de place à la liberté humaine.

* Conférence présentée lors de l'Assemblée générale de la Société Suisse de Philosophie, le 20 février 1977 à Berne.

[1] B. RUSSELL, *Problèmes de Philosophie*, Petite Bibliothèque Payot no. 79, Paris 1965.

1.2 Le cartésianisme de la philosophie moderne

Descartes a donné une première réponse à ce problème posé par la nouvelle science, et sa réponse est restée exemplaire: aujourd'hui encore les positions s'articulent en fonction de leur réaction à Descartes. La solution cartésienne est ingénieuse, elle affirme qu'en ce qui concerne la nature physique on peut se fier à l'image scientifique, mais que l'âme, notre conscience, est un domaine à part qui échappe à cette science. Descartes pose donc un dualisme radical entre l'âme et la corps, et pour établir ce dualisme il introduit un argument qui n'est pas si facile à réfuter. Il constate que la conscience, le *cogito*, existe indubitablement, tandis qu'il est concevable qu'en réalité les corps n'existent pas. Selon Descartes il n'y a donc pas de lien nécessaire entre la notion de conscience et la notion de corps, l'unité de l'âme et du corps est purement factuelle (contingente). Il s'ensuit de cette conception que le monde extérieur n'est pas donné d'une façon immédiate, mais que son existence doit être prouvée par une inférence à partir du donné immédiat de la conscience.

Cette réponse cartésienne au problème de la science a dominé toute l'histoire de la philosophie moderne, elle est à la base des vues des empiristes tout autant que de celles des rationalistes. On s'est surtout préoccupé des difficultés d'une telle inférence de l'existence du monde, et finalement on a même proposé des solutions idéalistes qui prétendent que l'immanence se suffit à elle-même et que le postulat d'un monde extérieur indépendant est superflu, voire même absurde.

Cette problématique cartésienne était encore présente au début de la philosophie contemporaine. On en trouve des traces même chez Husserl, malgré le fait que ce philosophe, après avoir proposé une phénoménologie purement noétique des actes de conscience, soit arrivé à une conception qui inclut aussi une analyse minutieuse des choses. Car pour finir Husserl reconnaît les choses seulement en tant que noèmes, à la façon d'un idéalisme transcendantal [2]. De même, ce cartésianisme était présent au début de la philosophie des sciences, par exemple chez Mach, Helmholtz, Russell et Carnap, qui essayaient tous de fonder la science sur une base phénoménaliste.

[2] A mon avis, l'idéalisme de Husserl est dû à un manque de clarté concernant les notions sémantiques de sens et de référence, notamment à l'absence de la distinction entre pôle noématique et objet de référence. Cf. G. Küng, «The phenomenological reduction as epoche and as explication», *The Monist* 59 (1975) 63–80, spécialement p. 68.

1.3 L'anticartésianisme de la philosophie contemporaine

Mais le fait qu'on se libère progressivement de ce schème conceptuel, hérité de Descartes, est peut-être le trait le plus fondamental de la philosophie contemporaine, le trait qui la distingue de la philosophie moderne. Rappelons à ce sujet quelques faits de l'histoire contemporaine.

1.31 L'anthropologie anti-dualiste de la philosophie analytique

L'attaque la plus spéctaculaire contre le dualisme cartésien a été portée par le livre célèbre de Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (1949), où ce dualisme est critiqué au nom d'une analyse wittgensteinienne du langage: Ryle y voit un mythe dû à une méprise catégoriale (category mistake). Une deuxième influence très puissante contre le dualisme en anthropologie est le développement de la cybernétique qui a favorisé un renouveau de la thèse matérialiste selon laquelle les processus physiques et les processus cérébraux sont identiques [3]. Mais il faut noter qu'il s'agit là d'une nouvelle sorte de matérialisme, car en général on ne croit plus qu'une explication purement mécaniste suffise. En fait, on admet que la physique contemporaine est incapable d'expliquer d'une manière satisfaisante les processus psychiques et on fait appel à une science de la nature future, qui serait essentiellement plus riche. Il faut donc bien se garder d'assimiler cette tendance à un matérialisme vulgaire.

1.32 Le physicalisme pragmatique et réaliste de la philosophie des sciences

Dans la philosophie des sciences, c'est déjà depuis les années 30 qu'on a commencé à se libérer du phénoménalisme cartésien. Ce sont les philosophes du Cercle de Vienne qui ont le mérite d'avoir effectué ce changement. Le programme d'un système de constitution (*Aufbau*) construit sur une base phénoménaliste s'étant avéré trop difficile à réaliser, Carnap s'est rallié à la position de Otto Neurath [4] affirmant que

[3] A. M. Turing, «Computing machinery and intelligence», *Mind* 59 (1950) 433–460; H. Feigl, *The «Mental» and the «Physical». The Essay and a Postscript*, University of Minnesota Press 1967 (première publication dans *Minnesota Studies of the Philosophy of Science* vol. 2, 1958); J. J. C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, London: Routledge 1963; D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind*, London: Routledge 1968.

[4] O. Neurath, «Physikalismus», *Scientia* (Milano) 50 (1931) 297–303; O. Neurath, «Physicalism: The philosophy of the Viennese Circle», *The Monist*

les énoncés protocollaires (Protokollsätze) des scientifiques, c'est-à-dire les énoncés de base avec lesquels les scientifiques décrivent leurs observations expérimentales, sont formulés dans un langage qui parle de choses physiques et non pas d'impressions phénoménales.

Cette adoption du physicalisme signifie en même temps l'abandon de l'idéal cartésien de la certitude scientifique. A la place de l'image de Descartes, qui avait conçu la science comme un édifice bâti sur le rocher inébranlable d'un donné immédiat, on préfère aujourd'hui la métaphore de Neurath selon laquelle la science est plutôt un navire flottant qui se trouve en reconstruction permanente et où aucune partie ne peut prétendre avec certitude d'être irremplaçable. On a abandonné ce que Wilfrid Sellars a appelé «le mythe du donné» [5], avec ses critères absolutistes, et on les a remplacés par des critères pragmatiques. Il est à souligner, cependant, que cet abandon de l'idéal d'une certitude inébranlable n'a pas mené au scepticisme. Au contraire, puisque cet abandon était dû à l'échec du phénoménalisme, il signifie en même temps une reprise de confiance dans notre capacité de pouvoir atteindre le réel. Ce n'est donc plus l'instrumentalisme d'un Mach, mais ce qu'on appelle le «réalisme scientifique» qui prédomine aujourd'hui dans la philosophie des sciences.

1.33 L'action humaine devient le thème principal de la philosophie contemporaine

L'abandon du dualisme cartésien et le retour au réalisme acquièrent une force particulière du fait que toutes les tendances et toutes les disciplines de la philosophie contemporaine se rendent de plus en plus compte

41 (1931) 618–623; R. CARNAP, «Einheitswissenschaft auf physischer Basis», *Erkenntnis* 1 (1930) 77; R. CARNAP, «Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft», *Erkenntnis* 2 (1931) 432–465.

[5] W. SELLARS, «Empiricism and the philosophy of mind», dans Sellars *Science, Perception and Reality*, London: Routledge 1963, cf. p. 140 (première publication dans *Minnesota Studies, in the Philosophy of Science* vol. 1, 1956: réimprimé aussi dans R. M. CHISHOLM et R. J. SWARTZ, eds., *Empirical Knowledge. Readings from Contemporary Sources*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1973). – Dans les discussions récentes, la conception cartésienne (selon laquelle toute connaissance est fondée dans une connaissance intuitive d'un donné immédiat) est appelée «fondationnisme» (foundationalism). Cf. N. RESCHER, *The Coherence Theory of Truth*, Oxford: Clarendon Press 1973, p. 317. Cette terminologie semble avoir été inspirée par A. QUINTON: «The foundations of knowledge», publié pour la première fois dans B. WILLIAMS et A. MONTEFIORE, eds., *British Analytical Philosophy*, London: Routledge 1966, et réimprimé dans CHISHOLM et SWARTZ 1973; Quinton emploie là le terme 'the doctrine of foundations'.

qu'elles ont besoin d'une théorie compréhensive de l'action humaine [6]. L'analyse de l'action humaine est devenue le thème central auquel aboutissent toutes les autres investigations, et aujourd'hui c'est elle qui occupe la place principale, place qu'on avait accordée jadis à l'analyse de la conscience. On insiste sur le fait qu'une vue solipsiste de la conscience est absurde, car on ne peut comprendre la conscience humaine sans son conditionnement socio-culturel. On ne peut décrire l'homme sans parler des institutions sociales, dont les langues fournissent l'exemple le plus fondamental. En effet, que serait une pensée humaine sans langue et sans son enracinement dans la pratique quotidienne?

Mais du point de vue d'une épistémologie réaliste, l'importance accordée à l'activité socio-culturelle de l'homme est ambivalente. D'un côté c'est un argument puissant pour une conception réaliste de l'interaction des hommes dans le monde; mais d'autre part le fait du conditionnement socio-culturel de la pensée humaine peut soulever en même temps de graves doutes concernant l'objectivité de notre connaissance des choses. C'est surtout dans l'herméneutique que ce deuxième aspect a suscité une forte tendance à un relativisme sceptique [7].

2. PRISE DE POSITION SYSTÉMATIQUE

2.1 Questions

De fait l'anticartésianisme contemporain pose toute une série de problèmes, dont les trois suivants sont peut-être les plus fondamentaux.

2.11 Comment peut-on maintenir qu'on ait une connaissance directe des choses du monde extérieur et constater en même temps qu'on n'en

[6] Cf. R. J. BERNSTEIN, *Praxis and Action. Contemporary Philosophies of Human Activity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1971, qui montre la convergence des traditions marxistes, existentialistes, pragmatistes et analytiques. – Il est à noter qu'en logique et en linguistique il y a eu aussi un élargissement progressif de l'intérêt: de la syntaxe à la sémantique, et aujourd'hui de la sémantique à la pragmatique.

[7] Contre cette tendance sceptique j'aimerais relever avec D. CARR, «Interpretation und Evidenz», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23 (1976) 253–268, spécialement p. 262 s., que la relativité de la compréhension a une limite; que dans la formule herméneutique «etwas als etwas verstehen» on ne doit pas oublier le premier «etwas». La notion de «Verstehen» elle-même perdrait tout son sens si nous n'étions pas en contact avec un objet qui est le point de référence (et dans ce sens une mesure) de notre interprétation.

a pas une évidence certaine? Est-ce qu'une connaissance directe ne serait pas nécessairement une connaissance indubitable?

2.12 L'abandon du dualisme cartésien semble entraîner avec lui l'abandon du projet d'une épistémologie qui prend son point de départ dans l'immanence transcendantale. De fait on nous propose, par exemple, d'opter pour une épistémologie naturaliste (cf. Quine: «Epistemology naturalized» [8]) ou de prendre la pratique sociale comme critère de vérité (la formule marxiste). Mais une telle épistémologie peut-elle vraiment justifier la validité de nos connaissances? Les objections classiques contre le psychologisme ne valent-elles pas tout aussi bien contre des explications physicalistes et sociologistes?

2.13 Et si c'est vrai que nous avons une connaissance directe des choses, ne devrait-il pas être facile de décider si c'est l'image scientifique ou l'image manifeste qui dit la vérité sur la réalité? Mais cette question fait toujours difficulté. Pourquoi? Et comment pourrait-on essayer de la résoudre?

2.2 Eléments d'une épistémologie réaliste

Je ne peux pas donner une «réponse à tout». Comme c'est toujours le cas en philosophie, les problèmes sont trop complexes pour cela. Mais il me semble qu'on peut indiquer en gros la direction dans laquelle il faut chercher des solutions.

2.21 Il faut distinguer entre «donné immanent» et «objet de référence»

Ce sont les choses ordinaires, les tables, les hommes, les arbres, les montagnes etc., et non pas des entités ésotériques telles que les «donnés de sens» ou les «idées» qui sont les objets de référence de nos connaissances ordinaires [9]. Les philosophes contemporains ont raison d'insister là-dessus, c'est-à-dire de respecter l'évidence du «common sense». Mais

[8] *Akten des 14. Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien 2.–9. September 1968*, vol. 6 (Vienne: Herder 1971), 87–103; réimprimé dans CHISHOLM et SWARTZ 1973.

[9] Que dans la perception notre intention est dirigée vers les choses physiques et non pas vers des «données de sens» se manifeste entre autres dans le fait que dans la partie de l'espace qui nous est proche (proximal part of space; Nahraum) les propriétés spatiales des choses nous apparaissent constantes, même quand nous nous déplaçons par rapport à ces choses (phenomenal size constancy). Cf. K. MARC-WOGAU: «*Some remarks on perceptual space*», conférence donnée aux Entretiens de

il est vrai aussi que nous connaissons les choses qui nous entourent grâce à des relations causales entre ces choses et nos organes de sensation. Il s'ensuit de là qu'il faut maintenir en même temps deux affirmations: a) que nous connaissons «directement» les choses du monde extérieur, et b) qu'il y a une distinction à faire entre ces choses elles-mêmes et ce qu'on pourrait appeler le «input cognitif» qu'elles produisent (ou plutôt: qu'elles contribuent à produire) en nous.

Cet «input cognitif», on peut l'appeler un «donné immanent». Mais, si on veut maintenir que nous connaissons directement les choses extérieures, il faut dissocier cette notion de «donné» de la notion d'«objet de référence». Mais si un donné immanent n'est pas un objet de référence, qu'est-ce qu'il est alors? Dans quel sens est-il encore un donné? Regardons donc de plus près de quoi il s'agit et ce qu'on peut trouver dans l'immanence de la conscience.

En suivant les analyses de Husserl, on peut distinguer deux sortes de donnés immanents: a) *le noétique*, c'est-à-dire notre *Erleben*, le flux de vie que nous sommes réellement (le noétique est donc quelque chose de réel); b) *le noématique*, c'est-à-dire le *sens* qui se constitue grâce au caractère intentionnel de notre vie (en tant que sens, en tant qu'objet-intentionnel-comme-tel de la vie noétique, le noème est quelque chose de non-réel). Dans le noétique, dans notre flux de vie, Husserl distingue deux aspects différents: a) ce qui est acte du sujet et b) ce qui ne provient pas du moi, ce qui est (d'après l'expression de Husserl) «ichfremd», et non pas «ichlich» [10].

Du point de vue réaliste, c'est surtout ce deuxième aspect noétique qui est le «input» produit en nous par le contact perceptif avec les choses extérieures. Husserl lui-même le dénote par les termes 'données des sens' (Sinnesdaten) et 'sensations' (Empfindungen). Mais le terme 'sensation' est meilleur, parce qu'en réalisant que c'est un substantif verbal on peut comprendre qu'il ne s'agit là pas de l'*objet* de la perception (p. ex. la chaleur de l'eau de mon bain), mais bien de la *sensation* produite par cet objet (p. ex. le sentiment de se-sentir-chaud). Nous *vivons* cette sensation. Et en tant que nous la vivons actuellement, elle est «donnée», c'est-à-dire «vraiment présente», mais elle n'est pas l'objet de référence de la perception.

l'Institut International de Philosophie le 12–16 septembre 1976 à Berne; J. J. Gibson, *The Senses Considered As Perceptual Systems*, Boston: Houghton Mifflin 1966.

[10] E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*. Phaenomenologica, vol. 25, La Haye: Nijhoff 1968, p. 131.

Le noème, l'objet-intentionnel-en-tant-que-tel, n'est pas l'objet de référence non plus. Ce point est difficile à saisir à cause de l'ambiguïté du mot 'objet'. Ceux qui connaissent Frege peuvent se rappeler la différence entre sens et référence: le noème appartient au niveau du sens [11]. Mais on peut aussi expliquer la différence en faisant directement appel à l'expérience. On peut constater, par exemple, que ce n'est pas la même chose que d'examiner un crayon et d'examiner le noème d'un crayon. Dans le premier cas nous sommes dans l'attitude naturelle et c'est sur la chose elle-même, sur le crayon, que se fixe notre regard. Il se peut que notre perception soit d'abord floue, mais alors nous nous efforçons de la rendre plus nette, d'obtenir une vision optimale du crayon. Dans le deuxième cas nous sommes dans l'attitude phénoménologique et nous voulons décrire aussi exactement que possible comment nous voyons ce crayon. Si notre perception du crayon est floue, il ne s'agit pas de la changer et de la rendre nette, mais au contraire, il s'agit de décrire exactement ce que c'est qu'une perception floue d'un crayon. L'attitude phénoménologique qui a le noème comme objet de référence n'est donc pas l'attitude naturelle, mais une attitude de réflexion.

Dans l'attitude naturelle, c'est le crayon lui-même qui est l'objet de référence, mais cela n'empêche pas que déjà dans cette attitude-là le noème, le crayon-exactement-tel-qu'il-est-donné-à-ce-moment, soit d'une certaine façon «présent». La preuve en est que nous pouvons nous souvenir de ce noème et que de fait nous pouvons passer à l'attitude phénoménologique et donner une description de ce noème. Si quelqu'un nous demande comment exactement le crayon nous est donné, nous pouvons répondre. Donc dans l'attitude naturelle le noème est présent, mais il n'est pas l'objet de référence, il n'est pas le *terminus ad quem* de notre intention.

Quelles sont les conséquences de cette analyse pour une épistémologie cartésienne?

[11] D. Føllesdal, «Husserl's notion of noema», *Journal of Philosophy* 66 (1969) 680–687. – Concernant l'influence que la sémantique de Frege a exercée sur Husserl cf. mon article cité dans la note 2. – A voir aussi Barry Smith, «Frege and Husserl: the ontology of reference», *Journal of the British Society for Phenomenology* vol. 9 (1978) (à paraître). Cet auteur a le mérite d'insister, entre autres, sur le fait que les noèmes ont la propriété curieuse qu'il est impossible en principe d'en avoir une connaissance directe (cf. mes explications sous 2.22).

2.22 La certitude spécifique du donné immanent

Lorsque nous demandons si le projet cartésien d'une épistémologie qui prend son point de départ dans l'immanence est encore possible, il faut d'abord déterminer dans quel sens un statut privilégié de l'immanent peut être maintenu.

Nous avons vu a) qu'il y a un donné immanent, b) qu'il nous est présent, mais c) qu'il n'est pas l'objet de référence de la connaissance ordinaire. Tandis que les deux premières affirmations parlent en faveur du maintien d'un certain cartésianisme, la troisième affirmation indique la difficulté fondamentale d'une telle position. Cette difficulté peut se formuler de façon suivante: ou bien le donné immanent est présent d'une façon immédiate, mais alors il est vécu et il n'est pas connu d'une façon explicite; ou bien le donné immanent devient l'objet de référence d'une réflexion cognitive, mais alors il n'est plus présent d'une façon immédiate. Il ne peut y avoir identité entre le moment où le donné immanent est vécu et le moment où ce donné est objet d'une connaissance explicite. On doit donc abandonner l'idée de la perfection absolue de la connaissance immanente.

Mais la situation n'est pas sans espoir, puisque d'autre part nous constatons qu'une réflexion philosophique sur le donné immanent *est possible*. Et comme le passage entre le moment où le donné immanent est vécu, et le moment où il est connu d'une façon explicite, est un passage continu, cette connaissance philosophique peut même jouir d'une certitude particulière. Certes, cette certitude n'est pas absolue comme l'avait pensé Descartes, mais, dans un certain sens au moins, elle est plus grande que la certitude de notre connaissance naturelle des choses extérieures. Cela est exemplifié par le fait que l'affirmation «Il y a maintenant un crayon sur la table» est plus risquée (nous pourrions p. ex. être victime d'une illusion, d'une hallucination) que l'affirmation phénoménologique «Il m'apparaît maintenant qu'il y a un crayon sur la table».

2.23 Réfutation des objections soulevées au nom d'une philosophie de la praxis

Mais qu'en est-il des objections soulevées contre une épistémologie cartésienne au nom d'une philosophie de la praxis? a) N'est-ce pas un préjugé cartésien que de concevoir le sujet comme un flux de sensations et d'actes de pensée, accompagné d'images ou de noèmes? Ne faut-il pas plutôt le comprendre comme un sujet agissant dans le monde et

dans la société? b) N'est-il pas erroné de chercher le critère de la vérité dans l'intuition privée du sujet? Ne faut-il pas plutôt insister sur la confirmation de nos connaissances dans le dialogue et dans la pratique intersubjective? Ne devons-nous pas suivre les marxistes et dire que c'est la pratique sociale et non pas l'intuition qui est le critère de vérité? c) Mais si tout dépend de cette pratique intersubjective, qui elle-même est conditionnée par les influences socio-culturelles, n'est-il pas illusoire de croire qu'on puisse arriver à une connaissance objective?

2.231 L'attitude phénoménologique n'exclut pas une analyse des phénomènes de l'action humaine

Attaquons-nous d'abord à la première des objections soulevées. C'est une erreur répandue, mais primitive, que de croire que l'analyse phénoménologique du donné immanent ne puisse pas inclure une analyse de l'activité humaine dans toute son ampleur [12]. Il est vrai que Husserl lui-même n'a pas donné des analyses détaillées des phénomènes socio-culturels, mais, comme il aimait à le souligner, l'adoption de l'attitude de la réflexion phénoménologique (c'est-à-dire la performance de la réduction phénoménologique) n'exclut aucun phénomène de notre considération. Car comme nous avons vu, il ne s'agit de rien d'autre que d'une réflexion sur notre flux de vie et sur *tout le sens* de tout ce que nous vivons.

Par exemple, si on nous donne comme tâche la description phénoménologique d'une action d'autrui, nous devons décrire avec exactitude comment cette action nous est donnée, sans rien omettre. Même le fait que cette action nous est donnée comme un événement réel dans le monde réel ne doit aucunement être exclu de la considération, parce que cela aussi appartient à notre noème, c'est-à-dire au *sens* de l'expérience que nous avons de cette action [13]. Et si nous avons à faire une description

[12] La plupart des interventions au congrès «The Marxist Critique of Phenomenology», organisé par l'Académie Polonaise des Sciences le 19–22 juin 1975 à Jadwisin, avaient été basées sur ce préjugé. Cf. G. Küng et E. Swiderski, «Marxism and phenomenology: an international congress in Poland», *Studies in Soviet Thought* 16 (1976) 113–120.

[13] Cela ne veut pas dire que la spécificité d'une description phénoménologique disparaisse. Car dire que quelque chose nous est *donné comme réel* n'est pas la même chose que de dire que cela *est réel*. La première est une affirmation phénoménologique qui analyse le *sens* de ce qui est donné, tandis que la deuxième est une affirmation métaphysique sur ce qui *est* véritablement. Cependant nous allons voir plus loin (cf. 2.243) qu'il y a une relation épistémique fondamentale entre des constatations phénoménologiques concernant le sens de nos expériences et des constatations concernant la réalité.

phénoménologique d'une action dans laquelle nous sommes nous-mêmes impliqués en tant qu'agent ou patient, il est évident que nous ne pouvons pas nous limiter à une description de ce que nous *pensons* de cette action, mais qu'il faut inclure dans notre description tout ce que nous ressentons, désirons, espérons, craignons etc.; y compris comment dans cette action nous vivons notre corps et comment nous nous comportons vis-à-vis des autres personnes et choses; et sans oublier de dire quelles sont les contraintes ou l'appui que nous rencontrons de la part des institutions sociales.

Tout ce qui entre en considération dans une théorie de l'action humaine peut et doit donc être soumis à une analyse phénoménologique. Il est tout à fait faux de croire que pour la phénoménologie le sujet ne puisse être qu'un pur spectateur dans un «cinéma» transcendantal. Au contraire une phénoménologie réaliste laisse l'homme pleinement être ce qu'il est véritablement: un acteur sur la scène du monde réel. Elle veut seulement qu'en tant que phénoménologue, cet acteur prenne pleinement conscience de ce qu'il est et qu'il s'efforce dans la mesure du possible d'être non seulement acteur, mais en même temps juge impartial de ses actes.

2.232 L'attitude phénoménologique n'exclut pas le dialogue intersubjectif

Nous n'avons pas encore répondu à la deuxième et à la troisième des questions soulevées plus haut (2.23). De ce que nous avons dit jusqu'à maintenant il s'ensuit seulement que les phénomènes concernant les actions humaines, et donc aussi ceux concernant les discussions intersubjectives, ne sont nullement exclus *en tant qu'objects* de la description phénoménologique. Il faut maintenant ajouter en plus que la discussion intersubjective est aussi reconnue *en tant que moyen* pour arriver à une bonne description phénoménologique.

Le fait que c'est *mon* donné immanent que je dois décrire n'exclut pas l'utilité d'une discussion intersubjective. Car la pratique phénoménologique a montré que l'expérience humaine est de nature semblable chez les différents individus, et c'est un fait qu'une discussion intersubjective peut aider à améliorer la perspicacité avec laquelle je vois *mon* donné immanent. Admettre la discussion intersubjective en tant que moyen philosophique, cela ne diminue en rien la vérité fondamentale qu'en dernière analyse je dois toujours me fier à *mon* regard, à *ma* connaissance. Car dans la discussion philosophique intersubjective pas moins que dans la réflexion solitaire, c'est toujours *moi personnellement* qui reste responsable de mes affirmations.

Cette dernière remarque nous amène à refuter l'objection marxiste selon laquelle ce ne serait pas l'intuition personnelle, mais la pratique sociale qui serait l'ultime critère de vérité.

2.233 La réflexion phénoménologique est nécessaire pour éviter un relativisme sociologiste

Admettre que la philosophie doit prendre au sérieux le fait que l'homme est un être dont les actes sont intimement liés à un contexte social, et admettre que l'effort philosophique a lui-même ce caractère social et doit donc être un effort conscient de discussion intersubjective; tout cela ne veut pas du tout dire qu'on doive abandonner l'idée que c'est l'intuition personnelle qui est le fondement ultime de notre connaissance. Explicitons cela par un argument *ad hominem*.

Le marxiste, qui combat pour l'émancipation de l'homme, veut démasquer les préjugés idéologiques dont nous sommes victimes. Il a raison d'insister que pour accomplir cela on ne peut pas se limiter à une discussion académique, mais qu'il est important de changer les institutions sociales, car ce sont elles qui conditionnent en large mesure notre façon de voir les choses. Cependant, pour mener à bien ce programme, le marxiste a besoin d'un critère pour savoir quand il y a libération authentique et quand il s'agit seulement de l'adoption d'un nouveau préjugé idéologique. Mais où pourrait-on trouver ce critère, si ce n'est pas, en dernière analyse, dans l'expérience concrète et personnelle de cette libération? Donc dans une expérience qui doit être décrite et élucidée phénoménologiquement?

Aucune science empirique ne peut prendre la place d'une telle réflexion phénoménologique. La sociologie, pas plus que l'histoire ou la psychologie, ne peut remplir la tâche d'une réflexion philosophique. Car la pertinence de toute critique sociologique doit elle-même être mesurée par une expérience authentique et personnelle de la vie humaine. Toute tentative de justifier la sociologie par des investigations sociologiques se perdrait nécessairement dans les contradictions d'une position relativiste.

2.24 La justification épistémologique de notre connaissance des choses extérieures

Nous avons vu dans quel sens il y a un donné immanent. Mais comment pouvons-nous justifier nos affirmations concernant les choses

transcendantes en nous basant sur ce donné immanent? Pour pouvoir répondre à cette question, il faut d'abord clarifier ce qu'il faut comprendre dans ce contexte par «justification».

2.241 S'agit-il d'une inférence?

Chez Descartes, la justification de notre connaissance des choses extérieures consistait en une *inférence* qui prenait l'existence du cogito immanent et l'existence d'un Dieu non-trompeur comme prémisses et concluait de là à l'existence du monde extérieur. D'une façon schématique on peut dire que Descartes acceptait comme prémisses a) «Il m'apparaît en tant qu'homme de science averti qu'un monde tel-et-tel existe» et b) «Je suis la créature d'un Dieu parfait qui ne peut pas permettre que même les hommes les plus intelligents restent dans l'erreur», et qu'il en tirait la conclusion c) «Un monde tel-et-tel existe».

Mais qu'est-ce que cela veut dire «Il m'apparaît en tant qu'homme de science averti qu'un monde tel-et-tel existe»? Pour la critique empiriste, cela ne pouvait dire que «Je possède une théorie hypothético-déductive confirmée qui dit qu'il existe un monde invisible avec de telles-et-telles lois de causalité et qui cause en moi de telles-et-telles impressions sensibles». Il apparaît donc que la première prémisse de Descartes est à elle seule déjà une inférence de l'existence du monde extérieur.

Dans cette inférence il n'est plus question de Dieu. Mais c'est une inférence inductive, et comme Hume nous l'a appris, de telles inférences font la présupposition problématique qu'il est raisonnable de croire qu'une régularité constatée dans le passé sera aussi présente dans l'avenir. Si on regarde de près, il ne s'agit de rien d'autre que d'une croyance dans le bien-fondé de l'ordre cosmique, donc d'une forme sécularisée de la croyance en Dieu.

2.242 Une construction logique?

Berkeley avait très bien compris que dans cette conception empiriste la Nature était devenue un substitut pour Dieu. Il réalisait que selon cette conception, les choses physiques ne sont rien d'autre que la régularité divine qui explique la régularité de nos impressions sensibles, et il comprenait que dans ce cas il suffirait d'accepter l'existence de Dieu et de réduire les choses physiques à certaines classes d'impressions sensibles.

Mais c'est seulement avec l'avènement de la logique mathématique que le programme de définir les choses physiques en termes de sensations a pu être précisé. En utilisant les techniques découvertes par le logicisme,

Russell et Carnap ont essayé de remplacer l'inférence du monde extérieur par sa *construction logique* sur une base phénoménaliste.

Cependant, comme j'ai déjà eu l'occasion de le constater, cette tentative de reconstruction phénoménaliste a échoué. Il apparaît aujourd'hui qu'une telle reconstruction de la notion de chose physique est même impossible en principe. La preuve en est la suivante: une définition est une équivalence, mais il n'y a pas d'équivalence nécessaire entre une affirmation concernant un objet physique déterminé et une affirmation concernant le donné immanent, car pour n'importe quelle corrélation qu'on puisse proposer, il est toujours possible d'imaginer un cas où la première affirmation est vraie et la deuxième fausse, et cela pour la simple raison qu'il est toujours concevable que nos organes n'aient pas fonctionné normalement ou que nous ayons eu une hallucination [14].

2.243 Les choses extérieures étant données dans une connaissance directe, il s'agit seulement de défendre la validité de cette connaissance.

Nous avons vu qu'en ce qui concerne la justification de la connaissance des choses extérieures, l'inférence aussi bien que la construction logique sont problématiques. Mais en fait, on a besoin ni d'une inférence ni d'une construction logique, et cela pour la simple raison que le donné immanent n'est pas le seul «donné». Les choses extérieures elles aussi

[14] Cf. R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1966, p. 62 note 4; J. L. Pollock, *Knowledge and Justification*, Princeton University Press 1974, p. 9–10. – L'impossibilité de cette réduction phénoménaliste appartient à la même famille de problèmes que le problème bien connu de Gettier, selon lequel il n'est pas suffisant de définir 'connaissance' par 'croyance qui est justifiée et vraie' (cf. E. L. Gettier, «Is justified true belief knowledge?», *Analysis* vol. 23 [1963] 121–123). Là aussi la difficulté réside dans le fait qu'il est impossible de prévoir toutes les circonstances anormales qui peuvent intervenir dans le cas d'une perception, et qu'ainsi des raisons, qui dans des circonstances normales constituent une justification tout à fait acceptable, sont des raisons incorrectes dans des circonstances anormales. – Il est important de noter que l'argument de Pollock est un argument contre la réduction du terme 'objet physique' à une construction logique qui n'utilise que des termes concernant le donné immanent; mais que ce n'est pas un argument contre une réduction du terme 'noème perceptif d'un objet physique' qui définirait ce terme à l'aide d'une construction logique basée sur des termes qui parlent de sensations et de certaines dispositions psychiques. Car il est concevable qu'il y ait une relation nécessaire entre la présence de certaines sensations et de certaines dispositions psychiques d'un côté, et la présence du noème perceptif d'une certaine chose physique de l'autre. Cela montre une fois de plus que Husserl a commis une erreur grave quand il a négligé la différence entre sa notion de noème et la notion frégéenne d'objet de référence (voir la note 2).

sont d'une certaine façon «données»: comme je l'ai sougliné plus haut, elles ne sont pas invisibles (ce ne sont pas des entités théoriques), mais nous les connaissons directement. Justifier notre connaissance des choses extérieures, cela ne veut donc pas dire «créer» cette connaissance, mais seulement la défendre [15].

Une telle justification peut faire usage du principe bien connu de la jurisprudence: «L'accusé est présumé innocent jusqu'à preuve du contraire». Concrètement parlant, elle a deux tâches: a) réfuter les arguments du scepticisme qui prétendent prouver d'une façon générale que nous ne pouvons pas avoir une connaissance véritable des choses extérieures ou que tel-et-tel *aspect* de cette connaissance (par exemple la connaissance que nous croyons avoir de la couleur des choses) est illusoire; b) purger notre connaissance autant que possible des erreurs et des illusions qui peuvent être présentes dans des cas concrets.

Chaque argument sceptique est de la forme 'Si p_1 et p_2 et..., alors $\sim$q', où '$\sim$q' est la négation d'une affirmation générale du «common sense» (par exemple de l'affirmation «Nous savons qu'il y a des choses matérielles dont l'existence ne dépend pas de notre connaissance»). Comme nous sommes *prima facie* convaincus du bien-fondé des affirmations du «common sense», notre stratégie consistera à chercher si parmi les prémisses 'p_1', 'p_2' etc. il n'y en a pas une ou plusieurs qui sont beaucoup plus douteuses que 'q' [16].

Pour pouvoir purger notre connaissance des erreurs, c'est-à-dire pour pouvoir soigner les «maladies» dont elle peut être affectée, il faut avoir une connaissance approfondie de son fonctionnement. En cela l'épistémologie est semblable à la médecine. Il est à noter ici que le fait qu'un médecin peut tomber malade n'est pas une raison qui prouverait *a priori* que la médecine est impossible.

En quoi un tel programme épistémologique est-il encore cartésien? Et y a-t-il encore une place pour la réduction transcendantale de Husserl? Je crois qu'on peut donner la réponse suivante. Puisque chaque connaissance est une expérience intentionnelle, une connaissance approfondie de son fonctionnement implique avant tout une analyse de son *sens*,

[15] Cette position est aussi celle de INGARDEN, cf. G. KÜNG, «Zum Lebenswerk von Roman Ingarden: Ontologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik», dans *Die Münchener Phänomenologie*, Phaenomenologica vol. 65, La Haye: Nijhoff 1975, p. 158–173. – CHISHOLM, *op. cit.* p. 26, parle de «cognitivisme critique» (mais cf. la note 19).

[16] POLLOCK, *op. cit.* p. 4.

c'est-à-dire du donné noématique, et de la façon dont ce sens est constitué par les actes noétiques [17].

On peut même dire plus. Entre les énoncés phénoménologiques concernant le sens de notre expérience de la réalité et les énoncés concernant la réalité, il y a *une relation épistémique* qui est très semblable à une relation d'inférence: selon la logique épistémique, ces énoncés phénoménologiques sont des raisons-*prima-facie* pour des énoncés correspondants concernant la réalité. Par exemple l'énoncé 'Il m'apparaît que quelque chose avec une surface rouge est devant moi' est une raison-*prima-facie* pour l'énoncé 'Quelque chose avec une surface rouge est devant moi' [18]. Cela veut dire: le sens du sens d'une expérience normale est tel que le sens de cette expérience constitue une raison-*prima-facie* pour une affirmation concernant l'objet de référence de cette même expérience.

Evidemment une raison-*prima-facie* n'est pas une raison infaillible. Il peut arriver, par exemple, qu'il m'apparaisse qu'une chose qui est devant moi ait une surface rouge, quand en réalité cette chose a une surface d'une autre couleur. Car il se peut que sans que je le sache mes yeux ne fonctionnent pas normalement, ou qu'à mon insu on m'ait mis des lunettes rouges.

Nous avons donc trouvé une nouvelle forme du programme cartésien qui veut justifier nos connaissances à partir du donné immanent. Selon cette nouvelle conception la justification épistémologique de notre connaissance des choses extérieures fait appel à une connaissance du donné immanent, mais cet appel à une *connaissance* du donné immanent se trouve seulement dans l'ordre épistémologique. Comme nous l'avons vu, la connaissance des choses extérieures ne présuppose pas la connaissance préalable d'un donné immanent, car normalement le «donné» immanent n'est pas *connu* d'une façon réfléchie, mais seulement *vécu*. Il est simplement ce que nous vivons quand nous vivons une expérience qui est orientée vers des choses extérieures [19].

[17] Mais les résultats des sciences empiriques concernant les processus de la connaissance doivent aussi trouver leur place dans une épistémologie développée. Pour une première esquisse de l'ordre à établir entre les méthodes phénoménologiques et les méthodes empiriques cf. l'article mentionné dans la note 15.

[18] Pour une discussion détaillée de cette question, cf. Pollock, *op. cit.*, chapitre 2–5, spécialement p. 85; cf. aussi Chisholm, *op. cit.* p. 41 et 62.

[19] C'est donc seulement en ce qui concerne la réflexion épistémologique que cette conception est «fondationniste» (cf. la note 5). Chisholm, qui a une conception très semblable, emploie des locutions qui sont plus fondationnistes qu'il ne serait

2.25 L'image manifeste et l'image scientifique

Le point de vue épistémologique que je viens d'esquisser a des conséquences importantes pour l'arbitrage entre les affirmations de l'image manifeste et celles de l'image scientifique. Car la connaissance de l'évidence du «common sense» implique une révalorisation certaine de l'image manifeste. Comme nous avons vu, il y a une présomption en sa faveur. Par exemple, le fait que les couleurs figurent dans le modèle scientifique seulement en tant que longueurs d'ondes, n'est pas une preuve que l'aspect qualitatif des couleurs, comme elles nous sont données dans l'image manifeste, soit purement subjectif.

D'ailleurs l'image scientifique ne peut pas *remplacer* l'image manifeste. Reprenons l'exemple des «deux» tables de Bertrand Russell. Sans doute l'image scientifique peut nous donner certaines explications bien fondées concernant la structure microphysique de la table, explications qui dépassent de loin notre expérience manifeste de cette table. Ou les théories scientifiques peuvent nous rendre attentifs à des erreurs dues à des illusions optiques. Mais la théorie scientifique a la fonction d'expliquer le «comportement» de cette même table qui nous est donnée dans l'expérience ordinaire. Si donc cette expérience ordinaire n'avait pas de signification réelle, alors l'entreprise scientifique perdrait elle-même son sens. De fait, l'image manifeste et l'image scientifique sont liées par une relation essentielle, et c'est notre tâche de philosophes d'essayer de clarifier cette relation, en prenant au sérieux non seulement la science, mais aussi le témoignage de la vie ordinaire.

nécessaire: ainsi il dit que les propositions concernant les choses extérieures ne peuvent être évidentes qu'indirectement (*indirectly evident*), tandis que les propositions concernant ce que nous avons appelé le donné immanent sont evidentes directement (*directly evident*). Moi-même je préférerais les termes 'justifiables indirectement' et 'justifiables directement', car selon ma terminologie, ce sont les choses extérieures qui sont «connues directement», tandis que le donné immanent n'est «connu que par réflexion».