

Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne

UFR de Philosophie

Travail d'Études et de Recherches

pour obtenir le Master 2 Recherche en Philosophie

Spécialité « Philosophie Contemporaine »

**Cosmologie et perception.
Éléments d'une pensée non-anthropocentrique.**

Par Louis MORELLE

Directeur du mémoire : Laurent Jaffro

2010-2011

Je tiens ici à remercier Laurent Jaffro pour la confiance qu'il m'a accordée, Noam Assayag pour sa fidélité si précieuse, Claire Huber pour son soutien inaltérable, ses remarques judicieuses, et ses patientes relectures.

À Celle qui cherche des déserts.

TABLE

Introduction	6
I. Prolégomènes : quel « problème » pour la perception ?	14
1. L'énigme des qualités secondes	14
<i>A) Définitions préliminaires</i>	<i>15</i>
<i>B) Matière contre Sensibilité</i>	<i>16</i>
<i>C) Le champ des possibles</i>	<i>20</i>
2. Les impasses de l'immanence	23
II. Métaphysique : les fondements d'une cosmologie de la perception	29
1. Cosmologie, objets et relations	29
<i>A) La perspective cosmologique</i>	<i>29</i>
<i>B) L'ontologie objectuelle</i>	<i>31</i>
<i>C) Objets et perception</i>	<i>36</i>
2. L'ambivalence du décentrement ontologique	38
<i>A) Décentrement et projection</i>	<i>38</i>
<i>B) Whitehead et le sensible</i>	<i>40</i>
<i>C) Bruno Latour ou la fin de l'épistémologie</i>	<i>42</i>
3. La genèse des formes individuelles	47
<i>A) La genèse comme catégorie philosophique</i>	<i>48</i>
<i>B) Genèse, condition, origine</i>	<i>51</i>
<i>C) Forme et individuation</i>	<i>53</i>
III. L'intérieur de la perception : représentation et expérience	57
1. Ontologie de la représentation	57

<i>A) Peut-on résoudre la singularité de la perception ?</i>	57
<i>B) L'idéalisme objectif : Bergson et le concept d'image</i>	60
<i>C) Éliminativisme et paradoxes de la représentation</i>	64
2. Image manifeste et monde vécu	67
3. Expériences-limite, expérience ordinaire	71
<i>A) La perception ordinaire livre-t-elle l'essence de la perception ?</i>	71
<i>B) Ignotium per ignotius</i>	73
Conclusion	78
Bibliographie	80
1. Textes Cités	80
2. Autres sources consultées	83
3. Ressources électroniques	85

L'homme est quelque chose qui doit être dépassé.

Introduction

Pour une cosmologie de la perception

Ἐν καὶ Πάν

Cette multiplicité foisonnante que le philosophe appelle « perception » est pour lui une épée à double tranchant, dont il produit deux images disjointes : d'un côté ce qui donne accès à un monde infini d'objets et de sensations ponctuelles, qu'elle contient en elle, et de l'autre, ce qui requiert, pour exister, un monde entier de processus et d'acteurs qui l'englobent et la dépassent, sans jamais lui devenir accessible ; quiconque se penche sur la question se verra ballotté d'un monde à l'autre, entre le visible et le souterrain, sans jamais pouvoir les réconcilier. Thèse banale, paradoxe rebattu : c'est pourtant cette idée sans force que nous nous proposons de défendre, pour montrer qu'elle constitue un point de départ fascinant pour la philosophie, dont l'approfondissement permet d'entrevoir peu à peu l'unité inarticulable d'un *cosmos* non pas retrouvé, mais inédit.

Le sens d'une énigme s'enrichit à la mesure de la profondeur de la réponse qui lui est donnée : dès lors, l'apparente trivialité de la description que nous venons de hasarder ne tient qu'à la résolution qui lui est la plupart du temps donnée. À savoir, une mise en transparence où un principe explicatif linéaire tend à effacer le paradoxe. L'un soutient que la perception constitue non pas la porte d'entrée mais la totalité du monde, qui ne subsiste qu'au sein des variations qui se manifestent en elle ; ou que la perception est un épiphénomène qui ignore tout ce qui la constitue et obscurcit plutôt qu'autre chose notre rapport à une nature infiniment plus complexe que ce que la stabilité apparente des phénomènes nous laisse entrevoir ; ou bien encore, elle est mise sous l'égide d'un sujet plus ou moins fondateur et invisible qui l'ordonne de bout en bout, à moins qu'elle ne soit inactualisable hors d'une analyse de l'influence du langage et du concept sur sa manifestation. Nous ne cherchons pas à suggérer une fausseté ou une faiblesse intrinsèque aux diverses approches mentionnées, et dont la profondeur n'est pas à

prouver. Il s'agit simplement d'observer qu'elles ont pour effet de rendre entièrement plat le paradoxe. Partant de l'hypothèse inverse, à savoir de son authenticité, arrivera-t-on à une position féconde ?

Soit donc une opacité première de la perception, réclamant un traitement qui lui rende justice. La philosophie, si elle doit être entendue comme effort d'appropriation de la pensée par elle-même, doit s'attacher, à propos de cette opacité, à maintenir une exigence de *littéralité*. Pour être intelligible et valable, il faut que le sens des exigences distinctes qu'implique le paradoxe soit, le plus possible, maintenu dans la description finale qui en sera faite. Nous proposons, dans le texte présent, d'explorer un mode de pensée que nous appellerons *cosmologique* ; par quoi nous entendons d'une part une *perspective* plaçant les objets du monde au premier plan de l'entreprise de recherche, d'autre part une *méthode* privilégiant la mise en relation des divers domaines du monde plutôt que leur séparation systématique, enfin l'affirmation sous-jacente qu'il n'y a bien qu'*un* seul monde, commun aux hommes, aux particules et aux étoiles.

Pour éclairer un peu plus avant le sens que nous donnons à ce terme de cosmologie, à la fois familier et désuet, précisons en quoi la cosmologie constitue une perspective. Partir des objets requiert de minimiser, au moins dans un premier temps, l'accent mis sur les modes de connaissance de ces objets ou leur rapport à la spécificité humaine ; cela ne signifie pas négliger ces aspects, bien entendu, mais ne pas leur accorder la prééminence théorique. On peut ainsi dire que, s'il y a une infinité de manières de réfléchir en philosophe, on peut dégager trois points de départ essentiels qui conditionnent ce qu'une théorie peut produire. Il s'agit de trois perspectives englobantes, qui tendent chacune à oblitérer ses rivales, mais de manière circulaire : à savoir, en rendant diaphane celle qu'elle réduit à elle-même, et en ayant comme point mort celle qui la déborde. On peut les appeler *cosmologique*, *anthropologique*, et *épistémologique*. La *cosmologie* part des choses et de leurs relations entre elles, et conçoit l'homme comme un type d'être particulier au sein d'un monde plus large appelé Nature, auquel l'homme appartient pleinement ; elle a pu être illustrée dans l'histoire de la philosophie par Spinoza et Whitehead. L'*épistémologie* part de la possibilité de connaître les choses, et des médiations méthodologiques qui permettent aux êtres humains de les approcher, en elle toute chose tend à être envisagée en tant qu'elle est le produit de ces méthodes, plutôt qu'en son être propre ; on peut en trouver des incarnations chez Kant ou Hilary Putnam. L'*anthropologie* part de la constitution des êtres humains dans leur finitude et leurs relations, soit donc de la spécificité humaine en tant qu'irréductible aux autres êtres, et explore la manière dont

l'ensemble des produits humains (y compris la connaissance) sont dépendants des modes de fonctionnements (voire d'oppression) qu'elle étudie ; elle est incarnée par des penseurs comme Hume ou Foucault.

À partir de ce point de vue, chaque perspective repose sur une thèse fondatrice : pour l'épistémologie, ce qui est, est commensurable à ce qui peut être connu, et aux structures de la connaissance ; pour l'anthropologie, il n'y a qu'un fondement de la connaissance, qui est l'appréhension de la nature humaine comme irréductiblement contingente voire historique ; pour la cosmologie, il y a un monde d'êtres infiniment variés, unis par une consistance ontologique globale, et dont l'homme n'est qu'un cas particulier. Chaque perspective tend à être vulnérable à une autre : la cosmologie tend à prendre le pas sur l'anthropologie, en soutenant que pour penser l'homme il est nécessaire de le penser comme un type d'être donné, et de comprendre comment sont constitués les objets ; elle est elle-même débordée par l'épistémologie, qui lui fait remarquer l'on ne peut parler des choses indépendamment des modes et des limitations de la connaissance que nous avons des choses ; cette dernière doit ensuite céder le pas à l'anthropologie, qui lui rappelle que la connaissance n'est pas éthérée, mais que ce sont bien des hommes qui connaissent, dépendants de leurs préjugés, de leur insertion dans des cadres sociaux et culturels, de leur finitude, et que la connaissance des choses requiert donc connaissance de l'homme. On aboutit alors à un cercle¹, où chaque point de départ requiert un certain nombre d'engagements plus ou moins explicites, mais engendre à son tour points faibles et angles morts.

Ainsi, lorsque nous proposons une démarche cosmologique, c'est bien conscients des limites qu'une telle prise de position implique ; il n'est nullement question de contester le pluralisme des méthodes et des approches. On peut affirmer avec confiance, cependant, que la perception, de par certaines de ses déterminations propres telles que communément admises, a généralement privilégié des approches épistémologiques ou anthropologiques. Épistémologiques, parce que la perception est, sans que cela épuise sa nature, source de connaissance, et que se pose dès lors la question, pour la connaissance, de déterminer les conditions lui permettant de se différencier de l'immédiateté de la perception pour se structurer de manière propre, partiellement indépendante (Kant ou le premier Wittgenstein). Anthropologiques, parce que la perception est jusqu'à un certain point, le socle du monde partagé, du « monde de la vie » diraient certains, milieu incubateur de toute existence et de toute interaction humaines ; mais aussi, parce qu'elle est, en retour, informée par l'homme, à

¹ Pour être complet, ce cercle devrait inclure en son sein une autre couche formant un deuxième cercle, qui serait ordonné autour des relations entre *psychologie* et *ontologie*, multipliant les possibilités en réclamant de chaque perspective une articulation de ces deux côtés supplémentaires.

travers les formes culturelles et linguistiques sédimentées qui émergent de la vie humaine. Cette double relation la rend particulièrement intéressante à étudier, et irrémédiablement liée à la perspective anthropologique (on peut ici penser au *linguistic turn* ou au structuralisme)². Dès lors, on peut voir comment un certain mode d'analyse de la perception tend à se concentrer sur son incapacité à répondre aux exigences d'une objectivité qui ne constitue pas, à proprement parler, son essence. Étant par ailleurs envisagée comme un paradigme de l'accès-au-monde, ce dernier devient subrepticement rétréci à la taille de ce que la perception, nous en offre, voire à celle, plus étroite, de son échec à nous l'offrir³.

Notre conviction consiste à l'inverse, à penser qu'une démarche cosmologique est susceptible de s'avérer féconde à l'étude des diverses dimensions du problème philosophique de la perception, en contrepoids d'un désinvestissement solidement ancré, que l'on peut appeler *aphysia*, ou oubli de la nature⁴. En effet, prendre la perception comme un objet du monde (plutôt que comme une occurrence pure, *sui generis*), réclame pour le philosophe de déplacer son regard de l'immédiateté et de l'apparente évidence d'un tel phénomène, pour se déplacer vers ce qu'elle peut avoir de problématique et, pour ainsi dire, mystérieuse, à l'échelle de son inscription dans un cadre plus large : ainsi, comprendre la perception dans sa spécificité (ce que l'on peut appeler, en suivant une certaine tradition phénoménologique, son *immanence*) n'est possible qu'à partir d'une mise en perspective de cette immanence par rapport au caractère non-perceptuel des êtres naturels. Le défi propre à la cosmologie, qui consiste à envisager la spécificité des êtres particuliers sans ontologiser ces spécificités comme ruptures fondamentales à l'égard de ce qui la rend possible, trouve ainsi un point d'application particulièrement saillant dans la perception. La cosmologie se trouve alors en mesure de renouveler l'approche théorique de la perception, en insistant sur l'idée que l'interrogation traditionnelle sur le *réalisme perceptuel* (la réalité est-elle commensurable à nos perceptions ?) est inséparable de celle de *l'émergence de la perception* (comment d'une matière inanimée des êtres sentants peuvent-ils être produits ?). C'est d'ailleurs précisément le lien intrinsèque de ces deux problématiques au sein de l'objet de la perception qui en fait un objet particulièrement précieux pour le philosophe, plus peut-être que d'autres questions connexes, comme la *conscience* ou la *vie*, puisqu'en elle il n'est pas possible de considérer un côté sans immédiatement rencontrer

² On comprend ainsi qu'il n'y a pas de contradiction à réunir sous une catégorie nommée « anthropologie » des pensées souvent critiquées pour leur « anti-humanisme » ; en se concentrant sur des faits historiques, culturels, voire linguistiques, elles se démarquent bien plus par un horizon culturellement conditionné, et renforcent de cette manière la clôture anthropologique qu'elles prétendent questionner.

³ Ces premiers jalons posés, nous n'utiliserons plus ultérieurement, sauf mention explicite, « anthropologie » et « épistémologie » qu'en leur sens usuel, tandis que « cosmologie » gardera le sens introduit ici.

⁴ C'est ainsi qu'Iain Grant qualifie la philosophie contemporaine (*Philosophies of Nature after Schelling*).

l'autre. Le problème de la perception, abordé d'un angle cosmologique, devient celui de l'articulation de ces deux polarités.

Un tel exercice n'est pas, comme il a été suggéré, sans précédent. Au contraire, les tentatives monumentales parsèment l'histoire de la philosophie, et l'on pourrait sans mal compter Platon, G. Bruno, Schelling, Bergson, Whitehead et Deleuze, dans les rangs d'une pensée proche de la cosmologie. Plus encore, il est possible de signaler une tendance montante dans la philosophie « continentale » contemporaine, de plus en plus favorable à de telles perspectives : avec l'épuisement d'un règne « corrélacionniste » marqué par un éloignement de thématiques cosmologiques au profit d'une insistance de plus en plus marquée sur la finitude humaine et culturelle, des termes comme « métaphysique », « spéculation », « anti-anthropocentrisme », « pensée relationnelle », d'abord mots de passe entre initiés, deviennent de plus en plus acceptables, pour ne pas dire *dans le vent* (ce qui n'est nécessairement pas bon signe, les philosophes étant aussi bien que les autres sujets aux modes et aux engouements superficiels)⁵. La fondation, en 2007, du courant contemporain du « réalisme spéculatif »⁶, la montée en puissance de thèmes cherchant à problématiser la place de l'humain dans l'ontologie⁷, la popularisation de certaines formes de recherche à la frontière entre philosophie de l'esprit, épistémologie, études culturelles, et ontologie, cherchant à articuler un cadre global d'intersection de ces diverses réalités⁸, sont autant de pas inégaux, à tâtons, mais sérieux sur le

⁵ L'on peut se demander, à juste titre, dans quelle mesure une telle tendance est éphémère, ou exagérée, voire de l'ordre de la prophétie auto-réalisatrice. Toujours est-il qu'elle est remarquée par bien des observateurs, même si encore discrète d'un point de vue francophone. Deux exemples parmi d'autres d'un tel diagnostic. D'abord Brian Massumi, commentateur de Simondon et Deleuze : « *Much has changed in the intervening years. Modes of thought more comprehensibly and suggestively in dialogue with Simondon's have left their mark. Deleuze and Guattari, Bergson, Spinoza, and now Whitehead have garnered significant interest. Linguistics-based models have been reconsidered in light of models privileging affect (or affectivity, as Simondon would say). New forms of constructivism privileging the notion of invention are being developed, for example by Isabelle Stengers. The conditions are right* ». (« "Technical Mentality" revisited : Brian Massumi on Gilbert Simondon »). Puis Charles Wolfe : « On croyait que l'ontologie, c'était quelque chose de révolu, qu'on n'avait plus le droit, si l'on était quelqu'un d'intelligent, de parler du réel lui-même [...] Il y a une pensée qui n'a pas peur du mot « ontologie » qui revient depuis un certain temps » (« Trois ontologies. Quine, Descola, Negri »).

⁶ Sur ce dernier, qui a réuni (brièvement) des positions théoriques très variées, de la *Naturphilosophie* à l'hégélianisme sellarsien, à travers les figures de Ray Brassier, Quentin Meillassoux, Iain Hamilton Grant et Graham Harman, voir les revues *Collapse* et *Speculations*, l'ouvrage *The Speculative Turn*, et le site « Speculative Heresy », speculativeheresy.wordpress.com

⁷ Voir l'atelier « Pour une approche non-anthropologique de la subjectivité », Université de Toulouse, 2008, dont certains textes référencés dans ce travail sont issus. Le programme de l'atelier mentionne, à titre d'illustration, les travaux de « G. Tarde, H. Bergson, W. James, A. N. Whitehead, R. Ruyer, G. Simondon et G. Deleuze ».

⁸ Dans le seul cadre français, on peut mentionner comme notables les travaux d'Henri van Lier (*Anthropogénie*), les recherches sur la variété des ontologies menées par Philippe Descola, la « théorie de l'acteur-réseau » développée autour de Bruno Latour. Mentionnons également, en phénoménologie, Renaud Barbaras et Pierre Cassou-Noguès ; dans une perspective matérialiste-naturaliste, Charles T. Wolfe et Jean-Marie Schaeffer (*La fin de l'exception humaine*).

chemin d'une pensée proprement cosmologique, qui attestent en tout cas de sa vitalité. Il existe par ailleurs des liens indéniables entre de telles problématiques un certain *Zeitgeist* contemporain, où la montée biotechnologies et la crise écologique représentent des motifs de poids pour une réforme « instrumentale » de nos concepts et de nos catégories habituelles. Il y aurait beaucoup à dire sur cette confrontation de l'ontologie avec la politique, et des manières dont elles s'obscurcissent mutuellement. À ce titre, et étant donnée les limites inhérentes à notre travail, la perspective que nous développons se restreindra autant que possible au cadre philosophique, sur lequel nous espérons apporter quelques contributions utiles.

Mais ce chemin n'est pas exempt de difficultés, qu'elles soient externes ou internes. Car la volonté de partir du monde conçu comme *un* (à travers sa disparité même) est sujette à de dangers multiples, dont la présomption intellectuelle n'est pas le moindre. Et il est vrai qu'un point de vue caractérisé par son retour aux choses du monde au-delà des barrages et des précautions imposés par la prise en compte de la finitude (humaine ou théorique) rend extrêmement urgente la confrontation des thèses ainsi produites aux aiguilles de la justification, voire de la vérification. De même, l'embarquée possible (prévisible ?) dans le champ de l'enquête métaphysique revendiquée comme telle, ignorant plus ou moins imprudemment les lourds interdits kantien sur la pensabilité de la chose-en-soi, pose immédiatement la question de savoir s'il ne s'agit que de restaurer purement et simplement une méthode largement illusoire. Il est tout à fait exact que le risque fondamental pour une pensée cosmologique existe, d'osciller en permanence entre pataphysique et lapalissade, de se perdre en technicités et obscurantismes généralisateurs. Mais, bien loin d'ignorer ces dangers, nous nous attacherons à en exposer au contraire les racines théoriques, pour rendre intelligibles aussi bien les limites que les mérites de cette démarche. En insistant sur la nécessité d'une analyse cosmologique, il importe autant de conserver des acquis philosophiques indéniables (sur l'ambivalence du sensible, notamment) que de valoriser la spéculation. Enfin, en nous concentrant pour une part importante sur des auteurs et des questionnements littéralement contemporains (comme la bibliographie de ce travail en atteste), nous espérons n'avoir pas cédé à un bien étrange culte de l'actuel, mais simplement respecté l'exigence du chercheur, de se pencher les sources les plus pertinentes pour son travail.

Pour finir, remarquons qu'une approche cosmologique du thème de la perception ne peut se contenter, malgré ses prétentions englobantes, d'un point de vue lointain et synoptique. Au contraire, il lui est nécessaire de mettre en cohérence son point de départ (l'enracinement de

tout problème dans un ensemble plus large), et sa méthode : oblique et relationnelle, elle consiste à montrer que la perception implique tout un ensemble de sous-problèmes qui la relie à son extérieur, tout un ensemble de relations déjà tissées avec d'autres domaines de l'être et de la pensée. Ce que nous voulons suggérer, c'est qu'il est non seulement possible, mais intellectuellement fructueux, de procéder ainsi, pour révéler au lecteur autant qu'à nous-même la richesse et de la perception et du monde, qu'il se donne en son sein ou dans sa subsistance substantielle propre. C'est donc à une exploration, autant qu'à une synthèse que nous nous attelons. Il s'agit de prendre un grand nombre de difficultés interconnectées, et de les mettre en perspective mutuellement, pour éventuellement parvenir à un éclairage nouveau sur le sujet. Posée ainsi, la nature de la perception, qui est à la fois naturelle, représentative (figurative), subjective, physiologique, réclame une approche qui tienne compte de cette multiplicité, qui respecte la variété des ordres et des disciplines qu'elle mobilise. Notre analyse sera donc ponctuelle et centrée sur des points précis, qui nous ont semblé saillants, et dont nous tenterons de faire ressortir la mutuelle compatibilité au fil du travail. La thèse principale de la présente étude consiste en ceci que, pour parvenir à une analyse satisfaisante des enjeux qu'implique l'exploration de l'objet-thème perception, il est nécessaire de tenir ensemble trois aspects : elle est fait de nature ; elle est immanence ; elle est relation. *Fait de Nature*, parce qu'elle est produite par un ensemble de mécanismes dont le fonctionnement échappe à toute appréhension directe ; *immanence*, parce qu'elle est un phénomène intérieur aussi bien que physique, et dotée d'une dimension qualitative complexe qu'on aurait du mal à éradiquer ; *relation*, parce qu'elle repose sur une interaction quasi-mutuelle entre deux pôles, ce qui nécessite de l'arrimer à une exploration des concepts de relation entre entités (ou objets) de manière plus générale. Ce sont ces trois dimensions qui, solidaires, permettent de donner naissance à une cosmologie à part entière.

Nous allons commencer par poser les jalons théoriques de notre approche à travers étude historique et conceptuelle de la distinction entre qualités premières et qualités secondes, qui nous permettra de révéler les enjeux et les clivages centraux charriés par le concept de perception, avant qu'une analyse des difficultés incarnées par une approche de type phénoménologique ne nous révèle l'insuffisance d'un traitement *interne* ou immanent à l'égard de la perception. Cela nous aiguillera vers, à défaut de soutenir positivement, une démarche cosmologique.

C'est ainsi que, pour présenter la pensée cosmologique, nous nous attarderons d'abord, une fois développés ses principes généraux, sur une version contemporaine, celui de l'*ontologie objectuelle*. Cette étude nous permettra de révéler les engagements théoriques indispensables à

une cosmologie, ainsi que son talon d'Achille principal, l'indétermination ontologique qu'implique la volonté de concevoir toutes les entités comme solidaires, que nous apellons *problème du décentrement*. Nous nous pencherons alors sur ce dernier, afin d'en examiner l'étendue et la gravité. Pour y remédier, il sera alors nécessaire d'examiner les paradoxes impliquées par le recours à la notion de *genèse*, celle-ci portant à la fois sur la nouveauté et sur l'individuation en général.

Une fois le versant métaphysique de notre sujet développé, nous essaierons de voir comment, en continuité avec lui, il est possible de se reporter sur la perception envisagée dans son intériorité, celle-ci entendue dès lors comme relative. Nous passerons d'abord par des considérations sur les réformes à adosser à la notion de représentation. Celles-ci dégagées, il nous faudra en détailler les conséquences à propos de ce que nous entendons par sens commun ou image manifeste. Enfin, une étude de l'étendue et de la nature des expériences-limite, esthétique et religieuse, comme d'importance pour l'essence de la perception, nous permettra de compléter en partie le projet initié ici.

I. Prolégomènes : quel « problème » pour la perception ?

Les choses du monde ressemblent-elles à la perception que nous avons ? Nous allons tenter de montrer, que, pour comprendre le réalisme perceptif, il est nécessaire d'abandonner, au moins pour un temps, le champ de l'immanence, et de se concentrer sur la racine ontologique et conceptuelle de cette immanence à travers une perspective centrée sur l'inséparabilité des divers niveaux du monde, (physique, perceptuel, organique...) préalablement à toute expérience ou toute saisie. En d'autres termes, on soutiendra ici que la liaison entre perception humaine et réalité mondaine ne peut être comprise qu'à travers l'incorporation de ces deux aspects dans un ensemble qui les produise tous les deux, et que *la réalité de la perception dépend essentiellement de la question de son émergence*. Afin de parvenir à une telle conclusion, nous allons revenir à ce qui nous semble être la racine, aussi bien théorique qu'historique, des interrogations sur l'essence de la relation perceptuelle, en étudiant les diverses facettes de la distinction classique entre qualités premières et qualités secondes. Une telle étude nous permettra de mettre en évidence la dépendance entre la question du réalisme et la question de l'émergence, mais également de tracer un cadre général où se dégageront les formes que peuvent prendre les solutions philosophiques à ce problème. Celles-ci peuvent réduire la distinction entre qualités premières et secondes à un seul de ses termes, affaiblir un terme pour le rendre partiellement compatible avec l'autre, ou les subsumer tous deux sous une catégorie plus fondamentale. Nous nous attacherons alors à défendre qu'une stratégie de type réductrice privilégiant les qualités secondes est insuffisante, en identifiant cette stratégie à une option phénoménologique telle que défendue par Claude Romano, dont nous verrons qu'elle ne saurait constituer une approche véritablement satisfaisante, car centrée uniquement sur ce que l'on peut appeler *l'immanence* de la perception, son intériorité, au détriment de son essence propre.

1. L'énigme des qualités secondes

A) Définitions préliminaires

Distinguer des qualités premières et des qualités secondes, signifie soutenir une thèse « objectiviste », que nous pouvons résumer ainsi : les qualités phénoménales (ou sensibles) n'existent pas telles quelles dans le monde qu'elles présentent, elles sont le résultat d'une projection *subjective* causée par des propriétés physiques *objectives* elles-mêmes non phénoménales ; et de même, à l'inverse, les qualités phénoménales sont autonomes, elles sont ontologiquement distinctes de leurs conditions d'actualisation physiques⁹. Affirmer ou refuser une distinction entre qualités premières et secondes, est ainsi une position *ontologique*, sur la nature de l'être, c'est aussi une position *épistémologique*, sur l'origine de la connaissance et sa nature ultime (la pensée peut-elle avoir affaire à autre chose qu'elle-même ?). Sous diverses formes, avec diverses interprétations, une distinction de ce genre est régulièrement mobilisée, fût-ce en arrière-plan, en philosophie contemporaine. Il s'agit pourtant d'une référence aussi honorée que dénigrée, et il n'est pas rare de la voir agitée en étendard d'un mode de pensée obsolète, stérile voire nuisible pour toute compréhension du monde, et terriblement naïve¹⁰. Nous voulons ici suggérer que, bien au contraire, il s'agit là d'un objet théorique particulièrement précieux, sinon dans sa littéralité, du moins dans une extraordinaire fécondité heuristique. Elle contribue à clarifier de manière remarquable le paysage philosophique, par plusieurs moyens : en liant ensemble de nombreux problèmes distincts, en générant une cartographie générale des positions philosophiques disponibles pour ces problèmes (fournissant ainsi un terrain de dialogue fort appréciable pour confronter des options très éloignées et peu disponibles au dialogue), et enfin en imposant un garde-fou contre toute tentative d'irénisme abusif.

Cette distinction, dans son interprétation la plus restreinte et la plus métaphysiquement neutre, signifie que l'on identifie au sein du monde deux pôles, dotés de propriétés propres et irréductibles : la matière, d'une part, l'expérience de l'autre. Les qualités premières sont alors

⁹ Cette deuxième partie de cette formulation permet d'entrevoir le lien entre la question des qualités secondes et ce qu'on appelle problème des *qualia*.

¹⁰ Cassou-Noguès, *Le bord de l'expérience*, pp. 23-24 ; Whitehead, *Le concept de nature* p. 63 ; Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, pp. 814-815. On remarquera à ce stade que, quelque crédit que l'on accorde à la validité de la distinction entre qualités premières et secondes, il est problématique de la rejeter d'un revers de main, comme cela peut être le cas parfois, sous prétexte qu'elle ferait appel à une version naïve ou dépassée de l'opposition entre subjectivité et objectivité ; en effet, nous tendons à penser que l'interprétation qu'on en donne *constitue* le sens d'une telle opposition, et façonne, pour une large part, sa validité.

celles qui appartiennent à la matière, les qualités secondes, celles qui forment l'étoffe de l'expérience. Il s'agit moins, à proprement parler, d'un dualisme, c'est-à-dire de l'affirmation de deux types distincts de substance ou d'être, que d'un outil de prévention contre la réduction : il y a, pour chacun pris en tant que tel, une nature propre, un aspect non expérientiel de la matière (voire de l'être), et, corrélativement, une dimension non matérielle de l'expérience. Il est certes tout à fait possible de se demander si cette distinction-définition ne constitue pas une tromperie majeure, en ce qu'elle suppose ce qui est en jeu, à savoir une différence irréductible. Qu'est-ce qui nous dit que le monde n'est pas, *en son fond*, en son essence finale, entièrement spirituel, entièrement matériel, entièrement autre chose ? Il suffit de répondre à cela que la distinction peut être prise simplement comme *prima facie*, non en termes d'ontologie, mais en termes de simples *propriétés* : c'est-à-dire que, quelle que soit la structure ontologique profonde des choses, il est nécessaire d'expliquer comment il est possible au niveau de l'apparence qu'il y ait des propriétés spécifiques à la matière, irréductibles aux propriétés de la sensibilité, et inversement. Il y a donc un sens à maintenir une distinction de surface, quelle que soit la nature de la profondeur¹¹.

B) Matière contre Sensibilité

Historiquement, la distinction entre qualités premières et secondes concerne avant tout la nature de la matière envisagée en tant que substance. Plus précisément, il s'agit de déterminer ce qui en la matière est essentiel, substantiel (et donc universel), et ce qui est relationnel ou non-essentiel¹². À ce titre, il est facile de voir en quoi une telle problématique dérive largement de l'interprétation « hyperbolique » sur laquelle s'est concentrée une large part des débats philosophiques ultérieurs, et selon laquelle les qualités premières sont celles qui échappent totalement à la sensibilité, et les secondes, celles qui sont irrémédiablement enfermées en elle. En effet, il semblera tout à fait étrange au contemporain, pour qui l'opposition entre qualités premières et secondes connote une différence ontologique fondamentale (à accepter comme à rejeter), que les ondes sonores ne figurent pas parmi certaines listes des qualités premières, ou

¹¹ Pour reprendre G.E. Moore, il faut bien expliquer, si l'on affirme par exemple que la réalité est de nature spirituelle, pourquoi alors « l'univers est si différent de ce qu'il apparaît être, et possède un nombre considérable de propriétés qu'il n'apparaît pas posséder. Les chaises et les tables *paraissent* très différentes de nous-mêmes ; mais, si l'on déclare que l'univers est spirituel, cela signifie assurément que l'on affirme que ces choses sont bien plus proches de nous-mêmes que nous ne le pensons » (« The refutation of Idealism », trad. personnelle ; sauf mention contraire, toutes les traductions présentées ici sont de l'auteur)

¹² A.D. Smith, « Of Primary and Secondary Qualities »

que Locke inclue une catégorie de qualités troisièmes, où figure le magnétisme¹³, toutes ces qualités étant chez lui, en tant que déterminations de la matière, parfaitement réelles (l'irréalité n'étant liée qu'à notre interprétation de certains pouvoirs d'affecter, que nous prenons pour des qualités intrinsèques). Pour se rendre compte d'un tel contraste, il suffit de remarquer qu'on parle de nos jours de qualités troisièmes pour les qualités « émergeant » depuis les qualités sensibles, comme les qualités esthétiques, c'est-à-dire des qualités à la réalité doublement douteuse, ou en tout cas doublement conditionnelle¹⁴. Il est possible, pour marquer une évolution aussi considérable, de tracer une différence entre qualités *secondaires* (non substantielles) et qualités *secondes* (spécifiquement sensibles). On peut alors tracer une hiérarchie conceptuelle simple et directe en concluant que les qualités secondes sont par définition secondaires. En effet, elles n'ont aucun rapport direct avec les propriétés de la matière telle quelle, c'est même tout le contraire : les qualités secondes supposent par définition une relation entre deux entités, les objets d'un côtés, les êtres dotés de perception sensible de l'autre, ce qui exclut qu'elles aient quelque valeur que ce soit pour déterminer la nature de la matière prise séparément. En termes taxonomiques, il est possible, en reprenant les termes du cadre théorique qui leur a donné naissance, d'envisager les qualités secondes sous une perspective qui n'ait aucun rapport avec leur réalité ou leur correspondance au monde, mais qui les range simplement dans une section de l'ontologie traitant du concept de relation plutôt que de celui de substance.

Il n'y a rien, dans cette première approche de la distinction historique entre qualités premières et secondes, qui semble donner lieu à controverse. Mais un tel portrait ne permet pas vraiment de comprendre l'importance de cette distinction aussi bien que sa malléabilité, et son caractère controversé aujourd'hui : qu'est-ce qui rend une telle proto-théorie de la matière moins obsolète que celles de Thalès ou de Thomas d'Aquin ? Il faut pour cela introduire un aspect crucial, à savoir le versant *épistémique* de la distinction, qui renvoie à la question du réalisme perceptuel. La distinction entre qualités premières et secondes ne saurait en effet être simplement une théorie spéculative de la matière, mais trouve sa raison d'être dans une tentative de dégagement des conditions métaphysiques permettant de rendre compte du fonctionnement de la science moderne¹⁵. Il s'agit d'affirmer que les traits distinctifs de la

¹³ *ibid.*

¹⁴ voir Roger Pouivet, *Le réalisme esthétique*, et sa critique par Frédéric Nef dans *L'objet quelconque*.

¹⁵ A. D. Smith, *art. cit.* ; Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 63 ; Whitehead, *Le concept de Nature* ; Q. Meillassoux, *Après la finitude*, chap. 1.

sensibilité humaine, quoiqu'ils nous apprennent sur le monde, ne peuvent rien nous apprendre sur celui-ci pris en lui-même, mais uniquement sur le rapport humain au monde¹⁶. Qu'un objet m'apparaisse coloré signifie que des déterminations matérielles contribuent à produire en moi une impression colorée. On se retrouve dès lors avec une division de la réalité entre *projections* d'un côté, et *déterminations*, de l'autre, les secondes étant à la source des premières, tout en leur étant incommensurables. Ainsi, la distinction entre qualités premières et secondes permet, dans sa version classique, d'isoler les composants *distinctifs* de la perception : nous rencontrons un ensemble très large de qualités dans le monde extérieur, mais, de ces qualités, certaines sont présentes, sinon littéralement, du moins de manière transitivement homogène¹⁷, dans les objets auxquels nous sommes confrontés, tandis que d'autres sont des composés relationnels, produits par les objets mais sans contrepartie *littérale* ou directe en eux. Dans la mesure où les qualités secondes sont présentées comme des *artefacts de la perception*, il semble bien qu'elles en exhibent la spécificité, et c'est là un premier aspect permettant de rendre compte de leur importance transhistorique.

Partant de là, on est mené à l'idée qu'une telle séparation entre perception et être perçu possède un versant ontologique majeur. Elle implique en effet une caractérisation de la perception comme supplément irréductible à la matière, ce qui rend hautement problématique sa coexistence avec la matière, et semble engendrer inévitablement un dualisme sans compromis. Pour toutes les accusations de schématisme grossier qui pèsent sur Descartes, il peut être utile de souligner qu'il a, en accentuant une telle séparation, permis d'en tirer toutes les conséquences, notamment cette extension ontologique (entre matière et esprit) de la distinction épistémologique entre perception et causes de la perception. On pourrait ainsi, outrepassant les sarcasmes de Spinoza¹⁸, interpréter la fameuse glande pinéale moins comme un fantôme de métaphysicien que comme un paradoxe (plus ou moins volontaire) : si l'on s'attache en effet à la description que l'on trouve dans *Les passions de l'âme*,¹⁹ l'absence suspecte de déterminations physiques précises de ladite glande permet de l'envisager bien moins comme un organe véritable que comme un « point métaphysique » qui, en chaque sujet, rendrait compte de l'action de l'âme sur le corps, et qui résout moins le problème qu'elle n'en révèle la

¹⁶ A D Smith, *art. cit.* : « *Whatever is distinctively sensory in our cognitions necessarily gives us no understanding of physical reality* » (« Nécessairement, tout ce qui est distinctivement sensible dans nos pensées cognitives ne nous fournit aucune compréhension à l'égard de la réalité physique » ; italiques dans l'original).

¹⁷ Il va de soi qu'une telle notion d'homogénéité est largement problématique ; mais il ne s'agit pour le moment que de reconstruire le contenu philosophique de la distinction des qualités.

¹⁸ *Éthique*, IV, Préface

¹⁹ I, art. 30-39, AT, XI, 351-359.

difficulté fondamentale²⁰. Descartes nous révélerait ainsi l'énigme fondamentale que pose toute séparation tranchée entre propriétés phénoménales et propriétés matérielles intrinsèques, à savoir qu'elle implique pour la perception de devenir cet objet étrange, que la matérialité produit, mais qui diffère radicalement d'elle. Ainsi, en rendant manifeste l'essence de la perception, la distinction entre qualités premières et secondes lie irrémédiablement la question du réalisme perceptuel à celle de l'émergence de la perception à partir de la matière.

On espère avoir montré ainsi que, loin de nous pencher sur un objet d'intérêt strictement contextuel, étudier le contenu de la distinction entre qualités premières et secondes permet de soulever certains enjeux philosophiques considérables. Mais il est possible d'aller encore plus loin, en nous penchant sur l'aspect le plus strictement épistémologique de cette distinction, que nous n'avons abordé pour le moment que partiellement, à savoir son retentissement sur la question de l'origine de la connaissance. En effet, si l'on affirme, avec Locke, que la distinction entre qualités premières et secondes se place aussi bien au niveau ontologique, des objets (entre leurs déterminations intrinsèques et relationnelles) qu'à celui, épistémologique, de nos idées de ces objets (en tant que dépendantes notamment de notre perception), se pose la question de savoir comment discriminer entre qualités premières et secondes à ce second niveau. En effet, il faut bien rendre compte, pour justifier la distinction, de la façon dont nous en avons connaissance ; le soupçon immédiat consiste dès lors à subodorer que la distinction n'a de sens et d'application qu'au second niveau, celui de nos idées. Et puisqu'une appréhension de la nature de la matière en termes de connaissance doit s'arrimer, pour ne pas dépendre de facteurs faussement explicatifs en appelant à des « causes » ou « qualités » occultes, à une forme ou à une autre de manifestation, ce qui suppose qu'au niveau de nos idées, une différence entre qualités « réelles » et qualités « projetées » soit valable. L'on est amené à supposer, à la suite de Locke, qu'une différence entre apparence et réalité s'applique au niveau même des « apparences », des impressions perceptives, ce qui impose de disposer, soit d'un critère immanent permettant de faire la différence, soit d'un critère externe, non-sensible (par exemple, mathématique), qui relativise la valeur de la perception.

Mais un tel critère, interne ou externe, supposerait ce qui est en jeu, à savoir la vérité du représentationnalisme, c'est-à-dire, de la thèse selon laquelle l'être est par définition

²⁰ Nous ne prétendons certainement pas que cette interprétation vaille comme représentative des interprétations conscientes de Descartes à l'endroit de sa propre pensée, même si certains textes peuvent être mobilisés à son appui (*Lettre à Elisabeth*, 28/06/1649, cité par MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, p 52) ; tout au plus peut-on tracer un parallèle entre cette position et son aveu d'ignorance quant à la conciliation du libre-arbitre absolu avec la Divine Providence (*Principes de la philosophie*, I, 40), pour remarquer qu'un des mérites inaliénables de Descartes consiste à poser les problèmes les plus aigus avec la radicalité et l'honnêteté que l'on attend d'un philosophe.

commensurable à la pensée. On passe donc d'une perplexité épistémologique à une impasse ontologique fondamentale, dans la mesure où toute forme de pensée est envisagée comme un type particulier de manifestation. Or, chaque contenu de manifestation étant partiellement dépendant des modalités d'une manifestation donnée, étudier les différentes modalités de manifestation ne nous livre que l'essence de la manifestation, non pas de ce que la manifestation livre. La discrimination reposera donc sur une forme privilégiée de la manifestation, ce qui revient à affirmer qu'un type de manifestation, uniquement par sa forme, est à même de se démarquer de tout conditionnement non-trivial sous une forme de rapport à l'évidence, à l'*index sui*. La pensée se trouve alors enfermée, n'ayant comme contrepartie qu'elle-même, sans qu'il soit aucunement possible de statuer sur elle. Le statut que l'on donne aux qualités sensibles, dans leur spécificité, ne saurait donc être un problème délimité et circonscrit, puisqu'il porte en lui une réponse définitive sur la nature de la connaissance, et sur l'essence de toute réalité en tant qu'elle est relative à un mode de connaissance. On peut alors légitimement affirmer que « ce qui est en jeu dans la distinction entre qualités premières et secondes, est la nature de la relation de la pensée à l'absolu »²¹.

C) *Le champ des possibles*

Dans un terrain à ce point large, comment qualifier l'espace des solutions ? Il semblerait que, si l'on part, comme nous l'avons suggéré par l'étude de la distinction entre qualités premières et secondes, d'une connexion intime entre problème du réalisme perceptuel et de l'émergence de la sensibilité, les solutions consistent soit à suivre un côté unique de la distinction, soit à tenter de concilier leur différence en affaiblissant l'un des termes, soit à la subvertir sous un principe tiers. Toute position philosophique, en tant qu'elle a une portée générale, peut être interprétée comme opérant ainsi à partir de la distinction entre qualités premières et qualités secondes, qu'elle la prenne pour argent comptant ou la refuse, afin de constituer sa propre ontologie, ajoutant son propre soubassement structurel pour expliquer la polarisation apparente des propriétés matérielles et expérientielles.

On peut d'abord ne maintenir comme réalité que celle des qualités premières, déniait toute littéralité aux entités et aux contenus impliqués par les qualités secondes, conçues dès lors comme un effet de surface de phénomènes plus complexes, qui en occulterait la multiplicité et la continuité par le voile d'une unité trompeuse : c'est la voie du *matérialisme réductionniste* (1).

²¹ Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, p. 1.

À l'inverse, on peut ne maintenir que les qualités secondes, en subsumant toute qualité première, non-sensible, sous l'idée d'une qualité tirée de l'expérience, à ce titre conditionnée par la phénoménalité dont elle dépend : c'est la voie d'un *idéalisme transcendantal* (2). Il est intéressant de remarquer que ces deux voies radicales, qui sont incarnées avec le plus d'intensité et de sophistication, d'un côté par l'éliminativisme, de l'autre par la phénoménologie husserlienne²² sont à ce point dépendantes du geste premier de séparation cartésien, entre qualités premières mathématisables et qualités secondes incompatibles avec la science entendue comme approfondissement de la nature des qualités premières, qu'elles peuvent être dites s'approprier chacune une partie de Descartes : les premiers s'attachent à conserver son héritage épistémologique et physique, et de la séparation radicale entre corps et âme rejettent les propriétés développées par Descartes quant à la dernière. Les seconds, quant à eux, se plongent dans l'approfondissement du versant métaphysique sur la subjectivité, et de la séparation entre corps et âme ne gardent que l'âme. Ainsi, avec cette sentence, « que pour être, un corps n'a besoin [des qualités secondes] en aucune façon, et que sa nature consiste en cela seul qu'il est une substance qui a de l'extension »²³, Descartes a tracé les bases de ces deux versants de la philosophie. En un sens, la séparation, si célèbre, entre philosophie analytique et philosophie continentale, ne remonte pas à Frege, ni à Kant, mais à l'héritage disputé de la figure fondatrice de Descartes²⁴ à propos des qualités secondes et de leur retentissement sur le mode de fondation de la science ; on trouve alors les premières marques de cette polarisation à travers l'écart entre Hume d'un côté, formant les prémisses d'une perspective naturaliste, et Kant de l'autre²⁵, inaugurateur d'un « tournant antiréaliste »²⁶.

Le second mode de résolution consiste à affaiblir l'un des termes, en lui adjoignant ce que l'on pourrait appeler une clause de non-indépendance, c'est-à-dire en affirmant la coexistence des qualités premières et secondes au moyen de la priorité (sans élimination) de l'une sur

²² Il nous faudra bien entendu justifier une telle identification, notamment contre les protestations multiples des partisans de la phénoménologie, pour qui celle-ci a définitivement et absolument dépassé l'opposition entre qualités premières et secondes, rendue illusoire.

²³ *Principes de la philosophie*, II, 4, AT IX, 65 ; il parle de « la pesanteur, chaleur et autres qualitez de ce genre ».

²⁴ Il n'est pas indifférent, dès lors, de voir que Descartes, longtemps « confisqué » si l'on peut dire par son interprétation tirée des *Méditations* devenues ancêtre vénérable de la philosophie continentale, fait l'objet, dans un mouvement plus large de reformulation analytique de l'histoire de la philosophie (dont après tout personne n'a l'exclusivité, mais que les continentaux mobilisent très souvent), d'un réinvestissement analytique tout à fait à contre-pied de la figure établie, comme un scientifique d'abord, et un métaphysicien en second lieu, quasiment à contrecœur.

²⁵ Sur ces figures, voir leur analyse par BENOIST, Jocelyn, « Le naturalisme, avec ou sans le scepticisme ?. Après Hume », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2003/2, et BRAVER, Lee, *A thing of this world : A History of Continental Anti-Realism*

²⁶ Lee Braver, *A Thing of this World*, op. Cit.

l'autre, impliquant une relation de dépendance ontologique limitée²⁷. Il s'agit, en un sens, d'une version « modérée » des deux radicalités que nous venons de présenter, qui maintient la distinction tout en la subvertissant en sa conclusion, affirmant ainsi qu'elle a une valeur plus heuristique que philosophique. La première voie consiste à affirmer la naturalité du phénoménal, maintenant une spécificité à son expression et à ses contenus, mais affirmant que celle-ci n'est pas *sui generis*, et doit concilier son être interne avec ses conditions d'actualisation : c'est en gros le naturalisme non réductionniste qui est largement pratiqué en philosophie de l'esprit, par exemple chez Thomas Nagel ou David Chalmers (3). La seconde version consisterait à affirmer l'impossibilité de concevoir la matérialité à l'exclusion de caractéristiques phénoménales, et trouve son incarnation dans une forme d'*idéalisme objectif* ou de vitalisme, voire de panpsychisme, dont l'on peut trouver une expression adéquate chez Bergson : la matière n'est qu'une forme de modification particulière d'un type d'être spirituel, ou *expérientiel*, et un monisme adéquat ne peut se contenter de l'écarter d'un revers de la main, et doit au contraire l'intégrer comme une forme particulière d'une force plus profonde et plus indéterminée (4).

Dans *Du monde clos à l'Univers infini*, Alexandre Koyré met en scène, le temps de quelques paragraphes, une figure tout à fait intéressante : celle d'Henri More, platonicien, occultiste, mystique, mais aussi amateur de physique à la pointe de son temps, correspondant avec Descartes, et ayant sans doute exercé une influence sur Newton *via* son identification de Dieu avec la substance de l'espace infini. More est présenté comme une figure anachronique, un spiritualiste perdu dans le monde froid et inhumain de la révolution copernicienne. Il est pourtant possible de voir en lui, plus qu'une curiosité historique, un « personnage conceptuel » à part entière, illustrant de façon dérisoire mais très exacte une large tendance de la philosophie, s'évertuant sans fin à tenter, sinon de « réenchâter » le monde et la nature en complète futilité, du moins de donner un visage harmonieux et « humain », supportable, à un univers refusant toute place aux valeurs et à la sensibilité²⁸. C'est pourquoi la troisième solution

²⁷ D'où la mise en jeu, dans certains contextes, du concept de « survenance » (*supervenience*), dont la définition est précisément « dépendance ontologique limitée ».

²⁸ Il ne s'agit bien entendu pas ici de nous lancer dans une étude sur l'effectivité et le sens authentiques de l'entrée dans la modernité, qui pourrait très bien ne pas relever de la nature « nihiliste » qu'on lui attribue souvent, mais simplement de remarquer que face à ce qui est perçu comme un changement déshumanisant, l'attitude de la plupart de la philosophie, ou d'une certaine figure du philosophe, consiste à vouloir maintenir l'illusion d'un sens réel *à partir de cette absurdité originelle*, en s'arrangeant avec elle, la maquillant pour la rendre « présentable ». Il y a là, à notre sens, une forme de *duplicité* théorique profonde, sur laquelle nous reviendrons. Sur ce problème, voir NAGEL, Thomas, « The Absurd » in *Mortal Questions*, PIHLSTRÖM, Sami, « A Meaningful Life in a Meaningless Cosmos ? : Two Rival Approaches », et BRASSIER, Ray, *Nihil Unbound : Enlightenment and Extinction*.

au problème des qualités secondes est la plus embarrassante. Elle semble pourtant, au premier abord, être la plus prometteuse : envisager l'introduction d'une catégorie métaphysique autonome, qui permette de mettre de côté l'opposition entre matérialité et phénoménalité, au profit d'un aspect plus fondamental de l'être, dont toutes les actualisations particulières ne sont que des expressions conditionnées. Un tel schéma de pensée est extrêmement attirant, parce qu'il résout le problème sans l'escamoter, et satisfait nos aspirations à la cohérence ontologique. Le problème, c'est qu'à proprement parler, toute option philosophique, en tant qu'elle prétend résoudre ou dissoudre l'opposition entre qualités premières et secondes, prétend être une solution de ce type. Nous aurons donc à examiner la manière dont chaque option philosophique prétend être à la hauteur de cette ambition pacifiante, ou si au contraire elle figure dans une des autres quatre catégories que nous avons tracées, et si, au sein de ces catégories, elle s'avère satisfaisante. En effet, il est beaucoup plus facile de prétendre avoir rejeté l'opposition révélée par les qualités secondes, que d'y parvenir de bout en bout²⁹.

2. Les impasses de l'immanence

Toute la philosophie de la perception peut être résumée dans l'antique fable du boulanger voulant faire payer son voisin pour avoir humé ses pains, et à qui le juge accorde une compensation en bruit de piécettes. Cette simple histoire porte en elle un problème profond, que le philosophe pourra appeler *problème de l'immanence* : à savoir que, si l'étoffe sensible de l'expérience ne peut être comprise et formulée que sous ses propres termes, si elle forme un royaume à la clôture absolue, où aucune expérience ne peut y être saisie, ou payée, qu'au moyen d'une autre expérience³⁰, alors une telle isolation ne peut qu'aboutir à être intégralement inanalysable, et incompréhensible. Refermer l'expérience sur elle-même scelle ainsi toute possibilité de rendre compte de son être propre. Il va de soi qu'une telle conclusion, dans son absurdité même, fait reculer tous ceux qui s'y confrontent ; mais plutôt que de renoncer à ce point de départ, chacun confectionnera une manière de la rendre supportable, agréable même : les éliminativistes, en déniaient toute validité à l'expérience, la laissant se morfondre dans une prison de peu d'importance ; les phénoménologues, quant à eux, étendent

²⁹ William James (*Essais d'Empirisme radical*), Bergson (Introduction à *Matière et mémoire*), Whitehead (*Le concept de Nature, Procès et réalité*), sont autant de tentatives de ce genre.

³⁰ « C'est toujours à la perception qu'il appartiendra de connaître la perception » *Phénoménologie de la perception*, p. 52

les murs de cette même cellule, jusqu'à ce qu'elle englobe l'entièreté du monde, et le constitue de part en part. Nous tenterons ici de rendre compte brièvement de l'analyse phénoménologique de la perception et de l'expérience, en montrant que, pour dégager la complexité et la richesse de l'expérience, celle-ci s'est vue contrainte de l'envisager uniquement dans sa clôture, se condamnant dès lors à rester aveugle sur l'intrication entre immanence et transcendance, entre l'intentionnalité de la perception et son être. Cette faiblesse, à notre sens, ne doit pas mener à un rejet de ses conclusions, mais à une remise en contexte de son approche, en faveur d'une autre, « cosmologique ». Notre étude se concentrera sur l'ouvrage récent de Claude Romano, dans *Au coeur de la raison, la phénoménologie*³¹. Son exposé a en effet le mérite de rester largement fidèle à l'esprit de la phénoménologie, tout en en présentant précisément la lettre. Plus encore, il est extrêmement précieux par la clarté dont il fait preuve, qui permet à la fois de se confronter aux problèmes que posent l'approche phénoménologique, d'y fournir une réponse elle aussi directe.

Les problèmes que présente la position défendue par Romano sont multiples. Tout d'abord, on est en mesure de critiquer un abus théorique du recours au concept de « phénoménal », qui permet de qualifier toute perception d'objective, tant qu'elle est perception et non imagination volontaire ou auto-affection, parce qu'elle se donne sous la forme d'un objet intentionnel au sein du champ de l'expérience³². Il devient alors, on le voit, trivialement facile de qualifier la perception d'objective (au sens de phénoménalement objective), et par la suite de prétendre que cette objectivité est tout à fait suffisante (« *La couleur est bien une propriété du monde* aussi « objective » que n'importe qu'elle autre, car appartenant au pôle-objet de notre expérience... »³³). Ensuite, une neutralisation entière du concept de monde, qui devient équivalent soit au cadre-corrélat de la conscience, soit au « monde de la vie », permettant ainsi de ne voir aucun problème à privilégier ontologiquement et épistémologiquement le rapport humain « normal » au monde, tout en concédant le principe d'une pluralité de rapports possibles (pp. 816-817)³⁴. La possibilité même d'une irréductibilité d'un être du monde à sa relation à l'homme est congédiée en identifiant l'aspect physique du monde à une idéalisation

³¹ Plus précisément, les chapitres 15, 16, 19, 23, et particulièrement le chapitre 20, intitulé « l'expérience est-elle subjective ? »

³² voir la définition du phénoménal donnée p. 803

³³ p. 820 ; en effet, la distinction objectif/subjectif « n'est pertinente qu'à l'intérieur du monde phénoménal » (pp. 822-823)

³⁴ « Les mondes partiels prennent finalement leur sens et leur validité à partir de ce que Husserl appelle « monde vécu » ou « monde de la vie » DE GANDT, François, *Husserl et Galilée*, p.192.

scientifique³⁵, ce qui est tout à fait problématique, ne serait-ce qu'en vertu d'une confusion entre les contenus du discours scientifiques et leurs objets³⁶. La conclusion à laquelle on aboutit est particulièrement limpide sur cette question du monde : « Il n'y a de sujet qu'ouvert au monde et *il n'y a de monde qu'incluant en lui un sujet* qui lui appartient de plein droit par son corps, et qui partage ce monde d'entrée de jeu avec d'autres » (p. 944, nous soulignons). On passe d'un constat (la coexistence d'un monde et du sujet) à une absolutisation, à travers, non pas une « codépendance » idéaliste car ontologique, mais une *co-originarité* indépassable (p. 638) : « le sujet est partie du monde et principe du monde » (Merleau-Ponty³⁷).

Cette disjonction entre monde physique (secondaire) et monde phénoménal (premier) débouche sur une autre, plus embarrassante parce que plus explicite, entre corps physique (appelé avec une certaine condescendance « corps-cerveau ») et corps vécu, subjectif, l'un et l'autre étant à ce point distincts qu'ils n'ont pour ainsi dire aucun commerce philosophique (p. 822, p. 942). C'est bien entendu à cela que l'on est acculé, pour pouvoir maintenir avec cohérence une clôture de la subjectivité phénoménologique : le corps-cerveau (reprise du *Körper* husserlien) et le corps-chair (*Leib*) ne coïncident ainsi que par un accident cosmique quasi-incompréhensible (et de toute façon secondaire, puisque seul le « vécu », trouvant son assise dans le transcendantal, est premier). Cette théorie du corps est extrêmement intéressante, puisqu'elle a recours à un procédé spiritualiste pur et dur, quasi fichtéen : si le corps ne peut être subjectif en tant que corps, sa relation à la subjectivité ne peut être que de second ordre, accidentelle. On est ici proche d'une vision des « deux corps du roi » appliquée au sujet. Or, que le corps ne soit pas une subjectivité n'a rien à voir avec le fait qu'il produise les conditions nécessaires et suffisantes à la subjectivité, ni même, qu'il constitue la subjectivité par cette production même³⁸. Poussé dans ses retranchements, il en vient à déclarer (p. 940) que « le

³⁵ p. 776 ; voir aussi cette définition très éloquente : « cette condition n'est à son tour nullement d'une nature causale, *c'est-à-dire issue d'une conjecture empirique* » (p. 593, nous soulignons).

³⁶ Ce qui, comme le fait remarquer Ray Brassier, constitue une forme inavouée de réductionnisme : « To construe scientific theory as an efflorescence from the more fundamental phenomenological and/or pragmatic substratum of our manifest being-in-the-world is to endorse a form of philosophical reductionism with regard to science. Yet unlike its oft-criticized scientific counterpart, the tenets of which are fairly explicit, even when it cannot carry out in fact the reductions it claims to be able to perform in principle, partisans of this philosophical reductionism about science conspicuously avoid delineating the conceptual criteria in accordance with which the structures of the scientific image might be reduced to the workings of the manifest image. » (*Nihil Unbound, op. cit.*, p. 7)

³⁷ *Phénoménologie de la perception*, p. 51.

³⁸ Voir sur ce points les objections soulevées par Quentin Meillassoux, *After finitude* (traduction anglaise d'*Après la finitude*), pp. 58-66. Sur la production de la subjectivité, on peut penser à D. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach : An Eternal Golden Braid* ; quelle que soit la forme qu'elle prenne, ce qui compte ici est qu'une telle production est à tout le moins *pensable*, et ne soit pas à balayer d'entrée de jeu.

mode d'être de l'objet et celui d'autrui s'excluent »³⁹. On peut ainsi mettre en avant une incompatibilité telle entre le monde vivant et le monde abstrait de la théorie physique, qui permette, en circonvenant très prudemment ce dernier, qu'ils ne se touchent jamais, et ne portent jamais sur une réalité commune.

Quant à l'opposition, soulevée avec confiance par Romano, entre le monde de la vie et l'idéalisation connaissante⁴⁰, l'on se contentera de noter que celle-ci finit par se dissoudre en un pragmatisme du vital : « le but de la perception n'est pas de détecter des invariants physiques, c'est-à-dire de représenter d'une manière physiquement adéquate la réalité à un observateur. Un animal n'est pas un physicien en herbe. Le but de la perception consiste bien plutôt à *présenter* un environnement vital de manière que l'animal puisse y accomplir aux mieux ses tâches »⁴¹. Cette conclusion, qui rejoint avec une précision étonnante l'évolutionnisme des matérialistes les plus durs, peut être comprise comme la marque d'un refus enforme d'échec, fût-il intellectuellement cohérent avec le concept de monde de la vie développé par Husserl, de prendre en compte la possibilité même d'une dépendance du phénoménal à l'égard de ses conditions d'actualisation. En effet, affirmer la prééminence du monde de la vie sur tout ce qui peut être construit à partir de lui, consiste à présenter une dépendance épistémologique comme une dépendance ontologique, en faisant passer l'origine de quelque chose pour sa condition. Pour opérer ce passage de l'origine du phénoménal sa condition, il est nécessaire cependant de lui surajouter la constitution transcendantale de l'*ego* phénoménologique. Mais il suffit de ne pas se soumettre à une telle constitution pour montrer en quoi un tel appel à l'origine s'avère profondément insatisfaisant. Le recours à l'échappatoire du « monde de la vie » revient à exposer involontairement l'impossibilité, au sein de la phénoménologie, à réconcilier l'immédiateté du donné (qui est irréductiblement vital, contingent, et conditionné) avec les prétentions à délivrer à travers son analyse philosophique le dernier mot sur l'absolu (qui requiert que ce vital soit non seulement compatible mais homologue au champ de la connaissance, voire de la réalité, de l'inconditionné)⁴². Poussée à bout, une telle tension mènerait à considérer l'approche phénoménologique soit comme un chemin quasi-mystique

³⁹ Cette même dichotomie est formulée par Merleau-Ponty : « Tout ce qui existe existe comme chose ou comme conscience, et il n'y a pas de milieu » (*Phénoménologie de la perception*, p. 47). Lorsque Romano admet la possible compatibilité des diverses approches, notamment causale, phénoménologique, et vitale (p. 936), celle-ci est postulée, bien plus que justifiée.

⁴⁰ *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, p. 818 ; cette opposition est développée en grand détail dans le chapitre XXIII, « Une révolution anti-copernicienne : le monde de la vie »

⁴¹ *ibid.*

⁴² Une telle tension est notée par Quentin Meillassoux, qui en fait un usage plus spéculatif et une pierre de touche de sa propre réponse à la question des qualités secondes, en absolutisant la contingence qui grève la perspective « corrélationniste » (*Après la finitude*, ch. 3)

d'initiation à l'inconditionné (par la réduction), soit comme une forme, certes sophistiquée, de psychologie spéculative.

On soutiendra plutôt qu'il ne nous est pas possible de nous contenter de l'intransigeance phénoménologique, et, tout en nous opposant à ses conclusions aussi bien qu'aux paradoxes qu'elle crée, il serait absurde de la rejeter, ne serait-ce qu'en vertu du contenu propre que cette orientation philosophique permet de dégager sur la nature de l'immanence, de l'intentionnalité, ou du rapport entre donné et sens. En outre, dénier purement et simplement toute valeur à une perspective phénoménologique impliquerait d'adopter sans nuance un naturalisme radical qui n'est que son reflet, fût-il inversé. En effet, l'éliminativisme n'est, en son cœur, rien d'autre que la thèse « les contenus de la perception et de l'expérience ne représentent aucune détermination réelle » ; une telle thèse justifiant, dans la perspective éliminativiste, de rejeter ces contenus comme irréels et de valeur nulle pour la compréhension des êtres. Ainsi, la perception d'une conscience unitaire ne nous apprend rien sur la nature de l'identité personnelle, pas plus que la perception de couleur ne nous apprend sur la nature de l'activité perceptuelle⁴³. Or, une telle thèse, une telle incompatibilité entière, parce que symétrique et réversible, pourrait tout à fait être reprise avec enthousiasme par un phénoménologue⁴⁴, pour qui une telle absence de relation entre déterminations matérielles et structure de l'expérience est justement la preuve de son auto-suffisance : « le discours intentionnel est irréductible au discours causal, la relation d'apparaître irréductible à une relation externe »⁴⁵. Il devient même possible, dans un tel contexte, d'opérer une *naturalisation* de la phénoménologie en partant de son « irréalisme » psychique pour l'interpréter en termes compatibles avec une forme de fonctionnalisme⁴⁶.

Une danse infinie s'opère, entre partisans et détracteurs de l'immanence, dont il est impossible de sortir. En rester à cette aporie, c'est se condamner à un jeu faussé d'avance. Il nous est alors nécessaire de briser la clôture de l'immanence et de la réinstaller de plain pied dans un environnement, un *cosmos*, qui l'excède radicalement, mais qui puisse tout aussi bien l'accueillir. Cela suppose de prendre comme point de départ, que la perception a un être

⁴³ D. Dennett, « Quining Qualia » ; Ray Brassier : « Ironically, and contrary to phenomenology's guiding intuition, the reality of consciousness is independent of the subject of consciousness » (*Nihil Unbound*, p. 29) ; Thomas Metzinger : « Thus the primitive *data* of phenomenal consciousness are often epistemically and phenomenologically unavailable to the subject of consciousness. (...) Neurophenomenology is possible ; phenomenology is impossible » (*Being No One*, p. 83)

⁴⁴ Pascal Engel remarque une telle isomorphie entre l'éliminativisme et ce qu'il appelle le dualisme, dont la phénoménologie est une exemplification assez frappante (*États d'esprit*, chapitre 2)

⁴⁵ *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, p. 594.

⁴⁶ PETITOT, Jean, « Phénoménologie naturalisée et morphodynamique : la fonction cognitive du synthétique *a priori* ».

propre, et que la perception est un être du monde, c'est-à-dire que la relation d'immanence est un être du monde aussi bien qu'un « être au monde », qu'elle n'y échappe pas, mais qu'au contraire sa différence spécifique est rendue possible par la structure ontologique du monde.

II. Métaphysique : les fondements d'une cosmologie de la perception

« *Au plus profond d'elle-même, la psyché n'est plus qu'univers* »
C. G. Jung.⁴⁷

1. Cosmologie, objets et relations

A) La perspective cosmologique

Une fois admis un projet de base d'une cosmologie, celui d'une pensée du monde dans sa multiplicité, qui mette en avant l'ontologie comme prééminente sur des considérations d'ordre épistémique ou culturel, reste à définir *la forme* que prend une telle entreprise, les termes sur lesquels elle s'accomplit. Pour ce faire, il est possible de dire que la difficulté consiste à maintenir trois exigences distinctes : a) décentrement de l'ontologie (l'homme n'est pas le centre de la philosophie, mais un type particulier d'être, une singularité parmi d'autres) b) horizontalité (tous les êtres ont la même structure ontologique) c) monisme (il n'y a qu'un seul monde, qu'une seule ontologie). Ces trois exigences, quoique proches, sont distinctes, et il n'est pas certain que pour maintenir celle qui paraît la plus centrale ou la plus profonde, les diverses pensées que regroupe la cosmologie n'aient pas dû renoncer ou amender les autres. On privilégie ainsi parfois un principe d'unité sous-jacent quitte à être perpétuellement invisible parce qu'irréductible à toute détermination (dans une lignée vitaliste), parfois une unité formelle au dépens de la variété des manifestations concrètes, parfois on restreint les modes d'existence à une détermination unique et indépassable (dans une lignée plus matérialiste). Ces tensions internes ne sont pas indifférentes, car elles engagent l'ensemble de ce qu'une cosmologie donnée incarne concrètement, et se manifestent par des problèmes précis, que nous

⁴⁷ , « À propos de l'enfant comme archétype », Jung-Kerenyi, *Introduction à l'essence de la mythologie*, Payot, Paris, 1953

allons aborder tour à tour, celui du décentrement, et celui de la genèse. Essayons avant cela de clarifier le sens de l'entreprise cosmologique ; pour cela, nous proposons de partir d'un concept majeur de la cosmologie, celui de *relation*.

Revenons pour cela à un point décisif du texte sur la subjectivité de C. Romano, lorsqu'il affirme que « les couleurs ne [sont] pas du tout les propriétés intrinsèques *de quoi que ce soit*, ni de la lumière, ni de nos états mentaux, mais seulement des propriétés relationnelles d'un environnement complexe dans son rapport à un organisme vivant doué de capacités perceptives »⁴⁸. On serait difficilement plus clair : les qualités sensibles ne sont bien en aucun sens objectuelles, intrinsèques, elles sont entièrement relationnelles. Mais, si elles dépendent d'une relation entre le monde physique, l'environnement, le corps d'un organisme, et sa subjectivité, c'est donc bien que le monde conçu « en lui-même », en tout cas non-relationnellement, ne contient pas ces qualités. C'est tout ce dont un lockéen aurait besoin, puisque la requalification de la qualité seconde en tant que dépendante d'une relation dépend ensuite entièrement de la compréhension du concept de relation qui est mis en jeu. Arrêtons-nous alors sur cette notion de relation, et demandons-nous ce qu'elle implique : à savoir, une égalité première des entités, possédant toutes un statut ontologique identique (sans quoi elles ne pourraient jamais entrer en relation), une différence entre entités (sans quoi la relation serait une simple identité), et un mode spécifique de relation, un *medium*, qui rende commensurables les entités les unes aux autres (sans quoi la relation n'aurait pas d'être propre, et ne serait même pas relation, mais simple juxtaposition ou assimilation⁴⁹). Qu'un verre soit sur une table est ainsi une relation authentique, entre deux entités ayant en commun l'existence, étant distinctes (elles peuvent être séparées), possédant suffisamment de caractéristiques similaires (en un mot, la matérialité), et étant médiées par leur position dans l'espace. De même, la perception serait, envisagée en ces termes, une relation entre deux entités, similaire à toute autre relation en ce qu'elle partagerait certains invariants ontologiques, spécifique en raison de son *medium* particulier, celui de la sensibilité, qui en tant qu'activité consisterait à rendre des entités diverses commensurables à une entité percevante. La symétrie que nous venons d'introduire impose de penser l'interaction entre les deux pôles de la relation (le verre *pèse* sur la table, la table *soutient* le verre), ce qui double la relation ; appliquée à la perception, une telle analyse aurait pour conséquence que je suis affecté par ce que je perçois, mais qu'en retour ce qui est

⁴⁸ *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, p. 818, italiques dans l'original.

⁴⁹ Ce qui peut, certes, correspondre à des positions philosophiques authentiques : dire que les relations ne sont que des juxtapositions revient à l'occasionalisme, qu'elles sont assimilations un monisme de type bouddhiste ou parménidéen.

perçu est affecté par ma perception, non pas par une transsubstantiation fondamentale, mais simplement au sens où cette perception est rendue possible par un ensemble de conditions (lumière, chaleur, isolation) qui en constituent en partie l'essence : à ce titre, la perceptibilité et la perception sont liées. Non pas que je transforme le monde par mon regard, mais simplement que la perception, en tant qu'elle est un acte, ne peut se produire au sein d'un réel qui lui soit rétif (quoiqu'il puisse lui être *indifférent*) ; bien plutôt, elle agit au sein d'un réel qui accueille son acte⁵⁰. Pour un partisan de l'immanence, une telle description de la perception semblerait inutilement compliquée par rapport à l'immédiateté du rapport percevant-perçu⁵¹. C'est précisément ce qui est en jeu, à savoir que la perception en tant que relation mobilise un arrière-plan ontologique qui est tout sauf simple, et d'une richesse philosophique trop souvent ignorée.

Une telle reformulation du problème a l'avantage de ne pas constituer la perception en exception miraculeuse échappant aux coordonnées d'une ontologie au sens large, mais elle n'est pas sans difficultés. La principale en est que, pour posséder des concepts satisfaisants d'entité et de relation, il est nécessaire qu'ils aient une validité universelle, plus large que celle de la seule perception, tout en lui étant applicables, sans pour autant en être des décalques légèrement plus abstraits. C'est là une difficulté centrale pour la cosmologie. Pour en comprendre l'étendue, il est alors nécessaire d'entrer dans les détails de ce en quoi une pensée cosmologique consiste, comme manifestation concrète des principes que nous venons d'esquisser.

B) *L'ontologie objectuelle*

Nous allons nous intéresser à une variante contemporaine de la cosmologie, l'« ontologie objectuelle »⁵². Celle-ci répond en effet aux exigences de base d'une philosophie

⁵⁰ « Il faut penser la perception en tant qu'autre chose que réception de l'objet, ou même que visée active de l'objet, mais comme un travail, comme quelque chose qui se fait, et qui se faisant, est étroitement liée à la façon dont elle se fait. On ne peut pas retirer le sujet de la perception de la perception en tant qu'activité » BENOIST, Jocelyn, « Qu'est-ce qu'une théorie réaliste de la perception ? ».

⁵¹ *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, p. 590-91

⁵² De l'anglais *object-oriented philosophy*, ou *object-oriented ontology*, littéralement « philosophie orientée vers l'objet » (voire « philosophie-orientée-objet », choix facétieux trouvé chez une des premières mentions francophones de cette position). Le terme date de 1999, sa variante (OOO) de 2008. La traduction « officielle », en français, est celle de « philosophie centrée sur l'objet » (*L'objet Quadruple* G. Harman, trad. O. Dubouclez) ; le terme que j'adopte répond à des critères personnels de simplicité et d'euphonie.

cosmologique, en posant que tous les êtres du monde sont de la même étoffe. Par ailleurs, elle a pour mérite de mobiliser de manière originale les concepts dont nous avons tenté de montrer l'importance, ceux de substance et de relation, et revendique ouvertement le lien théorique entre réalisme et ontologies du décentrement⁵³. Enfin, d'un point de vue contingent et personnel, c'est à travers une confrontation à cette position et à ses implications que nous sommes parvenus à élaborer le concept de cosmologie qui nous occupe ici. La rapide reconstruction analytique qui va suivre, si elle est coupable de certains schématisme, permettra, nous l'espérons, d'éclairer la spécificité et l'intérêt intrinsèque de cette position.

L'ontologie objectuelle, comme son nom l'indique, place le concept d'*objet* comme unité fondamentale de la métaphysique. Un objet est défini comme une *singularité substantielle dotée d'unité et irréductible à toute relation*, aussi bien celles qui le constituent comme celles qu'il entretient avec l'extérieur. Étant ontologiquement premiers, les objets sont universels : je suis moi-même un objet, mes organes, les vêtements que je porte, les cellules et les tissus qui me composent sont chacun des objets, mais sont également des objets les particules élémentaires, l'Union Européenne, les règles du football, les concepts des philosophes, les chiens, le mot « chiens », les boîtes de conserve et les constellations. Il faut remarquer ici que cette théorie de l'objet comme substance, qui n'est pas sans dette à l'égard d'Aristote, ne suppose en aucun cas une forme de *naturalité* de la substance (qui impliquerait que les objets techniques en seraient exclus), et pas plus de *permanence* ou d'*incorruptibilité* : tout ce qui, en tant qu'il existe, est plus que les relations qui le composent, est un objet au sens ontologique. On arrive donc à une notion d'objet qui se présente comme entièrement libéré de la chaîne apparemment indissoluble qui le tenait au sujet, et peut alors déployer sa puissance propre : la réussite d'une ontologie, dans la perspective objectuelle, se mesure à sa capacité à penser les relations entre individus indépendamment de tout sujet. Il faut donc penser le monde comme composé, à sa racine la plus profonde, d'interactions objectuelles réciproques.

Nous avons à présent une idée approximative de ce que signifie « objet » en ce sens philosophique étendu ; mais pourquoi en faire le point de départ de l'ontologie ? Cela tient au fait que l'objet, comme catégorie générale, permet de penser la multiplicité des manifestations et des domaines de l'être (physique, social, conscient, esthétique), de leur donner un cadre qui ne soit pas anthropocentré, puisque toute relation entre objets est mise sur le même plan, celle entre deux pierres comme celle entre le sujet conscient et ses objets de conscience ; surtout, elle se propose de constituer, d'une part, un réalisme au sens plein, d'autre part, de surmonter les

⁵³ Ce que P. Pettit appelle la « thèse cosmocentrique » du réalisme (« Realism and response-dependence »)

apories du monisme. En effet, la caractéristique centrale d'un objet est ce que l'on peut appeler son *retrait*⁵⁴, entendu comme l'écart entre sa réalité substantielle et les relations qu'il entretient : la pleine réalité d'un objet comme unité et substance implique qu'aucune relation que ce soit n'épuise cet objet (pas même l'ensemble de ses qualités intrinsèques), et, réciproquement, aucune relation n'a prise sur un objet dans sa pleine réalité. Dès lors, en un sens, *l'essence du réel est son retrait*⁵⁵. Il est, inversement, possible de dire que la réalité d'un objet est son *excès*, son incapacité à être contenu par un ensemble donné de déterminations ou de relations données : le retrait du réel implique de le définir également comme dépassement perpétuel à l'encontre de ses composants⁵⁶. Une telle conception a une incidence considérable sur l'acception qui est faite de l'idée de réalisme, qui devient une exigence théorique forte, qui ne peut être modifiée ou malléable que dans une mesure très limitée, contrairement à un usage minimaliste ou déflationniste de plus en plus en vogue⁵⁷. En effet, elle implique de poser un monde « surexistant » aux appréhensions humaines, non pas comme hypothèse de base, ou même d'arrière-plan, mais au cœur de toute entreprise philosophique, devant dès lors être thématiqué pour lui-même, notamment comme différence positive par rapport à tout accès qui y est possible, fût-il intellectuel ou théorique⁵⁸. Cette position anti-déflationniste, par ailleurs controversée⁵⁹, a ceci de salutaire qu'elle agit en puissant agent de détection de tout réalisme réductionniste hypostasiant l'accès humain au monde pour l'ériger en monde à part entière, vidant ainsi ce dernier de toute étrangeté ou toute extériorité fondamentale⁶⁰.

⁵⁴ Cette caractérisation du lien entre réalité substantielle et retrait (*withdrawal*) est tirée chez G. Harman d'une interprétation hétérodoxe de la dialectique heideggerienne entre *Zuhandenheit* et *Vorhandenheit*. Voir HARMAN, Graham, *Tool-Being : Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Il nous semble que cette origine n'est, en dernière analyse, pas cruciale à la compréhension du projet global de l'ontologie objectuelle, aussi ne nous y attarderons-nous pas.

⁵⁵ *L'objet quadruple*, ch. 3. La précision centrale est qu'une relation peut constituer une réalité propre.

⁵⁶ HARMAN, Graham, *Prince of Networks*, p. 141 : « En termes Heideggeriens, les objets entrent dans des relations mais s'en retirent simultanément ; les objets sont construits à partir de leurs composants, mais dépassent ces composants ».

⁵⁷ HARMAN, Graham, « I am also of the opinion that materialism must be destroyed », 2010.

⁵⁸ « Si vous pensez que la frêle connaissance humaine peut épuiser de manière adéquate la vie intérieure des choses en se contentant de faire la liste d'une maigre centaine de qualité mesurables, alors votre sens de la réalité manque de solidité [...] La réalité est essentiellement quelque chose de plus profond qu'aucune relation qui puisse se lier à elle » ; HARMAN, Graham, « Philosophizing Now : Graham Harman Interviewed ».

⁵⁹ BRASSIER, Ray, « Concepts and objects » in *The Speculative Turn*. WOLFENDALE, Pete, « Essay on transcendental realism ».

⁶⁰ *Prince of Networks*, ch. 7

L'ontologie objectuelle se présente dès lors comme un radical *irréductionnisme*⁶¹, dont la conséquence principale est que le réel ne peut être défini par un terme unique, de manière « hégémonique » (ou verticale), mais, au contraire, doit l'être en termes pluriels ou « démocratiques » (ou horizontaux)⁶². En effet, une réduction à une seule dimension (la physicalité, par exemple) impliquerait que le réel puisse être entièrement décrit, épuisé par une seule détermination, ce qui est contradictoire, puisque le retrait du réel exige qu'il échappe à toute univocité. Le réel, ainsi, ne peut donc pas être uniquement l'actuel (ni d'ailleurs, l'actuel/virtuel), ni le matériel, et pas plus l'*ego* transcendantal, le vouloir-vivre, ou la Substance ; au contraire, la multiplicité des dimensions de l'être implique leur mutuelle indépendance. Mais, peut-on demander, si l'ontologie est composée d'un type fondamental d'être (substantiel-unifié), pourquoi ce type devrait-il être pluriel et multiple ? Pourquoi une infinité d'objets, et non pas une masse unique indifférenciée sous-jacente à la multiplicité des apparaîtres irréductibles, ou un ensemble de régularités structurelles dotées de « singularités pré-individuelles » ? À cela, il convient de répondre que, dans la mesure où il existe au moins une échelle de l'être (macroscopique) composée d'une multitude d'objets distincts, il devient impossible d'expliquer comment l'individualité peut être générée à partir d'une indistinction fondamentale ; quelle que soit la réponse que l'on donne, elle revient à *réduire* la multiplicité à un effet de surface de l'unité profonde, laquelle en outre doit être l'ultime réalité, ce qui est précisément le geste que l'irréductionnisme, et l'attachement au réalisme, rejettent⁶³. La seule manière de maintenir le retrait du réel et l'irréductionnisme implique de concevoir l'ontologie comme plurielle et composée d'objets existant à différents niveaux.

L'on se retrouve donc avec un univers multiple, composé d'une infinité d'objets à une infinité d'échelles, inter-agissant de manières toujours différentes et concurrentes, dont les réalités humaines ne composent qu'une partie très limitée⁶⁴. Cependant, si tous ces objets, aussi chatoyants soient-ils dans leur variété, n'existent que séparés les uns des autres, comment leurs relations sont-elles seulement pensables ? N'en arrive-t-on pas à un univers désespérément fixe, statique, où seul un *deus ex machina* théorique maintiendrait le changement et

⁶¹ Terme emprunté à Bruno Latour. Voir G. Harman, *Prince of Networks : Bruno Latour and Metaphysics* ; sur Latour, voir la section suivante.

⁶² BRYANT, Levi, *The Democracy of Objects*.

⁶³ LATOUR, Bruno, *Irréductions*, 1.2.3, Scolie : « On ne peut pas compter combien il y a de forces, s'il y a une Substance unique, deux classes sociales, trois grâces, quatre éléments, sept vertus, douze apôtres, etc. Ou, plus exactement, on ne peut achever un tel compte et soustraire d'aucun total les unités que les autres comptables font ».

⁶⁴ « Quand bien même le monde ne contiendrait que poussière, [...], la totalité de l'ontologie serait déjà en place (*operative*) ». *Guerilla Metaphysics*, p. 244.

l'interaction ? C'est là un souci tout à fait légitime, et il est exact que, pris dans leur isolement, les objets n'auraient aucune prise les uns sur les autres⁶⁵. Cela revient à admettre, non pas une impasse, mais simplement que le retrait des objets ne constitue qu'un aspect de l'être, l'autre aspect étant composé par *les relations elles-mêmes* ; dans la mesure où elles sont incommensurables aux objets dans leur être propre, il est possible de les penser comme relations entre objets seconds, ou quasi-objets. Une séparation alors est introduite, qui conduit à une ontologie perpétuellement mobile, alimentée par la tension jamais résolue entre retrait « ontologique » et donation « ontique » entre objets⁶⁶. Graham Harman thématise cette alternance comme celle entre objets réels (retirés), et *sensuels*⁶⁷ (donnés), ces derniers étant produits par la réification de chaque objet à la mesure de celui avec lequel il entre en relation, permettant une prise de chaque objet sur un autre, mais uniquement à travers la déformation qui constitue leur entrée en contact : le feu ne rencontre le reste du monde physique qu'à travers l'inflammabilité de ce qui l'entoure, et n'a jamais affaire aux autres objets en eux-mêmes. Un autre théoricien de l'ontologie objectuelle, Levi Bryant, analyse cet écart à travers la tension entre les *manifestations locales* (relationnelles, conditionnées) et *l'être virtuel* (« *virtual proper being* » : la structure ontologique en retrait) : chaque objet actualise son être virtuel à travers des manifestations actuelles, qui correspondent à des qualités descriptibles, lesquelles s'expriment à travers une multitude de *mediums* permettant chaque objet de rencontrer les autres objets sur son propre terrain, à travers une traduction-trahison⁶⁸. Tout *stimulus* externe (la chute d'un caillou sur le sol, une main qui touche une épaule) est absorbé comme une modification interne, le bruit infini du réel est transformé en information. Pour l'un, il n'y a pas de relation directe, pour l'autre, toute relation est une transformation. Quoi qu'il en soit, être, c'est être un objet, une substance, mais cela signifie également être sur un certain mode, et ainsi sélectionner ce qui nous affecte et ce qui nous indiffère, et cela pour les êtres conscients aussi bien que pour tout être. Dans tous les cas, ce qui compte est que l'on ait un royaume des substances et un royaume des relations, et que l'être, en perpétuel mouvement, ne soit que le processus d'actualisation et de retrait permanent entre qualités actuelles et substances en

⁶⁵ HARMAN, Graham, *Guerilla Metaphysics*, Introduction.

⁶⁶ Cette interprétation de l'ontologie objectuelle comme pensée de l'instabilité trouve sa racine dans la récurrence des termes d'affrontements (« *strife* », « *tension* », « *firewall* »...) pour caractériser les interactions entre les « pôles » de l'être dans ce courant.

⁶⁷ *Guerilla Metaphysics*, chapitre 6.

⁶⁸ BRYANT, Levi, « The Ontic Principle : Outline of an Object-Oriented Ontology » ; l'idée des relations comme traduction trahison est déjà présente chez Bruno Latour (*Irréductions*, 1.1.9).

surplus⁶⁹. Cette ontologie mobile et multiple permet ainsi d'accomplir les exigences de la cosmologie de manière extrêmement cohérente.

C) Objets et perception

Mais qu'implique cette position à propos de la perception ? D'une part, la relégation de celle-ci à un cas particulier de la catégorie universelle de relation signifie que l'émergence de la perception ne peut être envisagée que comme un saut parmi d'autres, purement « ontique », et jamais ontologique⁷⁰, qui ne saurait en aucun cas être privilégié. De même, la question de l'émergence doit être comprise à la lumière du fait que toute composition d'objet à partir de ses parties implique un saut métaphysique inaltérable (puisque un objet n'est pas réductible à ses parties, tout en étant composé par elles). Le mystérieux et étrange « saut » de l'inanimé à l'animé, du non-sentient au sentient, est parfaitement universalisé ; le problème qui est laissé à sa place est de savoir comment toute relation de causalité ou de composition est métaphysiquement possible, ce qui mène à la réactualisation du problème ancien de l'occasionnalisme⁷¹. L'essentiel, cependant, est que le mystère ne soit pas restreint à la sphère de l'humanité, ou de la sentience.

Par ailleurs, en tant que relation, la perception est nécessairement une déformation, mais une déformation légitime, présente à toutes les échelles du cosmos : le réalisme perceptuel se dissout dès lors, puisque aucun objet n'est présent dans aucune relation, mais toujours sous la forme réduite, intelligible, qu'il donne à voir. Paradoxe : les objets sont exactement tels qu'ils se donnent, et exactement autres qu'ils ne se donnent. Le travail de l'esprit humain consiste à partir de cette inaccessibilité pour construire des médiums aussi riches que possible, permettant d'accumuler la connaissance des objets, en intégrant dans ses propres paramètres le retrait constitutif de ces objets. Enfin, l'essentiel de ce que la philosophie a à en dire se réduit à ce

⁶⁹ G. Harman, à l'inverse de L. Bryant, insiste sur le fait que les objets sont purement actuels, sans « reste » virtuel ou potentiel, sans surplus ontologique tiré d'un « réservoir » d'une temporalité externe, et que leur excès constitutif est lié à une intériorité propre entièrement actuelle (*Prince of Networks*, p. 141) ; mais ces divergences n'empêchent pas que la structure de dualité des royaumes ontologiques, d'ontologie instable et d'objets caractérisés par l'excès soit maintenue chez les deux auteurs.

⁷⁰ *Guerilla Metaphysics*, ch.12, « Some implications » ; l'émergence de la perception y est présentée comme un simple cas parmi d'autres « gradations » ayant composé l'histoire de l'univers.

⁷¹ HARMAN, Graham, *Guerilla Metaphysics*, ch. 11 ; « On Vicarious causation ».

qu'elle manifeste comme traits communs : à savoir, son incomplétude en tant que relation⁷², son appartenance au royaume *sensuel*, soit, de l'entre-deux ontologique, mais également, qu'en son sein, elle ait affaire à des objets.

Car, si les objets dans leur toute-réalité échappent à toute relation, le royaume des relations n'en est pas moins lui aussi structuré en termes d'objets, il n'en est pas moins « orienté vers des objets », c'est-à-dire, en langage husserlien, « intentionnel ». Cette dernière référence n'est pas arbitraire, mais explicitement revendiquée par les théoriciens de l'ontologie objectuelle : en effet, que le monde soit métaphysiquement structuré en termes d'objets, implique également que toute relation en tant que relation se fasse entre objets, ou sur des termes objectuels⁷³. Un point majeur de cette démonstration tient à ce que l'*as-structure* heideggerienne, soit, l'appréhension d'une chose par une autre non en son être propre, mais « en-tant-que » quelque chose de particulier et de singulier, ne doit pas être limitée comme caractéristique des êtres conscients, mais plutôt valoir pour toute interaction. Contester cette thèse (qui est double, puisqu'elle est la source aussi bien de la caractérisation de la relation comme transformation, que de la relation comme objectuellement structurée), reviendrait à nier le caractère *spécifique* de toute interaction, à savoir, qu'elle dépend de la nature des objets en jeu. Par exemple, un couteau, de toute évidence, n'entre pas dans une relation similaire avec un melon, qu'il tranche, qu'avec un mur, sur lequel il s'écrase⁷⁴. De même, je peux influencer sur un être humain par la parole, le soignant par la thérapie, l'engageant par l'ordre, la promesse, le conseil, etc., ce que je ne peux faire à l'endroit d'un poisson, ou d'un morceau de papier (tandis que cela est possible à l'égard d'un chien, ou d'un ordinateur s'il est doté de reconnaissance vocale). Or, et c'est ce qui compte ici, la spécificité de l'interaction étant donnée, le seul moyen de refuser une ontologie objectuelle au niveau des relations elles-mêmes consiste à contester que les interactions entre objets se fassent par le *médium* d'objets, en leur préférant un autre type ontologique. Cela reviendrait à postuler que, puisque les humains seuls reconnaissent les objets comme singuliers, une telle reconnaissance est nécessaire pour qu'une relation objectuelle se produise, ce qui serait conférer à l'esprit humain un pouvoir exorbitant, celui de composer des objets *ex nihilo*, à partir d'un « donné » de vagues non-individualités qui seules préexisteraient à toute accès, où les objets seraient entièrement projetés par l'esprit humain, ce

⁷² « La perception et les relations sont déjà des abstractions qui réduisent la pleine réalité des objets à une échelle limitée, celle des affects qu'ils peuvent produire en nous ou sur d'autres composantes de leur environnement » (*Guerilla Metaphysics*, p. 248).

⁷³ *Guerilla Metaphysics*, pp. 154-158. ; *Tool-Being*, pp. 220s, 121 ; « Intentional objects for non humans » ; « On the Horror of Phenomenology ; Lovecraft and Husserl ».

⁷⁴ *Tool-Being*, p. 222

qui suppose une ontologie des qualités sans objets singuliers extrêmement lourde, voire incohérente. À ce stade de la réflexion, il est plus satisfaisant de poser que les objets sont présents aussi bien au niveau des relations que des êtres. C'est donc par une forme de réduction à l'absurde que l'on parvient à cette conclusion de l'intentionnalité des relations. Or, c'est par l'entremise d'Husserl qu'est refusée la mise en avant d'une ontologie des qualités flottantes sans objets : en effet, sa réfutation de l'empirisme dans les *Recherches Logiques* passe par une interprétation du sensible comme composé d'objets immanents, ou intentionnels⁷⁵. C'est donc par une telle identification du royaume de la sensibilité, en tant que relationnel, avec les caractéristiques de la relation en général, qu'est réfutée la possibilité d'une ontologie qualitative. Mais un tel geste théorique n'est pas sans soulever de nombreuses difficultés, qui s'étendent à toute pensée cosmologique.

2. L'ambivalence du décentrement ontologique

A) Décentrement et projection

Cette mise en jeu d'une catégorie distinctive de la perception, à savoir l'intentionnalité, pour l'attribuer à toute relation *en tant que relation*, est particulièrement intéressant, car à double tranchant : d'un côté, il semble pousser à bout la logique de décentrement constitutive de la cosmologie, en attribuant à toutes les interactions entre objets de toutes sortes ce qui semblait n'être qu'un privilège de l'exceptionnelle perception humaine ; de l'autre, le spectre de ce qu'on peut appeler *sophisme de la projection*, soit, la soumission subreptice de l'ontologie à la spécificité de la subjectivité humaine, revient à toute allure. Les autres partisans de l'ontologie objectuelle n'échappent pas à ce problème, mais donnent chacun leur propre variante de ce même geste problématique : Ian Bogost⁷⁶ conçoit les objets sous la forme de systèmes, notamment informatiques et cybernétiques, et Levi Bryant s'inspire de son côté de la topologie et la linguistique. Dans tous les cas, il semble qu'un mode privilégié de conceptualisation de la relation soit à l'œuvre pour rendre compte de la structure des objets et du *cosmos*. C'est là, certes, une affirmation fondatrice de l'ontologie objectuelle, sous le double aspect de

⁷⁵ *Guerilla Metaphysics*, ch. 2 ; *L'objet quadruple*, ch. 2

⁷⁶ BOGOST, Ian, *Unit Operations : an Introduction to Videogame Criticism*

l'intentionnalité des relations et du retrait des objets au sein des relations⁷⁷ ; mais aussi plus largement un obstacle central posé à toute ontologie du décentrement. Ce type de position est parfois appelé *ontologie plate*, et la métaphore est ici tout à fait parlante : en « aplanissant » le terrain ontologique, en supprimant les barrières et les hiérarchies préétablies absolutisant un type d'être (particulièrement l'être doté de conscience) comme accomplissement de l'être ou exception au règne de la Nature nécessaire, en imposant dès lors de repenser tout type d'existence et de relation comme « de même niveau », la question survient immédiatement de savoir *quel est* ce niveau, comment parvenir à déterminer son essence, et surtout, s'il ne constitue pas une forme plus ou moins bien déguisée de projection au sens que nous venons d'introduire.

Une telle difficulté était déjà présente, de manière avouée, presque revendiquée, chez Whitehead, qui identifiait son concept de *préhension* (soit, donc toute relation entre entités) à celui de pensée ou d'idée : « En vue d'obtenir une cosmologie unisubstantielle, nous sommes arrivés aux « préhensions » en généralisant les « cogitations » mentales de Descartes, et les idées de Locke, pour exprimer le mode le plus concret d'analyse applicable à chaque degré d'actualisation individuelle »⁷⁸. Il en va de même chez Bergson, qui, à l'entrée de *Matière et mémoire*, prétend résoudre l'opposition entre idéalisme et réalisme, mais en ayant recours, de manière ambiguë, au concept d'*image* pour caractériser les représentations aussi bien que les corps eux-mêmes⁷⁹. Sous une autre forme, celle de la *Naturphilosophie*, mais à travers le même geste, Schelling identifiait le monde dans sa globalité à un organisme ou un animal⁸⁰. Ces philosophes majeurs, qui cherchaient à bâtir une pensée échappant au carcan de l'humaine condition, n'échappaient donc pas à une aporie située au cœur même de leur pensée, et qui en menace tout l'équilibre. Il n'y a donc rien de surprenant à ce que les partisans contemporains du non-anthropocentrisme s'y trouvent eux aussi confrontés. Ce qui est problématique, dans le cas de l'ontologie objectuelle, est que ce que nous appellerons à présent le « problème du

⁷⁷ Le principe d'égalisation de la relation humaine au cosmos est mentionné pour la première fois à la page 5 de *Tool-Being*, premier ouvrage d'Harman, et n'a de cesse d'être affirmé dans tout le reste du *corpus* de l'ontologie objectuelle. Un commentateur est allé jusqu'à baptiser ce geste la « manœuvre Harman » : « *The Harman Manoeuvre, then, is the move whereby an aspect of the human-world relationship is attributed to relationships between objects in general, such that the ability of humans to sustain such relationships with bits of the world is reframed as only a local instance of a general rule* ». Dominic Fox, « The Harman Manoeuvre », http://codepoetics.com/poetix_old/2010/06/14/the-harman-manoeuvre/

⁷⁸ *Procès et réalité*, (trad. Janicaud et alii) p. 70 ; *Process and Reality*, p. 19 [29].

⁷⁹ Nous revenons plus loin sur les difficultés internes de la tentative bergsonienne, en même temps que sa richesse.

⁸⁰ WOLFE, Charles T. , « La catégorie d' « organisme » dans la philosophie de la biologie. Retours sur les dangers du réductionnisme » : « l' « ontologisation » de l'organisme [...] court le risque de tomber dans une circularité, puisqu'on attribue alors à la Nature toute entière les propriétés que nous connaissons chez les êtres organisés, sans savoir si elle les possède en elle-même »

décentrement » n'est pas envisagé pour lui-même, dans la mesure où la volonté de supprimer tout privilège ontologique apposé à la subjectivité humaine empêche de concevoir celle-ci pleinement comme une *particularisation* de l'ontologie, soit, comme autre chose qu'un modèle caché qui ferait se dissoudre le décentrement ; il n'est pas satisfaisant, à ce titre, de concevoir l'altérité uniquement sur le mode du retrait fondamental. Dans un tel cadre, les appels de Harman au « polypsychisme » comme remède au « panpsychisme » où seul se logerait le sophisme de la projection⁸¹, restent lettre morte, car les variations relationnelles ont toutes lieu à partir d'une base où la subjectivité humaine sert de modèle⁸². À l'inverse, il faut parvenir à conceptualiser de manière positive cette altérité des formes possibles de relation voire de subjectivité, en cherchant un univers qui intègre la spécificité psychique humaine comme un de ses possibles parmi d'autres. Le cadre à venir d'une cosmologie, ainsi, serait celui où, de l'infinité des attributs de la substance spinoziste, plus de deux seraient, à défaut d'être connus, thématiques et envisagés comme légitimes pour l'exploration philosophique.

La question centrale est donc celle des *termes* sous lesquels le décentrement est réalisé. Elle est cruciale, parce qu'elle nous révèle que le concept générique de relation doit bien être *compatible* avec les caractéristiques de la perception (ou du psychisme) pour être opérant en tant que concept-condition fondamental, sans pour autant implanter les déterminations proprement conceptuelles dans cette condition. Nous allons tenter de révéler l'ampleur de la tâche à travers deux manifestations du problème du décentrement, d'abord à travers la reprise phénoménologique de Whitehead, puis les discussions concernant la signification de l'« irréductionnisme » de Bruno Latour ; à travers le premier, nous verrons qu'une philosophie de l'expérience peut être compatible avec la cosmologie, mais avec un prix lourd ; avec le second, nous verrons qu'une résolution des enjeux épistémologiques du problème du décentrement s'avère proprement indispensable.

B) Whitehead et le sensible

Notre problématique peut être adéquatement formulée à travers la réception philosophique de l'œuvre de Whitehead dans un cadre francophone. C'est là que le danger fondamental que représente l'ambiguïté de l'identification ontologique entre perception et relation est rendu particulièrement visible : il n'est pas rare, ainsi, de voir Whitehead

⁸¹ *L'objet quadruple*, ch. 8.

⁸² À ce titre, on peut regretter la sous-utilisation de Lovecraft par Harman, rabattu de manière intéressante mais limitée sur l'intentionnalité husserlienne (« On the horror of phenomenology : Lovecraft and Husserl »).

« phénoménologisé », rejoignant la phénoménologie *via* sa critique du naturalisme, et sa proposition d'un dépassement de celui-ci par une intégration du sensible à la nature⁸³ ; la nature « métaphysique » de son entreprise est passée outre, dans la mesure où l'unité ontologique promise par sa « philosophie de l'organisme » peut, à peu de frais théoriques, être ramenée quasi-intégralement dans le champ de l'expérience. Il est doublement intéressant de remarquer qu'une telle interprétation est régulièrement opérée par l'entremise de Merleau-Ponty, qui, par son travail de complexification, voire d'exploration des limites de la phénoménologie, représente un médiateur idéal, notamment à travers le concept de « chair du monde » développé dans *Le visible et l'invisible*⁸⁴. Une incarnation récente de cette tendance se trouve chez Pierre Cassou-Noguès qui, dans *Le bord de l'expérience*, se propose précisément cette révision mutuelle de Whitehead et Merleau-Ponty dont le résultat serait une cosmologie, entendue en un sens très différent du nôtre, comme pensée cherchant à intégrer la place de la subjectivité dans le champ de l'expérience, et ce en échappant à toute définition sujet comme conscience⁸⁵. L'idée d'un tel projet est donc de réformer le concept de sujet pour le rendre intégrable au champ de l'expérience, sans l'en abstraire. Dans un tel cadre, Whitehead est critiqué pour avoir rendu « le sujet homogène aux choses en donnant à celles-ci les attributs de la conscience » (p. 6), et cédé ainsi au modèle de la philosophie de la conscience. En cela, Cassou-Noguès repère exactement le problème du décentrement ontologique, ce brouillage des frontières entre subjectivité et nature qui amène à concevoir la nature comme toujours-déjà subjective : « Whitehead [...] place dans l'événement un procès, une activité intérieure semblable à un vécu, un flux transparent à soi » (p. 29). Mais pour lui, la réponse à cette difficulté consiste ni plus ni moins à se loger dans la seule sphère humaine : il s'agit de « définir la subjectivité par la seule considération de la réversibilité de l'expérience. Il nous faut donc éliminer toute référence à des processus qui n'apparaîtraient pas dans cette réflexion » (p. 31), soit, céder intégralement à la clôture de l'immanence que nous avons déjà critiquée. Le monde est encore une fois rendu entièrement diaphane, réduit au seul champ de l'expérience devenu coextensif avec celui de l'existence, ce qui permet de dire qu'il n'y a pas de monde sans regard implicite (pp. 54-55), qu'un « objet n'a pas d'autres constituants que les qualités qui le

⁸³ Recensons quelques tentatives en ce sens : DEROO, Émeline, « Nature et expérience : convergences entre Whitehead et Merleau-Ponty » ; ÉLIE, Maurice, « Le monde, la raison et le sensible : Husserl, Whitehead, Merleau-Ponty » ; Jean Wahl, *Vers le concret* ; VERLEY, Xavier, « Cosmologie et phénoménologie : Whitehead et Merleau-Ponty »

⁸⁴ ÉLIE, Maurice, *art. cit.* : « C'est donc par le *Sentir*, et par l'entremise de Merleau-Ponty, que la proximité est la plus grande entre le mouvement phénoménologique et la pensée de Whitehead ». Merleau-Ponty fait explicitement référence à Whitehead dans son cours sur la Nature.

⁸⁵ *Le bord de l'expérience*, *op. cit.*, Introduction.

manifestent » (p. 37), et mène à être réduit à l'agnosticisme sur la préséance entre l'être et le langage (p. 40). Ainsi, malgré certaines analyses d'une finesse rare, sur l'intériorité et l'extériorité corporelle ou le concept d'organe, l'entreprise de P. Cassou-Noguès reste grevée dès son départ, du moins dans la mesure où elle prétend surmonter les apories originelles de Whitehead.

D'un côté, en effet, partant d'un réel problème ontologique, on aboutit à sa résolution par pure et simple exclusion de toute extériorité à l'expérience, qui laisse inévitablement à désirer. Plus encore, en concevant cette expérience à partir des analyses de Whitehead, on tend à reproduire une certaine homogénéité de la nature et de la conscience, c'est-à-dire qu'en réalité le problème du décentrement est intégralement reconduit, tout en perdant toute possibilité de le comprendre comme tel. De l'autre cependant, et il nous semble que ce diagnostic peut être étendu à toutes les tentatives de confrontation de Whitehead à la phénoménologie, on participe à libérer la portée spéculative contenue dans les philosophies de l'expérience, laquelle pourra être rebâtie ultérieurement en des termes véritablement cosmologiques⁸⁶, c'est-à-dire sans occultation ni du monde, ni de l'expérience. Cela est particulièrement visible chez Cassou-Noguès, où l'intégration de concepts spéculatifs à une pensée de l'expérience permet d'enrichir cette dernière de manière considérable. Cependant, le problème du décentrement, s'il est devenu un peu plus clair, n'en est aucunement résolu.

C) Bruno Latour ou la fin de l'épistémologie

Une illustration supplémentaire des questions posées par le geste d'égalisation ontologique peut être trouvée dans un texte de Bruno Latour, *Irréductions*⁸⁷, dont l'étude nous permettra d'approfondir l'aspect proprement épistémologique du problème qui nous occupe. Connu principalement en France pour ses travaux de sociologie des sciences, ainsi que pour son rôle controversé dans le débat autour du relativisme cognitif⁸⁸, Bruno Latour peut apparaître comme ayant peu à voir avec l'étude d'un modèle philosophique cherchant à fonctionner indépendamment de référence à des cadres herméneutiques ou culturels. Cependant, quelque crédit que l'on donne à son œuvre, il se trouve qu'une lecture attentive de

⁸⁶ cf. HARMAN, Graham, *Guerilla Metaphysics* ; la première partie de cet ouvrage insiste sur la richesse à trouver dans les « phénoménologies charnelles » de Merleau-Ponty, Lévinas et Lingis.

⁸⁷ Que l'on peut trouver dans *Pasteur, Guerre et paix des microbes*.

⁸⁸ SOKAL, Alan, BRICMONT, Jean, *Impostures Intellectuelles* ; le chapitre consacré à Latour et d'autres théoriciens des sciences comme Kuhn ou Feyerabend est à cet égard très instructif sur quelques-unes des ambivalences de la pensée de Latour.

ses textes révèle au contraire chez lui une articulation très complexe des discours relevant des sciences humaines proprement dites avec la métaphysique ; en peu de mots, ce qu'un Bergson fait en partant de considérations biologiques, Latour le tente en partant de considérations sociologiques, à savoir, cette égalisation de l'ontologie que nous cherchons à comprendre ici. Une telle interprétation *ontologique* des travaux de Bruno Latour existe bien aujourd'hui, d'abord dans les groupes d'étude de la « théorie de l'acteur-réseau » que lui-même orchestre au Centre de la Recherche et de l'Innovation, mais aussi, dans un cadre anglophone, à travers une confrontation à l'œuvre heideggerienne (ANTHEM, *Actor-Network-Heidegger Meeting*⁸⁹), et au sein du courant du « réalisme spéculatif ». C'est dans ce dernier courant que Latour se trouve mobilisé d'une manière philosophique qui révèle très sensiblement les difficultés que nous rencontrons.

Attardons-nous d'abord sur le contexte de cette discussion : le *réalisme spéculatif*, courant de pensée hétéroclite essentiellement unifié par une volonté de remise en question de la clôture anthropologique (transcendantale, culturelle, linguistique, historique...) de la philosophie européenne après Kant, clôture identifiée par le néologisme de « corrélationnisme »⁹⁰, a, bien vite après sa formation en 2007 lors d'un colloque à Londres⁹¹, succombé à la variété de ses constituants originels, et retrouvé un état de division « empédocléen », ses quatre fondateurs continuant chacun leur chemin intellectuel. À partir de là, pour des raisons aussi bien philosophiques qu'humaines, deux courants principaux, en tout cas les plus actifs, se sont distingués : autour de l'ontologie objectuelle de Graham Harman, s'est affirmé un renouveau de la métaphysique au sens propre, dans une ligne de pensée agrégeant progressivement tous les partisans d'une remise en avant de l'ontologie, qu'ils soient deleuziens anglo-saxons, disciples de Whitehead (Steven Shaviro), ou philosophes écologistes (Tim Morton). D'un autre côté, suivant le « nihilisme transcendantal » de Ray Brassier, anti-métaphysicien et favorable à des recompositions inspirées de la physique fondamentale et des neurosciences pour réformer nos concepts ordinaires, s'est d'autre part fait jour un courant de pensée cherchant à intégrer le naturalisme à un cadre conceptuel sophistiqué, relisant Hegel et Heidegger à la lumière de Sellars, Brandom, et Churchland. Entre ces deux versants, l'un mettant l'accent sur le soubassement métaphysique des pluralités réelles, l'autre sur la dépendance épistémologique

⁸⁹ <http://anthem-group.net>

⁹⁰ Introduit par Q. Meillassoux dans *Après la finitude*, et repris avec enthousiasme par nombre de philosophes ; on verra que ce terme, apparemment peu problématique, est autant un geste créateur qu'une identification historico-conceptuelle, et n'est pas dénué d'ambiguïté.

⁹¹ cf. *Collapse II et III*

des conceptualités possibles, l'opposition est on ne peut plus tranchée. Elle se concentre principalement sur l'articulation de l'ontologie avec la théorie de la connaissance, la question étant de savoir comment établir une priorité d'un versant sur l'autre. Dans un tel contexte, la figure de Bruno Latour fait office de pomme de discorde, et permet de révéler l'ampleur des désaccords en action : les divers participants se rejoignent au moins sur son importance, puisque pour Harman, il s'agit du métaphysicien le plus important depuis Heidegger et Whitehead⁹², et que Ray Brassier, de son côté, l'identifie comme une des cibles principales de son article « Concepts and Objects »⁹³. En nous penchant sur la critique de Brassier, nous pourrions approfondir quelque peu l'ambiguïté qui caractérise la métaphysique latourienne en tant que manifestation d'une perspective cosmologique.

Ce qui est reproché à Latour, en peu de mots, est de dissoudre intégralement les frontières séparant objets réels et représentations, dont la concrétion sous le mode d'un monisme neutre des « actants » et de leurs « épreuves de force » mutuelles ne peut que reposer sur des attendus aux conséquences théoriques les plus dangereuses. En effet, Latour, que l'on peut décrire efficacement comme un Nietzsche devenu métaphysicien, met les relations de pouvoir, d'affrontement et de confrontation, au cœur de l'ontologie des *Irréductions*, ce qui a pour conséquence, entre autres choses, de redécrire les relations épistémologiques de connaissance en termes *pragmatiques*, où les représentations et les concepts sont envisagés non comme des modes détachés de contemplation d'un état de fait, mais comme des relations entre actants, qui, comme êtres du monde, non seulement demandent un exercice de force, et un effort matériel pour être accomplies, mais *sont* un exercice de force elles-mêmes : « On ne sait rien mais on réalise » (*Irréductions*, 1.1.5.4). Ainsi, pour connaître les propriétés chimiques d'un liquide, il faut le soumettre à diverses *épreuves* de composition et de décomposition, où, comme sous la torture, l'actant-liquide révèle ses caractéristiques à travers la résistance qu'il pose à ce à quoi il est confronté ; un concept est un actant qui agit sur les réalités qu'il mobilise, autres concepts, intellectuels, militants, artistes. « Une phrase ne tient pas bon parce qu'elle est vraie, mais c'est *parce qu'elle tient bon* que nous disons d'elle qu'elle est « vraie » »⁹⁴. Il est à préciser, comme le remarque Graham Harman, qu'une telle identification de la vérité avec l'action, et donc de l'épistémologie avec une pragmatique, qui mène Latour à

⁹² HARMAN, Graham, *Prince of Networks : Bruno Latour and Metaphysics*.

⁹³ Remarquons que les termes de cette identification sont ambigus : Latour est appelé « *one of the foremost proponents of this irreductionist credo* » ; une telle caractérisation, apparemment tautologique, désigne plus probablement par extension les partisans de l'ontologie objectuelle, en les mêlant de manière polémique avec les penseurs postmodernes. L'autre cible de cet article, incidemment, est, à travers une dénonciation de l'argument de la « Gemme » de David Stove, Quentin Meillassoux, autre ancien fondateur du réalisme spéculatif.

⁹⁴ *Irréductions*, 2.4.8. Cité par HARMAN, Graham, *Prince of Networks*, p. 22.

déclarer que « la logique est une branche des travaux publics » en ce même sens, n'équivaut en aucun cas au relativisme, mais à une ontologisation générale de toutes relations comme interactions. Ainsi, « tous les discours et toutes les associations ne se valent pas, puisqu'on enrôle alliés et arguments afin justement qu'une association soit plus forte qu'une autre et l'emporte. Si tous les discours se valent, si tout n'est que « discours » et « jeux de langage », alors c'est raté. L'impuissance des relativistes vient toujours de ce qu'ils parlent de forces incapables de s'allier à d'autres pour convaincre, c'est-à-dire vaincre avec d'autres. En répétant « tout se vaut », ils manquent le travail de l'équivalence et celui de l'asymétrie »⁹⁵.

Mais une telle profession de foi contre le relativisme ne suffit pas à satisfaire Brassier, pour qui une telle conception actualiste de l'ontologie ne sert qu'à détruire toute barrière permettant de séparer un discours valable d'une affabulation, particulièrement dans le domaine de la connaissance scientifique, cela permettant à la fois de se prémunir contre toute vérification de son propre discours (Latour devenant ainsi le dernier philosophe sophiste de l'histoire), tout en laissant le chemin libre à n'importe quelle position concrète (en politique particulièrement). *In fine*, ce qu'il reproche à Latour est de s'adonner à un réductionnisme à l'égard de l'épistémologie, en vue de détruire cette dernière, permettant de construire une métaphysique déliée de toute exigence de justification et d'argumentation : « *the difference between 'words' and 'things' turns out to be no more than a functional difference subsumed by the concept of 'actant'—that is to say, it is a merely nominal difference encompassed by the metaphysical function now ascribed to the metaphor 'actant'.* »⁹⁶. Ce passage révèle une confusion étrange dans l'interprétation de Brassier, qui est précisément, en vertu de son propre point de départ, de *refuser* tout bonnement de prendre les propositions latouriennes comme ontologiques plutôt qu'épistémologiques, en rabattant le premier niveau sur le second. Il est tout à fait exact que les *Irréductions* regorgent de sentences apparemment définitives à propos du statut de la connaissance humaine : « Est-ce une interprétation ou la chose même ? Est-ce un texte ou un monde ? Nous ne pouvons le savoir puisque c'est là-dessus que nous nous battons et que chacun s'en fait tout un monde. » (1.2.9) plus loin : « Rien n'est de soi connaissable ou inconnaissable, dicible ou indicible, proche ou lointain. Tout est interprété. » (1.2.12) ; enfin : « Nul ne peut différencier l'interprétation du réel de ce réel lui-même, puisque " le " réel sont

⁹⁵ *Irréductions*, 1.3.6, cité par Harman, *ibid*.

⁹⁶ « Concepts and Objects », p. 52 ; voir également : « *It is instructive to note how many reductions must be carried out in order for irreductionism to get off the ground: reason, science, knowledge, truth—all must be eliminated. Of course, Latour has no qualms about reducing reason to arbitration, science to custom, knowledge to manipulation, or truth to force: the veritable object of his irreductionist afflatus is not reduction per se, in which he wantonly indulges, but explanation, and the cognitive privilege accorded to scientific explanation in particular.* » C'est-à-dire qu'il est impossible, d'après Brassier, de recontextualiser philosophiquement la catégorie d'explication sans que cela constitue une attaque radicale à son endroit, l'épistémologie étant irrémédiablement première philosophie.

ces différences ou ces gradients de résistance (1.1.5.) » (1.2.7.1, Scolie). Latour semblerait alors reconduire le relativisme qu'il évacuait par ailleurs : « Un ordre quelconque est-il une convention, une construction sociale, une loi de la nature, ou une structure de l'esprit humain ? C'est indécidable » (1.1.13). Mais il faut ici garder en tête que la subsomption de toute entité sous le concept d'actant relève d'une ontologie globale et inclusive, plutôt que d'une métaphysique sophiste, le sens de l'irréductionnisme apparaît bien plutôt comme une volonté d'unification ontologique tout à fait défendable : ce n'est pas l'homme, ou la pulsion, qui est la mesure de toute chose, mais à l'inverse, « Toute chose est la mesure de toutes les autres » (1.1.4). Brassier, pour qui la philosophie n'a aucun mot métaphysique à prononcer en propre, et doit plutôt se restreindre aux structures que délivre l'étude de nos capacités à connaître, est bien entendu peu susceptible d'entendre un tel discours, qui est par essence impossible pour lui : « *Since for Latour [the actant] encompasses everything from hydroelectric powerplants to toothfairies, it follows that every possible difference between powerplants and fairies—i.e. differences in the mechanisms through which they affect and are affected by other entities, whether those mechanisms are currently conceivable or not—is supposed to be unproblematically accounted for by this single conceptual metaphor.* »⁹⁷ ; or, certes il n'y a pas de différence métaphysique entre la petite souris et une centrale électrique, mais *au sens seul* où elles sont toutes deux des actants ; la métaphysique est tout à fait capable de penser la différence d'actualité qui justifie qu'on appelle l'une fictionnelle, l'autre réelle, sans renoncer à elle-même.

Mais il faut ici préciser que ce n'est qu'en un sens précis que la critique de Brassier s'avère problématique, à savoir, en ce qu'elle ignore largement la portée ontologique propre du cadre théorique de que propose Latour. Il n'est cependant pas impossible, loin de là, que le projet que représente ce cadre n'échoue malgré ses intentions, dans la mesure où elle ne propose pas de critère *interne* de décision. À ce titre, il est possible de reprendre la critique de Brassier de manière conditionnelle, en soulignant que, plutôt que de représenter un complot obscur impliquant une destruction de la valeur de la connaissance et un refus de confrontation à la critique, le projet de Latour est grevé par une indétermination interne qui n'est autre que celle du décentrement ontologique. En effet, la caractérisation du concept d' « actant » comme métaphore pointe du doigt une difficulté profonde, qui est celle d'établir des critères d'application des principes formulés par les *Irréductions* : pourquoi qualifier les unités ontologiques d'actants plutôt que de sujets passifs de forces extérieures, ou de cristallisations momentanées et instables ? Plus concrètement, si l'on identifie par exemple les systèmes économiques et politiques à des unités cybernétiques, afin de mettre en avant leur capacité à

⁹⁷ *Ibid.*

s'auto-réguler et à transformer toute contestation ou perturbation en force nourrissante, cela peut de manière circonstanciée et ponctuelle, celle que prône Latour, éclairer par comparaison et contraste un tel point commun ; mais cette identification, soit est à prendre intégralement, auquel cas elle deviendrait hautement problématique à maintenir de bout en bout, soit ne vaut que là où on la mobilise, et présuppose que l'on ait mis en lumière l'aspect saillant des systèmes politiques pour ensuite le comparer à un système cybernétique, reléguant ce dernier au rang de pure *illustration*. Quoi qu'il en soit, sans critère interne permettant de présider aux interprétations et aux explications, le règne de l'indétermination ne peut que grever le projet cosmologique, qu'il soit irréductionniste ou d'un autre type. En ce qui le concerne, notons que Latour est visiblement conscient de l'ambivalence de son projet philosophique, sans pour autant parvenir à s'en défaire totalement⁹⁸.

Ainsi, le brouillage des frontières opéré par le décentrement ontologique se révèle extrêmement délicat à maintenir sans risquer de tomber dans une métaphysique proprement injustifiable. Le problème fondamental consiste alors à remarquer qu'il est difficile, *avec les ressources propres* d'une ontologie cosmologique telle que nous en avons tracé les contours, d'opérer une telle justification épistémologique, à laquelle elle rechigne, car pour elle, s'engouffrer dans une théorie du sens et de la représentation comme point de départ, c'est se perdre entièrement. Mais sans une telle justification, la cosmologie se trouve au mieux en suspens, au pire en ruines. De fait, les réponses des partisans de l'ontologie objectuelle aux objections nées de préoccupations épistémologiques comme celle de Brassier ou du rapport entre sophisme de la projection et ontologies du décentrement sont plus de l'ordre de la dénégation, ou, dans le meilleur des cas, de la mise en difficulté de positions opposées comme victimes de l'idéalisme⁹⁹.

Il existe cependant, outre le chemin négatif d'opposition aux théories concurrentes, un chemin pour tenter de résoudre ce mystère, qui consiste à lier la catégorie de *genèse*, ou d'individuation, avec le concept de *représentation*, afin d'établir d'un côté une *ontologie de la représentation*, de l'autre, une *métaphysique des formes individuelles*. C'est vers ces deux projets que nous allons nous tourner successivement.

3. La genèse des formes individuelles

⁹⁸ LATOUR, Bruno, « Why has Critique run out of Steam ? »

⁹⁹ HARMAN, « And I am also of the opinion that materialism must be destroyed » ; *L'objet quadruple*, chap. 8.

« Ce que l'on pourrait croire conventionnel, artificiel, arbitraire : le mythe, la fiction, l'art, la poésie, la religion, ne peut-on pas imaginer que cela soit déjà préinscrit dans le processus de la genèse des formes vivantes naturelles et de leur comportement ? L'imagination créatrice prolongerait ainsi le pouvoir qu'a la nature de créer des formes ».

Pierre Hadot¹⁰⁰

A) La genèse comme catégorie philosophique

Nous allons en premier lieu nous intéresser à la catégorie de pensée de la *genèse*, car elle s'insère de manière plus directe dans la perspective métaphysique qui nous occupe dans cette partie. Par « genèse », nous entendons ce qui rend compte des apparitions d'individualités et de nouveautés authentiques à partir d'un donné qui ne les inclue pas. Soit, au bas mot, l'énigme même de l'émergence, et donc de la cosmologie dans son ensemble. La genèse, dont l'on peut trouver une incarnation partielle dans la notion de *conrescence* chez Whitehead¹⁰¹ et qui forme un thème central de l'entreprise théorique de Gilbert Simondon, peut avec profit être mise en contraste avec la notion phénoménologique de *constitution*, qui repose sur une opposition entre sa propre immanence et un recours purement externe à des conditions aveugles : d'un point de vue phénoménologique, « [l'intellectualisme] cherche les conditions qui rendent [la perception] possible, au lieu de dévoiler l'opération qui la rend actuelle et par laquelle elle se constitue »¹⁰². ; mais à l'inverse, le concept de genèse représente une tentative de dépasser cette alternative entre condition et constitution en intégrant leurs composants. De manière plus générale, mobiliser la catégorie de la genèse requiert, pour fonctionner de manière adéquate, une architecture théorique extrêmement complexe, à la frontière délicate des sciences et de la philosophie, mobilisant les notions de causalité, d'émergence, de processus, de temporalité, d'antécédence, de forme individuée. C'est cette absence de simplicité de la notion de genèse qui fait que nous parlons d'elle comme d'une catégorie plutôt que d'un concept à part entière : elle

¹⁰⁰ *Le voile d'Isis*, p.83.

¹⁰¹ « La « production » d'un nouvel être-ensemble est l'ultime notion incarnée par le terme « conrescence ». Ces notions ultimes de « production de nouveauté » et d' « être-ensemble concret » sont inexplicables aussi bien en fonction d'universaux plus élevés qu'en fonction des composants participant à la conrescence. L'analyse des composants abstraits s'opère à partir de la conrescence, et par seul appel à l'intuition » *Process and Reality*, pp. 21-22 [32] (trad. Janicaud (p. 73) modifiée à partir de l'édition anglaise corrigée)

¹⁰² *Phénoménologie de la perception*, p. 48. Voir aussi, de manière encore plus explicite, p. 55 : « toute idée de genèse est une idée bâtarde ».

doit en effet être éclaircie, et non pas supposée, et en appeler à la genèse sans un tel travail de précision reviendrait à se réfugier derrière un pseudo-concept.

Se pencher sur la genèse est nécessaire, nous l'avons montré, pour parvenir à *rendre compte* des prétentions de la cosmologie en tant qu'ontologie du décentrement, puisque c'est par elle que s'explique l'articulation entre les différents *niveaux* du monde, qui permet de faire le pont entre métaphysique et épistémologie. Mais, plus profondément encore, la genèse constitue un composant inaliénable de toute cosmologie, en tant qu'elle opère le passage d'une pensée cloisonnée à une pensée relationnelle. Ce que nous entendons par là, c'est le geste de mise en dépendance de tout champ de l'être à l'égard de ce qu'il engendre et des conditions de son engendrement : autrement dit, la conséquence directe d'une ontologie horizontale, que rien ne peut exister *causa sui*, sans dépendre partiellement de sa production, puisque rien n'est absolument autonome¹⁰³. C'est ce que nous avons tenté d'exposer à travers les apories présentées par une position de type phénoménologique : toute philosophie de la conscience demande, pour être complétée, un appel à une philosophie de la nature.

Or, un tel geste, par lequel le philosophe cosmologique cherche à exposer les rapports d'interdépendance concrets qui nécessairement unissent les êtres individuels¹⁰⁴, geste qui se trouve être central pour son entreprise, n'est pas sans poser de problèmes. Notamment, en appeler à l'interdépendance et à la genèse peut être vu, de manière très évidente, comme un tour de passe-passe théorique cherchant au mieux à changer de sujet, pour éviter des problématiques délicates comme la justification concrète ou le rapport à l'épistémologie, dans le pire des cas, à brouiller toute discussion précise en exigeant d'en revenir à une unité première et fantasmée, aboutissant à une version légèrement plus élaborée du « tout est dans tout et inversement » mâtinée de régression à l'infini (pour analyser x, il faut prendre en compte son rapport à y, condition de x, et la condition z de y, etc.). Et, ici comme à propos de l'ambiguïté du décentrement, la difficulté réside précisément en cela que de tels dangers, loin d'être des faiblesses ponctuelles de philosophes particuliers, sont des risques structurels auxquels une position de type cosmologique s'expose par essence. Il s'agit donc ici d'en expliciter la nature,

¹⁰³ Il est sans doute utile de mentionner rapidement le paradoxe apparent qu'il y a à soutenir simultanément la mise en dépendance universelle avec l'irréductionnisme. Une précision s'impose pour prévenir toute confusion : que rien ne soit absolument autonome en tant que dépendant d'une production concrète n'est en rien contradictoire avec le fait d'être irréductible en tant que singularité. Un enfant est dépendant à l'égard de ses parents pour son engendrement, et la continuation de son existence pendant ses premières années ; pourtant il n'y a aucun doute qu'il constitue une réalité autonome et irréductible à ses conditions d'apparition. Malgré ses ambiguïtés, ce n'est pas un des moindres mérites de l'ontologie objectuelle que de fournir un cadre de théorique permettant de concilier ces deux prémisses cruciales.

¹⁰⁴ « L'objet technique individuel n'est pas telle ou telle chose donnée *hic et nunc*, mais ce dont il y a genèse... La genèse de l'objet technique fait partie de son être » SIMONDON, Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, pp. 19-20

et de mettre au point par où un recours à la notion de genèse peut s'avérer fructueux plutôt que source de confusion.

On peut illustrer de tels dilemmes à propos de la question de l'illusion telle qu'elle se manifeste dans la philosophie de la perception, ce qui nous permettra qui plus est d'approfondir notre présentation de l'appel à la catégorie de la genèse. Le problème de l'illusion se pose ainsi : comment comprendre la possibilité et que nos perceptions nous trompent, et qu'elles nous informent sur le monde, sans trahir la perception elle-même ? Une réponse, avancée par Jocelyn Benoist dans *Sens et sensibilité*, consiste à défendre l'idée que la perception n'est pas d'essence cognitive, mais vivante, et que tenter de la définir à partir d'une problématique épistémique représente une erreur de catégorie, tout simplement : la perception nous enracine dans le réel en tant que perception ; c'est en tant qu'interprétation, c'est-à-dire, de manière réflexive, que nous la constituons en objet de connaissance. Dans une lignée proche, on peut soutenir, d'un point de vue cosmologique, que la question de l'illusion est rendue secondaire par rapport à la question métaphysique de la production de représentations à partir d'un donné non-représentatif, dans la mesure où, puisque l'être percevant et l'être perçu font partie du réel au même titre, l'appartenance de l'être conscient au monde qui le produit est le point de départ de l'épistémologie, plutôt qu'une question à résoudre par elle. À ce titre, le problème de l'illusion devient celui de savoir sous quelles modalités concrètes un être capable de relation représentative avec son environnement est capable de surinterpréter ce qu'il en reçoit, un tel problème étant proprement épistémologique, puisque n'ayant aucun mystère métaphysique, dans la mesure où la possibilité de l'erreur est inscrite dans le caractère limité de toute relation (qui est une traduction-traison par essence), et dans le caractère conditionné, donc limité, de l'être-percevant lui-même.

Or, et c'est bien le problème, nous retrouvons encore ici l'articulation problématique entre ontologie et épistémologie, la première ayant, par définition, la préséance dans une perspective cosmologique : « *There is an individuation of thought, by the same token by which there is an individuation of matter, on the physical plane and from there on to the plane of life, and following — or prolonging — the same constitutive principles.* »¹⁰⁵ Il semblerait alors, que loin de venir au secours des limites de la cosmologie, la genèse ne fasse que les mettre au jour un peu plus. Mais peut-être une telle perplexité n'est-elle que le résultat d'une approche trop rapide de la genèse, qui suppose au contraire une explicitation précise de sa nature, particulièrement par rapport aux confusions qu'il est possible de former à son sujet.

¹⁰⁵ MASSUMI, Brian, (« "Technical Mentality" revisited : Brian Massumi on Gilbert Simondon »).

B) Genèse, condition, origine

Pour clarifier quelque peu notre propos, voyons en quoi la genèse des formes se distingue de deux autres concepts, celui de condition (soit, d'antécédence causale) et d'origine (soit, de fondation toujours présente dans ses répercussions¹⁰⁶). Nous avons, dans une section précédente, critiqué rapidement le recours philosophique à l'origine, en le contrastant négativement à l'égard du concept de condition. À la lumière des définitions que nous venons d'esquisser, on peut comprendre plus complètement une telle critique : en appeler, pour éclairer un être, à son origine, est un geste problématique, dans la mesure où il présuppose ce qui est en jeu, à savoir la dépendance des propriétés d'une chose à l'égard de son antécédence, et tend de ce fait à oblitérer sa spécificité. Plus précisément, l'origine en appelle à une conservation de propriétés ou d'une structure fondamentale, et en ceci ne permet pas de concevoir adéquatement l'émergence de nouveauté. En effet, si l'origine est une antécédence supplémentée de conservation, à strictement parler, pour qu'une origine ait une influence sur ce qui est produit par elle, il est nécessaire qu'elle soit origine *inconditionnelle*. Car, si elle était elle-même conditionnée, c'est-à-dire limitée, non seulement l'on courrait le risque d'une régression à l'infini, mais surtout, ses propres limites impliqueraient qu'elle n'ait d'influence que partielle sur ce qu'elle produit. Ainsi, ce qui est produit par une antécédence, soit lui est identique, auquel cas il n'y a pas d'origine mais une continuation, soit il en diffère, auquel cas l'origine devient un simple point d'ancrage chronologique, un simple commencement, sans expliquer la nouveauté de ce qu'elle produit. Mais une origine doit être conditionnelle, si elle est origine *de quelque chose en particulier*, et non origine en général de toute chose. Ainsi, le problème de l'appel à un concept d'origine est d'être explicativement *rétrograde*, en évacuant toute production de nouveauté au sein de la temporalité (sauf à s'absolutiser, et donc à perdre toute capacité explicative). On peut dire que l'origine est la face obscure de la genèse, le concept négatif qui implique de ne jamais rendre compte de ce que la temporalité produit, et d'imposer le retour à un point de départ hégémonique qui détourne de la concrétude des processus effectifs, en affirmant qu'au bout du compte, *rien de fondamental n'a changé*¹⁰⁷. Le recours à

¹⁰⁶ L'origine est ce qui suppose, comme le formule avec force Marcel Gauchet « la manifestation de l'invisible fondateur dans le visible » (GAUCHET, Marcel, *La révolution moderne. L'avènement de la démocratie, I*, Gallimard, Paris, 2007).

¹⁰⁷ Les composantes proprement religieuses ou théologiques du concept d'origine sont multiples, et mériteraient d'être étudiées pour elles-mêmes, ne serait-ce qu'afin d'en déterminer le sens exact (entre religion instituée et appel spirituel irréductible à tout dogme). Nous ne pouvons que les mentionner en passant.

l'origine, qui en philosophie se manifeste parfois dans un appel asséchant à sa propre histoire¹⁰⁸, est bien ce que le concept de genèse doit surmonter.

À l'inverse, donc, la condition se présentait comme un recours permettant de mettre l'accent sur ce rapport de causalité et de nouveauté que la production met en jeu. À ce titre, nous avons fait un usage répété, dans les pages qui précèdent, du philosophème de « conditions d'actualisation » pour pointer du doigt une telle difficulté de positions philosophiques excluant les rapports de dépendance. Mais, à strictement parler, il faut maintenant remarquer que le concept de condition est lui-même insuffisant, parce que trop modeste (c'est cependant ce qui fait sa force) : il porte uniquement sur la relation de composition entre une antécédence et ce que l'antécédence produit, rendant le lien entre eux possible sans cependant accomplir pleinement le saut de l'un à l'autre. Un concept adéquat de genèse doit donc inclure la dépendance des conditions plutôt que celle de l'origine, mais en la complétant par une composition de nouveauté authentique.

Mais il faut ici remarquer le problème posé par la distinction entre origine et genèse est plus profond, parce qu'il porte sur l'intelligibilité même de ces notions. Nous avons parlé de la possibilité d'une origine *inconditionnée*, absolue. Or, à travers l'insistance des philosophies de la genèse sur la production de nouveauté, l'on risque de se trouver face à un concept aporétique qu'aucun processus empirique ne pourrait satisfaire, ce qui nous ramènerait à l'idée d'une *puissance* inconditionnée et irréductible s'exprimant à travers chaque production de nouveauté, sans jamais être totalement présente, réalisant pour ainsi dire tout le « travail » de processus, mais échappant elle-même à tout processus¹⁰⁹ : l'être est alors conçu comme dépassé, de manière interne ou externe, par une énergie ou une puissance dépourvue de toute stabilité et qui préside à sa créativité¹¹⁰. Une telle ligne de pensée est incarnée par Iain Grant, qui, dans une perspective schellingienne, prône la réinstauration d'un concept de Nature naturante

¹⁰⁸ Une telle façon de procéder est exemplifiée par le recours excessif, parfois caricatural, à l'étymologie comme palliatif à l'explication conceptuelle dans certains cercles intellectuels. À l'inverse, l'analyse que nous faisons des rapports entre problème des qualités secondes et les questionnements contemporains, dans la mesure où nous tentons de montrer qu'un tel détour par l'histoire est un apport authentique à la compréhension du problème, est suspendu à une validité conceptuelle et heuristique, plutôt qu'à la volonté de dévoiler une « origine » prééminente et conditionnant la pensée philosophique à travers un « oubli » ou un « tournant » funestes.

¹⁰⁹ « Il y a bien un être sans phase, mais, préindividuel, il reste inaccessible, il n'est que le potentiel dont l'individuation est un acte toujours-déjà se déphasant lui-même en potentiel, se différenciant et par là même se différenciant (s'individuant). Le préindividuel est pour l'individu toujours-déjà-là. Ce déjà, comme potentiel d'une inadéquation que l'individu instancie, se constitue depuis une sursaturation de l'être : l'être se conserve à travers le devenir », STIEGLER, Bernard, « Temps et individuation technique, psychique et collective dans l'œuvre de Simondon ».

¹¹⁰ « L'être possède une unité transductive, c'est-à-dire qu'il peut se déphaser par rapport à lui-même, se déborder lui-même de part et d'autre de son centre. Ce que l'on prend pour relation ou dualité de principes est en fait étalement de l'être, qui est plus qu'unité et plus qu'identité ; le devenir est une dimension de l'être, non ce qui lui advient selon une succession qui serait subie par un être primitivement donné et substantiel ». SIMONDON, Gilbert, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, p. 16.

formant la puissance de pure création, condition inconditionnée incapable de tout enfermement dans une essence donnée, puisque énergie dynamique préalable à toute essence et dont toute individualité relève (*Philosophies of Nature after Schelling*). Si le *pathos* de l'origine nous menait à supposer, de manière problématique, la priorité de la conservation sur la nouveauté, il est cependant possible que la position inverse, insistant sur la priorité de la nouveauté, se retrouve dans une même impasse, en postulant le même type d'entité paradoxale à qui l'on assigne la production.

C) *Forme et individuation*

Pour expliciter et illustrer une telle difficulté, revenons à la question de la production de formes individuelles. En effet, l'apparition d'une forme individuelle authentique représente un sujet de perplexité notable pour le philosophe, qui se trouve amené, soit à expliquer la forme comme une sorte de *pur supplément*, soit de la présupposer toujours-déjà présente au sein de la production même. On peut même dire que l'énigme du *Timée*, où le Démonstrateur donne forme au Monde à partir d'une Idée (ou Forme) préalable qui lui sert de modèle, reste intacte : la Forme, dès lors qu'elle est effectivement présente au sein de l'actuel, semble précéder toujours à son actualisation. À ce titre, l'ontologie objectuelle reconduit les paradoxes du décentrement, dans la mesure où, dans une lignée aristotélicienne, elle s'oppose à tout matérialisme comme ontologie insuffisamment profonde, arrêtant le monde à une strate dénommée ultime, et dont il est incapable de rendre raison¹¹¹. À ce titre, l'ontologie objectuelle se voit amener à une restauration d'un *formalisme*, représenté par la structure des objets, absolu existant à toutes les échelles, préalablement à toute matière qu'elle constitue, mais dont il est impossible de rendre compte dans sa spécificité, les objets ne pouvant être constitués, chez G. Harman par exemple, que de quatre aspects fondamentaux. On peut voir là une difficulté fondamentale pour les philosophes tentant de penser les problèmes de la forme : s'extirper de l'anthropocentrisme même cependant à concevoir la nature comme composée d'un certain nombre de figures fondamentales, presque des *idées incarnées*, partout à l'œuvre, dont l'homologie avec la pensée conceptuelle est troublante ; il est possible de l'expliquer par l'appel à une genèse des formes de la pensée elle-même, mais, si l'on pense que ces formes ne sont pas *en nous*, il devient difficile d'expliquer comment cette omniprésence des formes ne nous rapproche pas d'un idéalisme objectif au sens que nous avons défini.

¹¹¹ HARMAN, Graham, « I am also of the opinion that materialism must be destroyed » ; *Prince of Networks*, pp. 107-112, 141.

Un autre versant de pensée, celui du supplément, s'il permet de garantir une autonomie partielle des formes individuelles à l'égard de l'idéalité humaine en insistant sur la nécessaire discontinuité que requiert la genèse, frôle l'inintelligibilité : ainsi Gilbert Simondon, s'il thématise l'écart entre prévision (ou théorisation) et application concrète (ou actualisation) en mettant en avant la catégorie du virtuel, en conclut cependant que la forme prise par un système donnée n'est certes pas préexistante, mais littéralement *rétro-injectée dans le présent à partir du futur*¹¹². Et, pour lui aussi bien qu'à travers sa reprise par Deleuze, on observe que l'effort gigantesque de mise en concepts de la catégorie de la genèse est malheureusement insuffisant, puisqu'il aboutit à des échappatoires qui exhibent une perplexité théorique plus qu'ils ne lui apportent de solution, en ayant recours à des concepts passablement gênants comme ceux de la rétroaction, de « singularités non individuelles », ou de « l'hétérogène continu ».

Un dernier recours consisterait, comme le fait Quentin Meillassoux, à rendre les armes (ou, c'est selon, à les prendre), en assumant sans peur d'avoir recours au concept de surgissement *ex nihilo*, de supplément pur, sans aucune forme propre. Il s'agit ici aussi d'un appel au concept de supplément, mais sous une forme toute nouvelle. Pour résumer très rapidement l'entreprise de Quentin Meillassoux, il faut partir de la supposition de la démonstration de l'absolue contingence, selon laquelle la seule vérité première est qu'aucun être, pas même les lois de la nature, n'est nécessaire ; cela entraîne l'idée selon laquelle le Temps est capable de tout, de l'absolu chaos comme de la fixité la plus totale, et surtout, que les régularités que nous observons, si elles sont solides et réelles, ne sont pas immunes à une remise en cause à partir de la temporalité créatrice. Ce que le temps crée au-dessus des lois de la nature, est nommé virtuel, tandis que le possible au sein de ces lois est seulement potentiel¹¹³.

À partir de ce cadre de travail, défend Meillassoux, il est possible d'identifier, là où les potentialités philosophiques faillissent, c'est-à-dire, là où aucune explication rationnelle positive n'est possible, les points où il faut mettre en jeu une *explication négative*, qui dissout la nécessité de donner une raison, mais qui ne renonce aucunement à la rationalité pour son propre compte : ainsi, quand la pensée est mise en face de sa propre contingence, et de

¹¹² « What is involved here, then, is a conditioning of the present by the future, or by what up to now does not exist. [...] The unity of that future associated milieu in which causal relationships will be so deployed as to make possible the functioning of the new technical object is represented or acted out by systems of the creative imagination, in much the same way as an actor can play a role in the absence of the real person » SIMONDON, Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, trad. anglaise, p. 50

¹¹³ cf. MEILLASSOUX, Quentin, *Après la finitude* ; « Temps et surgissement *ex nihilo* » et « Potentialité et virtualité »

l'absence de fondement venant appuyer le principe de raison suffisante, plutôt que de renoncer à elle-même, il lui est possible d'affirmer que l'absolu n'est autre que l'absence de raison, soit la contingence ; de même, une fois cette contingence adoptée, Meillassoux dissout-il l'objection selon laquelle cela impliquerait que les lois de la nature changent en permanence, ou soient sur le point de s'écrouler à chaque instant, puisque une telle objection se fonde, implicitement ou explicitement, sur un appel aux probabilités, qui est indu à ce niveau puisque la contingence des lois de la nature est précisément le point où les probabilités ne s'appliquent pas, où l'ensemble des possibles est intotalisable (soit, virtuel, et non potentiel). Enfin, donc, quand la pensée ne peut pas conceptualiser l'émergence de la nouveauté radicale telle que la conscience la perception, ou la vie, sauf à tomber dans des réductions, qu'elles soient vitalistes (tout est vivant, conscient) ou éliminativistes (il n'y a pas de conscience, nulle part), puisque, en tant que réductions, elles trahissent le problème plutôt qu'elles ne le résolvent, il faut admettre qu'il y a, dans ces cas-là, un surgissement pur, sans raison, et que c'est la seule explication philosophique rationnelle que nous puissions composer : « non pas un rendre raison, mais une soustraction de raison ».

Admettons que nous acceptions comme valable la catégorie d'explication négative en général ; l'introduction du surgissement *ex nihilo*, au sein de la philosophie, reste cependant, comme application particulière de cette catégorie, extrêmement épineuse : comment restreindre l'usage de ce surgissement, comment le soumettre à une exigence de rationalité suffisante pour ne pas être exposé à un appel permanent, à propos de toute difficulté, à un surgissement pur ? On pourrait ainsi objecter que nous transposons indûment un argument portant sur l'émergence de la perception et des *qualia* en tant que déterminations qualitatives incompatibles avec le reste de l'ontologie (c'est le contexte original d'utilisation de ce concept par Meillassoux) ; mais, même en mettant de côté la possibilité de défendre une analogie conceptuelle forte entre les deux problèmes, comme nous l'avons proposé, il suffit de demander pourquoi donc n'aurait-on pas le droit d'adopter le surgissement pur, par exemple à propos de la genèse des formes ? Ou de la genèse de quoi que ce soit ? En tant que catégorie d'explication, le surgissement *ex nihilo*, aussi séduisant soit-il, aussi intégré puisse-t-il se trouver être à une armature métaphysique considérable, ne peut nous satisfaire, parce qu'il est impossible, par son concept même, de déterminer des *critères* d'application ou de mésusage à son endroit¹¹⁴. En effet, l'interprétation que l'on peut en faire reste très indéterminée. S'agit-il de poser une infinité de « sauts » ontologiques distincts, stratifiant de manière incompatible toutes les échelles de l'être (ce qui le rapprocherait des *gradations* de Graham Harman) ? Est-ce,

¹¹⁴ C'est d'ailleurs un problème que ce concept partage avec celui d'événement tel que thématiqué par Alain Badiou.

de manière plus modeste, un soubassement ontologique à l'idée que toute survenance génère de la contingence (dans une lignée proche d'Ilya Prigogine) ? Doit-on à l'inverse penser, puisque les *qualia* sont bien partie du monde, que l'ontologie se réordonne rétroactivement pour être compatible avec la nouveauté de ce qui surgit¹¹⁵ ? On pourrait même imaginer un rapprochement entre le surgissement *ex nihilo* et le monisme anomal de Davidson... Il est tout à fait possible que des surgissement purs se produisent, mais il est impossible de pointer du doigt avec certitude un endroit où ils se produiraient effectivement à l'exclusion d'autres, ce qui en fait un concept explicatif dans le meilleur des cas difficile à manier.

Cette section, hélas trop rapide, a présenté certains points saillants impliqués par le problème philosophique de la genèse. Nous avons tenté de déployer de manière synoptique un espace des solutions permettant d'intégrer la genèse à un cadre théorique cohérent, sans cependant parvenir, à l'heure qu'il est, à en trouver un qui permette de ne pas reproduire les apories de l'émergence. Ces dernières, dont nous avons tenté de souligner l'importance et le caractère épineux, ne sont pas sans répercussions sur la manière dont la cosmologie s'appréhende elle-même, et dont elle appréhende ses modes de résolution spécifiques à l'égard des problèmes qu'implique le traitement de la perception. Il est certes possible de maintenir une catégorie générale de la genèse, mais celle-ci ne peut subsister *in vitro*, de manière générique, et doit impérativement être arrimée à une conceptualité spécifique à l'endroit de *ce qui est généré*. C'est donc vers cette spécificité, vers la forme précise de la représentation que nous allons nous tourner à présent.

¹¹⁵ En insistant pour qualifier l'émergence des *qualia* d' « événement » échappant par son exceptionnalité au régime de l'explication scientifique, fondé sur la répétition et l'expérimentation, il semble cependant que Meillassoux pencher vers une interprétation de ce dernier genre (rétroaction), puisque des « surgissements » de *qualia* se produisent bien factuellement en permanence ; il faut donc supposer que sa thèse porte sur un surgissement premier fondamental qui rend possible tous les surgissements concrets ultérieurs.

III. L'intérieur de la perception : représentation et expérience

1. Ontologie de la représentation

A) Peut-on résoudre la singularité de la perception ?

Il est possible de s'arrêter un instant pour se demander ce qui est véritablement accompli par l'effort de reconceptualisation de la perception et, à travers elle, de la subjectivité humaine, proposé par l'analyse ontologique que nous venons de livrer. En effet, que l'on décide d'en faire un point de départ ontologique ou une catégorie « subalterne » de l'être, la rupture impliquée par la spécificité des phénomènes perceptifs semble difficile à intégrer de manière tout à fait satisfaisante en des termes qui lui soient par définition hétérogènes. En d'autres mots, une causalité peut-elle être simultanément une représentation¹¹⁶ ? Mais qu'est-ce, alors, qu'une représentation en un tel sens ? Il semble impossible de problématiser l'immanence sans la faire s'effacer. La perception, donc, relève d'une opacité fondamentale, non pas parce qu'elle est relation (c'est semble-t-il sa définition même), mais parce qu'elle est relation d'un type particulier, à savoir relation double : entre une chaîne causale et un cadre représentatif. Cette dualité sur laquelle nous ne cessons de retomber, et qu'il n'est pas possible d'ignorer sauf à simplifier démesurément les données du problème, doit être envisagée comme essentielle : il est de la nature de la perception de se voiler à elle-même. On peut en effet se demander pourquoi, de toute la chaîne causale qui mène à la perception, n'observons-nous qu'un seul élément la plupart du temps, à savoir l'objet perçu, et non la lumière, les vagues de son ou mes organes perceptifs¹¹⁷ ? Cette ignorance de soi semble s'enraciner dans un cadre vital : si nous avons une compréhension immanente de l'acte de représentation que contient la perception *au sein de la perception elle-même*, nous serions incapables de passer outre le médium de la perception pour nous tourner vers le monde lui-même. Mais ce faisant, nous nous contentons de reconduire

¹¹⁶ Pascal Engel donne une formulation dans le cadre du physicalisme de cette perplexité : « Comment des états physiques peuvent-ils être capables de représenter ou de ne pas représenter ? » (*États d'esprit*, p. 122)

¹¹⁷ ALLIX, Louis, « Voyons-nous directement la réalité extérieure ? »

l'impasse qui est celle de la coexistence simultanée de ce qui semble bien être des modes d'être incompatibles. Pascal Engel souligne bien cette difficulté dans sa présentation de la théorie de l'identité du mental et du cérébral¹¹⁸ : dès lors qu'on a reconnu une différence première entre deux régimes, leur réunion forcée par identité doit faire appel à des catégories qui soit ne font que reproduire une telle différence en prétendant l'expliquer (comme le recours à une distinction frégréenne entre sens et référence), soit tendent à se contredire elles-mêmes en postulant des chaînes causales à la fois distinctes et identiques, créant une forme de redondance. La séparation, du percevant et du perçu reste alors intacte.

Ce problème, que l'analyse des qualités secondes pointait du doigt plutôt qu'il n'éclairait, peut être mis en rapport avec une difficulté plus large, que l'on peut appeler la *circularité du concept*. De même que l'immanence semble constituer un champ clos, on peut dire qu'un concept est déterminé par la perspective dans laquelle il s'insère, de sorte qu'il ne donne que ce qu'il reçoit, et surtout, n'accomplit que ce qu'on l'a implicitement autorisé à accomplir. Comprendre la perception comme constituant (ou non) un domaine autonome de l'être, est entièrement arrimé à une précompréhension de son essence, qui ordonne toute réponse que l'on peut lui donner, et à l'égard de laquelle les architectures conceptuelles sont largement dépendantes. Chaque pas, chaque pensée, toute conclusion que l'on peut tirer de considérations concrètes, semble demander que l'on ait déjà, par derrière soi, une interprétation du problème, ce qui mène, réflexivement, à une forme de négation de toute projet d'arrondissement, même aporétique, de l'essence de la perception, celui-ci étant assimilé à une forme de projection de ses propres attentes rendue plus subtile car plus opaque par le recours à l'examen critique.

Nous avons, à l'ouverture du présent texte, eu recours à la notion de paradoxe, ainsi qu'à celle de littéralité, pour rendre compte des difficultés entourant la notion de perception. Il existe pendant explicatif de cette notion, dérivé de la circularité conceptuelle que nous venons de présenter, et qui se manifeste dans l'écart, cette fois-ci, entre ce que les diverses armatures conceptuelles entourant la perception signifient, et ce à quoi elles semblent faire référence. Bien souvent, devant une analyse de la dualité de la perception, il est possible de découvrir une forme de duplicité au sein même du concept, entre le contenu propre d'une position donnée, identifiant des phénomènes, des caractéristiques précises, et ce qu'elle prétend accomplir, à savoir, une explicitation globale ou intégrale d'un problème plus large. Cette caractéristique, que l'on peut appeler *duplicité conceptuelle*, n'est pas entièrement séparable de l'essence de la philosophie, qui consiste, en partie, à transformer les concepts ou les idées sous-jacentes aux

¹¹⁸ *États d'esprit*, pp. 25-29

conclusions que nous tirons, afin de comprendre ce qui sous-tend les paradoxes que la pensée commune entretient¹¹⁹ ; elle contient cependant ses risques, dont le moindre n'est pas de formuler de pseudo-explications qui sont aussi peu éclairantes que les problèmes qu'elles prétendent surmonter¹²⁰, mais surtout, de se subvertir elle-même, en offrant indéfiniment des propositions de « réforme » incapable de la moindre transformation authentique¹²¹, car arrimées à une conclusion écrite d'avance, qu'il est impossible de dépasser.

Il est possible de minimiser cette perplexité en l'interprétant comme liée à une volonté suspecte de maintenir une forme de particularité inexpugnable du phénomène-perception, dans son donné qualitatif. Daniel Dennett s'est entre autres farouchement opposé aux tentatives d'absolutiser certaines questions philosophiques, qu'il s'agisse des *qualia* ou de la conscience, pour les constituer en exceptions métaphysiques échappant à tout régime de l'explication, procédé qu'il repère chez Thomas Nagel ou dans le « problème difficile » de David Chalmers¹²². Dans un cadre différent, un problème similaire a pu se rencontrer dans les discussions entourant la thèse de l'exception humaine telle qu'attaquée par Jean-Marie Schaeffer¹²³. Il est donc possible de soutenir, face aux hésitations que nous avons exprimées, qu'elles n'ont trait en réalité qu'à une disjonction très classique entre l'*explanans* et l'*explanandum* dont la différence nécessaire ne saurait être prise pour prétexte d'une incompatibilité fondamentale, permettant de se draper dans une rhétorique de l'indicible ou un appel aux intuitions irrévocables¹²⁴. Le fait de distinguer des « phénomènes irréductibles » ou des problèmes insolubles à foison est, il est vrai, un terrain de choix pour le philosophe, qui y voit autant de brèches explicatives dans lesquelles s'engouffrer pour imposer ses propres certitudes, fussent-elles « négatives », ou bien proposer des ontologies *ad hoc* reposant

¹¹⁹ DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, « L'image de la pensée » ; MEILLASSOUX, Quentin, « répétition, itération, réitération : une analyse spéculative du signe dépourvu de sens » .

¹²⁰ C'est pourquoi, aussi honorables soient-elles, les tentatives de réformer le concept de raison, pour lui préférer une forme d'intuition, de raison élargie, ou de raison au grand cœur, sont grevées d'une ambiguïté fondamentale.

¹²¹ Cette perplexité se retrouve dans le domaine politique dans la notion de *révolution*.

¹²² CHALMERS, David, « Facing up the hard problem of Consciousness », *Journal of Consciousness Studies* 2 (3), 1995, pp. 200–219 ; DENNETT, Daniel, *Sweet Dreams*, chap. 1

¹²³ Voir les articles dans *Le Débat : autour de La fin de l'exception de Jean-Marie Schaeffer*, particulièrement ceux de J-M Schaeffer, « Pour une connaissance de l'homme », et Jean-Luc Marion, « Quelle exception ? », qui reflètent très bien les deux positions de base concernant la validité de l'explication.

¹²⁴ Voir la critique de Dennett du recours aux intuitions chez Thomas Nagel.

intégralement sur une césure inqualifiable que constituerait la subjectivité¹²⁵. Si une explication, qu'on ne saurait supposer « simple » ou « réductrice », explique bien son objet, il est possible de l'accepter comme telle. Mais ce dont il est question, à propos de la nature de phénomènes perceptifs, n'est pas le recours à l'explication, ou à la forme causale, mais à l'intégration de *causalités posées comme hétérogènes en leurs termes*. En un sens, c'est là la pierre de touche de la position irréductionniste, selon laquelle « rien ne se réduit à rien, rien ne se déduit de rien d'autre, tout peut s'allier à tout »¹²⁶ : si rien ne peut être réduit à rien, il est difficile de voir quand quelque chose est bien *expliqué* par autre chose. De fait, il est nécessaire d'ancrer les principes ontologiques que l'on mobilise à une certaine transparence de leur but, sans laquelle les modalités d'intégration conceptuelles ne parviennent pas à échapper aux pièges de la duplicité et de la circularité.

Dans un tel cadre, et c'est ce que nous allons tenter de développer, soit il faut réformer nos concepts de base, soit nos concepts finaux, soit notre modalité d'explication, de telle sorte que nous puissions parvenir à une pluralité *conciliables* d'ordres d'analyses portant sur la perception comme causalité *et* comme représentation. Le chemin parcouru par le décentrement ontologique et la genèse sont loin d'être vains, à cette aune, puisqu'ils permettent d'éclairer les modalités d'une telle conciliation, à partir des schèmes d'explications qui sont propre à la méthode cosmologique. Celle-ci, de par sa constitution propre, oscille régulièrement entre deux pôles, celui de l'*idéalisme objectif* et celui du *matérialisme réductionniste*. Nous allons nous attarder sur chacun de ces pôles, afin d'éclairer dans quelle mesure ils participent d'une réforme des composants du problème de base : dans le premier cas, par une distinction entre le concept de représentation et celui d'image ; dans le second, entre contenu de la représentation et référence de ce contenu. Ceci fait, nous proposons d'interroger le rapport entre l'*image manifeste du monde*, ou le sens commun, et la perception.

B) L'idéalisme objectif : Bergson et le concept d'image

On peut trouver une tentative intéressante de réconciliation de ces options contradictoires dans l'analyse bergsonienne de la perception. Nous l'avons mobilisée à propos des difficultés internes du décentrement ontologique, en soulignant que le concept d'image

¹²⁵ Les ontologies « post-lacaniennes » de Slavoj Žižek ou Alain Badiou, quelle que soit leur richesse, ont cependant en commun de prendre comme présupposé inébranlable le caractère de rupture que constitue la subjectivité à l'égard de l'ordre naturel et ontologique.

¹²⁶ LATOUR, Bruno, *Irréductions*, 1.2.1 Intermède 1.

illustre ces difficultés en prétendant accomplir l'unification de l'ontologie sans avoir à répondre des *termes* en lesquels cette unification était réalisée. Il est possible à présent de reprendre cette analyse pour elle-même, dans la mesure où elle révèle le caractère périlleux de la tâche consistant à intégrer des régimes distincts de la perception, et échoue *in fine* à exorciser le concept de représentation qu'elle prétend pourtant intégrer. *Matière et mémoire*, en effet, se présente comme une volonté à la fois de dépasser les dualismes surannés de la pensée conceptuelle, et d'en démystifier les perplexités ; une telle entreprise, qui correspond dans ses prétentions à la « troisième voie » de dépassement du problème des qualités secondes, n'est pas sans mérite, notamment celui de souligner qu'il est impossible de se contenter d'une perspective faisant échapper le champ ouvert par la perception à toute mondanité, voire naturalité :

On nous montre un cerveau analogue, dans son essence, au reste de l'univers matériel, image par conséquent si l'univers est image. Puis, comme on veut que les mouvements intérieurs de ce cerveau créent ou déterminent la représentation du monde matériel tout entier, image qui déborde infiniment celle des vibrations cérébrales, on affecte de ne plus voir dans ces mouvements moléculaires, ni dans le mouvement en général, des images comme les autres, mais quelque chose qui serait plus ou moins qu'une image, en tout cas d'une autre nature que l'image, et d'où la représentation sortirait par un véritable miracle.¹²⁷

L'image est ce qui permet, sur le plan de l'ontologie, de dissoudre les problèmes afférents à l'âme et au corps, en les ramenant à une catégorie antérieure, et, sur celui de la nature de la perception, de problématiser la représentation, en la requalifiant comme produit d'abstraction à partir d'un donné vital plus large. Il s'agit en effet de parvenir à « des concepts fluides, capables de suivre la réalité dans toutes ses sinuosités et d'adopter le mouvement même de la vie intérieure des choses »¹²⁸ ; l'image est ce concept fluide, vivant, contrepoids de la représentation, concept pictorial, fixe. La représentation est donc une image arrêtée, seconde, dérivée à l'égard d'un mouvement plus profond et plus originaire. Dans un tel cadre, la perception en tant que rapport entre images est strictement isomorphe à des relations corporelles, tout en leur étant distinctes : « l'amplitude de la perception mesure exactement l'indétermination de l'action consécutive, et par conséquent énoncer cette loi : *la perception*

¹²⁷ *Matière et mémoire*, pp. 13-14 (nous soulignons)

¹²⁸ *La pensée et le mouvant.*, p. 213

dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps. » (p. 18, nous soulignons). Enfin, pour éviter de tomber dans les affres de la circularité conceptuelle et des dualismes, il faut concevoir la perception dans des termes impliquant une *diminution* d'intensité par rapport au devenir premier : « S'il y avait plus dans le second terme que dans le premier, si, pour passer de la présence à la représentation, il fallait ajouter quelque chose, la distance serait infranchissable, et le passage de la matière à la perception resterait enveloppé d'un impénétrable mystère. Il n'en serait pas de même si l'on pouvait passer du premier terme au second par voie de diminution, et si la représentation d'une image était moins que sa seule présence ; car alors il suffirait que les images présentes fussent forcées d'abandonner quelque chose d'elles-mêmes pour que leur simple présence les convertît en représentations.¹²⁹ » Cette proposition est tout à fait frappante, en ce qu'elle vient détrôner toutes les illusions du supplément pur. C'est sans doute son aspect le plus frappant : concevoir la représentation comme amenuisement, comme abstraction constitutive, constitue une véritable rupture avec les présupposés communs, ce que divers commentateurs, notamment Deleuze, n'ont pas manqué de remarquer¹³⁰. À partir de cette percée, qu'on peut rapprocher de l'interprétation chez Whitehead de la perception comme constituée en partie d'une *préhension négative*¹³¹, il est possible d'aboutir à une perspective postulant infiniment plus de richesse en la réalité matérielle que dans toutes les infinies nuances de la perception¹³², qui ouvrirait la voie au geste cosmologique plein. Certains passages de *Matière et mémoire* suggèrent même, dans une mesure cependant limitée, une complexification des notions de sujet et d'objet qui aboutirait à une pensée de la matière *comme sujet*, possédant une intériorité propre, un dynamisme que la conscience humaine ne percevrait que sous la forme fixe des qualités sensibles¹³³. Malheureusement, une telle perspective reste à l'état de germe chez Bergson, qui s'empresse de

¹²⁹ *Matière et mémoire*, p. 18

¹³⁰ MEILLASSOUX, Quentin, « Soustraction et contraction, à propos d'une remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire* ».

¹³¹ *Process and Reality*, pp. 41-42 [66], p. 221s [337]. Cf. SHAVIRO, Steven, *Without Criteria*, ch. 3.

¹³² *Matière et mémoire*, p. 41 : « Il y a dans la matière quelque chose en plus, mais non pas quelque chose de différent, de ce qui est actuellement donné » (italiques dans l'original) ; p. 121 : « Si notre croyance à un substrat plus ou moins homogène des qualités sensibles est fondée, ce ne peut être que par un *acte* qui nous ferait saisir ou deviner, dans la qualité même, quelque chose qui dépasse notre sensation, comme si cette sensation était grosse de détails soupçonnés et inaperçus. Son objectivité, c'est-à-dire ce qu'elle a de plus qu'elle ne donne, consistera précisément alors, comme nous le faisons pressentir, dans l'immense multiplicité des mouvements qu'elle exécute, en quelque sorte, à l'intérieur de sa chrysalide. Elle s'étale, immobile, en surface ; mais elle vit et vibre en profondeur » (nous soulignons).

¹³³ FRANÇOIS, Arnaud, « Poser les questions relatives au sujet et à l'objet en fonction du temps plutôt que de l'espace » : retour sur la signification phénoménologique de la notion d'image dans *Matière et mémoire* ».

relativiser cette composante de son analyse au profit d'un primat, d'une conscience restaurée à travers la mémoire.

En effet (et nous retrouvons là le problème de la circularité introduit plus haut), il est nécessaire de maintenir la représentation au sein du système, en répétant l'écart entre processus et présentation, que Bergson retraduit dans son cadre ontologique comme ayant lieu entre la *perception pure* d'un côté, et la perception ordinaire, infusée de *mémoire*, de l'autre. L'unité entre présence et perception est postulée, mais toujours inaccessible, et jamais réalisée, car l'intériorité propre suppose la mémoire : « Si on tenait [la théorie de la perception pure] pour définitive, le rôle de notre conscience, dans la perception, se bornerait à relier par le fil continu de la mémoire une série ininterrompue de visions instantanées, qui feraient partie des choses plutôt que de nous »¹³⁴. Bergson s'emploie ensuite à développer une théorie de l'interpénétration du souvenir avec la perception comme constitutive de la conscience. Sans nous attarder sur cette question¹³⁵, contentons-nous, pour rester dans notre sujet, de demander ce que modifie réellement la théorie des images de Bergson, et ce qu'elle apporte. À ce titre, il est difficile de voir en quoi la solution bergsonienne, même en dehors de l'idéalisme que l'unification ontologique des corps et des esprits sous le concept d'image ne peut manquer de charrier¹³⁶ (sans parler de l'unification problématique de la perception elle-même, par exemple lorsqu'il est question d'« images auditives »), échappe aux problèmes de la représentation : si la perception, en tant que représentation est une image arrêtée sur le devenir continu, une sélection d'un aspect donné d'un objet sur sa totalité concrète¹³⁷, son exceptionnalité est réintroduite aussi lumineusement qu'elle avait été évincée quelques pages plus haut. Lorsque Bergson congédie avec raison la dualité entre matière et perception, comme « miraculeuse », il signale une difficulté de poids ; mais à l'inverse, il est tout aussi miraculeux de les réconcilier par hypothèse quasiment gratuite, ou du moins, sans que les termes de cette explication ne soient adéquatement justifiés ; le miracle théorique a lieu tout de même, mais ici, avant que la pièce n'ait commencé, dans un « il était une fois » digne des contes de fées, où toutes les difficultés sont aplanies. On est sans doute là ramenés au problème du monisme, qui touche la pensée cosmologique dans son ensemble : il est difficile de maintenir conséquemment une

¹³⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹³⁵ MEILLASSOUX, Quentin, *art. cit.* ; FRANÇOIS, Arnaud, *art. cit.*, insiste également sur le prix conceptuel à payer pour maintenir la cohésion de la théorie bergsonienne de la matière.

¹³⁶ *Matière et Mémoire*, p. 22 « Cela revient à dire qu'il y a pour les images une simple différence de degré, et non pas de nature, entre *être* et *être consciemment perçues* ».

¹³⁷ p. 21 : « Ce qu'il faut pour obtenir cette conversion [de l'objet en représentation], ce n'est pas éclairer l'objet, mais au contraire en obscurcir certains côtés, le diminuer de la plus grande partie de lui-même, de manière que le résidu, au lieu de demeurer emboîté dans l'entourage comme une chose, s'en détache comme un tableau »

unité stricte à la réalité (quelque forme que prenne cette dernière), dans la mesure où une telle affirmation se fonde sur une dichotomie de la réalité et de l'apparence, soit, sur une dualité ontologique, dont il faut ensuite rendre compte au sein même d'une perspective unifiée ; ainsi, ce que l'on peut appeler « l'impasse de Parménide », qui rejoint nos considérations sur la duplicité conceptuelle, est maintenue. La question qui reste, pour nous, consiste à se demander comment il est possible de conserver un point de vue conservant une perspective soustractive sur la perception, sans avoir à se confronter aux obstacles qu'impliquerait une reprise intégrale de l'idéalisme de Bergson, c'est-à-dire, en pensant la *modification immanente* constitutive de la perception à partir d'un autre concept que celui d'image, qui puisse offrir une interaction adéquate entre intériorité et extériorité entendues en un sens fort. Pour ce faire, il nous semble important de nous pencher sur la seconde tentation d'une pensée cosmologique, celle d'une reprise intransigeante d'un matérialisme réductionniste, à travers la figure de l'éliminativisme.

C) *Éliminativisme et paradoxes de la représentation*

À la faveur d'un certain *Zeitgeist* philosophique, qui se construit, il est vrai, en réaction par rapport à certaines postures scientistes pour le moins agressives, des figures comme celles du « neurophilosophe » ou du « physicaliste intégral » passent pour des épouvantails théoriques, dont le projet philosophique, non content de participer d'un *arraisonnement* objectiviste du monde, serait d'une fragilité telle qu'un coup de vent suffirait à en révéler les insuffisances. Et, de fait, dans un terrain aussi polarisé, simplement suggérer la valeur intellectuelle de perspectives matérialistes peut sembler constituer un geste problématique. Il nous est apparu important de nous attarder sur la position éliminativiste, et ce pour deux raisons : parce qu'en la qualifiant *supra* de « reflet inversé » de la phénoménologie, nous la soumettions à une caractérisation certes justifiée mais purement extérieure, ne prenant pas en compte sa spécificité ; parce que l'affinité entre matérialisme naturaliste et cosmologie est bien réelle, sans être pour autant, loin de là, complète, et qu'une clarification de ces relations nous semblait appropriée. La question que pose l'éliminativisme, représenté en philosophie contemporaine par des figures comme le couple Patricia et Paul Churchland ou Thomas Metzinger, et repris dans un cadre plus large par Ray Brassier, est celle des implications d'un divorce radical entre manifestation immanente et racine sub-représentationnelle qui, pour notre étude de la nature de la perception d'un point de vue englobant, s'avère impératif.

L'opposition première à l'éliminativisme recourt à une accusation d'auto-réfutation automatique : en posant l'irréalité fondamentale des contenus de conscience et des croyances en tant que facteurs explicatifs des comportements objectifs, l'éliminativiste rendrait l'adoption de toute position (en tant qu'elle est croyance), y compris la sienne propre, impossible, et serait donc réduit à l'absurde¹³⁸. Il nous semble que, si cette critique possède un noyau de vérité, celui-ci ne consiste pas dans une réfutation à proprement dite, mais dans la possibilité pour les propositions centrales de l'éliminativisme de former un cadre d'intelligibilité à elles seules ; il faut au contraire les compléter d'un ensemble théorique dont la nature exacte peut varier amplement. Adopter intégralement la disjonction éliminativiste entre *états de surface* et causes souterraines semble impliquer, si l'on reste conséquent, la légitimation d'une forme de scepticisme ; J. Benoist a souligné cette mutuelle interdépendance du naturalisme avec le scepticisme à travers la figure de Hume¹³⁹, et elle se trouve maintenue dans l'éliminativisme. Ray Brassier revendique ainsi qu'une posture objective cohérente amène à soutenir qu'il n'y a rien dans le monde qui rende sa connaissance nécessaire : « We gain access to the structure of reality via a machinery of conception which extracts intelligible indices *from a world that is not designed to be intelligible and is not originally infused with meaning* »¹⁴⁰. De manière moins spéculative, P. M. Churchland ne soutient pas autre chose : « it is far from obvious that truth is either the primary or the principal product of [cognitive] activity. Rather, its function would appear to be the ever more finely tuned administration of the organism's behaviour »¹⁴¹. Un tel scepticisme requiert alors de lier l'éliminativisme à une forme de pragmatisme instrumental, voire de pluralisme laissant alors plein champ à ce qu'il est censé réduire, la psychologie populaire et son recours à l'intériorité, parallèlement à la théorie scientifique¹⁴² ; un certain nombre de défenseurs d'une perspective éliminativiste prennent, fût-ce implicitement, cette position, en soutenant que l'intérêt de l'éliminativisme tient moins à la vérité stricte de ses

¹³⁸ « It is not possible consistently to be a non-factualist about intentional states but realist about linguistic content — about semantics » ; WRIGHT, Crispin, « Can There Be a Rationally Compelling Argument for Anti-Realism about Ordinary ("Folk") Psychology? », p. 208.

¹³⁹ « Le naturalisme, avec ou sans le scepticisme ? Après Hume », *art. cit.*

¹⁴⁰ « Concepts and objects », *art. cit.*, § 4. Nous soulignons. Également, § 10 : « The Critical acknowledgement that reality is neither innately meaningful *nor inherently intelligible* entails that the capacities for linguistic signification and conceptual understanding be accounted for as processes within the world — processes through which sapient creatures gain access to the structure of *a reality whose order does not depend upon the conceptual resources through which they come to know it* » (nous soulignons).

¹⁴¹ *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*, p. 150, cité par BRASSIER, Ray, *Nihil Unbound*, p. 19 ; plus loin, du même Churchland : « Natural selection does not care whether a brain has or tends towards true beliefs, so long as the organism reliably exhibits reproductively advantageous behavior ».

¹⁴² ROCKWELL Teed, « Beyond Eliminative Materialism: Some Unnoticed Implications of Churchland's Pragmatic Pluralism »

conclusions qu'à son rôle positif dans l'avancée de la science en tant que point asymptotique qui stimulerait plus l'enquête critique que le repos tranquille sur les certitudes du sens commun¹⁴³. Mais cette conclusion pluraliste ne favoriserait pas seulement ce dernier, elle permettrait également de penser comme force positive des argumentaires dualistes ou idéalistes, dans la mesure où il est bien possible que, en s'opposant à la perspective naturaliste et en en pointant les faiblesses, elles aient servi d'aiguillon pour le perfectionnement de la recherche, tout autant que tous les programmes d'unification des sciences¹⁴⁴... Une autre solution, encore plus problématique, consisterait à absolutiser la perspective scientifique elle-même, en postulant que ses objets sont isomorphe à l'ontologie elle-même. Un tel chemin théorique, défendu par Ladyman et Ross, aboutit à un idéalisme des plus troublants, voire à une tautologie, où serait réel ce dont on a besoin qu'il soit réel à pour légitimer les changements de paradigmes scientifiques. Quoiqu'il en soit, ainsi, la difficulté à absolutiser l'éliminativisme reste pleine¹⁴⁵.

Il nous a paru important de souligner que, en tant que position philosophique plutôt qu'heuristique, l'éliminativisme souffrait effectivement d'une indétermination de contenu qui pouvait le laisser flotter au gré de divers courants intellectuels. Cette relative difficulté à mesurer les conséquences exactes d'une telle position n'est cependant pas nécessairement fatale, dans la mesure où elle permet justement de mettre en avant la proposition propre de cette théorie, à savoir une forme d'incompatibilité entre représentations de surface et structure sub-représentationnelle. Quelle que soit sa valeur explicative propre, elle a un intérêt notable d'un point de vue philosophique, puisqu'elle dégage la possibilité d'une indépendance fonctionnelle des processus *externes* à l'égard de l'immanence pour se réaliser. Dans une telle perspective, ce n'est pas tant l'intentionnalité des croyances ou les *qualia* qui sont éliminés, que la possibilité de les prendre par essence pour révélateurs d'une essence qui leur serait

¹⁴³ RAMSEY, William, « Eliminative Materialism ». Plus généralement, voir la défense du réductionnisme par Carl Hempel (*Éléments d'épistémologie*, ch. 6).

¹⁴⁴ On peut penser que les objections phénoménologiques contre la psychologie (voir l'Introduction de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty) et le positivisme en général ont pu pousser les praticiens de diverses sciences à nuancer et à rendre plus solides leur méthodologie. De manière encore plus polémique, on pourrait faire les louanges des créationnistes pour avoir poussé les biologistes de l'évolution à fournir des argumentaires de plus en plus solides...

¹⁴⁵ WRIGHT, Crispin, *art. cit.*, p. 213 : la dichotomie du factuel et du non factuel requiert l'existence de la sémantique et des états intentionnels. Autrement dit, la distinction de l'apparence et de la réalité requiert une forme de réalité de la psychologie intentionnelle. Il faut choisir entre l'absolutisation de l'éliminativisme, soit une certaine forme d'idéalisme, ou le réalisme. L'anti-réalisme sous-jacent à l'éliminativisme de Churchland est également souligné par ROCKWELL, Teed, *art. cit.* ; la position de Richard Rorty serait, à cet égard, plus conséquente ; voir à ce sujet BRANDOM, Richard, « An Arc of Thought : From Rorty's Eliminative Materialism to his Pragmatism ».

étrangère : les contenus de conscience sont bien *informés* par le contexte dont ils sont dépendants, sans pour autant qu'ils soient révélateurs complets de ce contexte, puisqu'ils expriment un ensemble de conditions qui les dépasse, dont ils n'offrent qu'une appréhension partielle. Mais c'est cette partialité qui fait leur efficacité. À ce titre, sans aucunement s'engager dans le programme propre de neurophilosophie ou de naturalisation exclusive réductionniste qui est celui de l'éliminativisme, ou d'un physicalisme fort, il est possible de reconduire le concept de « processus sub-représentationnel dans une perspective cosmologique. Il est alors possible de parvenir à une forme renouvelée de disjonction entre la manifestation immanente de la subjectivité et sa racine « sub-perceptuelle » comme tributaires d'une *relation d'expression partielle sans représentation*, soit, de mise en forme accompagnée d'une déperdition essentielle. En un sens précis, l'essence de la perception est donc identique à son immanence : *elle exprime en des termes hétérogènes ce qui la constitue*, son intérieur prenant alors la forme de son extérieur, et inversement. L'émergence de la perception consiste en l'occultation de son essence processuelle sous les termes de son essence projective et, en retour, son contenu propre, en tant que représentation, est occultation de son essence projective sous les termes d'un processus que nous connaissons sous le nom de présence.

En quoi une telle proposition peut-elle constituer une solution ? Ne s'agit-il pas, une fois de plus, et comme déploré à l'entrée de cette section ou à propos de Bergson, de l'absolutisation, soit, une prise au sérieux excessive d'une perplexité réelle ? « Le danger véritable de modèles simplifiés à l'outrance n'est pas leur simplicité, mais la possibilité que nous en satisfassions »¹⁴⁶. Nous n'avons aucune certitude sur ce point, mais la voie qu'a permis de dégager l'étude de l'idéalisme objectif et du matérialisme réductionniste semble suffisamment prometteuse d'un point de vue cosmologique pour valoir la peine d'être explorée ultérieurement.

2. Image manifeste et monde vécu

On peut dire que, poussé à son terme, les concepts de sens commun, d'image manifeste, de monde de la vie, sont les plus embarrassants à aborder pour le philosophe. En effet, si on entend par ce dernier un ensemble de perspectives et de présupposés constituant l'univers immédiat et ordinaire sous la forme d'un arrière-plan, il n'y a pas grand problème à l'envisager

¹⁴⁶ SELLARS, Wilfrid, « Epistemology »

comme potentiellement pluriel, au gré des variations historiques et culturelles qui le constituent en profondeur : en se limitant au monde occidental, et pour emprunter brièvement une classification faite par Heidegger entre plusieurs régimes ontologiques, l'être comme *phusis* des Grecs, comme *ens* créé par Dieu des médiévaux, et comme objet des Modernes, n'est assurément pas le même. Le problème est de savoir, d'une part, dans quelle mesure ce monde « spontané » où baigne une culture humaine donnée est, en son fond, d'une essence sensible à la théorie, et dès lors, s'il est possible d'agir sur lui. Des notions, mêmes non scientifiques et indéterminées, d'objet doté de permanence temporelle, d'identité, d'intentionnalité, etc., notions qui composent bien la multitude des « images manifestes » sous formes variables, sont extrêmement construites, et relèvent d'une intelligibilité propre¹⁴⁷, mais en quoi sont elles véritablement soutenues, ou *crues* ? S'il est encore incertain, d'un point de vue historique, en quel sens « les Grecs ont cru à leurs mythe », comment déterminer le contenu et l'engagement véritable que porte le monde de la vie ordinaire ? Celui-ci apparaît bien comme naturel et « évident », et toute théorie est, d'un point de vue chronologique, seconde par rapport à lui ; mais comment dénouer leurs rapports ?

Nous allons tenter d'éclairer cette question du statut du monde vécu, en tant qu'il apparaît bien comme le monde commun que nous offre l'expérience, en opérant un détour par l'entreprise théorique de Philippe Descola dans son anthropologie comparative sur des concepts de nature, de culture, et de sociabilité non-humaines (développée dans *Par-delà Nature et culture*), entreprise présente l'intérêt notable de rendre sensible la pluralité des perspectives possibles pouvant émerger à partir du monde de l'image manifeste. Le mérite incontestable du travail de Descola, a été de montrer que la variété culturelle n'était pas seulement applicable au niveau des « constructions du monde » ou des hiérarchisations en termes de valeurs et de croyances supranaturelles, ce que l'on peut appeler les *idéologies* ou les *croyances constituées* d'une société donnée, mais qu'elle touchait jusqu'à la compréhension de l'ontologie en tant qu'elle porte sur la constitution des êtres, c'est-à-dire, au fond même de compréhension du monde, par un ensemble de *croyances constituantes*. En effet, il parvient à montrer que, loin de constituer une aberration culturelle, les constructions de *cosmos* échappant à la structure nature/culture de la modernité occidentale relevaient d'une logique propre, qui prête le flanc dès lors à la classification et à l'analyse. Une telle conclusion a comme conséquence principale de mettre en difficulté des catégories comme celles de « prélogique » ou de non-objectivisme qu'il est possible d'apposer sur les ontologies rencontrées par les anthropologues, que ce soit pour les

¹⁴⁷ SELLARS, Wilfrid, « La philosophie et l'image scientifique de l'homme »

porter aux nues comme pensées échappant à la gangue de la rationalité occidentale ou les rabaisser pour les mêmes raisons. D'un point de vue interne à l'ethnologie et à l'anthropologie, une telle position, qui chez Descola est liée à son héritage structuraliste, peut être envisagée comme problématique ou controversée ; elle gagne cependant, pour le philosophe, à être prise comme très forte, dans la mesure où un point de départ de rationalité sous-jacente attribué à toute société dans sa capacité à constituer une « ontologie » propre permet d'accentuer leur caractère disparate, quand bien même ce postulat de rationalité global peut être lui-même contesté : il n'est pas besoin de présupposer la forme de la rationalité effective des cultures non-occidentales pour les concevoir comme internement cohérentes, quelle que soit la structure propre de cette cohérence.

Selon Descola, la séparation entre humains et non-humains peut être traitée selon quatre schèmes fondamentaux : en la relativisant ontologiquement au profit d'une unité profonde (animisme), en postulant un fractionnement infini contrebalancé par des relations d'affinités partielles (analogisme), en la subordonnant à un ensemble supérieur de groupements surplombants (totémisme). Ces trois « modes d'identification », auquel il faut ajouter le nôtre, fondé sur la spécificité de l'humanité en tant que doté de conscience qualitative lui permettant d'échapper à la naturalité universellement présente sur le plan physique (naturalisme), donnent naissance à des « ontologies » distinctes, qui génèrent elles-mêmes leur propres modes de stratification et leurs pratiques sociales spécifiques. La dialectique centrale dont il fait usage est celle de l'intériorité et de la physicalité (par quoi il entend des catégories conceptuelles à partir desquelles se forment des concepts particuliers de mental et de physique) : tout être a une *forme* spécifique d'intériorité et de physicalité qui lui est propre, et qui participe à lui conférer sa place dans un univers plus large. À partir de cette base relativement simple, mais semble-t-il universelle, Descola observe que les diverses sociétés organisent de manière très diverse la variété de l'univers en procédant par identifications globales.

Il est nécessaire de remarquer que le problème principal induit par la reconstruction qu'entreprend Descola, est de jouer sur une ambiguïté extrêmement embarrassante, dont on peut dire qu'elle est liée de manière plus large à l'adoption implicite d'une épistémologie vérificationniste vouée à balancer en permanence entre une perspective heuristique et une perspective métaphysique, lesquelles se trouvent si mêlées qu'elles deviennent interchangeables à loisir, selon les contextes. D'un côté, se présentant comme modeste et mesurée, son entreprise ne constitue qu'une réforme de l'anthropologie, pointant du doigt la nécessité d'intégrer pleinement la perspective d'une société donnée pour la comprendre, en prenant au sérieux, dans le cadre de l'enquête ethnologique, les présupposés spécifiques à une culture. On

n'aurait affaire qu'à une complexification de la méthode tirée du « principe de charité », qui mènerait à attribuer à l'indigène suffisamment de rationalité pour disposer d'une ontologie cohérente, sans plaquer la sienne propre. C'est sur cette interprétation de son propre travail que Descola se rabat régulièrement pour souligner les limites de son entreprise. Dans un tel cadre, il se revendique clairement de l'attitude naturaliste comme seule permettant de justifier une posture scientifique, et valable prioritairement comme cadre de l'analyse des ontologies elles-mêmes, allant jusqu'à proposer d'expliquer leur diverses formations à partir de la psychologie cognitive, notamment dans son étude des modes de développements¹⁴⁸. De l'autre, il semble vouloir aller beaucoup plus loin dans une direction radicalement inverse, en relativisant intégralement le paradigme « naturaliste », présenté comme un mode d'identification parmi d'autres, et dont la mise à égalité avec les autres permettrait d'enrichir nos analyses en nous détachant de lui ; à partir de là, il affirme régulièrement la mise entre parenthèse du naturalisme, pour justifier ou appuyer des pratiques relevant d'un schème ontologique différent. L'alternance permanente entre ces deux modes d'auto-interprétation est pour le moins problématique, et est à notre sens profondément révélatrice de la tension qui traverse la relation entre image manifeste et image de la conscience.

Le point majeur que nous révèlent les très profondes observations de P. Descola en même temps que les ambiguïtés de sa démarche, consiste en cet appui donné à la nature *cognitive*, à défaut d'être authentiquement *théorique*, du monde vécu. En tant que vécu, le monde de l'image manifeste est irréductiblement naturel, il s'offre sous une spontanéité qu'il n'est pas possible de déraciner par des moyens strictement théoriques. Cependant, étant régulé par des principes implicites, que Descola intitule ontologiques, il n'en est pas moins sensible à une forme affaiblie d'influence théorique. Cette ambiguïté est ce qui permet de sortir des apories charriées par des approches insistant trop exclusivement sur son caractère non-théorique. En effet, si le monde naturel relève d'une logique du vital, de l'immédiateté et du vague, il est difficile de comprendre dans quelle mesure ce « monde de la vie » constitue véritablement un *monde*. La caractéristique qui permettait de l'immuniser contre toute critique, est aussi celle qui le rend entièrement impraticable, puisqu'*inintelligible*. Il n'est pas suffisant de dire que le monde naturel et vécu relève d'un autre type de rationalité, il faut expliquer en quoi il n'est pas aveugle. À ce titre, il est possible de remarquer, en modifiant le vocabulaire de Descola, que la construction de mondes supposée par la diversité des images manifestes, quelles que soient les processus qui les expliquent, se placent à un niveau « *ontique* », intermédiaire entre le pur pragmatisme du vital et l'ontologique à proprement parler : il y a bien un ensemble d'assertions

¹⁴⁸ DESCOLA, Philippe, « À propos de *Par-delà nature et culture* » (conférence).

implicite et de principes régulant l'appréhension spontanée du monde, quelle que soit la forme de ces principes, il y a bien un ensemble d'affirmations qui sont portées par lui, mais ces affirmations ne sont pas absolues, elles sont conditionnées, elles sont ce que le monde naturel « propose » comme immédiateté, et ce que l'image théorique doit éclairer. À ce titre, le monde de l'image manifeste est *vécu*, il est ressenti, il pénètre jusqu'au plein sens du monde perçu, tout en étant *posé*, affirmé. C'est parce qu'il est vécu qu'il est posé, mais c'est aussi parce qu'il est vécu qu'il peut être *révisé*, qu'il est sensible aux variations profondes de paradigmes et de perspectives dominantes. À ce titre, il est effectivement possible de dire que l'ensemble des déterminations que le monde de l'image manifeste porte en lui sont susceptibles de révisions, de modifications à la faveur, soit d'interventions théoriques, soit d'une évolution civilisationnelle significative, mais il est possible, en retour, de comprendre comment la plasticité du monde vécu est précisément ce qui lui donne sa résistance au changement. Le monde vécu, le monde de l'immédiateté, celui dans lequel toute expérience baigne, est non pas infiniment, mais très largement ployable, et il n'est pas possible, à strictement parler, de le prendre « pour argent comptant », de le supposer représenter plus qu'il ne porte véritablement.

3. Expériences-limite, expérience ordinaire

A) La perception ordinaire livre-t-elle l'essence de la perception ?

Celui qui se penche sur la philosophie de la perception doit se préparer mentalement à affronter, texte après texte, article après article, une longue litanie d'exemples désespérément similaires jusqu'à la caricature, et qui semblent supposer que l'essence de la perception consiste en phénomène univoque réductibles à quelques caractéristiques extrêmement simples. Il semblerait donc que, pour le philosophe, percevoir, ce soit voir, ou plutôt voir un arbre (ou une table), mais souvent, c'est surtout voir une surface colorée, ou précisément voir une surface rouge... Il ne s'agit pas ici d'ironiser de manière trop facile sur ce qui n'est à bien des égards qu'une convention d'usage permettant de concentrer les arguments sur les points saillants d'un problème ; nous avons nous-mêmes insisté sur le fait que la valeur d'un problème comme celui des qualités secondes tenait à ce qu'il manifestait le caractère spécifique du phénomène de la perception. On pourrait même dire que c'est la nature même de la philosophie que de procéder par de tels recoupements stratégiques permettant de concentrer au bon endroit, et sans oblitérer d'aspects significatifs, la pensée. Ce que nous souhaiterions, dans la présente section, c'est

simplement suggérer que la prise en compte de différentes modalités de l'expérience perceptive est un chemin aussi enrichissant, sinon plus, que la tentative d'élucidation à partir d'une racine commune et essentielle, qui serait porteuse de la nature intégrale de ce qu'est percevoir. Il va de soi qu'une telle perspective n'est pas sans obstacles de poids, notamment méthodologiques, et nous ne manquerons pas de les souligner.

Ainsi, il est possible de complexifier de manière notable l'approche philosophique à l'endroit de la perception en mettant en balance le paradigme visuel prédominant avec les interprétations qu'il est possible de tirer d'une étude de la perception sonore, notamment dans ce qu'elle implique de spécificité, dans son rapport à l'espace, et dans sa tendance à référer à des *événements* plutôt qu'à des objets¹⁴⁹. Partons de ce dernier point : faut-il considérer qu'il y a là une spécificité de la perception sonore, ou peut-on appliquer une telle perspective à l'ensemble de la perception, en l'interprétant par exemple comme marque de la prééminence d'une partie « active » de la perception sur une partie « représentative »¹⁵⁰ ? Mais, a-t-on affaire véritablement à une mise en difficulté de la notion d'intentionnalité en tant qu'elle constitue la perception ou au contraire d'une complexification, l'intentionnalité devant être envisagée comme l'intentionnalité d'événement aussi bien que d'objets proprement dits ? Dans un tel cadre, il est possible d'interpréter un phénomène sonore comme étant bien intentionnel, mais doté d'une opacité de référence qui mettrait en avant son caractère événementiel plutôt que représentatif. Or il apparaît qu'une telle interprétation serait entièrement circulaire, puisqu'elle supposerait sa conclusion, à savoir que la perception visuelle délivre l'essence première de la perception, sur laquelle toute autre perception est en devoir de s'« aligner ». De même, refuser cette interprétation, c'est semble-t-il postuler une hétérogénéité de la perception, où la particularité du sonore viendrait, par son écart à la norme visuelle, nous livrer une essence plus « directe » ou plus « pure » de la perception, qui resterait ordinairement voilée ; mais poser cela, n'est bien entendu possible que si l'on a déjà conféré une valeur cognitive supérieure à ce qui, au sein des formes perceptives, dévie de l'ordinaire...

Ce dilemme, qui est en un sens celui de *l'unité* du rapport au monde induit par la perception, semble difficile à trancher avant tout examen. Il n'est pas possible d'avoir recours à une « perception pure » ou une « expérience origininaire » menant à une essence générale de la perception, sans recourir à ce genre de pétition de principe, qui consiste *in fine* à surintellectualiser la perception en ranimant le fantôme du « sens commun » aristotélien.

¹⁴⁹ DOKIC, Jérôme, CASATI, Maurice, *La philosophie du son*

¹⁵⁰ Ce qui peut participer d'un argument plus général contre le réalisme direct ; cf. ALLIX, Louis, « Voyons-nous directement la réalité extérieure ? »

Nous allons nous pencher à présent sur une variante du problème introduit ici, en étudiant la constitution et la compréhension qu'il est possible d'avoir de ce que l'on peut appeler des « expériences-limite », non pas un genre de perception mais un type d'expérience, mystique d'une part, esthétique de l'autre. Dans les deux cas, on a affaire à des rapports au monde extrêmement spécifiques, qui semblent nous apporter des contenus très profonds avec une acuité particulière, mais dont l'interprétation est extrêmement délicate à dégager. Par ailleurs, ces deux domaines ont une affinité particulière directe avec la perception sensible, qui justifie qu'on les préfère à d'autres types d'expériences atypiques, comme la « perception morale »¹⁵¹, lesquels ont plutôt avoir avec le *spectre* de significations qu'il est possible de déployer au sein de la perception, ou des modalités perceptives complexes comme l'affect. Remarquons enfin que l'on pourrait entreprendre un projet similaire à l'endroit des modes de perceptions non-humaines, dans la lignée des travaux de Jacob von Uexküll sur l'*Umwelt* et les psychologies animales¹⁵² ; nous n'avons pas eu l'occasion, dans l'écriture de ce texte, d'analyser comme il le faudrait une telle ligne de pensée, dont les apports sont très prometteurs, et réservons cette tâche pour l'avenir.

B) *Ignotium per ignotius*

Expérience esthétique, expérience mystique : deux phénomènes qui se distinguent par leur variété interne, autant que par leur résistance à toute intellection qui en dissiperait le mystère. À ce titre, il s'agit d'objets éminemment embarrassants pour le philosophe, toujours mis en demeure de conserver ce que, précisément, il est censé dissoudre¹⁵³. On peut dire qu'ici, effectivement, le discours philosophique concernant la perception est proprement mis *dos au mur*, de céder devant l'indicible, ou de le trahir à travers sa rationalisation. De fait, l'ambiguïté de ces expériences atypiques les constitue en candidats idéaux pour une « prise » philosophique à faible coût : en arrimant l'expérience à une conceptualité qui lui préexiste, il est possible de ramener à soi un prestige étranger dont l'on peut ensuite se prévaloir. À l'inverse, il faut donc ici faire preuve de la plus grande prévention, en soulignant que, si les expériences-limite que

¹⁵¹ Nous pensons ici à un chapitre de *Sens et sensibilité* de J. Benoist sur la question, qui s'attriste également de la pauvreté des exemples sur la perception et l'illusion.

¹⁵² VON UEXKÜLL, Jacob, *Milieu animal et milieu humain*. Voir aussi BOGOST, Ian, *Alien Phenomenology*, à paraître, et HARMAN, Graham, « Intentional objects for non humans ».

¹⁵³ Voir FENEUIL, Anthony, *Bergson. Mystique et philosophie*.

recouvrent les domaines de l'esthétique et du sacré ont un intérêt, c'est précisément celui d'être rebelles à la conceptualité.

De plus, l'appel à ces modalités de l'expérience humaine pour compléter ou venir enrichir une présentation de la perception, même une fois écartées les certitudes du concept, reste très largement problématique, dans la mesure où sa résistance à toute interprétation pose immédiatement la question de la validité de se pencher sur elles : pourquoi y avoir recours, en effet, quand on est incapable de comprendre de quoi il s'agit ? Il semblerait que l'on tombe ici dans un des sophismes les plus récurrents de la pensée conceptuelle, qui consiste à expliquer ce que l'on comprend peu (la perception ordinaire) par cela que l'on ne comprend que très mal, voire pas du tout : comment le mystérieux peut-il être éclairé par de l'encore plus mystérieux ?

À l'égard de l'expérience esthétique, il semble que certaines de ses caractéristiques soient, à défaut d'être strictement *connues*, suffisamment familières pour autoriser des observations informées : ainsi le cinéma ou la musique peuvent être mobilisées utilement dans une exploration du rapport de l'expérience à la temporalité, ou la littérature envisagée comme un moyen d'accès à certaines composantes de l'intériorité. De même, la composante d'*appréciation* inhérente au jugement esthétique, et ses relations complexes à l'interprétation, peuvent sans nul doute nous éclairer sur les rapports entre perception et jugement, sur la notion de valeur¹⁵⁴. Il ne nous est pas possible de nous attarder véritablement sur la totalité de ces possibles chemins de recherche, dont l'intérêt n'est pas à établir. Nous souhaitons simplement nous pencher sur la composante généralement attribuée à l'expérience esthétique : une relation intime entre intensité et caractère paradigmatique. En effet, parce que particulièrement intense ou subtile, la perception se retrouve de ce fait élevée au statut d'une puissance délivrante d'un sens précieux. Cette supposition, qui est celle de la *noblesse de l'esthétique*, se retrouve de manière quasiment unanime chez tous les philosophes qui se hasardent à mobiliser des exemples esthétiques à la charge (ou à la décharge) de leur philosophie¹⁵⁵. En tant qu'expérience privilégiée, elle donne à voir de manière sensible ce qu'aucun discours rationnel ne permet de thématiser adéquatement ; mais de manière réciproque, ce n'est qu'à travers son explicitation philosophique que la puissance d'expression de l'œuvre esthétique est pleinement réalisée, ce n'est qu'adjointe de son complément herméneutique adéquat qu'elle se trouve véritablement en coïncidence avec elle-même. La noblesse esthétique est donc paradoxale, puisqu'elle est simultanément affirmée et subvertie par sa récupération philosophique.

¹⁵⁴ La relation entre interprétation de sens et appréciation évaluative dans l'expérience esthétique peut par exemple mettre en lumière la difficulté à maintenir une anthropologie de type humien (la raison servante des passions), en révélant un système d'interactions considérablement plus large et plus complexe.

¹⁵⁵ Curieusement, il semble que les philosophes de l'esthétique ou des disciplines artistiques se montrent régulièrement plus prudents sur de telles questions.

On peut trouver une thématization adéquate de ce difficile équilibre entre interprétation, annoblissement et sujétion dans le traitement par Graham Harman de l'esthétique au sein de l'ontologie objectuelle : en effet, l'analyse que donne l'ontologie objectuelle des relations entre objets comme paradoxales, à la fois véritables et impossibles (puisque aucun objet ne peut entrer *directement* en relation avec un autre), a recours à une identification du processus causal avec certains composants de l'expérience esthétique, notamment l'*allusion* et la *métaphore*. Dans ces deux situations, en effet, un objet en tant que retiré se donne à voir de manière détournée à travers un certain nombre de ses caractéristiques sensibles (ou sensuelles dans le vocabulaire de Harman) : ce procédé est nommé *allure* (que l'on peut traduire par séduction, attirance)¹⁵⁶. Or c'est précisément cette forme que, dans son cadre ontologique, la causalité doit prendre, puisque elle porte bien sur un objet réel (celui affecté), tout en n'ayant accès qu'à ses qualités relationnelles (sensuelles). Ainsi, « les relations entre tous les objets réels, y compris les morceaux de terre entièrement dépourvus d'esprit, ne se produisent qu'à travers le *médium* d'une forme d'allusion. Mais dans la mesure où nous avons identifié l'attirance (*allure*) à un effet esthétique, cela signifie que l'esthétique devient première philosophie ».¹⁵⁷ Tim Morton, qui développe une variante littéraire et écologiste de l'ontologie objectuelle, va encore plus loin en parlant de la causalité comme d'un « événement purement esthétique »¹⁵⁸. Nous retrouvons, dans une telle position, les difficultés mises en avant par le décentrement, mais ici aggravées, dans la mesure où l'identification ontologique ne se produit pas à l'égard d'une forme générale de la subjectivité, mais d'une forme très spécifique d'une expérience elle-même à bien des égards exceptionnelle. Il est certes possible de saluer la volonté d'intégrer l'esthétique de manière étroite à l'étoffe du monde, plutôt que d'en faire un événement de rupture fondamentale qui serait le représentant d'une forme d'impossible que l'on ne thématiserait qu'en termes mystérieux et bien commodes : « Jusqu'à présent, l'esthétique a généralement été figurée comme la danseuse désargentée de la philosophie — celle dont on admire les charmes, mais qu'aucun homme de bonne tenue ne prendrait pour épouse. Mais étant donné l'ubiquité de l'attirance, il se pourrait bien que l'esthétique ne mérite un rôle beaucoup plus étendu dans

¹⁵⁶ HARMAN, Graham, *Guerilla Metaphysics*, deuxième partie.

¹⁵⁷ HARMAN, Graham, « On vicarious causation » : « Relations between all real objects, including mindless chunks of dirt, occur only by means of some form of allusion. But insofar as we have identified allure with an aesthetic effect, this means that aesthetics becomes first philosophy »

¹⁵⁸ MORTON, Tim, « I am touched », <http://ecologywithoutnature.blogspot.com/2011/05/i-am-touched.html> : « Causality is an aesthetic event that floats ontologically on top of objects, in between them. Touching in this sense is a purely aesthetic event. There's not all that much difference between a billiard ball touching a billiard ball and me being touched affectively »

l'ontologie »¹⁵⁹. Cependant, le problème de la mobilisation d'une telle conception revient lui aussi de manière encore plus aiguë : comment appliquer les termes spécifiques de l'esthétique en leur donnant une portée métaphysique, dans la mesure où le jugement esthétique lui-même est à ce point conditionné et sujet aux déformations¹⁶⁰ ? Harman semble conscient de cette difficulté, et n'admettre les corrélations esthétiques de son ontologie qu'au mieux comme des incarnations, des explicitations d'un cadre théorique plus large : mais alors il est difficile de voir ce que viendrait nous apporter l'esthétique, et en quoi elle représenterait authentiquement une forme de philosophie première. L'intérêt premier de la confrontation entre ontologie objectuelle et esthétique viendrait donc plutôt au profit de l'esthétique comme discipline, qui deviendrait enrichie d'approches mettant en avant l'objectualité des relations à toutes les échelles de l'être, et complexifierait nos cadres d'interprétation¹⁶¹, mais l'expérience esthétique resterait décidément en retrait, réduite à un rôle subordonné à défaut d'être subalterne. Les apories que suppose un recours à l'esthétique de la part du philosophe sont bien difficilement éclipsées, et requerraient une méthodologie spécifique, qui semble manquer à l'heure actuelle. Il semblerait donc que, sur ce dont on ne peut parler, il faille décidément se taire.

Mais que signifie, justement, le fait de « se taire » ? Il existe des silences coupables, et en l'occurrence, ne pas se prononcer, pour le philosophe, sur ce que recouvrent des expériences bien réelles bien qu'opaques, revient à laisser la parole, non pas à l'expérience elle-même, mais à la multitude cacophonique de ses auto-interprétations. Ainsi, en soulignant les difficultés inhérentes à un recours à l'expérience esthétique, nous n'avons pas voulu nous poser en censeurs, mais plutôt signaler l'extrême délicatesse de la matière d'expérience dont le philosophe peut être tenté de se saisir. Nous allons tenter à l'inverse de suggérer une manière

¹⁵⁹ HARMAN, « On vicarious causation » : « Until now, aesthetics has generally served as the impoverished dancing-girl of philosophy – admired for her charms, but no gentleman would marry her. Yet given the apparently overwhelming scope of allure, aesthetics may deserve a rather vast role in ontology ».

¹⁶⁰ Citons un exemple, emprunté à *Guerilla Metaphysics* : défendant le retrait ontologique des objets, Harman affirme que la spécificité d'un objet réel, par opposition à un pseudo-objet, est de pouvoir supporter des prédicats ou des interprétations contradictoires. Il offre pour illustration Hamlet, dont chaque nouvelle mise en scène offre une nouvelle incarnation, à Batman, super-héros supposément univoque et inintéressant. Or, quelque opinion que l'on ait à propos des *comics* et de leurs figures, il se trouve qu'au niveau purement factuel, Batman a été en plus de 70 ans d'existence, interprété par une myriade d'auteurs successifs, chacun en proposant une vision propre, une interprétation divergente, avec des variantes tout à fait inconciliables (on peut avoir un aperçu de cette variété dans les recueils *Planetary/Batman : A Night on Earth* de Warren Ellis et John Cassaday, ainsi que *Batman : The Black Glove* de Grant Morrison et J. H. Williams III). De fait, dès lors, le personnage de Batman est autant que Hamlet digne de représenter l'objet réel et contradictoire. À ce titre, la projection par Harman d'une vision hiérarchisée à outrance de la culture entre formes nobles et formes pauvres indignes d'attention se présente comme un exemple typique des fragilités de tout recours à l'esthétique pour solidifier une philosophie.

¹⁶¹ On peut consulter à ce sujet JACKSON, Robert, « The Anxiousness of Objects and Artworks. Michael Fried, Object Oriented Ontology and Aesthetic Absorption » ; BOGOST, Ian, *Unit Operations : an Introduction to Videogame Criticism*

pour lui de se confronter adéquatement à l'expérience-limite en abordant brièvement l'expérience mystique. En matière religieuse, la richesse infinie et supposément incompréhensible des « confrontations » qui constituent l'expérience mystique est, à travers le filtre des attendus et des médiations symboliques, perpétuellement reconduit vers une thématization précise : ce qui est rencontré c'est *le* dieu, *la* divinité, sous une forme précise et entièrement compatible avec les cadres du dogme ou de la mythologie. Le rôle du philosophe, en cette matière, consisterait moins à se faire l'exégète d'expériences inlassablement interprétées, qu'à restituer la puissance dérégulante et déboussolante de ces phénomènes dont on peut dire qu'ils ne constituent pas tant une expérience qu'une annihilation de celle-ci, un point paradoxal où l'inexpérimentable est perçu à travers la finitude même du cadre sensible¹⁶². Cette puissance de *déliation*, de non-intellection propre à l'expérience de l'inexprimable, le philosophe n'est pas en mesure d'en livrer l'essence, tout au plus peut-il remarquer ce qui s'y joue, à savoir, une remarquable sensation d'abolissement de la subjectivité elle-même. En effet, la plupart des expériences de type mystique se caractérisent par une dissolution complète des cadres de la sensibilité (espace et temps), de l'individualité (conscience), et de l'objectivité (mise en contact direct avec une réalité intégralement autre). Quoiqu'il en soit, donc, concernant le contenu exact de ces expériences, il semblent bien qu'elles marquent un point de rupture de la subjectivité, qui se perçoit alors comme non-subjective, comme négation d'elle-même : on rencontre non pas quelque chose de déterminé, mais le point précis où l'on n'est pas soi, où l'on est autre chose qu'une subjectivité, ou le sensible et l'inerte ne font plus qu'un. Aller plus loin serait de notre part présomptueux, et contraire à la prudence que nous avons invoquée : tout au plus pouvons-nous signaler qu'une pensée cosmologique n'est pas entièrement inconciliable avec la présentation que nous venons de faire de l'expérience mystique, en offrant un cadre où le sentiment d'abolition de subjectivité peut être pensé de manière positive : ce bref moment où l'union intime qui lie ensemble les myriades iridescentes de l'étoffe de l'être s'ouvre à la perception.

¹⁶² Je m'inspire ici largement de *L'expérience intérieure de Bataille* et de *La mystique sauvage* de Michel Hulin. L'essentiel de mes considérations sur l'expérience mystique sont redevables à Claire Huber, à qui je dois des éclairages infiniment précieux sur le sens et la valeur de l'expérience mystique

Conclusion

À proprement parler, la cosmologie n'est pas un concept, ni une thèse, encore moins une école ; elle est une *perspective*, une proposition. À moins d'être véritablement incarnée, de prendre une forme complète, elle restera lettre morte, au mieux Idée inachevée. L'ensemble de notre travail a consisté à déployer aussi précisément que possible l'étendue des problématiques et des possibilités qu'ouvrait, de manière parfois floue, la cosmologie, en pointant du doigt les aspects qu'elle permet d'éclairer comme les énigmes qu'elle tend à générer. À travers cet effort de mise en situation de la cosmologie, il est apparu qu'elle était un peu plus qu'un fantôme, mais moins qu'une panacée. Les deux vont de pair, et un tableau idyllique eût été bien trop suspect. Car à divers égards la cosmologie peut être identifiée avec la solution de « troisième voie » du problème des qualités secondes dont nous avons souligné le caractère trompeur : en se proposant de réunir enfin un monde divisé, de réintégrer la spécificité du Sensible dans l'ordre général de la Nature, elle court le risque de représenter le Graal philosophique que tous poursuivent et nul ne réalise, la Solution théorique dont le succès dépend par définition non de sa puissance propre, mais de l'assentiment interne qui lui est donné. En la faisant descendre de ce piédestal inconfortable pour la porter dans l'arène, nous avons renoncé à idéaliser la cosmologie, pour en révéler le fonctionnement concret. C'est ainsi que des défis philosophiques considérables se sont faits jour : comment ne pas dissoudre toutes les distinctions conceptuelles à la recherche d'une unité fantasmée ? Comment penser à travers l'immanence la production d'inédit ? Peut-on éviter d'en appeler à des idéalismes souterrains ? En un mot, peut-on penser le concret hors de l'humain ?

Mais ces tâches considérables, dont nous n'avons pu qu'esquisser la profondeur, ne sont pas les seules, et pour se justifier pleinement, un horizon complet de la cosmologie doit aborder d'autres questions plus brûlantes encore. D'une part, et malgré notre confrontation à l'éliminativisme comme figure de tentation, la cosmologie doit nécessairement en passer par une explication minutieuse de ses divergences et de ses points d'ancrage dans ce qu'on appelle le *naturalisme*, soit, la volonté résolue de n'accueillir que des processus causaux naturels en un sens large comme légitimes à l'égard de la connaissance. Une telle explication requiert une fois de plus un passage par l'épistémologie, puisqu'il sera nécessaire à la cosmologie de rendre compte de son ambition d'envelopper le naturalisme en l'intégrant à une unité ontologique plus ample. Cette confrontation sur le plan de l'épistémologie est de loin la plus épineuse,

puisqu'il s'agira alors de justifier ses procédures de connaissance sans renoncer au primat de l'être sur la pensée. Enfin, d'un tout autre côté, il faudra débrouiller les relations troubles de la cosmologie avec la philosophie de la nature, en expliquant comment il est possible de reconduire le concept d'un *cosmos* non téléologique, d'une Nature non idéalisée ou irrationnelle, d'une unité qui ne soit pas fantasmée. À chaque fois, dans ces confrontations majeures, c'est l'identité même de la cosmologie qui est en jeu, sa substance qui se retrouve à justifier.

La perception même, pour son compte, est loin d'être élucidée : si son irréalité apparente semble à présent battue en brèche, nous sommes cependant encore en manque d'une véritable conciliation avec la chaîne des causes et des processus. Sa richesse intérieure est difficile à embrasser, encore plus à épuiser, et ses modalités propres d'incarnation sont encore mystérieuses. Tout un travail à la frontière de la philosophie et des sciences est à fournir pour parvenir à une image non univoque du rapport au monde qu'ouvre la perception, dans sa spécificité. En cherchant à donner, par un ensemble de recherches ponctuelles, un sens plein à cette mise en relation de l'individu au monde qui constitue le cœur de l'expérience perceptive, nous espérons avoir contribué à rendre manifeste l'émerveillement continu que suscitent pour celui qui s'y penche les richesses de l'expérience, que celle-ci soit humaine ou entièrement étrange. En évoquant cette pluralité de perspective, cette impossibilité de limiter le monde à l'expérience, la perception à la manifestation, la théorie à la concrétude, c'est tout autre chose qu'un « aplatissement », qu'un appauvrissement, que nous avons en tête : bien plutôt, une insistance incessante sur la *profondeur*, inexplorée, inépuisable, d'un univers en perpétuel renouvellement, dont nous n'avons pas fini d'écrire l'histoire.

Bibliographie

La mention de plusieurs traductions ou éditions signale qu'une seule édition a été utilisée, l'autre étant une édition de référence. On trouvera ainsi plusieurs textes français et allemands référencés en anglais, pour des raisons d'accessibilité, ce mémoire ayant en large partie été écrit lors d'un échange scolaire à New York.

1. Textes Cités

- ALLIX, Louis, « Voyons-nous directement la réalité extérieure ? », in *Philosophies de la perception*, *op. cit.*
- BATAILLE, Georges, *L'expérience intérieure*, 1943, Tel, Gallimard, 1978
- BENOIST, Jocelyn, « Le naturalisme, avec ou sans le scepticisme ? Après Hume », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2003, n°2
- « Qu'est-ce qu'une théorie réaliste de la perception ? », conférence à l'École Normale supérieure, 27/09/2005
- *Sens et sensibilité*, Éditions du Cerf, « Passages », Paris, 2009
- BERGSON, Henri, *Matière et Mémoire*, 1896, Félix Alcan, Paris, rééd. PUF, Quadrige, Paris, 2008
- *La pensée et le mouvant*, 1934, rée. PUF, Quadrige, Paris, 2009
- BOGOST, Ian, *Unit Operations : an Introduction to Videogame Criticism*, MIT Press, 2006
- *Alien Phenomenology*, à paraître
- BOUVERESSE, J. et ROSAT, J.-J. (dir.), *Philosophies de la perception. Phénoménologie, grammaire et sciences cognitives*, Odile Jacob, Collège de France, 2003
- BRASSIER, Ray, *Nihil Unbound : Enlightenment and Extinction*, Palgrave Macmillan, New York, 2007
- « Concepts and objects » in *The Speculative Turn*, *op. cit.*
- BRAVER, Lee, *A thing of this world : A History of Continental Anti-Realism*, Northwestern University Press, « Topics in Historical Philosophy », 2007
- BRYANT, Levi, HARMAN, Graham, SRNICEK, Nick (éds.), *The Speculative Turn*, re-press, Melbourne, 2010
- BRYANT, Levi, « The Ontic Principle: Outline of an Object-Oriented Ontology », in *The Speculative Turn*, *op. cit.*
- *The Democracy of Objects*, Zer0 Press, 2011
- CASSOU-NOGUÈS, Pierre, *Le bord de l'expérience. Essai de cosmologie*, MétaphysiqueS, PUF, Paris, 2010
- DE GANDT, François, *Husserl et Galilée. Sur la crise des sciences européennes* Vrin, Paris, 2004
- DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, PUF, Épiméthée, Paris, 1968
- DENNETT, Daniel C., « Quining Qualia », in A. Marcel and E. Bisiach (éds.), *Consciousness in Modern Science*, Oxford University Press, 1988
- *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, MIT Press, Jean Nicod Lectures, Cambridge, 2005, traduction française *De beaux rêves. Obstacles philosophiques à une science de la conscience*, Éditions de l'Éclat, Tiré à Part, 2008
- DEROO, Émeline, « Nature et expérience : convergences entre Whitehead et Merleau-Ponty », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI 2, 2010 (Actes 2), p. 219-239

- DESCARTES, René, *Principes de la Philosophie*, 1644, Édition Adam et Tannery, Vol. 9, Paris, 1904
- *Les passions de l'âme*, 1649, Édition Adam et Tannery, Vol. 11
- DOKIC, Jérôme, CASATI, Maurice, *La philosophie du son*, Nîmes : Editions Jacqueline Chambon, 1994
- ÉLIE, Maurice, « Le monde, la raison et le sensible : Husserl, Whitehead, Merleau-Ponty », *Noesis*, N°5, 2003, mis en ligne le 04 mars 2009.
- DAVIDSON, David, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980
- DESCOLA, Philippe, *Par-delà Nature et Culture*, NRF, Gallimard, 2005
- « À propos de *Par-delà nature et culture* », *Tracés*, 12, 2007, mis en ligne le 18 avril 2008, <http://traces.revues.org/index229.html>
- ENGEL, Pascal, *États d'esprit. Questions de philosophie de l'esprit*, Alinea, coll. « De la Pensée », Aix-en-Provence, 1992
- FOX, Dominic, « The Harman Manoeuvre », http://codepoetics.com/poetix_old/2010/06/14/the-harman-manoeuvre/
- FRANÇOIS, Arnaud, « Poser les questions relatives au sujet et à l'objet en fonction du temps plutôt que de l'espace » : retour sur la signification phénoménologique de la notion d'image dans *Matière et mémoire* », *Philopsis*, 2007, <http://www.philopsis.fr>
- GRANT, Iain Hamilton, *Philosophies of Nature after Schelling*, Continuum Publishing, Transversals: New Directions in Philosophy 2008
- HADOT, Pierre, *Le voile d'Isis*, NRF Essais, Gallimard, 2005
- HARMAN, Graham, *Tool Being : Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court Press, Chicago, 2002
- *Guerilla Metaphysics : Phenomenology and the Carpentry of Things*, Open Court Press, Chicago, 2005
- « On Vicarious Causation », *Collapse II*, 2008
- « On the Horror of Phenomenology : Lovecraft and Husserl », *Collapse IV*, 2008
- « Intentional objects for non-humans », Conférence donnée dans le cadre de l'atelier de travail « Pour une approche non-anthropologique de la subjectivité », Université de Toulouse le Mirail, France, 18 novembre 2008.
- *Prince of Networks : Bruno Latour and Metaphysics*, Re-press, Melbourne, 2009
- « Philosophizing now : Graham Harman interviewed », Mike Watson, *Indieoma*, 25, janvier 2010. <http://www.indieoma.com/commentaries/open-ideas-philosophizing-now-graham-harman-interviewed>
- *L'objet quadruple : Une métaphysique des choses après Heidegger*, MétaphysiqueS, PUF, Paris, 2010
- « I am also of the opinion that materialism must be destroyed », *Environment and planning D : Society and Space*, 2010, volume 28, pages 772-790
- HEMPEL, Carl Gustav, *Éléments d'épistémologie*, Cursus, Armand Colin, 2002
- HOFSTADTER, Leonard, *Gödel, Escher, Bach, An Eternal Golden Braid*, Basic Books; 20 Aniversary edition 1999
- HULIN, Michel, *La mystique sauvage*, PUF, Perspectives Critiques, Paris, 1993
- HUSSERL, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, 1936, trad. G. Granel, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie » Paris, 1976
- JACKSON, Robert, « The Anxiousness of Objects and Artworks. Michael Fried, Object Oriented Ontology and Aesthetic Absorption », *Speculations II*, 2011.
- KOYRÉ, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, 1957, trad. Raïssa Tarr, Paris, Gallimard, Collection « Tel », 2003

- LATOURE, Bruno, *Irréductions, in Pasteur, Guerre et paix des microbes*, 1984, La Découverte, Sciences humaines et sociales, Paris, 2001
- « Why has Critique run out of Steam ? From matters of Fact to Matters of Concern », *Critical Inquiry* 30, 2004
- LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding, (Enquête sur l'entendement humain)*, 1690, Oxford University Press, 1979
- MACKAY, Robin, VEAL, Damian, (éds.), *Collapse*, n° I-V, Urbanomic, Fallmouth, 2006-2009 (I, « Numerical Materialism » ; II, « Speculative Realism » ; III, « Unknown Deleuze » ; IV, « Concept Horror » ; V, « The Copernican Imperative »)
- MASSUMI, Brian, « "Technical Mentality" revisited : Brian Massumi on Gilbert Simondon », entretien avec Arne De Boever, Alex Murray and Jon Roffe, *Parrhésia*, Melbourne, n° 7, 2009, pp.36-45, <http://www.parrhesiajournal.org/>
- MEILLASSOUX, Quentin, *Après la finitude*, Le seuil, coll. « L'ordre philosophique », Paris, 2006 ; *After Finitude*, traduction anglaise augmentée, Continuum, 2008
- « Temps et surgissement *ex nihilo* », École Normale Supérieure, « Les lundis de la philosophie », cycle de conférences sur le temps, 24 avril 2006
- « Potentialité et virtualité », *Failles*, 2, 2006 ; traduction anglaise parue dans *Collapse II*, 2006
- « Soustraction et contraction, à propos d'une remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire* », *Philosophie* n°96, Éditions de Minuit, 2007 ; traduction anglaise parue dans *Collapse III*, 2006
- « Répétition, itération, réitération : une analyse spéculative du signe dépourvu de sens », conférence à l'ENS Ulm, « Les lundis de la philosophie », 21 février 2011
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, 1945, rééd. Gallimard, Tel, Paris, 1976
- METZINGER, Thomas, *Being No One : The Self-Model Theory of Subjectivity* MIT Press, Londres, 2004
- MOORE, G.E., « Réfutation de l'idéalisme », *Mind* v. 12, 1903
- NAGEL, Thomas *Mortal questions*, Cambridge University Press, 1991
- PETITOT, Jean, « Phénoménologie naturalisée et morphodynamique : la fonction cognitive du synthétique *a priori* », *Intellectica*, 1993/2, 17, pp. 79-126
- PETTIT, Philipp, « Realism and response-dependence », *Mind*, New Series, Vol. 100, No. 4, « Mind and Content » (Oct., 1991), pp. 587-626
- PIHLSTRÖM, Sami, « A Meaningful Life in a Meaningless Cosmos ? : Two Rival Approaches », *Cosmos and History : The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 3, no. 1, 2007
- RAMSEY, William, « Eliminative Materialism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (Éd.) <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/materialism-eliminative/>
- ROCKWELL, Teed, « Beyond Eliminative Materialism: Some Unnoticed Implications of Churchland's Pragmatic Pluralism », 1998
- ROMANO Claude, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Folio Essais, Gallimard, 2010
- SELLARS, Wilfried, « Epistemology », *Wilfried Sellars, Notre-Dame Lectures, 1969-1986, The Bootleg Version*, Transcription Pedro Amaral.
- « Philosophy and the scientific image of Man », in *Science, Perception and Reality*, 1963, traduction française « La philosophie et l'image scientifique de l'homme », in *Philosophie de l'Esprit* 1, Vrin,
- SHAVIRO, Steven, *Without Criteria. Kant, Whitehead, Deleuze and aesthetics*. MIT Press, coll. Technologies of Lived Abstraction,, Cambridge, 2009

— « The Actual Volcano: Whitehead, Harman, and the Problem of Relations », in *The Speculative Turn*, *op. cit.*

SIMONDON, Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1958 ; Traduction anglaise, *On the Mode of Existence of Technical Objects*, trad. Ninian Mellamphy, University of Western Ontario, 1980

— *L'individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, col. Epiméthée, Paris, 1964

SOKAL, Alan, BRICMONT, Jean, *Impostures Intellectuelles*, LGF - Livre de Poche, 1999

SMITH, A. D., « Of Primary and Secondary Qualities », *The Philosophical Review*, Vol. XCIX, No. 2, 1990

STIEGLER, Bernard, « Temps et individuation technique, psychique et collective dans l'œuvre de Simondon », *Multitudes*, 1993

VAN LIER, Henri, *Anthropogénie*, Les Impressions nouvelles, Collection « Réflexion faite », 2010 ; voir aussi le site internet *Anthropogénie*, <http://www.anthropogenie.com/main.html>

VERLEY, Xavier, « Cosmologie et phénoménologie : Whitehead et Merleau-Ponty », *Revue philosophique*, no 1/2006, p. 35 à 55

WAHL, Jean, *Vers le concret*, Paris, Vrin, 1932.

WHITEHEAD, A. N, *The Concept of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1920 ; traduction française, *Le concept de nature*, trad. J. Douchement, Paris, Vrin, 1998

— *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, 1929, Corrected Edition, Free Press Editions, 1978. ; traduction française, *Procès et réalité. Essai de cosmologie*, 1929, trad. D. Janicaud, et al., Paris, Gallimard, 1995

WOLFE, Charles T. , « La catégorie d' « organisme » dans la philosophie de la biologie. Retours sur les dangers du réductionnisme », *Multitudes* 16, 2004

— « Trois ontologies. Quine, Descola, Negri », intervention au séminaire « Anthropologie de la perception : L'expression du désastre entre épuisement et création », Musée du Quai Branly, 18 janvier 2008

WOLFENDALE, Pete, « Essay on transcendental realism », 2010, Deontologistics www.deontologistics.wordpress.com

WRIGHT, Crispin, « Can There Be a Rationally Compelling Argument for Anti-Realism about Ordinary ("Folk") Psychology? », *Philosophical Issues*, Vol. 6, « Content » (1995), pp. 197-221

2. Autres sources consultées

ANDLER, Daniel, FAGOT-LARGEAULT, Anne, SAINT-SERNIN Bertrand, *Philosophie des sciences* (2 vol.), Gallimard, Folio Essais, Paris, 2002

BENOIST, Jocelyn, « « Le mythe du donné » et les avatars du kantisme analytique », *Revue de Métaphysique et de Morale* 2004/4, n° 44, Presses Universitaires de France, pp. 511 à 529

— « Image scientifique et image manifeste de la perception », in *Philosophies de la perception*, *op. cit.*

— « Critique du donné », *Archives de Philosophie* 73, 2010, 9-27

— *Concepts*, Éditions du Cerf, Paris, 2010

BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, 1907, Félix Alcan, Paris, rééd. PUF, Paris 2007

BERKELEY, George, *Principes de la connaissance humaine*, 1734

BOGOST, Ian, « Process vs. Procedure », Fourth International Conference of the Whitehead Research Project, « Metaphysics and Things : New Forms of Speculative Thought », 2010

BONEVAC, Daniel, « Sellars vs the Given », *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LXIV, No. 1, January 2002

- BONJOUR, Laurence, « Epistemological Problems of Perception », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, *op. cit.*, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/perception-episprob/>
- BRASSIER, Ray, GRANT, Ian Hamilton, HARMAN, Graham, MEILLASSOUX, Quentin, « Speculative Realism », *Collapse III*, pages 306-449
- BRASSIER, Ray, « The Enigma of Realism », *Collapse II*, reproduit dans *Nihil Unbound*, *op. cit.*, chap. 3
- *Alien Theory, The Decline of Materialism in the Name of Matter*, Thèse de doctorat, Université de Warwick, 2001
- BROCK, Stuart ; MARES, Edwin, *Realism and Anti-Realism*, Acumen Publishing, Central Problems in Philosophy, 2007
- CHURCHLAND, Paul, « Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes », *Journal of Philosophy*, Vol. 78, No. 2, 76–90. Traduit en français dans *Philosophie de l'esprit*, Vrin, vol. 1
- CRANE, Tim, « The Problem of Perception », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, *op. cit.*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/perception-problem/>
- DEBAISE, Didier, *Vocabulaire de Whitehead*, « Vocabulaire des philosophes », Ellipse, Paris, 2007
- « Qu'est-ce qu'une pensée relationnelle ? » *Multitudes* 18, 2004
- DEGENAAR, Marjolein and LOKHORST, Gert-Jan, « Molyneux's Problem », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, *op. cit.*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/molyneux-problem/>
- DENNETT, Daniel, *Consciousness Explained*, The Penguin Press, 1991, traduction française *La conscience expliquée*, trad. Pascal Engel, Odile Jacob, 1993
- GARCIA, Paloma, « Object-oriented philosophy and the comprehension of scientific realities », (compte-rendu) *Athenea Digital*, 11(1), 225-238. Disponible sur <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/829>
- GRANT, Iain Hamilton, « The Eternal and Necessary Link between Philosophy and Physics : a Repetition of the Difference between the Fichtean and Schellingian Systems of Philosophy », in *Angelaki* 10 (1) 2005.
- « Schellingianism and Postmodernity : Towards a Materialist *Naturphilosophie* », (2000), idealismus.de
- « Mining Conditions : A Response to Harman », in *The Speculative Turn*, *op. cit.*
- « Does Nature stay what-it-is ? », in *The Speculative Turn*, *op. cit.*
- HAACK, Susan, « Six Signs of scientism », 2009
- HARMAN, Graham, « Response to Nathan Coombs », *Speculations I*, 2010, <http://www.publicpraxis.com/speculations/>
- « Response to Shaviro », in *The Speculative Turn*, *op. cit.*
- *Towards Speculative Realism, Essays and Conferences*, Zer0 Books, 2010
- *Circus Philosophicus*, Zer0 Books, 2010
- HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie (Ideen I)*, 1913, Gallimard, Tel, 1985
- *L'arche-originaire Terre ne se meut pas*, Éditions de Minuit, Paris, 1989
- JUNG, Carl Gustav, *Les racines de la conscience*, 1954, Le livre de Poche, Références, 1995
- LE GOFF, Anne, *L'anthropo-logique Sur la confrontation de la phénoménologie à l'anthropologie*, mémoire de Master, Université Paris 1, Philosophie (Master 2) sous la direction de Jocelyn Benoist, 2006
- MACKIE, John L., *Problems from Locke*, Oxford University Press, 1976
- MAUND, Barry, « Color », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, *op. cit.*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/color/>

- MOLNAR, George, *Powers : A Study in Metaphysics*, Clarendon Press, 2006
- MUGNERET, Mickaël, *Ontologie, Sciences cognitives et identité personnelle*, Thèse de Doctorat de Philosophie, Université Nancy-2, sous la direction de Roger Pouivet, 2007
- ROMANO, Claude, « Entretien avec Claude Romano : autour de *Au coeur de la raison, la phénoménologie* », avec Thibaut Gress, *Actu Philosophia*, www.actu-philosophia.com, 2/3/11
- SCHAEFFER, Jean-Marie, *La fin de l'exception humaine*, Gallimard, NRF Essais, 2007
- SCHELLING, W. J., *First Outline of a System of a Philosophy of Nature*, (Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature), 1799, trad. K. Peterson, State University of New York Press, Albany, 2004
— *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom* (Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent), 1809, trad. Jeff Love and Johannes Schmidt, State University of New York Press, Albany, 2006
- SEAGER, William and ALLEN-HERMANSON, Sean, « Panpsychism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)*, op. Cit., <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/panpsychism/>
- SKRBINA, David, *Panpsychism in the West*, MIT Press, Cambridge, 2005
— (éd.) *Mind that Abides. Panpsychism in the new Millenium*, John Benjamins, Advances in Consciousness Research, 2009
- STENGERS, Isabelle, « Diderot's Egg : Divorcing Materialism from Eliminativism » in *Radical Philosophy*, vol. 144, 2007, pp. 7- 15, réimprimé dans *The Speculative Turn*, op. cit., « Wondering about materialism »
— « Whitehead », Les séminaires de Félix Guattari, 29 octobre 1985
— *Penser avec Whitehead, Une libre et sauvage création de concepts*, Le Seuil, L'ordre philosophique, Paris, 2002
- VILLANI, Arnaud, « Le monde entre représentation immédiate et causalité efficiente », Conférence au Club de Philosophie, 2004
— « L'occultation de la *physis* comme forme de l'oubli de l'être dans l'histoire de la philosophie »
- WILSON, Margaret D., « History of Philosophy in Philosophy Today ; and the Case of the Sensible Qualities », *The Philosophical Review*, Vol. 101, No. 1 (Jan., 1992), pp. 191-243
- WOLFE, Charles T. , « De-ontologizing the brain. From the fictional self to the social brain. », *Multitudes*, 2007

3. Ressources électroniques

Speculative Heresy : www.speculativeheresy.wordpress.com
Stanford Encyclopedia of Philosophy : <http://plato.stanford.edu>
Actu Philosophia : www.actu-philosophia.com
Notre Dame Philosophical reviews : <http://ndpr.nd.edu>
Revue *Multitudes* : <http://multitudes.samizdat.net/>
Revue *Noesis* : <http://noesis.revues.org/>
Groupe ANTHEM : <http://anthem-group.net>
Philotropes : <http://blog.philotropes.org/>

Blogs personnels:

Levi Bryant : www.larvalsubjects.wordpress.com
Graham Harman : www.doctorzamalek2.wordpress.com
Adrian Ivakhiv : <http://blog.uvm.edu/aivakhiv/>
Tim Morton : www.ecologywithoutnature.blogspot.com

Paul Ennis : www.anotherheideggerblog.blogspot.com
Pete Wolfendale : www.deontologistics.wordpress.com