

PARCOURS DE LA PENSÉE MERSIVE. ENTRETIEN AVEC BRUCE BÉGOUT

THE PATH OF MERSIVE THINKING. INTERVIEW WITH BRUCE BÉGOUT

LUÍS ANTÓNIO UMBELINO²

Abstract: In April 2024, the Faculty of Arts and Humanities of the University of Coimbra and its Philosophy Department were proud to welcome philosopher Bruce Bégout. The visit of Bruce Bégout, a leading figure in the horizon of contemporary philosophy, was organised with the support of the R&D Unite - Centre the Estudos Clássicos e Humanísticos and also - attesting to the interest of a large public in Bruce Bégout's presence – of Círculo de Artes Plásticas de Coimbra (CAPC) and ANO-ZERO – Bienal de Arte Contemporânea de Coimbra. During his stay in Coimbra, Bruce Bégout gave a stimulating lecture entitled “Climat et Ambiance. Réflexions sur l'influence de ce qui nous environne”. In the posterity of this event, the philosopher generously accepted to give us an interview. We present it in the following pages, thus testifying of our admiration for a vigorous, original and multifaceted philosophical project that constantly makes us think.

Keywords: Bruce Bégout, ambiance, *ecophenomenology*.

Résumé: En avril 2024, la Faculté des Lettres de l'Université de Coimbra et son département de philosophie ont eu l'honneur d'accueillir le philosophe Bruce Bégout. La visite de Bruce Bégout, figure de proue de la philosophie contemporaine, a été organisée avec le soutien de l'Unité de recherche – Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos ainsi que du Círculo de Artes Plásticas

Resumo: Em abril de 2024, a Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e o seu Departamento de Filosofia tiveram o orgulho de receber o filósofo Bruce Bégout. A visita de Bruce Bégout, figura cimeira do panorama filosófico contemporâneo, foi organizada com o apoio da Unidade I&D – Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos e também – comprovando o interes-

¹ Universidade de Coimbra. Faculdade de Letras. Unidade I&D CECH. Este trabalho é financiado com Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00196/2025 e UIDP/00196/2025. Email: lumbelino@fl.uc.pt ORCID: 0000-0002-5242-4863.

de Coimbra (CAPC) et de l'ANOZERO – Bienal de Arte Contemporânea de Coimbra. Pendant son séjour à Coimbra, Bruce Bégout a présenté une importante conférence intitulée «Climat et Ambiance. Réflexions sur l'influence de ce qui nous environne». Dans le prolongement de cet événement, le philosophe a généreusement accepté de nous accorder une interview. Nous la présentons dans les pages suivantes, témoignant ainsi de notre admiration pour un projet philosophique vigoureux, original et protéiforme qui nous fait sans cesse réfléchir.

Mots-clés: Bruce Bégout, ambiance, *ecophénoménologie*.

se de um vasto público pela presença de Bruce Bégout - do Círculo de Artes Plásticas de Coimbra (CAPC) e da ANOZERO – Bienal de Arte Contemporânea de Coimbra. Durante a sua estadia em Coimbra, Bruce Bégout proferiu uma importante conferência intitulada «Climat et Ambiance. Réflexions sur l'influence de ce qui nous environne». Na sequência deste evento, o filósofo aceitou generosamente conceder-nos uma entrevista. Apresentamo-la nas páginas seguintes, assim testemunhando a nossa admiração por um projeto filosófico vigoroso, original e multifacetado que constantemente nos faz pensar.

Palavras-chave: Bruce Bégout, ambiência, *ecofenomenologia*.

Luís António Umbelino (LAU): Votre parcours philosophique s'inscrit dans la tradition de la phénoménologie et vous êtes un profond et original spécialiste de l'œuvre de Husserl (*La généalogie de la logique*, Vrin, 2000; *L'enfance du monde*, éditions de la transparence, 2007; *Le phénomène et son ombre*, éditions de la transparence, 2008; *Notre douloureux présent*, Association internationale de phénoménologie, 2023). Que-est-ce que vous a d'abord attiré dans l'approche phénoménologique?

Bruce Bégout: Ce n'est pas une tâche facile que celle d'analyser les raisons qui vous poussent à choisir telle ou telle voie. Comme dans toute expérience, cette orientation n'est sans doute pas le fruit d'une décision soudaine, qui percerait d'un coup le réel, mais celui d'un long cheminement fait de rencontres, d'opportunités et de hasards. Ont sans doute joué dans cette orientation des facteurs objectifs et des tendances personnelles. Dans les facteurs objectifs, je rangerais les enseignants que j'ai eu la chance d'avoir, comme Serge Boucheron en classe préparatoire et Jean-François Courtine et Didier Franck à l'ENS-Ulm. Ce sont eux qui, dans leur enseignement, magnifique de passion et de précision, m'ont ouvert à la lecture de Husserl, Heidegger, Levinas, Fink et alii. Je me rappelle encore très distinctement certains cours magistraux et suis encore ému à l'évocation de ces souvenirs. Cependant, j'avais déjà, avant ces rencontres cruciales pour mon parcours, mes propres préférences de lecture, notamment au lycée, où je lisais de manière assidue

Sartre et Merleau-Ponty. C'est donc tout naturellement que mes premiers travaux de recherches ont été consacrés à la phénoménologie, notamment avec un DEA sur «le sens de l'association chez Husserl et Hume». Le choix de la thèse a découlé de ces premiers pas, et très vite, après la soutenance, j'ai choisi de travailler sur le mouvement phénoménologique dans son entier. Il faut dire que cette pensée correspondait sans doute à ma manière de sentir et de penser le monde. Une méfiance devant l'objectivisme et le naturalisme, une attache sensible, affective et esthétique au monde, un goût pour les analyses s'appuyant sur des expériences phénoménales. Chez moi, ce sont surtout les préférences affectives et esthétiques qui dictent le cours de la pensée. Elles sont la matrice de tous mes comportements et déteignent également sur la manière dont je me représente le monde. Le style phénoménologique, notamment dans la phénoménologie française, soucieux de décrire le monde et les expériences que nous en faisons, était à mes yeux moins aride que la pensée analytique, déjà dominante à l'époque de mes études. En outre, ce n'était pas les problèmes techniques de la philosophie morale ou politique qui m'intéressait, encore moins ceux de l'épistémologie, mais ceux plus généraux de la théorie de la connaissance, de l'ontologie et de la métaphysique. Il me semblait alors que la phénoménologie, loin de se cantonner à traiter des problèmes locaux, avait le désir de proposer une compréhension globale du réel et d'en dévoiler les fondements ultimes. Il faut dire que la phénoménologie réconciliait alors à mes yeux l'approche en première personne, la fidélité au perçu et au vécu, avec la tentative de mettre au jour ce que l'on pourrait nommer l'essence de la réalité (la vie, le monde, la chair, la donation, etc.). C'était là un programme très ambitieux, sans doute trop ambitieux, mais assurément séduisant pour un jeune chercheur. Depuis, cet attachement à la pensée phénoménologique, large et diverse en elle-même dans toutes ses variantes, ne s'est pas démenti et n'a pas connu d'affaiblissement notoire, au contraire ce sont toujours des penseurs liés à la phénoménologie (Dufrenne, Maldiney, Schürmann, Löwith, Anders, etc.) qui occupent le centre de mes travaux actuels, sans oublier les pères du mouvement (Husserl, Heidegger et Scheler) sur lesquels je travaille encore avec un plaisir toujours intact.

LAU: Dans *La découverte du quotidien* (Allia, 2005) on apprend que la phénoménologie demeure la meilleure possibilité de «corriger» la compréhension actuelle, erronée, du quotidien. Pourrions-nous trouver dans une telle affirmation la voie d'une refondation de la phénoménologie elle-même - une refondation exigée par l'attention *aux choses mêmes* les plus ordinaires, *aux choses mêmes* qui sont toujours laissées de côté et, d'une certaine manière, demeurent impensées et oubliées par l'histoire de la philosophie?

Bruce Bégout: La phénoménologie entretient un rapport très particulier avec l'évidence. Elle conteste les évidences allant de soi de la perception naturelle, celle dans laquelle nous baignons tous les jours, au nom d'une évidence supérieure, celle de l'intuition pleinement remplissante qui délivrerait son objet tel quel. Ce ne sont pas les opérations logiques et discursives de la pensée qui doivent corriger notre vision ordinaire du réel, mais un accès plus direct et immédiat avec le vrai. Le banal est rectifié par un vécu authentique. Aussi la phénoménologie critique-t-elle habituellement les données immédiates de la vie naturelle, notamment matérielles et sociales, afin de fonder en dehors d'elles une évidence supérieure. Elle se méfie du phénomène ordinaire à la recherche du phénomène pur, voire de ce qui fait de ce phénomène un phénomène, à savoir sa phénoménalité, l'apparaître, qu'il soit conscientiel ou mondain. C'est un jeu excitant mais dangereux, car, bien évidemment, l'évidence supérieure peut elle-même être contestée à son tour comme naïve et non fondée, tout aussi questionnable que les évidences allant de soi. J'ai tendance à penser que la critique même des évidences allant de soi de l'attitude naturelle doit elle-même subir une métacritique qui, contestant le préjugé de l'absence de préjugés de la pensée pure, met en question l'idée que ces données de la perception et de l'action quotidiennes seraient contestables. Pourquoi sommes-nous, en tant que philosophes, si soupçonneux à l'égard des phénomènes de la vie courante? D'où provient cette insatisfaction qui exige toujours de nous une sorte d'abandon de cette réalité, comme on le voit dans le Poème de Parménide, et par suite une quête extraquotidienne, un long voyage vers le royaume enchanté du Vrai? Dans ces conditions, la critique de la vie quotidienne, pour reprendre une formule célèbre de Henri Lefebvre, n'a pas tellement pour but, au nom des idéaux de la connaissance pure et de la vie juste, de contester la valeur des évidences ordinaires, toujours moquées comme illusoirs et trompeuses, que de se demander pourquoi nous sommes si naturellement enclins à croire à la légitimité de cette critique. Notre propension à dénigrer le quotidien est étrange par son caractère systématique et quelque peu masochiste. Faisons l'effort de la prendre à revers. Il y a là un retournement, préparé par les transcendantalistes américains (Emerson et Thoreau), poursuivi par Husserl (dans sa réhabilitation de la doxa et du monde de la vie), Heidegger et le second Wittgenstein et accompli dans les œuvres de Schütz notamment. Le mensonge quotidien n'est pas celui qui nous cache la vérité dissimulée derrière les apparences ordinaires, mais celui qui pose ces réalités de tous les jours (paroles, actes, croyances) comme des apparences. En un sens, elles le sont, mais à un niveau qui n'est ni épistémologique ni moral, mais anthropologique, celui de l'adaptation à un monde marqué pour nous par son caractère illimité et inconnu. S'il y a quelque chose de questionnable dans les évidences allant de soi, cela relève de leur vertu apaisante. C'est ce processus que

j'avais nommé en 2005 *quotidianisation* et qui élabore à partir des données anthropo-cosmologiques de la séparation entre les individus et le monde des stratégies d'adaptation et d'inscription dans le réel. Livrés à un espace-temps ouvert et sans fin, les êtres finis que nous sommes doivent produire des stratégies de sécurisation et de décharge de l'angoisse, d'immunisation dirait-on de nos jours avec Esposito et Sloterdijk, de notre relation à l'*Ungeheuer*. Pour revenir à votre question, je dirais que *les choses mêmes* pourraient bien être ces phénomènes ordinaires, l'ici-là tant moqué par Hegel dans le premier chapitre de la Phénoménologie de l'esprit, que les phénoménologues relèguent encore un siècle après au second plan par diverses procédures, notamment l'épokhè, et ce au nom de l'accès à un phénomène supérieur, non entaché de relativité, comme les choses du monde de la vie. Loin de délaisser les phénomènes visibles du monde quotidien, dans leur mode de donation ordinaire, au profit d'une recherche de leurs conditions de possibilité transcendantales, qu'elles soient subjectives comme chez Husserl ou asubjectives comme chez Heidegger ou Patočka, à savoir de leur phénoménalité pure, l'apparaître libéré des apparaissants, la phénoménologie devrait opérer une sorte de révolution copernicienne. Celle-ci consisterait à s'éloigner de cette quête transcendantale du phénomène pur et de reconnaître la valeur des données fragiles, singulières et ordinaires du monde quotidien. Comme Théophile Gautier, je suis un homme pour lequel le monde visible existe, le monde visible des données ordinaires de la perception, de l'imagination, de l'action, non celui reconstruit par la méthode, même parfois par la méthode phénoménologique elle-même. La fidélité aux choses mêmes passe peut-être par la contestation de la dissociation entre les phénomènes et leur phénoménalité et par la considération nouvelle de leur donation ordinaire – toujours plurielle et circonstanciée, dans le monde de la vie. Il y aurait là, en un sens réaliste, une radicalisation de la phénoménologie, non vers un fondement transcendantal, source ultime de la donation, en gros la phénoménalité érigée en condition pure et originelle de tous les phénomènes, mais vers l'analyse critique du désir même d'un tel fondement, une phénoménologie radicale sans *radix*, sans racines ni fond. Une philosophie transcendantale réconciliée avec l'attitude naturelle, qui tente de comprendre pourquoi l'attitude naturelle autorise par elle-même son propre dépassement. Ici, le problème ne serait plus, contre la connaissance naturelle, d'assurer la nécessité et l'universalité d'un autre type de connaissance, mais de comprendre les raisons pour lesquelles nous exigeons cette dépréciation épistémique de l'attitude naturelle, alors qu'elle forme la base sur laquelle nos énoncés réalistes ont un sens. C'est parce que nous percevons le monde comme étant déjà là, tel qu'en lui-même, dans son indépendance ontique, que nous devons réflexivement saisir cette puissance transitive de notre perception et ne pas chercher à lui trouver un fondement dans un principe donateur (subjectivité, vie, fond, etc.).

La démarche transcendante n'est pas dès lors *ascendante*, remontée les conditions de possibilité *a priori* de notre connaissabilité du réel, mais *descendante*, plongée dans la facticité transcendante des données, sur laquelle, seule, peut s'établir la recherche de la vérité elle-même. Il faut tuer le père, le principe, l'arkhè, le fondement, pour se tourner en aval vers le multiple, le naturel, l'ordinaire, vers les singularités éparses et transitoires, les différents régimes d'expériences, les différentes régions de choses, d'objets et d'être, se vautrer dans les prairies des expressivités infinies du monde.

LAU: En quelque sorte, c'est aussi le concept de «quotidien» que semble orienter vos fameux essais consacrés à l'exploration du monde urbain (*Dériville. Les situationnistes et la question urbaine*, Inculte/ Barnun, 2017²; *Zéropolis. L'expérience de Las Vegas*, Allia, 2002; *En escale. Chroniques aéroportuaires*, Philosophie magazine éditeur, 2019). Une telle enquête -comme vous le suggère dans *Los Angeles. Capitale du XX^e siècle* (Inculte/ Barnun, 2017) – est plutôt un décryptage du système producteur de significations urbaines et sociales. Peut-on dire que ce qui est en jeux dans *Lieu commun* (Allia, 2011) c'est encore une théorie de la quotidienneté qui aide à une compréhension du «monde de la vie» (mais seulement en «révélant le processus interne de sa formation, à la fois stable et instable, familière et bizarre»)?

Bruce Bégout: C'est tout à fait cela. Mon intérêt pour le monde de la vie ne pouvait se limiter au milieu des années 2000 à examiner son sens et ses structures *a priori*. Il me fallait, comme l'avait déjà fait Husserl dans la *Krisis*, le confronter aux modifications profondes qu'il subit de la part de la modernisation, à ses métamorphoses, à ses crises. Mettre les mains dans le cambouis. Il faut dire que, sous l'assaut des puissances de modernisation, ce monde, avec son sens et sa praxis particulière, ne reste pas intact, il est transformé continuellement par les nouvelles conditions pratiques et sensibles. Le monde moderne se caractérise en effet par une accélération et une amplification inédites dans l'histoire, dues aux innovations scientifiques et techniques du capitalisme apparues depuis le milieu du XVIII^e siècle. Dès lors, mon travail sur le monde de la vie a dû tenir compte de cette évolution fantastique et presque monstrueuse des conditions d'existence ordinaire. De ce point de vue, l'un des changements les plus spectaculaires du monde de la vie en Occident a été l'urbanisation. Cette dernière contient presque une version condensée et explosive de la modernisation. En observant les villes et leurs conditions de vie, on a donc un tableau assez fidèle des transformations profondes et irréversibles de la *Lebenswelt* aux temps modernes: croissance

² Cidade-deriva – Os situacionistas e a questão urbana, trad. par Diogo Paiva, (Coimbra: Círculo de Artes Plásticas de Coimbra (CAPC, 2024).

démographique, densification urbaine, expansion spatiale, accélération de la production des objets et des informations, division du travail, intensification des relations interpersonnelles et stratégies d'évitement (anonymat, indifférence, etc.), régime accru des sensations fortes, etc. Mes travaux phénoménologiques sur la ville, sur les motels, sur la *suburbia*, sur les aéroports et dernièrement sur les ruines modernes et hypermodernes s'attachent à rendre compte de ses transformations qui attaquent, non seulement les formes tangibles (architectures, infrastructures, corps, etc.), mais aussi et surtout les formes de vie (attitudes, croyances, etc.). L'expérience du temps, de l'espace, des autres, du corps, etc., tout cela, subit le nouveau conditionnement moderne. La phénoménologie permet de décrire à la fois le vécu volatilisable des sujets modernes et les phénomènes urbains qui les entourent et les influencent. D'où le parti-pris méthodologique de ces travaux de zigzaguer entre le subjectif et l'objectif, la description des formes urbaines et celle de leur impact dans la chair, la conscience, l'imagination et la mémoire des individus. En un sens, ces différents travaux sont les compléments de l'étude eidétique faite dans *La découverte du quotidien*. Dans ces essais de phénoménologie appliquée à un champ donné de phénomènes, je montre que la quotidienneté n'est pas un existential anhistorique, mais une forme de vie plurielle et changeante qui ne cesse d'évoluer au gré du système productif dictant le *tempo* moderne. On peut dire ainsi que le quotidien, comme expérience de ce qui se reproduit tous les jours, est le produit même de la modernité. C'est elle qui, prenant en charge les conditions de vie par l'Etat, le marché, les techniques, a fait prendre conscience de cette répétition. Il est à noter à ce propos que le terme de quotidien n'apparaît, dans les langues européennes, pas avant le XVII^e siècle, à savoir au moment où la révolution scientifique érode le sentiment religieux et sert de base à une conception nouvelle des conditions de vie sur terre où l'homme doit se prendre en charge et faire comme si Dieu n'existait pas (*etsi Deus non daretur*), pour reprendre la célèbre formule de Grotius. Est nommé quotidien depuis lors ce qui renvoie à ce sur quoi s'applique cette mainmise d'instances supérieures (le Marché, la Machine, la Masse, le Spectacle) prétendant dicter le sens et l'organisation de la journée. La puissance de quotidianisation de ses instances est la clé même de compréhension de la modernisation. Ce sont elles qui imposent le rythme, le sens et la forme de l'expérience. Elles colonisent la vie dans ses aspects les plus concrets et corporels, instaurant une seconde nature plus naturelle que la première. Bien sûr, à l'arrière-plan de ces études sur les phénomènes urbains, se tient l'hypothèse fondamentale, celle d'une expérience inquiétante du monde et des réponses que nous lui apportons, dialectique de l'illimité et du fini, de la peur et de la tranquillisation, qui, à mes yeux, forme le moteur de l'hominisation et donc de la quotidianisation. C'est cette inquiétude qui transparaît clairement dans les formes de vie urbaines. Ce point

est en particulier étudié dans mon livre sur Los Angeles posée comme ville emblématique de l'exposition au dehors inquiétant, comme ville du choc brut et frontal avec l'incertitude de l'espace, du temps et de l'autre. Sous les apparences urbaines, se tient donc ce sentiment d'existence inquiet, toujours hésitant et sur la sellette. Certaines formes de vie cherchent à le masquer, d'autres l'exposent sans fard dans la brutalité de son caractère *unheimlich*. Il me semble que c'est particulièrement le cas dans les villes nord-américaines qui, pour des raisons qui seraient trop longues à expliquer dans cet entretien, exhibent sans autre forme de procès, cette tension existentielle et aiguïssent ainsi le sentiment d'existence.

LAU: Au début de votre parcours philosophique il semble que vos intérêts phénoménologiques sont précédés d'une incursion par la philosophie de Maine de Biran (*Maine de Biran, la vie intérieur*, Payot & Rivages, 1995). Votre participation, en 2024, dans un des colloques qui ont signalée le bicentenaire de la mort du philosophe de Bergerac, atteste pourtant une attention constante au biranisme. Pouvez-vous nous parler de cette partie de votre recherche et de l'importance que vous accordez à Biran?

Bruce Bégout: Travaillant dès la fin des années 80 sur le thème de la passivité, des romantiques allemands à Husserl, j'ai rencontré sur mon cheminement des penseurs comme Maine de Biran et Ravaisson. L'analyse du couple activité/passivité et de la réhabilitation kantienne de la passivité comme réceptivité, à savoir comme ancrage dans le monde sensible, m'a conduit à m'intéresser aux formes concrètes de cette vie passive, notamment l'habitude. C'est donc par la question de l'habitude que j'en suis venu à étudier Maine de Biran. Au départ d'ailleurs mon projet de thèse portait sur la notion générale de passivité de Kant à Levinas, avec des étapes importantes comme les pensées de Coleridge, Novalis, Maine de Biran, Feuerbach, Ravaisson. Mon directeur de thèse, Jean-François Courtine, m'a judicieusement suggéré que c'était là un projet trop vaste et qu'il fallait le délimiter à une période ou à un auteur. D'où le choix de ne traiter de cette question que dans l'œuvre du second Husserl, celui qui opère à partir de 1916/17 un tournant génétique. Mais j'avais déjà accumulé beaucoup de notes sur Maine de Biran. Aussi, au moment où je travaillais sur ma thèse consacrée à Husserl, je publiais également une anthologie de textes de Maine de Biran et quelques articles sur le sens du moi, sur le sentiment d'existence, etc.

Cet intérêt pour Maine de Biran s'est maintenu au fil des années par le seul fait que deux éminents phénoménologues se référaient à lui, à savoir Merleau-Ponty et Henry. J'ai en effet une tendance à lire Maine de Biran avec mes lunettes de phénoménologue, à voir par exemple dans le fait primitif le phénomène phénoménologique, à interpréter la psychologie de

l'aperception immédiate comme une science de la conscience pure. Pour moi, Maine de Biran est une figure importante de la pensée française qui exploite les intuitions ontologiques de Rousseau, notamment celles développées dans la Profession de foi du vicaire savoyard. Je ne vois pas en lui un spiritualiste, cherchant à isoler l'esprit en lui-même par une auto-saisie, par exemple dans le sentiment de l'effort, mais quelqu'un qui, reprenant le projet d'une morale sensitive, veut produire une description phénoménologique de notre mode d'être concret et tirer de ces expériences fondamentales les concepts qui vont nous permettre de comprendre notre réalité. Retient en particulier mon attention la dernière conversion, celle où, fatigué et malade, Maine de Biran s'en remet finalement à Dieu, démontrant par-là que l'affaiblissement de la puissance d'agir nous conduit presque naturellement à faire l'hypothèse d'un appui extérieur, comme si toute pensée, même théologique, surtout théologique, était le précipité de ce que peut notre corps. Seul un corps faible croit à la puissance des forces transcendantes et à leur action réparatrice. La confiance dans la transcendance trahit notre méfiance envers les conditions immanentes et terrestres d'existence, étrange transfert où la puissance s'aliène elle-même comme impuissance en s'en remettant à une instance supérieure, et qui ressemble fort à celui que Feuerbach établit dans l'Essence du christianisme comme aliénation du genre humain dans la figure de Dieu. Cette thèse de Maine de Biran, rarement explicitée comme telle, mais présente dans les derniers textes, dans le *Journal* en particulier, anticipe également les réflexions de Nietzsche sur la volonté de puissance des corps comme origine et fondement de toute représentation de la réalité. On n'a pas encore tiré, à mon sens, toutes les conséquences du dernier Biran que l'on réduit à un penseur converti au platonisme et au christianisme. Il me semble que, sous le vocabulaire de la grâce, sous la rhétorique de la recherche d'un point fixe supérieur avec lequel s'unir dans le but de nous préserver de l'accablant constat de la contingence, se joue encore un débat entre le corps et la puissance, le sentiment d'agir et ses limites.

LAU: De plus, comme Biran, vous êtes l'auteur d'un *Journal* – pas *intime*, mais *philosophique* (*Pensées privées: Journal philosophique* (1998-2006), Millon, 2007). Qu'est-ce qui vous a poussé à écrire un tel *Journal* et envisagez-vous de le reprendre?

Bruce Bégout: J'avais besoin à cette époque d'un exutoire, je devais expulser toutes les idées qui me taraudaient chaque jour. Sinon, enfermées en moi, elles risquaient de me détruire ou de me rendre fou. Le journal était la forme d'objectivation de ces intuitions souvent vagues et mal dégrossies qui traversaient continuellement mon esprit et ne me laissaient pas en paix. Aussi ce journal avait-il en premier lieu pour moi une valeur thérapeutique.

En écrivant, j'aliénais ces pensées dans le monde et me libérais de leur étreinte. Surtout à cette période, entre la fin de la thèse et les grands travaux sur le monde quotidien, où je me cherchais un peu, comme on dit familièrement et où ma pensée fusait dans tous les sens. Le journal apparaissait alors comme une sorte de laboratoire où je pouvais tester certaines hypothèses de travail, tenter des expériences de pensée sans conséquence. Ce n'était pas un journal intime où je parlais de moi, ni une chronique sociale où j'analysais mon temps, mais un journal de pensée, un journal des pensées où les pensées me dictaient ce que je devais dire d'elles afin qu'elles me laissent tranquille. Après coup, je dois reconnaître que ce journal conceptuel n'est pas si hétéroclite que cela, que des thèmes récurrents s'imposent, que des obsessions intellectuelles s'y manifestent. L'index des thèmes que j'ai publié à la fin en atteste. Ce sont toujours les mêmes questions qui reviennent comme une ritournelle deleuzienne. D'un point de vue rétrospectif, le journal contient d'ailleurs beaucoup de thèmes et de questions dont j'ai traité par la suite, notamment celui des ambiances, présent dès 2004.

Je n'envisage pas de le reprendre parce qu'à présent je connais les thèmes fondamentaux qui occupent ma pensée et les directions que je veux prendre pour les traiter. J'ai une idée beaucoup plus claire de ce que je veux faire et de la manière dont je dois le faire. Le caractère libre, ouvert, expérimental du journal ne correspond donc plus à mes préoccupations actuelles.

LAU: Permettez-moi de vous poser une deuxième question à propos de votre *Journal philosophique*. Le 4 juillet 2002 on lit: «Je suis obsédé par ce qui se passe en moi et qui n'est pas moi. C'est là qui portent tous mes efforts». Diriez-vous la même chose à cet égard aujourd'hui?

Bruce Bégout: Oui, le moi, en tant que personne, en tant que centre de pensées et d'émotions, n'a aucune valeur philosophique à mes yeux. L'intuition cartésienne d'une saisie immédiate de soi par soi, si attestable soit-elle, et je crois qu'il y a là une vérité d'expérience indéniable, est à la fois pleine et vide. Pleine car le moi se saisit comme acte, comme vie, mais vide parce que cette autosaisie n'a aucun contenu particulier, je sais que je pense, mais je ne sais pas avec la même certitude ce que je pense. Le moi est ainsi intense et creux, formant là une étrange expérience. Il coïncide avec lui-même dans un sentiment immédiat de vie qui n'a aucune forme, qui est presque irrationnel et ineffable. Un singulier absolu que l'on ne peut dire, qui ne peut se dire lui-même. Le moi n'est donc pas haïssable, il est insignifiant. Entre ce vécu singulier de soi et la réalité des formes objectives, il y a comme un abîme de sens. De ce point de vue, mon moi en particulier, mon moi empirique, biographique, vécu, ne m'a jamais préoccupé au-delà d'un amour de soi minimal. Je n'ai donc pour moi-même aucun intérêt, pas

même introspectif. Je suis quelqu'un qui ne médite pas sur lui-même, qui n'est pas porté à l'auto-analyse. Non pas que je ne sache pas qui je suis. Je ne le sais que trop bien. Je suis une sorte de forme vide, un réceptacle de processus qui me traversent. Je vois dès lors ma conscience comme un miroir du monde, ou plutôt comme une immense fenêtre transparente, une baie vitrée, comme celle que l'on voit dans certains tableaux de Hockney ou de Cremonini. C'est le Dehors, pluriel, changeant, contingent, qui excite ma curiosité. Le multiple, l'in vraisemblable variété des formes face à laquelle la vie psychique fait pâle figure. La merveille des merveilles n'est donc pas le moi, ni la conscience, mais le monde conçu comme ce multiple en expansion. Je ne suis pas d'accord avec Nabokov lorsqu'il affirme dans *Autres rivages*: «comme le monde est petit (une poche de kangourou le contiendrait), comme il est dérisoire et piteux comparé à la conscience humaine, à un seul souvenir d'un individu et à son expression par des mots !». Nabokov ne voit pas, ou feint de ne pas voir, que la richesse même du souvenir provient du monde, de la variété des éléments qui le compose et des événements qui se produisent en lui. Que serait l'écriture de Proust sans certains lieux, certains noms, certains visages, certains ciels. La plongée en soi-même est une exploration du monde, toute psychologie revient à une cosmologie. Ce n'est pas la conscience qui a produit ce multiple, elle l'a simplement enregistré et peut-être affaibli.

Là encore, ce qui précède le moi, qu'il soit en lui ou hors de lui, constitue le domaine d'expérience que je cherche à saisir. Le monde prélogique et pré-égoïque, le vaste champ des expériences passives, affectives, ambiancielles, articulées chaque fois à des morceaux de monde, à des situations concrètes, à des événements particuliers. Dans ses écrits, Bachelard parle souvent d'une phénoménologie adjective. Il veut dire par là que ce qui importe pour le phénoménologue, ce ne sont pas les substantifs, termes généraux et vagues (le moi, le monde, la vie, etc.), mais la manière particulière et à chaque fois située dont on les vit et les qualifie, les adjectifs. Mon travail relève en un sens de cette phénoménologie adjective, de celle qui ne se limite pas à jongler avec des termes génériques, mais cherche à saisir *in vivo* les phénomènes dans leur donation particulière, dans telle ou telle situation. Une phénoménologie régionale, et même locale, en cherchant, au sein des régions phénoménales, des sous-ensembles encore plus concrets.

La passivité que j'ai étudié dans mes jeunes années (les associations, les habitudes, les synthèses perceptives, les tonalités affectives) attestait déjà de ce décentrement, de cette desubjectivation de l'expérience. Le moi est toujours plus que le moi, c'est le non-moi en moi, l'inconscient, la passivité, le monde, qui constitue le moi lui-même. Ce qui me passionne donc, personnellement et intellectuellement, c'est tout ce qui n'est pas moi, non la résonance que ces choses ont en moi, mais ces choses elles-mêmes en tant

qu'elles résonnent entre elles. Or, à bien y regarder, le vécu lui-même nous déporte vers son objet, vers ce qu'il donne à vivre.

LAU: Récemment, et toujours au carrefour de l'inspiration phénoménologique, de l'intérêt par le quotidien et de l'attention aux phénomènes urbains, vous avez publié un livre sur «le concept d'ambiance» (Seuil, 2020). Dans ce livre, vraiment passionnant (*Le concept d'ambiance*, Seuil, 2020), vous affirmez suivre une approche eco-phénoménologie. Pourriez-vous nous expliquer un peu la portée philosophique de cette notion?

Bruce Bégout: D'une certaine façon, je tournais autour de ce concept depuis longtemps. Je l'employais même sans me rendre compte de son importance. Ce n'est qu'en 2010, comme je le raconte dans l'avant-propos de *La pensée mersive*, que la notion d'ambiance s'est imposée à moi. J'ai tout de suite pris conscience de sa valeur philosophique, non seulement pour relier entre eux certains aspects de mon travail, sur la vie passive et affective, comme sur l'analyse descriptive des phénomènes urbains, mais également pour la compréhension du monde qui nous entoure. Il s'est produit à ce moment-là une sorte de déclic qui va bien au-delà de la simple considération de ce que sont les ambiances car, au fond, cette pensée des ambiances nous ouvre à une autre dimension de la réalité, que je nomme mersive, qui a été souvent négligée par la pensée occidentale, fondée le plus souvent sur la méthode de la *diairesis* et de *sunagogé*, à savoir de la division et de la synthèse. Par ambiance, on peut nommer une expérience toujours située dans un contexte donné qui nous envahit comme une tonalité affective générale. L'ambiance caractérise toujours cette situation, non avec des déterminations théoriques et pratiques, mais avec celles appartenant au registre affectif des impressions. Or ce qu'il y a de fascinant dans les ambiances, c'est à la fois leur mode de donation très particulier, qui n'est pas perceptif, qui n'est donc pas susceptible d'être décomposé entre des éléments subjectifs d'un côté et des éléments objectifs de l'autre, et le fait que ces ambiances nous font ressentir de manière positive ou négative notre appartenance au monde, le fait que nous sommes immergés en lui, traversés et enveloppés par lui. En un sens, l'ambiance est l'expérience même de la mersivité, de ce régime d'expérience non dualiste qui atteste de notre être-en-commun avec ce qui nous entoure avant même la perception d'une dualité quelconque entre le subjectif et l'objectif. C'est la raison pour laquelle je pense que les ambiances sont les manifestations d'une expérience oubliée, celle de cet ancrage préduialiste dans le monde. Ce ne sont pas simplement des phénomènes flottants et vagues, des impressions générales difficilement définissables, mais des modes d'être singuliers révélant cet accord syntonique entre nous et l'autour. Malheureusement la pensée occidentale, comme les langues de la même ère culturelle, s'épanouissent dans le travail de *lêgein* et du *teukhein*, comme le dit Castoriadis, à savoir de

la formation des éléments, des liaisons, de la production de quelque chose à partir de ces éléments et de ces liaisons? Or l'expérience des ambiances se laisse difficilement décomposer ainsi, elle est comme la durée chez Bergson, un *continuum* plein que l'intelligence analytique est incapable de saisir, encore moins de comprendre.

L'écophénoménologie désigne alors, non la conversion de la phénoménologie à la prise en compte des problèmes écologiques, mais une phénoménologie prédualiste qui s'attache à décrire et à comprendre cette appartenance mersive. Etant donné qu'il y a des phénomènes qui n'appartiennent, ni à la région de la conscience (les vécus), ni à celle du monde naturel (les choses), par exemple les media sensible comme l'air, le son, la chaleur, etc., il y a donc des écophénomènes. L'écophénoménalité étudie alors cette région qui n'est ni la conscience, ni la nature, mais l'Entre, le fond, le milieu, ce qui se tient entre les individus et dans lequel ils baignent. Elle est une phénoménologie du tiers-être. Développer une écophénoménologie, c'est ainsi orienter la méthode phénoménologique vers ces écophénomènes irréductibles à la conscience et à la nature, et tâcher d'inventer des outils descriptifs pour rendre compte de cette dimension ni subjective ni objective de l'expérience, ce qui ne relève ni de l'immanence, ni de la transcendance, mais de la médiance. Se dévoile là un champ passionnant de recherches qui, à travers l'étude des ambiances, des atmosphères, des climats, tente de mettre au jour cette mersivité constitutive de notre être, que la pensée existentielle, soucieuse de distinguer l'existant du monde, comme un être séparé, exceptionnel et détaché, a omis de voir. Ce n'est plus l'*ex-* de l'existence qui se tient au cœur de mes recherches, mais le *stare* lui-même, le se-tenir-dans-le-monde en tant qu'immergé en lui. Mais pour cela, il faut faire un effort pour se détacher de la pensée intentionnelle et jective, celle qui pose son objet comme une cible à atteindre. Cela passe par l'analyse de situations dans lesquelles les modèles jectifs et dualistes sont mis en échec dans leur tentative de compréhension. A cet égard, l'expérience artistique est très éclairante pour moi, tant elle aspire le plus souvent à défaire cette situation dualiste de l'œuvre en face de spectateurs, en gros l'esthétique de la distance et de la jouissance dans la distance, pour produire un type de participation où la séparation s'estompe. Dans *la Pensée mersive*, je m'intéresse ainsi aux sculpteurs futuristes italiens et à leur ambition de rompre cette distance spectaculaire entre l'objet et le contemplateur afin d'ouvrir un champ d'expérience neuf qu'ils nomment, Boccioni en tête, *ambiance*.

LAU: Vous avez aussi publié plusieurs œuvres littéraires. Si je ne me trompe pas (et si je me trompe, je ne me pardonnerais pas en tant que votre lecteur fidèle), vous avez déjà publié six romans et un recueil de nouvelles. De plus, vous avez beaucoup publié aussi sur l'horizon de l'art con-

temporaire. Cherchez-vous à trouver dans la fiction et dans l'art des façons de continuer à faire de la philosophie par d'autres moyens, avec d'autres «langages», où, en revanche, l'occasion de «ne pas faire philosophie», mais tout simplement écrire?

Bruce Bégout: L'écriture philosophique est une discipline exigeante. Elle réclame de la rigueur, de la clarté, de la justesse dans les démonstrations, de la précision dans les références, mais elle échoue sans doute le plus souvent à rendre compte d'expériences qui ne peuvent ainsi être transmises par le biais de l'analyse conceptuelle. Après avoir longtemps travaillé sur Husserl et sur la genèse de la pensée logique chez lui, j'ai ressenti le besoin à la fin du siècle dernier d'expérimenter un autre rapport à l'écriture, d'exprimer des idées, des sensations, des sentiments par un moyen qui n'était pas théorique et analytique. En vérité, j'ai commencé par l'essai, forme hybride et ouverte (ce «poème intellectuel» comme dit Friedrich Schlegel), où je pouvais déjà, notamment dans le livre sur Las Vegas (*Zéropolis*, 2002) introduire des éléments fictionnels, une manière de décrire les lieux et les personnes qui empruntait d'une certaine façon à la littérature. En vérité, je ne voyais pas vraiment à cette époque de séparation stricte entre les genres. Je suivais le plus souvent mes goûts et une sorte d'intuition esthétique, sans m'enquérir de manière réfléchie de ce que je faisais. J'éprouvais simplement le besoin de traiter de ces thèmes et de les traiter ainsi, m'accordant la liberté de mêler les registres de langue et les styles littéraires. Certes, j'étais guidé dans cette voie par d'illustres modèles, notamment Walter Benjamin que je lisais avec assiduité, des textes comme *Zentralpark* et *Sens unique*. A une certaine époque de ma vie, ces travaux extra-philosophiques m'ont beaucoup occupé, notamment les romans et les nouvelles. C'était comme une forme de jeu compensatoire à l'exigence des écrits philosophiques. J'ai ainsi écrit entre 2008 et 2016 une quadrilogie que je nomme post-gothique (deux recueils de nouvelles en miroir: *Sphex* et *L'accumulation primitive de la noirceur*; et deux romans formant un diptyque sur la perversion du spectacle dans le monde contemporain: *Le Park* et *On ne dormira jamais*). Il y a quelques années j'ai fait également paraître un récit sur le sauvetage des archives Husserl en 1938 en Allemagne par le père Van Breda sous le nom du Sauvetage. Et ce dans un style qui refusait le compte rendu historique, sobre et factuel, adoptant au contraire, pour raconter cette histoire vraie et assez extraordinaire, une écriture loufoque, anachronique, carnavalesque, et ce afin de mettre en évidence la folie grotesque du régime nazi, de planter un décor de foire macabre, d'univers oscillant entre le ridicule et l'abject. Il va sans dire que ce choix n'a pas été compris. A mon grand regret.

La fiction est à la fois une liberté et une contrainte. Liberté de l'imagination des personnages et des situations, mais contrainte formelle et esthétique qui

m'oblige à consacrer beaucoup de temps à la réalisation de ces textes. Je dirai que, pour moi, l'écriture littéraire est beaucoup plus exigeante que l'écriture philosophique, car elle impose de suivre scrupuleusement des normes et des règles plus fortes que le simple respect, pour un texte philosophique, de la rigueur académique habituelle. Ce qui devait être un dérivatif est devenu une tâche. Le plus souvent, je sors épuisé de l'écriture d'un roman, car j'y ai mis toute mon énergie, toute ma passion. A mes yeux, peut-être suis-je en cela victime du préjugé musilien du livre total, le texte romanesque est comme une totalité: il parle aux sens, au cœur, à la tête, il mêle intrigue, réflexions, connaissances, il exige de vous précision, originalité, honnêteté. Il s'agit de produire quelque chose qui se tient par lui-même, autonome dans sa forme et dans son être, qui puisse perdurer à travers le temps et les lectures. L'enjeu est donc beaucoup plus grand que dans le cas de la rédaction d'un article ou d'un livre de philosophie où vous devez simplement faire attention à respecter les normes de l'écriture conceptuelle en vigueur dans le monde occidental de la modernité tardive. C'est presque reposant, intellectuellement et affectivement parlant, d'écrire un article, de préparer une conférence. Mais se lancer dans un projet littéraire vous expose de manière plus grande. Vous vous mettez à nu, vous vous soumettez aux remarques de la critique, vous êtes à la merci du silence et du désintérêt public. Ce n'est pas une partie de plaisir, même si certaines heures de création peuvent être accompagnées par un sentiment jouissif d'accomplissement.

Reste que je ne saurais expliquer les raisons pour lesquelles j'ai recours à ces trois formes d'écriture: l'écriture philosophique, celle des essais, et celle des fictions. Un thème et une question me taraudent. Ensuite je me demande, parfois longuement, ce que serait la forme la plus adéquate à leur traitement. Cela peut prendre du temps pour trouver la solution stylistique appropriée, celle qui respecte le sens et sa transmission. Il faut dire que, rien n'est véritablement concerté chez moi, j'agis le plus souvent, soit sur un coup de tête, soit sur des sollicitations extérieures. Il sera temps plus tard de faire le bilan de ces travaux qui peuvent paraître, de l'extérieur, hétéroclites, même si je suis intimement persuadé que, tous, en dépit de leur différence de genres et de styles, travaillent toujours les mêmes idées, voire les mêmes obsessions personnelles. Il y a assurément des passerelles entre les fictions néogothiques et l'essai sur les ruines, entre les récits de voyage aux USA et les livres philosophiques sur le monde quotidien et les ambiances. Il est vrai que j'aime à me laisser entraîner par le courant et à ne pas établir de plan de carrière, de programme strict, mais au fond, comme je l'ai déjà souligné, tout tourne toujours autour de quelques intuitions fondamentales, de quelques problèmes qui vous obnubilent. Une œuvre, si œuvre il y a, a pour tâche d'épuiser le fini, d'arpenter en tous sens le petit enclos que vous avez défini comme étant

votre espace de réflexion. On ne sort jamais vraiment des limites que l'on s'est fixées ou qui se sont imposées à nous.

LAU: J'aimerais vous poser une dernière question, si vous me permettez. Au cours des dernières semaines, et face à un contexte international de plus en plus inquiétant et plein de bizarreries, j'ai pensé souvent à un de vos livres: *De la décence ordinaire*, votre livre sur Orwell (Allia 2008). Dans les temps sombres que nous vivons quel rôle peut encore jouer la décence?

Bruce Bégout: Ah ! J'ai l'impression, et c'était déjà celle d'Orwell à la fin de sa vie, qu'elle ne joue plus un grand rôle, ni dans la vie des gens ordinaires, ni dans celle de ceux qui nous gouvernent. Cette *common decency*, qui établissait une sorte de sens de la justice tiré de la vie quotidienne et des situations banales, apparaît de plus en plus comme une relique du passé. En tant qu'émotion positive, elle peut être la base affective d'un engagement public, mais elle reste fragile, volatile, incertaine. Il est difficile de la définir et d'établir sur elle une politique. Et puis, que ce soit le système marchand et médiatique actuel, où l'indécence (richesse, injustice, humiliation, vulgarité) domine et fascine (il n'y a qu'à voir la télé réalité, les réseaux sociaux, les gens qui vendent leurs images, leurs souvenirs, leurs émotions, qui monnaient chaque instant de leur vie, qui instrumentalisent chaque partie de leurs corps et de leur esprit, pour se persuader que le monde de Dickens, comme disait Orwell, est entièrement obsolète), ou les sphères du pouvoir économique et politique, toute cette puissance n'a que faire de ce respect minimal de l'autre, de ce sens de l'entraide. Elle s'assoie dessus, le ridiculise comme un préchi-précha moralisateur et idéaliste (l'idéalisation des gens de peu). Pour elle, sous ses diverses formes, il s'agit de saisir tout ce que l'on peut et de se ficher des conséquences sociales et morales de cette captation. Certes il reste encore des poches de résistance, dans la vie associative, dans les initiatives de quelques citoyens cherchant à maintenir un sens de la justice. Mais il est difficile de faire de ces expériences une loi commune, une ressource pour une refondation du tissu social. L'indignation ne suffit pas, ni le souvenir de bonnes pratiques sociales.

Toutefois, le problème, à mes yeux, ne réside pas tant dans le recul de cette décence commune, notamment dans les milieux populaires accablés par la propagande libérale et réactionnaire, notamment sécuritaire, nationaliste et xénophobe, que dans la propagation de la justification, voire de l'estime, de l'indécence publique. L'indécence ne veut plus subir la honte de sa propre disqualification morale, il veut lui aussi jouir de la valeur symbolique du bien et du juste. Le fait que Donald Trump, qui ne cesse d'utiliser un langage guerrier et, par sa politique, d'inciter au conflit généralisé (voir ses relations avec le Canada, Le Danemark, l'Union européenne, les juges

du Brésil, etc.), veuille obtenir le prix Nobel de la paix est pour moi symptomatique de ce renversement ahurissant. Mais c'est un exemple parmi tant d'autres où, à différentes échelles, personnes, institutions et entreprises sont prêtes à légitimer leurs actions choquantes en les pavoisant du Bien. Lorsque les mots n'ont plus de sens, lorsque des politiques d'extermination se parent des habits de la guerre juste, lorsque la prédation se fait passer pour la poursuite du bonheur du plus grand nombre, la décence résonne comme un terme caduque, périmé. D'où les sourires gênés qui se manifestent sur les visages de ceux qui entendent ce mot. La décence n'a plus sa place dans ce monde-là, celui du retour des extrêmes, du basculement de la bourgeoisie libérale dans les bras d'un néofascisme. Elle n'est pas une arme assez forte pour imposer le respect de l'égalité et de la justice, même si elle demeure, dans les relations interpersonnelles, un réquisit de toute vie sociale. Une société décente est une société qui n'humilie pas ses membres, qui surtout respecte leur sens de la justice et de l'entraide. On peut espérer que, même si la puissance du néolibéralisme impose comme jamais aux populations mondiales sa vision individualiste et managériale de l'homme, ce sens de la justice et de l'égalité qu'exprime la décence ordinaire parvienne tant bien que mal à se maintenir dans des activités collectives se soustrayant à l'exigence du profit et de la performance. Mais pour combien de temps encore?

