

Phaenomenologica 202

Frédéric Moinat

Le vivant et sa naturalisation

Le problème du naturalisme en biologie
chez Husserl et le jeune Merleau-Ponty

 Springer

Le vivant et sa naturalisation

202

FRÉDÉRIC MOINAT

LE VIVANT ET SA NATURALISATION
LE PROBLÈME DU NATURALISME EN BIOLOGIE CHEZ HUSSERL
ET LE JEUNE MERLEAU-PONTY

Editorial Board:

Director: U. Melle (Husserl-Archief, Leuven) Members: R. Bernet (Husserl-Archief, Leuven), R. Breeur (Husserl-Archief, Leuven), S. IJsseling (Husserl-Archief, Leuven), H. Leonardy (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), D. Lories (CEP/ISP/Collège Désiré Mercier, Louvain-la-Neuve), J. Taminiaux (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), R. Visker (Catholic University of Leuven, Leuven)

Advisory Board:

R. Bernasconi (The Pennsylvania State University), D. Carr (Emory University, Atlanta), E.S. Casey (State University of New York at Stony Brook), R. Cobb-Stevens (Boston College), J.F. Courtine (Archives-Husserl, Paris), F. Dastur (Université de Paris XX), K. Düsing (Husserl-Archiv, Köln), J. Hart (Indiana University, Bloomington), K. Held (Bergische Universität Wuppertal), K.E. Kaehler (Husserl-Archiv, Köln), D. Lohmar (Husserl-Archiv, Köln), W.R. McKenna (Miami University, Oxford, USA), J.N. Mohanty (Temple University, Philadelphia), E.W. Orth (Universität Trier), C. Sini (Università degli Studi di Milano), R. Sokolowski (Catholic University of America, Washington D.C.), B. Waldenfels (Ruhr-Universität, Bochum)

For further volumes:

<http://www.springer.com/series/6409>

Frédéric Moinat

Le vivant et sa naturalisation

Le problème du naturalisme en biologie
chez Husserl et le jeune Merleau-Ponty

 Springer

Frédéric Moinat
Section de philosophie
Université de Lausanne
1015 Lausanne
Switzerland
frederic.moinat@vd.educanet2.ch

ISSN 0079-1350

ISBN 978-94-007-1813-5 e-ISBN 978-94-007-1814-2

DOI 10.1007/978-94-007-1814-2

Springer Dordrecht Heidelberg London New York

Library of Congress Control Number: 2011942484

© Springer Science+Business Media B.V. 2012

No part of this work may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise, without written permission from the Publisher, with the exception of any material supplied specifically for the purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use by the purchaser of the work.

Printed on acid-free paper

Springer is part of Springer Science+Business Media (www.springer.com)

Remerciements

Ce livre est la version retravaillée d'une thèse de doctorat qui a été soutenue à l'Université de Lausanne le 19 janvier 2007. J'adresse tout d'abord mes remerciements aux membres du jury, dont les remarques critiques et les recommandations m'ont considérablement aidé à améliorer mon texte :

Le professeur Raphaël Céliis de l'Université de Lausanne, mon directeur de thèse, pour son suivi encourageant et stimulant.

Les professeurs Dan Zahavi de l'University of Copenhagen, et Anthony J. Steinbock de la Southern Illinois University at Carbondale, pour la générosité et le professionnalisme de leurs expertises.

Je dois aussi beaucoup à deux amis qui ont lu attentivement le texte et lui ont fait profiter de leurs compétences : Hubert Wykretowicz et sa lecture philosophique précise et rigoureuse ; et Michel Maillard, médecin-biologiste, qui a relu les passages mettant en jeu des connaissances en biologie.

Je remercie aussi mes parents pour leur soutien constant, et, *last but not least*, ma femme Christine.

Table des matières

Introduction	1
1 La phénoménologie husserlienne comme fondement des sciences positives : la constitution transcendentale des ontologies des sciences	9
2 L'ontologie de la biologie dans les <i>Ideen II</i>	17
1 La constitution de la nature matérielle.....	19
2 La constitution de la nature animale.....	28
3 La biologie comme théorie des sensations.....	38
3 Les voies ontologiques dans la phénoménologie husserlienne	47
1 Le principe méthodologique de la voie ontologique.....	49
2 Les deux formes de voie ontologique chez Husserl.....	55
3 L'ontologie et la structure d'horizon.....	70
4 La voie ontologique par les sciences empiriques et la critique de l'horizon progressif.....	82
4 La voie ontologique de Merleau-Ponty	91
1 L'ontologie de la biologie dans <i>La structure du comportement</i>	93
2 Merleau-Ponty et la posture transcendentale.....	106
5 Le vivant comme instance transcendentale	111
1 Husserl.....	111
2 Merleau-Ponty.....	129
6 Réobjectivation du vivant et dévoilement de la double ontologie de la biologie	149
1 L'abstraction naturalisante.....	153
2 Le vivant comme unité autopoïétique.....	156
3 Varela, les sciences cognitives et la phénoménologie.....	175

- 7 La biologie et l’entre-deux ontologique de la nature et de l’esprit**..... 191
 - 1 La problématique du rapport entre nature et esprit chez Husserl 191
 - 2 La biologie à l’interface de l’esprit et de la nature 199
- Conclusion** 211
- Bibliographie** 217
 - Ouvrages de Husserl 217
 - Ouvrages de Merleau-Ponty 219
 - Ouvrages et articles 219
- Author Index**..... 223

Ce livre propose une étude articulée de Husserl et de Merleau-Ponty qui prend comme perspective la dimension épistémologique de leur philosophie relativement à la biologie. Chacun à sa manière, ils se sont penchés sur le statut ambigu de la biologie et sur l'épineuse question du naturalisme, à savoir : dans quelle mesure les êtres vivants peuvent-ils être appréhendés comme des ensembles de processus physiques et chimiques ? Ne sont-ils pas des êtres doués de signification et d'initiative ? Le rapport entre les êtres vivants et leur milieu ne ressortit pas à une intentionnalité ? La confrontation de leurs deux contributions à la question offre un éclairage qui a conservé toute sa pertinence, alors que le développement de la biologie moléculaire et des neurosciences contemporaines a amené un retour du paradigme naturaliste en biologie. L'étude débouche sur une mise en perspective avec la théorie biologique de l'autopoïèse élaborée par Francisco Varela et Humberto Maturana. L'enjeu final est de proposer une théorie de la biologie qui respecte son irréductibilité tout en tenant compte du rôle de plus en plus important que les approches physico-chimiques jouent dans notre compréhension des êtres vivants.

Introduction

« On admet trop facilement l'existence entre la connaissance et la vie d'un conflit fondamental, et tel que leur aversion réciproque ne puisse conduire qu'à la destruction de la vie par la connaissance ou à la dérision de la connaissance par la vie. Il n'est alors de choix qu'entre un intellectualisme cristallin, c'est-à-dire transparent et inerte, et un mysticisme trouble à la fois actif et brouillon. »

Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*.

Ce livre porte, d'une part, sur l'histoire de la phénoménologie et plus spécifiquement sur le rapport entre Husserl et Merleau-Ponty et, d'autre part, sur une question importante de l'épistémologie de la biologie contemporaine. Nous allons introduire les chapitres qui suivent en dégagant la signification et les enjeux de ces deux aspects. Commençons par la question du naturalisme en biologie.

Le terme de *naturalisme* est très utilisé en philosophie contemporaine, aussi bien dans ses variantes phénoménologiques que dans les philosophies dites analytiques, et sa signification est particulièrement équivoque. Il s'agit donc en premier lieu d'interroger ce terme afin d'en dégager le sens précis dont il va être question dans ce livre. Dans sa célèbre conférence *La philosophie comme science rigoureuse*, Husserl définit le tenant du naturalisme comme celui qui « ne voit rien qui ne soit à ses yeux nature et avant tout nature physique. Tout ce qui est, ou bien est d'ordre proprement physique et fait partie de l'ensemble homogène de la nature physique, ou bien peut être d'ordre psychique, mais n'est alors qu'une simple variable dépendante de l'ordre physique, au mieux un "épiphénomène" de second rang »¹.

¹Hua XXV, p. 9 : « Naturalist also, [...] sieht nichts anderes als Natur und zunächst physische Natur. Alles, was ist, ist entweder selbst physisch, es gehört dem einheitlichen Zusammenhang der physischen Natur an, oder es ist zwar Psychisches, aber dann bloss abhängige Veränderliche von Physischem, bestenfalls eine sekundäre "parallele Begleitatsache". »

Une telle définition du naturalisme se retrouve très souvent dans la philosophie analytique contemporaine. Ainsi, pour le philosophe David Armstrong, le naturalisme est « la doctrine selon laquelle la réalité ne consiste en rien d'autre qu'un système spatio-temporel unique englobant tout »². Le collectif intitulé *Naturalism. A Critical Analysis* amène une précision en définissant le naturalisme par la vision selon laquelle « l'univers spatio-temporel des entités, étudiées par les sciences physiques, est tout ce qui est »³. Ces trois définitions du naturalisme, qui expriment l'usage le plus courant du terme⁴, se ramènent à ce que l'on peut appeler une position métaphysique scientiste selon laquelle les objets étudiés par les sciences naturelles constituent la teneur ultime du réel.

Notre propos ne portant pas sur la philosophie analytique, nous n'allons pas aborder les multiples variantes du naturalisme qui vont d'un *éliminativisme* strict niant toute réalité qui ne soit pas physique, jusqu'aux théories de l'émergence d'entités non physiques (psychiques, spirituelles) à partir du monde physique. Il nous importe plutôt de relever un premier point essentiel, quoique bien connu : le naturalisme, tel qu'il vient d'être défini, est radicalement antinomique avec les pré-supposés de la phénoménologie husserlienne. On peut même dire qu'il est son pire ennemi, dans la mesure où il pose l'existence absolue et objective des choses naturelles, et réduit l'intentionnalité de la conscience à un processus naturel tardivement issu de l'évolution. Or, la phénoménologie husserlienne part du point de vue exactement inverse : tous les phénomènes, y compris naturels, apparaissent à une conscience qui les vise par des actes intentionnels. Etant donné que rien n'existe qui n'apparaisse à une conscience, cette dernière n'est pas une chose réelle parmi d'autres, elle est le nécessaire corrélat de toute chose existante. Pour Husserl, s'enquérir de ce que sont les choses passe par une interrogation sur la structure des actes intentionnels dont elles sont les corrélats. Ainsi, pour comprendre ce qu'est un objet de la perception, il faut interroger l'être de cet objet dans son rapport avec l'acte de perception et non pas réduire ce dernier à un processus naturel.

Il est dès lors parfaitement logique que Husserl voie dans le naturalisme « une philosophie erronée dans son principe même »⁵. En prétendant naturaliser la conscience intentionnelle, sans laquelle la science de la nature ne pourrait cependant pas être elle-même mise en œuvre, en prétendant réduire les normes et les idéalités – qui sont pourtant constitutives de la science – à des faits naturels, le naturalisme s'empêtre dans des contradictions inextricables. Autant Husserl respecte et admire les sciences de la nature, autant il rejette les métaphysiques objectivistes défendues par certains scientifiques : « Quand c'est vraiment la science de la nature qui parle, nous prêtons volontiers l'oreille, avec l'obéissance d'un disciple. Mais ce n'est pas toujours la science de la nature qui parle quand les savants parlent, et certainement

² ARMSTRONG 1978, p. 161.

³ LANE CRAIG et MORELAND (éds) 2000, p. xi.

⁴ Il existe d'autres utilisations du terme plus marginales qui ne nous importent pas. Par exemple, on parle parfois de naturalisme pour marquer une distance avec une prise en compte du *supernaturel* dans la réalité.

⁵ *Hua* XXV, p. 41 : « ... eine prinzipiell verfehlte Philosophie... »

pas quand ils prennent pour thème la “philosophie de la nature” et la “théorie de la connaissance tirée des sciences de la nature”⁶. »

L’objectivisme naturaliste n’est donc pas un enjeu interne à la phénoménologie husserlienne ; il n’a jamais été pour Husserl, comme par exemple dans le texte *La philosophie comme science rigoureuse*, qu’un objet de polémique. Par conséquent, le naturalisme en biologie dont il est question dans ce livre se distingue d’un tel naturalisme philosophique. Il ne porte pas sur la question métaphysique de l’être du réel, mais sur une problématique épistémologique concernant le rapport entre les sciences de la nature inanimée (la physique et la chimie) et les sciences de la nature animée qui ont pour objet d’études les êtres vivants. La question du naturalisme en biologie que nous nous proposons de poser ici est celle de savoir si et dans quelle mesure on peut rendre compte scientifiquement des êtres vivants et de leur comportement en se basant sur les concepts et les méthodes des sciences de la nature inanimée⁷. Autrement dit, si et dans quelle mesure la biologie possède en tant que science une épistémologie spécifique qui la rende autonome par rapport aux sciences de la nature et par principe non réductible à ces dernières. Selon une conception naturaliste, le vivant est à comprendre comme un être naturel parmi d’autres, c’est-à-dire un agrégat de matière où s’entrecroisent un ensemble de processus physico-chimiques. En étudiant le *comportement* du vivant (selon l’expression de Merleau-Ponty), il serait possible d’établir de strictes corrélations entre les *stimuli* reçus du milieu et les *réponses* de la part du vivant ; et par conséquent de démêler l’ensemble des processus dont il est le siège, de réduire le comportement global à ses éléments réels⁸.

Ce paradigme naturaliste de la biologie a été dominant depuis la fin du XIX^e siècle et a été sérieusement remis en cause dans les années 1930 par plusieurs scientifiques (biologistes ou médecins) proches de la phénoménologie ou qui se réclament de celle-ci d’une façon ou d’une autre⁹. Ces chercheurs ont mis en évidence, au moyen de recherches expérimentales, l’irréductibilité de la biologie par rapport

⁶Hua III, p. 46 : « Wenn wirklich die Naturwissenschaft spricht, hören wir gerne und als Jünger. Aber nicht immer spricht die Naturwissenschaft, wenn die Naturforscher sprechen ; und sicherlich *nicht*, wenn sie über “Naturphilosophie” und “naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie” sprechen. »

⁷Pour simplifier l’expression, nous parlerons dorénavant de sciences de la nature pour désigner les disciplines portant sur la nature inanimée, en premier lieu la physique et la chimie ainsi que leurs sous-disciplines.

⁸Corrélativement, nous entendons par *naturalisation du vivant* l’opération intellectuelle qui consiste à considérer dans un être vivant uniquement l’ensemble des processus naturels qui le composent.

⁹Les relations que ces auteurs entretiennent avec la phénoménologie sont très complexes et nous n’allons pas traiter cette question dans ce travail. Les influences vont dans les deux sens, et il est parfois difficile de faire la différence entre des liens directs et des affinités de pensée. Certains auteurs ont eu un très large écho dans la phénoménologie, en particulier Kurt Goldstein, mais également des biologistes comme von Uexküll et Buytendijk. Dans d’autres cas, ce sont plutôt des scientifiques qui ont été influencés par la phénoménologie, comme Erwin Straus ou Viktor von Weizsäcker.

aux autres sciences de la nature et la nécessité d'un renouvellement de ses catégories fondamentales. Ils ont montré que le vivant doit être abordé comme un être qui entretient des rapports de signification avec son milieu, qui se tient dans un *débat* (selon l'expression de K. Goldstein) avec celui-ci en sélectionnant activement les éléments qui ont un sens et une pertinence pour lui. Le vivant n'est pas le simple jouet réactif d'influences du milieu, comme si les processus dont il est le siège ne dépendaient que de déclencheurs extérieurs pour réagir. Il manifeste par conséquent une spécificité ontologique qui doit être respectée par toute science qui se donne pour but de le connaître.

Ainsi, comme on sait, la phénoménologie dans son ensemble a tenu une position résolument antinaturaliste relative à l'épistémologie de la biologie, position que l'on trouve par exemple chez Heidegger dans son cours sur l'animal¹⁰ ou chez Hans Jonas dans sa biologie philosophique¹¹. On pourrait même croire que la distinction faite plus haut entre naturalisme métaphysique et naturalisme épistémologique a peu de pertinence, puisque la phénoménologie critique autant le naturalisme épistémologique que le naturalisme métaphysique, et qu'il s'agit là en définitive d'un seul et même adversaire, le deuxième étant une simple conséquence du premier.

Il n'en va cependant pas ainsi. Comme nous allons le voir en détail tout au long de ce livre, les philosophies de Husserl et de Merleau-Ponty admettent et défendent même la légitimité épistémologique d'une appréhension naturaliste des êtres vivants en biologie. Certes, les deux philosophes ne soutiennent pas un naturalisme épistémologique absolu, selon lequel les êtres vivants ne seraient ontologiquement rien d'autre que de purs et simples agrégats de processus naturels, et que la seule manière de les comprendre scientifiquement serait une analyse de type physico-chimique. Cette position se confondrait au final avec un naturalisme métaphysique. Mais ils ont tenté de rendre compte du fait que le vivant peut être légitimement appréhendé dans cette perspective, que la démarche scientifique consistant à analyser les processus naturels au sein du vivant (processus physiologiques et biochimiques) peut être menée sans que soit pourtant ignorée sa spécificité ontologique par rapport à la nature inanimée. Ils ont tenté de montrer comment le vivant peut être vu d'un côté comme une chose naturelle parmi d'autres, soumise aux lois de la nature, et d'un autre côté comme un être autonome, rapporté dynamiquement à un milieu avec lequel il entretient des rapports significatifs.

Le problème de la compatibilité entre ces deux approches est, nous semble-t-il, un enjeu épistémologique important pour la biologie contemporaine. En effet, le paradigme naturaliste, après avoir décliné dans les années 1930, est revenu en force et constitue même aujourd'hui le paradigme dominant dans l'épistémologie de la biologie. Avec le développement de la biochimie et de la biologie moléculaire, un très vaste champ d'exploration scientifique s'est ouvert à la biologie. De nombreux mécanismes inconnus ont été mis au jour et on a été tenté de voir dans ces impressionnantes découvertes la promesse que le vivant était en train d'être intégralement expliqué.

¹⁰HEIDEGGER 1992.

¹¹JONAS 2001.

Plus récemment, les neurosciences et leurs techniques d'imagerie cérébrale ont permis d'inclure les plus fins processus neurologiques dans la recherche biochimique. Ainsi, un scientifique éminent comme Jean-Pierre Changeux pouvait-il écrire dans les années 1980 : « L'activité nerveuse, évoquée ou spontanée, et sa propagation dans les réseaux de neurones s'expliquent en fin de compte par des propriétés *atomiques*. Doit-on alors réactualiser la notion d'"atomes psychiques" avancée par Démocrite ? Les ions sodium et potassium qui traversent les canaux de l'axone ou de la membrane post-synaptique sont les mêmes dans l'eau de mer ou à l'intérieur du neurone. Les molécules de neurotransmetteurs et de leurs récepteurs sont composées de carbone, d'hydrogène, d'oxygène et d'azote qui n'ont rien de propre aux êtres vivants. Le système nerveux se compose de – et emploie pour fonctionner – la même "matière" que le monde inanimé. Celle-ci s'organise en édifices "moléculaires" qui interviennent dans la communication nerveuse au même titre que d'autres règlent la respiration cellulaire ou la réplication des chromosomes¹². »

L'enjeu épistémologique qui n'apparaît pas dans cette perspective réductionniste est le suivant : le fait que les processus biochimiques et physiologiques qui composent le vivant mettent en œuvre les mêmes lois naturelles et la même matière que la nature inanimée n'implique pas que le vivant n'ait aucune spécificité ontologique, une spécificité qui procède de la mise en forme globale de ces processus. Autrement dit, la mise en évidence de la somme de tous les processus biochimiques ayant lieu dans un vivant ne répond pas à la question de la mise en forme globale de ces processus. Comme l'a écrit un historien de la biochimie : « Lorsque la biochimie aura dénombré l'ensemble de ces structures moléculaires, lorsqu'elle aura vidé la cellule de tous ses composants, lorsqu'elle aura élucidé les principes (moléculaires) de leur organisation réciproque, cette science aura terminé sa tâche. Nous serons alors en quelque sorte en possession d'une compréhension circulaire, allant de molécule à molécule, considérant des effecteurs moléculaires, établissant des mécanismes d'interaction moléculaires. De la sorte, nous accéderons, nous accédons déjà à une vision du vivant en acte. » Cependant, l'auteur ajoute que, même dans la lointaine hypothèse d'un tel achèvement, il resterait à comprendre le *fonctionnement global* résultant de l'ensemble de ces processus, le vivant étant un tout holistique, une totalité qui excède ontologiquement la somme de ses parties : « La biologie, ayant conquis sa réalité moléculaire fondamentale, devra s'approprier des instruments formels nouveaux pour soutenir l'effort théorique qu'appelle la perception de la complexité moléculaire, et la considération de son essentielle dimension évolutive. La complexité moléculaire ne rend pas impensable une biologie théorique. Au contraire, elle la suscite¹³. » Cette biologie théorique a pour visée, au-delà de la seule efficacité technique, de découvrir un modèle explicatif et des outils conceptuels pour comprendre comment les processus naturels qui composent matériellement et fonctionnellement un vivant concourent à former, par intégration dans une structure

¹²CHANGEUX 1983, p. 130.

¹³DEBRU 1987, pp. 213-214.

holiste, un être doué d'autonomie, d'initiative, d'adaptation, un être qui ne peut plus être simplement appréhendé comme une chose naturelle.

Nous avons tenté dans ce travail de contribuer à esquisser une telle biologie théorique en nous appuyant d'une part sur les recherches épistémologiques, et plus largement philosophiques, de Husserl et de Merleau-Ponty, et d'autre part sur les travaux de Francisco J. Varela et de Humberto Maturana sur le modèle autopoïétique de l'être vivant. Nous défendons l'idée que l'ensemble des disciplines biologiques, tournées d'une part vers des processus particuliers et isolables (biochimie et biologie moléculaire), et d'autre part vers les vivants comme unités concrètes (éthologie, physiologie, etc.) ne relèvent pas d'un cadre théorique unique, mais participent de deux perspectives différentes et irréductibles l'une à l'autre, bien qu'elles soient, en même temps, articulées l'une avec l'autre. La détermination de ces deux perspectives ainsi que leur articulation permettra, nous l'espérons, de contribuer à clarifier l'épineuse question du rapport entre l'attitude vécue globale de l'être vivant (son émotion, sa posture, son action) et les processus naturels constatables dans son corps – épineuse question qui se pose particulièrement de nos jours où l'on entend parfois parler de la *base neurobiologique* du sentiment amoureux, du bonheur ou du sentiment religieux.

Dans une deuxième perspective, ce livre espère apporter une contribution à l'histoire de la phénoménologie par une analyse comparée des aspects épistémologiques des pensées de Husserl et de Merleau-Ponty. A notre connaissance, cette question n'a été que peu abordée par la littérature secondaire, et ce pour des raisons assez faciles à comprendre. En effet, dès la *Phénoménologie de la perception*, l'enjeu de la pensée de Merleau-Ponty par rapport à la phénoménologie a été de mettre en cause le caractère à ses yeux trop intellectualiste de la pensée husserlienne, en approfondissant l'analyse des actes intentionnels par le dévoilement de la dimension antéprédicative, incarnée et pratique de l'expérience. Merleau-Ponty cherche à mettre en relief une activité intentionnelle plus originaire que les actes objectivants qui constitueraient l'essentiel des analyses husserliennes¹⁴. Par conséquent, l'essentiel des travaux sur le rapport entre les deux philosophes ont porté sur la critique merleau-pontienne de l'intellectualisme husserlien. Soit pour mettre en évidence l'originalité du geste merleau-pontien par rapport à Husserl, soit, au contraire, pour montrer sa proximité avec les textes tardifs de ce dernier sur l'intentionnalité latente et la synthèse passive.

Or, la question des vérités et des méthodes des sciences se trouve au cœur de la pensée des deux philosophes. Ainsi, Husserl a toujours conçu sa phénoménologie

¹⁴Tout en reconnaissant sa dette à l'égard de Husserl, notamment concernant la découverte du corps propre. Cf. *Le visible et l'invisible*, p. 297 : « Toute l'analyse husserlienne est bloquée par le cadre des *actes* que lui impose la philosophie de la *conscience*. Il faut reprendre et développer l'intentionnalité *fungierende* ou *latente* qui est l'intentionnalité intérieure à l'être. » Cf. également la *Phénoménologie de la perception*, où Merleau-Ponty critique les textes « kantien » de Husserl, notamment pp. 241, 281 et 320.

comme une entreprise de fondation des sciences positives¹⁵. Même quand il passe à des analyses du niveau antéprédicatif de l'expérience, même là où il thématise la vie de la conscience plutôt que les actes de représentation ou de connaissance, il ne perd jamais le lien avec l'activité théorique ou scientifique, l'enjeu étant toujours de fonder celle-ci dans une intentionnalité plus fondamentale. Or, les travaux récents sur la phénoménologie husserlienne s'intéressent globalement au niveau de l'expérience vécue. La question autour de laquelle les discussions se déploient est celle du dépassement de l'intellectualisme de la conscience cartésienne par la phénoménologie de la genèse monadique. En abordant la problématique de la portée épistémologique de la philosophie husserlienne, nous nous situons donc dans la lignée de commentateurs comme S. Bachelard et E. Ströker. Mais loin d'opposer ces deux directions de recherches, nous chercherons à les articuler en faisant usage des analyses husserliennes et des travaux des commentateurs sur l'expérience pré-scientifique afin de déployer toutes les ressources de cette philosophie pour un questionnement épistémologique. Quant à Merleau-Ponty, bien qu'il travaille sans relâche à redonner sa parole à une expérience dénaturée par des interprétations intellectualistes, il mène un dialogue constant avec les méthodes et les résultats des sciences. D'où une interrogation croisée constante dans sa pensée sur le rapport entre la démarche phénoménologique et la méthode scientifique, de l'apport de l'une et de l'autre, des possibilités de posture critique, etc.

Donnons enfin quelques indications sur le contenu des chapitres qui suivent. Le premier chapitre expose brièvement les principes directeurs de l'épistémologie husserlienne et clarifie la relation de fondation entre la phénoménologie transcendantale et les sciences positives. Le deuxième chapitre montre, en mettant l'accent sur la biologie, comment cette relation de fondation est mise en œuvre par Husserl dans les *Ideen II*. L'idée suivie par Husserl est qu'une saisie phénoménologique transcendantale de l'expérience que nous faisons, antérieurement à toute science, des diverses régions du réel, est déterminante pour la méthodologie des sciences ayant pour objets ces mêmes régions. Ce chapitre se termine par l'esquisse de l'épistémologie de la biologie qui en résulte. Le troisième chapitre est consacré à la méthodologie de la phénoménologie husserlienne, avec pour but de montrer que l'épistémologie de la biologie à laquelle Husserl est arrivé dans les *Ideen II* est dépendante de principes méthodologiques problématiques qui doivent être mis en question. Ensuite, le chapitre expose des analyses plus tardives de Husserl (datant des années 1930) qui débouchent sur une nouvelle conception de la biologie plus pertinente que celle des *Ideen II* mais non encore tout à fait satisfaisante. Il se termine donc par de nouvelles considérations méthodologiques afin de montrer que la voie suivie par Merleau-Ponty dans *La structure du comportement*¹⁶ permet d'éviter les écueils que la méthode husserlienne a rencontrés. Le quatrième chapitre est consacré à Merleau-Ponty et à la conception de la biologie qu'il développe dans

¹⁵Cf. STRÖKER 1997, p. 4 : « Husserl, himself a trained scientist, stressed throughout his work in phenomenological research that phenomenology was to serve as the philosophical foundation of science. »

¹⁶Abrégé SC.

l'ouvrage susmentionné. Le cinquième chapitre opère un changement de perspective de l'analyse. Jusqu'à présent, le vivant était considéré comme un type d'objet intentionnel dont l'analyse phénoménologique devait rendre compte. A présent, il n'est plus considéré comme objet intentionnel mais comme l'instance même de l'intentionnalité, dans la mesure où celle-ci est une opération de la vie. Cette perspective interne au vivant lui-même amène un nouvel éclairage qui approfondit la problématique épistémologique de la biologie. Il apparaît que la conception défendue par Merleau-Ponty dans *SC* est encore incomplète. Cela nous conduit au sixième chapitre qui tente de montrer que le modèle de F. J. Varela et H. Maturana vient s'ajouter à la conception de Merleau-Ponty pour constituer une biologie dédoublée en deux perspectives complémentaires. Et le septième chapitre conclut ce parcours en exposant les implications épistémologiques d'une biologie située à l'interface de ces deux perspectives.

Chapitre 1

La phénoménologie husserlienne comme fondement des sciences positives : la constitution transcendantale des ontologies des sciences

Nous allons exposer dans ce court chapitre le rapport de fondation existant chez Husserl, entre la phénoménologie et les sciences positives, qui nous servira de cadre pour le développement de nos réflexions. Ce modèle reste, dans sa généralité, inchangé, depuis l'époque de la rédaction des *Ideen* (1912) jusqu'aux textes de l'époque de la *Krisis*. Précisons d'emblée deux points importants, le premier concernant le terme délicat de *fondation*¹. Pour Husserl, la démarche phénoménologique a une importance essentielle pour les problèmes épistémologiques et méthodologiques des sciences positives. Il parle de fondation dans la mesure où la phénoménologie a pour tâche d'apporter à ces disciplines une clarification dernière qu'elles sont incapables d'atteindre par elles-mêmes. Cela nous amène ensuite à préciser que, si ce modèle reste inchangé dans sa généralité, il sera constamment repensé et affiné par Husserl. Il subira des modifications profondes en fonction des renouvellements méthodologiques et thématiques qui jalonnent le développement de sa philosophie. Il apparaîtra notamment que ce rapport de fondation n'est pas à sens unique, à l'image du modèle cartésien illustré par la métaphore de l'arbre de la connaissance, comme si la phénoménologie dévoilait une sphère de savoir originaire et préalable à toute démarche scientifique. Nous nous en tiendrons cependant dans ce premier chapitre à l'exposition de ce modèle dans sa généralité avant de l'appliquer au domaine de la biologie dans les *Ideen II*.

Dès les *Prolégomènes à la logique pure*, il paraît évident à Husserl que les différents objets ressortissent à des types d'être différents. Ainsi, une idéalité n'est pas un fait psychique et ne peut donc par principe pas être objet de la psychologie. Puisqu'il y a plusieurs régions d'êtres, chaque science doit élucider le mode d'être des objets dont elle s'occupe ; autrement dit, elle doit amener à la pleine clarté les *caractéristiques eidétiques* propres à ses objets. Le problème de l'objectivisme naturaliste est précisément qu'il part du présupposé qu'il n'existe qu'une région, celle des objets naturels, et que tous les phénomènes se réduisent finalement à des

¹Le troisième volume des *Ideen* a précisément pour titre : *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*.

objets et des relations naturels. Fonder les sciences, selon Husserl, signifie donc déterminer pour chacune sa région propre, ou encore le type fondamental, le mode d'être des objets dont elle s'occupe. La science dont la tâche est de déterminer les vérités eidétiques d'une région donnée, Husserl l'appelle *ontologie*². A chaque science, en tant qu'elle se définit par l'exploration d'une sphère d'objets spécifique, correspond une ontologie dite matérielle. Quant aux traits eidétiques qui relèvent de l'objet comme tel, abstraction faite de toute spécification matérielle, ils sont l'affaire de l'ontologie formelle. Les structures eidétiques de base mises au jour par les ontologies vont permettre aux sciences de fixer leurs concepts catégoriaux (cf. *Hua V*, pp. 97sq.) et de prospecter les vérités synthétiques a priori qui en découlent.

Comment les ontologies peuvent-elles accéder aux essences régionales ? Husserl a toujours été clair en affirmant qu'elles ne s'obtiennent pas par une méthode inductive. Le mode d'être des différentes régions n'est pas dévoilé par une généralisation de données factuelles obtenues de manière empirique. Au début des *Ideen I*, Husserl s'applique à distinguer de manière radicale le domaine empirique des faits et le domaine des essences. La tâche des ontologies est de dévoiler l'essence d'une région d'objets sans en appeler à aucune donnée factuelle, bien plus, sans qu'il soit même nécessaire de *poser* l'existence réelle de ces objets. Par exemple, l'affirmation que tous les corps sont lourds, aussi universelle soit-elle, reste contingente puisque c'est une généralisation de constatations empiriques. Mais dire que tous les corps sont étendus est apodictique car cela est inhérent à l'essence même d'un corps. En effet, le sens même de la notion de *corps* implique en lui-même l'étendue, peu importe qu'il en existe dans le monde ou non (cf. *Hua III*, p. 20). L'exemple paradigmatique des ontologies a toujours été pour Husserl la géométrie. Il a toujours cet exemple à l'esprit quand il distingue les sciences de l'essence [*Wesenswissenschaften*], qui dévoilent des vérités a priori, et les sciences du fait [*Tatsachenwissenschaften*], qui ont pour tâche de prospecter les faits empiriques (cf. *Hua III*, §7). Car le géomètre ne pose pas l'existence réelle de ses objets quand il les étudie, quand il découvre par exemple des théorèmes relatifs au triangle rectangle. Il a bien besoin de figures illustratives qu'il dessine, mais il opère ce que Husserl appelle une modification de neutralité : l'existence *réelle* de ces figures n'a pas besoin d'être posée. Toutes les vérités découvertes par la géométrie sont a priori, elles relèvent de l'essence de l'espace euclidien pur et ne contiennent aucune dimension factuelle.

La géométrie est l'exemple d'une discipline qui est parfaitement au clair sur l'essence de son objet (l'espace euclidien, ou d'autres espaces pour d'autres types de géométries) ; elle est en quelque sorte parvenue à un stade de maturité eidétique, même si, bien sûr, il reste encore au géomètre des vérités à découvrir. Or, de nombreuses sciences, selon Husserl, attendent encore leur ontologie. La question demeure donc : comment parvenir au fonds eidétique des différentes régions si ce n'est pas par généralisation inductive ? Comment peut-on avoir l'évidence que

²Cf. *Hua III*, pp. 23-24 : « Dem reinen regionalen Wesen entspricht dann eine regionale eidetische Wissenschaft oder, wie wir auch sagen können, eine regionale Ontologie. » « A l'essence régionale pure correspond alors une science eidétique régionale, ou, pourrait-on dire, une ontologie régionale. »

l'étendue est une propriété eidétique des corps physiques si ce n'est pas parce que l'on a constaté que tous les corps que nous percevons sont étendus ? C'est ici qu'intervient la phénoménologie transcendantale.

En opérant cette expérience de pensée qu'est la réduction transcendantale, nous nous abstenons de faire ce que nous faisons spontanément, à savoir *poser* l'existence des objets et du monde, être dirigés sur eux, sur ce qu'ils sont, sur leurs relations ; en bref, tout ce que nous faisons dans l'attitude naturelle. Le but de cette démarche est d'avoir accès à une autre dimension de la connaissance, une *troisième dimension*, comme dit Husserl : à savoir la corrélation même de la conscience et du monde, ou le monde en tant qu'il apparaît à la conscience, en tant qu'il se donne à elle sur certains modes. La phénoménologie transcendantale ne se demande pas *ce que sont* les phénomènes, mais pose la question de savoir *comment* les différents phénomènes apparaissent à la conscience (toute conscience étant intentionnelle, c'est-à-dire conscience de quelque chose d'autre qu'elle-même, d'une unité de sens). En d'autres termes, il s'agit de saisir la corrélation entre les modes de conscience et les phénomènes visés par la conscience (ce que Husserl appelle la *structure noético-noématique*). La thématization de cette corrélation permet du même coup de déterminer les structures qui prescrivent à l'apparaître des phénomènes leurs types fondamentaux de validations rationnelles par lesquelles leur réalité est attestée. En effet, dans la mesure où tout phénomène doit nécessairement se donner à la conscience, il est soumis à une légalité relative à ses modes de donation. Husserl compare cette structure de corrélation à une idée régulatrice kantienne. Alors que le processus de détermination des phénomènes dans l'attitude naturelle est tributaire de la contingence du champ empirique, la structure de corrélation détermine a priori les voies que suivent ces différents processus d'exploration du donné : « Nous fondant sur la conscience de cette absence de limites, illustrée par des exemples, nous saisissons en outre "l'idée" des directions déterminées de ce développement infini, et cette idée s'applique à chacune des directions du cours de l'intuition dans laquelle nous nous engageons³. » C'est précisément ce passage à un questionnement transcendantal sur le *quomodo* des phénomènes qui est à même de dévoiler les régions eidétiques sans passer par une simple généralisation empirique⁴. Nous avons

³Hua III, p. 367: « Auf Grund des exemplarischen Bewusstseins dieser Grenzenlosigkeit erfassen wir ferner die "Idee" der bestimmten Unendlichkeitsrichtungen und zwar für jede der Richtungen des anschaulichen Ablaufs, die wir durchlaufen. » Cette analyse est exposée de manière limpide par Landgrebe, pp. 146-147 : « Die Reflexion auf die Bedingungen, unter denen Seiendes sich als mögliches Gebiet einer Wissenschaft von anderem abgrenzt, ist eine Reflexion darauf, wie es für das Bewusstsein derart zum Gegenstand wird, dass eine solche Abgrenzung möglich ist. Das Sein ist also im Hinblick auf das Bewusstsein, für das es zum Gegenstand wird, betrachtet, als Gegenstand-Sein für das Bewusstsein. [...] Es ist also zu beachten, dass die Rede von Seinsregionen nur im Hinblick auf diese wesensnotwendige Korrelation zu den Weisen des Bewusstseins ihren Sinn erhält, in denen Seiendes jeweils seiner Region zur Gegebenheit kommt, und dass auf andere Weise gar nicht angegeben werden könnte, was uns überhaupt berechtigt, solche Unterscheidungen von Seinsregionen zu machen, wenn sie etwas anderes sein sollen als Verallgemeinerungen bereits empirisch gewonnener Begriffe. » Voir également TUGENDHAT 1967, p. 179.

⁴Nous ne faisons ici que de poser ce principe, que nous développerons longuement dans le troisième chapitre.

donc ici un mouvement de transition qui va du transcendantal à l'ontologique. Car la corrélation noético-noématique thématifiée par l'attitude transcendantale correspond aux essences recherchées dans l'attitude naturelle par les ontologies, puisque cette attitude se dirige vers l'être des phénomènes et non pas vers la corrélation entre la conscience et les phénomènes. L'essence et le noème sont à distinguer rigoureusement (cf. *Hua V*, p. 85), mais ils sont cependant étroitement solidaires : « D'après nos constatations, aux formes fondamentales de constitution (matérielle et formelle) des objectités dans la conscience correspondent des concepts ontiques fondamentaux qui fonctionnent dans les ontologies en tant que concepts fondamentaux⁵. »

Ainsi, ce rapport de fondation entre la phénoménologie et les sciences positives consiste en un mouvement partant d'une attitude transcendantale qui analyse, pour chaque science, les corrélations entre la conscience et sa région d'objets, et retourne ensuite dans l'attitude naturelle afin de déterminer les structures eidétiques propres à cette région. Nous nous proposons dans cet ouvrage de mettre à l'épreuve cette démarche à deux temps sur l'exemple de la biologie. Nous tenterons de montrer à quelles conditions ce modèle est pertinent, quelles précisions et réaménagements sont nécessaires pour éviter les difficultés que Husserl a rencontrées. Notons que ce projet de fondation des sciences a perduré jusque dans la philosophie tardive de Husserl. *Les Ideen III* ont été rédigées en 1912 et le texte, contrairement aux *Ideen II*, n'a pas été retouché par la suite. Cependant, Husserl a revu le texte entre 1924 et 1928 et a inséré quelques remarques critiques⁶. On trouve de très nombreuses formulations de ce projet de fondation des sciences par la phénoménologie dans l'œuvre husserlienne. Ainsi, dans le cours de 1922 sur l'introduction à la philosophie (*Hua XXXV*), et dans celui de 1927 sur le thème de la nature et de l'esprit (*Hua XXXII*), est-il encore et toujours question de l'incapacité des sciences positives de parvenir par elles-mêmes à la pleine clarté de leurs fondements et, partant, de la nécessaire tâche fondatrice de la phénoménologie. De manière générale, la thématique de la constitution chez Husserl ne s'oppose pas à des considérations épistémologiques ; bien au contraire, elles sont tout à fait liées⁷. Nous verrons que là même où le questionnement phénoménologique aborde les niveaux non théorétiques de l'intentionnalité, il ne s'agit pas tout bonnement de l'abandon d'une problématique épistémologique pour une mise au jour des dimensions pratique, volitive et incarnée de l'expérience. L'exploration de ces niveaux fondamentaux de l'intentionnalité a toujours pour but de fonder en dernier lieu les actes de connaissance qui s'accomplissent sur leur base.

⁵Hua V, p. 79 : « Nach unseren Feststellungen entsprechen den Grundformen (materialer und formaler) Konstitution von Gegenständlichkeiten im Bewusstsein ontische Grundbegriffe, welche als Grundbegriffe in den Ontologien fungieren. »

⁶Sur la genèse du texte des *Ideen III*, voir *Hua IV, Einleitung des Herausgebers*.

⁷Cf. *Hua XXXII, Einleitung des Herausgebers*, notamment p. XXXI : « Dabei bleiben für Husserl weiterhin ontologische und wissenschaftstheoretische Fragestellungen notwendig und fest miteinander verbunden. »

Nous devons toutefois faire une remarque importante. En reprenant le mouvement husserlien de fondation transcendantale des ontologies, nous adoptons une certaine perspective qui n'épuise pas tout l'apport de la phénoménologie husserlienne relatif à une clarification philosophique des sciences. Car on ne peut prétendre que le dévoilement des ontologies soit le seul point où aboutit la démarche transcendantale husserlienne. On pourrait même se demander quel intérêt il y a à situer le point d'achèvement du mouvement dans la perspective naïve des ontologies, après avoir ouvert le champ des analyses transcendantales⁸. L'exploration du champ transcendantal consiste en effet en un vaste domaine d'exploration philosophique qui comprend notamment les thèmes de la temporalisation de la conscience et de la dimension intersubjective de la constitution. Et ces structures transcendantales sont des conditions de possibilité pour l'activité des sciences positives ; en ce sens, elles sont fondatrices pour ces dernières. Il serait donc très réducteur d'affirmer que tout ce que nous ouvre l'approche transcendantale est un dévoilement des diverses régions ontologiques. Toutefois, il nous semble certain que pour Husserl, l'élaboration (ou la clarification) des ontologies est un des résultats essentiels de la démarche transcendantale⁹. Autrement dit, l'étude du mode d'apparaître des phénomènes à la conscience permet de clarifier *l'essence* de ces phénomènes, même si l'on peut dans une certaine mesure mener des investigations ontologiques sans passer par une démarche transcendantale.

Exposons encore quelques considérations importantes sur les sciences positives avant d'aborder la biologie dans les *Ideen II*. Nous avons déjà vu que la géométrie est l'exemple prototypique des sciences de l'essence : c'est en se basant sur elle que Husserl distingue radicalement les sphères du fait et de l'essence. Elle est paradigmatique également en tant que fondement ontologique de la physique. En effet, les succès de la physique moderne sont dus précisément au fait qu'elle a bénéficié d'une ontologie très élaborée – la géométrie comme science de la spatialité pure – et l'a mise à profit pour son domaine de recherche propre. « Leur essor [des sciences physiques] débute dans les temps modernes précisément au moment où la géométrie, portée à une grande perfection en tant qu'eidétique déjà dans l'Antiquité [...], a communiqué soudain et sur une grande échelle sa fécondité à la méthode physique. Comme on le voit clairement, *l'essence* de la chose matérielle implique qu'elle soit une *res extensa*, et ainsi la *géométrie est la discipline ontologique qui se rapporte à un moment eidétique de cette structure de chose, c'est-à-dire à la forme spatiale*. » Et un peu plus loin, Husserl ajoute, non sans un certain pathos, que les mathématiques « s'édifient ou se remanient sous forme de sciences *purement* "rationnelles" (nous dirions, sous forme *d'ontologies eidétiques*) ; et ce zèle (à l'aube des temps modernes et encore longtemps après) n'est point dépensé pour elles-mêmes, mais au profit des sciences empiriques. Car les fruits tant espérés, elles les ont portés en abondance dans le développement parallèle de cette physique rationnelle que nous

⁸Nous sommes redevable à Dan Zahavi pour cette importante remarque.

⁹Cela apparaît très clairement dans les *Ideen III* et dans l'article de Landgrebe susmentionné.

admire tant »¹⁰. L'étude de l'essence de la pure spatialité de la nature permet en effet de fonder l'étude des mouvements et de les exprimer sous la forme d'équations mathématiques, par exemple celles des mouvements balistiques¹¹. Toute une partie de la physique consiste à exploiter les vérités eidétiques relatives à l'espace pour élaborer une théorie des mouvements.

Géométrie et physique représentent à cet égard pour Husserl des modèles. Mais cela ne doit en aucun cas être compris comme si les autres sciences devaient imiter la physique et emprunter aux mathématiques leur ontologie (cf. *Hua V*, p. 44). Bien au contraire, la physique est un modèle dans le sens où toutes les autres sciences devraient avoir développé leurs ontologies propres pour parvenir à un niveau de rationalité comparable à celui déjà atteint par elle. Ce point est tout à fait fondamental et Husserl y revient sans arrêt. En développant leur ontologie, les autres sciences seront aussi abouties que la physique mathématique sans pour autant lui devoir ou lui emprunter ce perfectionnement. Et cet idéal est pour Husserl parfaitement possible. Il parle par exemple souvent de la nécessité d'élaborer une *psychologie rationnelle* qui servirait de fondement à la psychologie expérimentale (cf. *Hua V*, pp. 23 et 43). De même, la biologie doit se fonder sur une ontologie qui étudie l'ensemble des vérités eidétiques propres au vivant et qui détermine ses concepts fondamentaux : « Le concept général d'individu organique, de l'être vivant concret, par quoi se détermine-t-il radicalement dans ce qu'il a de propre par rapport au concept de corps matériel de la physique ? Autoconservation dans les échanges de matière, croissance, reproduction, développement avec état embryonnaire et but de développement, constitution à partir d'"organes", concepts de normalité et d'anomalie, de milieu biologique, de causalité biologique, etc. Ce sont là les concepts qui traversent tout le travail scientifique en en déterminant le sens. Si des incompréhensions énigmatiques résident en eux, comment la biologie peut-elle être, en toute rigueur, une science, qui nous dit le vrai au sujet de la nature vivante¹² ? »

¹⁰*Hua III*, pp. 25-26 : « Ihre grosse Epoche beginnt ja in der Neuzeit eben damit, dass die schon im Altertum [...] als reine Eidetik hoch ausgebildete Geometrie mit einem Male und in grossem Stile fruchtbar gemacht wird für die physikalische Methode. Man macht sich klar, dass es das Wesen des materiellen Dinges sei, res extensa zu sein, dass somit die *Geometrie die auf ein Wesensmoment solcher Dinglichkeit, die Raumform, bezogene ontologische Disziplin sei*. [...] Mit leidenschaftlichem Eifer werden sie als *rein* "rationale" Wissenschaften (in unserem Sinne als *eidetische Ontologien*) ausgebildet, bzw. neu gebildet, und zwar (in den Anfängen der Neuzeit und noch lange hin) nicht um ihrer selbst, sondern um der empirischen Wissenschaften willen. Sie trugen denn auch reichlich die erhofften Früchte in der parallelen Entwicklung der vielbewunderten rationalen Physik. » Cf. également *Hua V*, pp. 43-44.

¹¹Il est possible de déterminer la trajectoire (idéale) d'une chose matérielle lancée en connaissant sa vitesse de départ, son angle et l'accélération terrestre, et cela a priori, en vertu des seules propriétés eidétiques de l'espace et du temps.

¹²*Hua XXXII*, p. 11 : « Der allgemeine Begriff des organischen Individuums, des konkreten Lebewesens, wodurch bestimmt er sich radikal gegenüber dem Begriff des materiellen Körpers der Physik in seiner Eigentümlichkeit ? Selbsterhaltung im Stoffwechsel, Wachstum, Fortpflanzung, Entwicklung mit Keimzustand und Entwicklungsziel, Aufbau aus "Organen", Begriff der Normalität und Anomalität, der biologischen Umwelt, der biologischen Kausalität usw., also das sind hier die Begriffe, die sinnbestimmend durch alle wissenschaftliche Arbeit hindurchgehen. Stecken in ihnen rätselhafte Unverständlichkeiten, wie kann die Biologie ernstlich Wissenschaft sein, die uns sagt, was das Wahre über die lebendige Natur ist ? »

Husserl mène parfois de longues polémiques contre certains « spécialistes » qui prétendent que seule la pratique concrète, empirique, de leurs disciplines est source de progrès, et qui toisent avec mépris les *spéculations* des philosophes, qui ne connaissent rien à leur domaine. Husserl leur rétorque : « Toutes les découvertes et les inventions des spécialistes se meuvent dans le cadre d'un a priori absolument indépassable, qu'on ne peut pas tirer de leurs théories, mais seulement de l'intuition phénoménologique¹³. » C'est encore l'exemple de la physique qui offre à Husserl cet argument piquant et élégant adressé aux psychologues expérimentaux : « La méthode phénoménologique bien entendu entre aussi peu en concurrence avec la méthode psychologique expérimentale, qu'en physique les méthodes mathématiques n'entrent en concurrence avec les méthodes physiques expérimentales¹⁴. » Il faut toutefois préciser que les ontologies ne précèdent pas chronologiquement les sciences expérimentales correspondantes (cf. *Hua V*, p. 42). Bien au contraire, chaque science commence par étudier et expérimenter certains objets, improvise sa méthode et arrive à certains résultats qui peuvent être tout à fait corrects, notamment sur les plans pratique et technique. Mais ce qu'il leur manque, c'est une *Begründung*, à savoir une clarification de leurs fondements. Une telle fondation n'est pas toujours nécessaire pour développer une technique efficace, mais elle reste indispensable si l'on exige des sciences qu'elles soient rationnelles. On peut déjà lire plusieurs pages dans les *Ideen III* (*Hua V*, pp. 94-97), où Husserl critique les sciences très développées et florissantes, dont les succès se manifestent dans des applications techniques, mais qui dégénèrent souvent en processus computationnels automatiques – une critique qui viendra, comme on sait, au premier plan à l'époque de la *Krisis*. Husserl aurait pu poser la même question à la biologie contemporaine : les immenses possibilités technologiques ouvertes par la biochimie et la génétique indiquent-elles que nous sommes au clair sur l'ontologie des êtres vivants ?

Mais la question se pose de savoir pourquoi l'ontologie de la spatialité a pu se constituer de manière aussi remarquable, alors que les autres ontologies ont pris un tel retard par rapport à elle. De plus, si la géométrie a pu se constituer avant toute phénoménologie, pourquoi cette dernière serait-elle nécessaire au dévoilement des ontologies régionales ? Ces deux questions, étroitement liées, sont traitées par Husserl dans l'appendice 1 des *Ideen III*. La géométrie et l'arithmétique, dit-il, ont pu se constituer parce que leur teneur eidétique est appréhendable assez aisément dans l'attitude naturelle. Je peux considérer la spatialité pour elle-même, en avoir une intuition claire et prospecter ses vérités synthétiques a priori. Je parviens à saisir l'essence de manière claire et distincte sans passer par l'attitude transcendantale. Or, ceci est pratiquement très difficile, voire impossible, pour des ontologies plus complexes. Certes, il serait en principe possible de parvenir à une intuition eidétique en restant dans l'attitude naturelle. « Mais, *de facto*, ce qui nous réussit si bien en

¹³*Hua V*, p. 22 : « Alle Entdeckungen und Erfindungen der Fachmänner bewegen sich im Rahmen eines absolut unüberschreitbaren Apriori, das man nicht von ihren Lehren, sondern nur aus der phänomenologischen Intuition schöpfen kann. »

¹⁴*Hua V*, p. 49 : « Die phänomenologische Methode tritt ja so wenig in Konkurrenz mit der experimentell-psychologischen als es die mathematischen Methoden in der Physik mit den experimentell-physikalischen tun. »

mathématique ne nous réussit pas aussi bien dans les ontologies réelles. Seule la phénoménologie peut en l'occurrence nous former à une vision intégrale, et encore que ce qu'elle s'efforce d'atteindre ne soit pas une théorie de l'essence des réalités, mais la constitution des réalités et, sur un autre versant, celle du moi pur et de la conscience du moi en général, c'est seulement en intelligence avec elle qu'on parvient à saisir pleinement l'essence du réel lui-même et, précisément de ce fait, à fonder l'ontologie selon les concepts catégoriaux et les principes¹⁵. » Husserl mentionne en particulier les ontologies de la nature et de l'esprit, dont la saisie requiert le passage par l'attitude transcendantale : « Ainsi advient-il que pour des objectités telles que la *nature* et l'*esprit* qui ne se constituent pas à un seul niveau (comme c'est le cas des objets de pensée élémentaires, tels le nombre, la grandeur et autres choses semblables) mais à de multiples niveaux, une *ontologie* présente de si grandes difficultés¹⁶. »

¹⁵*Hua V*, p. 130 : « Aber *de facto* : was uns in der Mathematik so gut gelingt, das gelingt nicht in gleicher Weise in den realen Ontologien. Hier erzieht uns erst die Phänomenologie zum vollständigen Sehen, und obwohl was sie erstrebt, nicht Wesenlehre der Realitäten sondern der Konstitution von Realitäten und andererseits des reinen Ich und Ichbewusstseins überhaupt ist, so gelingt eben nur in Gemeinschaft mit ihr die volle Wesenserfassung des Realen selbst und eben damit die Begründung der Ontologie nach kategorialen Begriffen und Grundsätzen. » (Traduction légèrement modifiée.)

¹⁶*Hua V*, p. 129 : « So kommt es, dass für Gegenständlichkeiten, die wie *Natur und Geist* sich nicht einstufig konstituieren (so wie die elementaren Denkgegenstände als wie Zahl, Grösse und dgl.) sondern in vielfachen Stufen, eine *Ontologie* so überaus grosse Schwierigkeiten hat. »

Chapitre 2

L'ontologie de la biologie dans les *Ideen II*

Dans ce chapitre, nous allons exposer la manière dont ce projet de constitution des ontologies des sciences est mis en œuvre dans les *Ideen II*, en considérant plus particulièrement la constitution de la *nature animale* (c'est-à-dire la région des êtres vivants). Il s'agira donc de présenter une mise en application particulière du schéma général esquissé dans le chapitre précédent. Nous suivrons donc ces analyses constitutives jusqu'à leurs conséquences ontologiques et épistémologiques pour la biologie. Nous pourrions constater que cette épistémologie est étroitement liée au paradigme naturaliste dominant au début du XX^e siècle et qu'elle diverge fortement des travaux des penseurs qui ont renouvelé la conception de la biologie dans les années 1930 – des penseurs qui, précisément, se revendiquent de la phénoménologie ou manifestent des affinités avec elle. Cela nous acheminera vers les chapitres suivants, où nous reprendrons de manière critique la démarche des *Ideen II* en mettant en évidence les présupposés problématiques qu'elle contient. Cela nous permettra ensuite de voir dans quelle mesure la pensée ultérieure de Husserl surmonte ces problèmes, avant de passer à la contribution de Merleau-Ponty et de la confronter à la démarche husserlienne.

Commençons par exposer sur quels principes se basent les analyses constitutives des *Ideen II*. Les actes intentionnels ont comme caractéristique eidétique d'entrer dans des relations de dépendance que Husserl appelle des *fondations*. Un acte est fondé sur un autre s'il présuppose ce dernier pour pouvoir lui-même être accompli. L'acte fondateur ne précède pas temporellement l'acte fondé, mais il est sous-jacent à son accomplissement, impliqué en lui. Ainsi, la perception d'une table et la perception d'un livre peuvent être accomplies pour elles-mêmes. Mais la perception (ou l'intuition catégoriale) de l'état de chose « le livre est sur la table » est *fondée* sur les deux perceptions simples, dans la mesure où ces perceptions sont à l'œuvre dans la perception de l'état de chose, même si cette dernière accomplit plus que la simple somme des deux premières. Or, il y a pour Husserl un rapport de fondation entre les objets constitués par l'intentionnalité préscientifique et ceux constitués par les actes spécifiquement scientifiques : les objets des sciences sont fondés sur les objets de l'expérience perceptive préscientifique, au sens où la constitution

des premiers ne peut s'effectuer que sur la base de la constitution des seconds (cf. *Hua IV*, §4). Or, le dévoilement des ontologies des sciences dans les *Ideen II* s'appuie sur ce rapport de fondation. Autrement dit, c'est la manière dont les objets des sciences sont fondés sur l'expérience préscientifique qui est déterminante ou prescriptive pour l'ontologie dont ils relèvent au sein des différentes sciences. Les ontologies ne peuvent pas être dévoilées simplement par une thématization de leurs objets au niveau scientifique lui-même ; il faut partir du niveau préscientifique de l'expérience. La démarche des *Ideen II* est donc essentiellement *ascendante*, au sens où il s'agit de rendre compte de la constitution du processus d'objectivation qui, partant de l'expérience perceptive, s'élève progressivement jusqu'au niveau des objets scientifiques. Nous le verrons particulièrement sur le cas du corps propre [*Leib*]. On sait à quel point les analyses sur le corps propre ont joué un rôle important dans la philosophie du jeune Merleau-Ponty¹ ; mais ce qui intéresse Husserl dans les *Ideen II*, c'est le mouvement d'extériorisation et de distanciation par lequel le corps propre se détache de l'expérience en première personne pour s'objectiver, c'est-à-dire devenir un objet que l'on peut considérer et appréhender avec distance².

Relevons encore un deuxième principe de ces analyses. Les analyses constitutives de la réalité matérielle et animale sont d'emblée situées dans une certaine *attitude* intentionnelle, propre aux sciences de la nature. Une attitude est une manière de viser la réalité qui détermine a priori la perspective ou le cadre dans lequel les phénomènes vont nous apparaître. L'attitude propre aux sciences de la nature est l'*attitude naturaliste*³. Elle consiste en la mise entre parenthèses de ce qui, dans le monde, ne relève pas de la pure nature, à savoir tout ce qui est de l'ordre des significations humaines et des valeurs. La nature, en tant que corrélat de l'attitude naturaliste, est « l'«*univers*» spatio-temporel en totalité, le domaine tout entier de l'expérience possible »⁴. Cet univers spatio-temporel ne se compose que de « pures et simples choses », c'est-à-dire de choses avec des propriétés naturelles mais aucune signification *spirituelle*⁵. Un outil, par exemple, n'est plus considéré dans l'attitude naturaliste comme artefact culturel dont la fonction s'intègre dans l'horizon d'un métier (le marteau du forgeron), ce n'est plus qu'une chose située dans l'espace, composée d'atomes de métal et soumise à des relations causales (cf. *Hua IV*, §§2 et 11).

¹Cf. ZAHAVI 1994, p. 71.

²C'est avant tout Paul Ricœur qui a établi ce point dans son commentaire des *Ideen II*. Cf. RICŒUR 1986, pp. 102, 116 et 124. Il souligne en particulier la différence de perspective entre Husserl et les « phénoménologues existentialistes », Merleau-Ponty en premier lieu. Nous aurons plus tard à revenir sur cette remarque de Ricœur.

³A ne pas confondre avec l'attitude naturelle [*natürliche Einstellung*], qui est beaucoup plus globale que l'attitude naturaliste et qui se distingue de l'attitude transcendantale.

⁴*Hua IV*, p. 1 : « ... *das gesamte räumlich-zeitliche "Weltall", der Gesamtbereich möglicher Erfahrung...* »

⁵Le terme *geistig* renvoie à toute caractéristique qui manifeste une intention humaine, qui est dotée d'une signification. Husserl se réfère à l'opposition diltheyenne entre explication d'un phénomène naturel et compréhension d'une intention humaine.

Husserl insiste bien sur le caractère abstrait de cette attitude, puisqu'elle procède d'une *epochè*, d'une mise entre parenthèses de la dimension spirituelle du monde, mais dans les *Ideen II*, il la considère comme un point de départ sans la mettre elle-même en question. Il en résulte ce caractère curieux des analyses constitutives des *Ideen II* puisque, d'une part, Husserl part de l'expérience préscientifique pour rendre compte de l'échafaudage des actes qui constituent les objets des sciences naturelles, mais d'autre part, il se situe d'emblée dans l'attitude naturaliste de ces mêmes sciences. Nous reviendrons longuement sur ce point. Retenons pour l'instant le fait que les régions eidétiques sont obtenues par l'analyse constitutive des différentes couches par lesquelles s'édifie l'objectivation des objets de l'expérience, et l'idée de l'attitude naturaliste comme perspective intentionnelle particulière sur la réalité.

1. La constitution de la nature matérielle

La constitution de la nature animale présuppose celle de la nature matérielle. Nous commencerons donc par cette dernière en suivant l'analyse noético-noématique qui part du noème *chose matérielle* pour mettre en évidence les différentes couches de sens en corrélation avec l'activité constituante de la conscience. Il faut distinguer deux étapes dans cette géologie constitutive : les deux premières couches de sens sont celles de la chose perçue à un niveau préscientifique, et la dernière est propre à la chose physique, corrélat de l'intentionnalité scientifique. La première couche constitutive de la chose matérielle est l'*extension*, le fait d'occuper un certain espace. Cette détermination est première, et en ce sens fondatrice, dans la mesure où elle est toujours présupposée pour qu'une chose matérielle puisse exister. Elle est donc nécessaire, mais non suffisante, car d'autres couches de sens propres à la chose matérielle apparaîtront à l'analyse. Il va sans dire que la spatialité de la chose n'est pas découverte selon un procédé inductif, comme si l'on se bornait à constater que toutes les choses matérielles existantes étaient spatiales. Même si l'a priori de la spatialité semble évident dans l'attitude naturelle, la démarche de Husserl consiste bien à passer par une attitude transcendantale. Si je thématise l'ordonnement du flux des esquisses du noème lors de la perception d'une chose naturelle, il apparaît que ces esquisses se meuvent nécessairement sur le mode de la spatialité. J'ai beau faire varier en imagination la chose matérielle, ces variations ont toujours lieu dans l'espace : la chose varie nécessairement dans l'*horizon* de l'espace. Les diverses explorations que je peux en faire mettent au jour des déterminations imprévues, mais elles s'intègrent dans le cadre a priori de la spatialité.

Il s'ensuit qu'une science eidétique de la pure spatialité est une partie de l'ontologie de la nature matérielle. Cette science, pour Husserl, n'est autre que la géométrie⁶. Pourtant, l'analyse intentionnelle effectuée se rapporte à la chose

⁶Cf. CLAESGES 1964, pp. 45sq., ainsi que *Hua III*, p. 37.

perçue ainsi qu'à l'espace perceptif. Or, nous savons que dans la *Krisis*, Husserl distingue radicalement le monde perçu avec son caractère *subjectif-relatif*, et le monde objectif appréhendé par la science. Y a-t-il opposition entre les *Ideen II* et la *Krisis* sur ce point ? Il faut cependant rappeler que les *Ideen I* (*Hua III*, §74) distinguent déjà les essences morphologiques, caractéristiques du monde perçu, qui ne sont déterminées que de manière inexacte (par exemple : en forme d'œuf, dentelé, en forme de lentille, etc.), et les idéalités exactes qui sont l'objet de la géométrie. Ces dernières sont le résultat d'un processus d'idéalisation à partir des essences morphologiques. Husserl ne peut donc pas identifier dans les *Ideen II* l'espace de la géométrie avec l'espace perceptif ; seulement, c'est la *continuité* de l'un à l'autre qu'il veut souligner et non pas leur contraste⁷. C'est parce que les objets dans le monde de la vie sont spatiaux que leur thématization par la géométrie est possible, que la physique peut opérer avec un espace euclidien. Cela nous amène à souligner la proximité philosophique (plutôt qu'un contraste ou une opposition) entre les *Ideen II* et la *Krisis*. Les deux textes posent comme principe fondamental l'ancrage de l'activité scientifique dans la vie présocratique. La différence est plutôt de perspective : alors que les *Ideen II* s'intéressent au mouvement ascendant d'objectivation suivi par les sciences, la *Krisis* se donne pour tâche de retrouver le niveau présocratique de l'expérience afin de l'explorer pour lui-même. Nous reviendrons encore sur cette question.

La spatialité est donc la couche constitutive fondamentale de la chose matérielle. Cela ne veut pas dire qu'elle est une simple portion d'espace sans aucune qualité ; au contraire, elle en a nécessairement (remplissement par des couleurs, texture de sa surface quand on la touche, etc.). Mais l'extension n'est pas une qualité de la chose parmi d'autres, puisqu'elle est le fondement de toutes les qualités (cf. *Hua IV*, §13). Ainsi, les qualités sensibles sont nécessairement spatialisées : la couleur est étendue sur la surface, l'odeur se répand dans l'espace. De plus, la chose matérielle est nécessairement fragmentable, et cette fragmentation concerne l'ensemble de ses propriétés. Passons maintenant à la deuxième couche constitutive de la chose matérielle, qui est précisément celle de la *matérialité* (cf. *Hua IV*, §15). Le fait qu'il y ait une deuxième couche signifie qu'une simple extension de qualités sensibles n'est pas encore une chose matérielle. En effet, une entité consistant en un complexe de qualités (comme les taches de couleurs d'un kaléidoscope) nous apparaît comme étant irréelle, une sorte de *fantôme*. Ainsi, les entités que nous pouvons observer au microscope se laissent décrire en termes de forme spatiale, de qualités sensibles, mais on ne peut pas leur attribuer des propriétés matérielles telles que le poids, l'élasticité, la conductivité calorifique ou la résistance électrique. De même, un arc-en-ciel ou le ciel bleu ne se laissent pas déterminer de cette façon ; ils ne nous

⁷De même pour la temporalité. Ce dont il est question dans les *Ideen II*, c'est la continuité entre la temporalité objective et la temporalité phénoménologique de la conscience intime du temps. Cf. *Hua IV*, p. 28 : « Tout être de l'ordre de la chose possède une étendue dans le temps, il a sa durée et, par sa durée, il se range, d'une manière fixe, dans le temps objectif. » « Alles dingliche Sein ist zeitlich ausgedehnt ; es hat seine Dauer und ordnet sich mit seiner Dauer in fester Weise der objektiven Zeit ein. » (Traduction légèrement modifiée.)

apparaissent pas comme des *réalités matérielles*. Que contient donc la chose matérielle de plus qu'un simple fantôme ? Elle acquiert le statut de chose matérielle par le fait qu'elle est appréhendée dans son rapport avec le contexte naturel dans lequel elle se trouve. Voyons précisément ce que Husserl entend par là. La chose matérielle est inscrite dans l'ordre naturel, elle est reliée aux autres choses par des rapports de causalité, qui se manifestent par le fait que les états dans lesquels elle se trouve (sa vitesse, sa température, sa dureté, etc.) sont corrélés aux circonstances causales qui l'entourent. Dans le phénomène de la gravité, les forces qui s'exercent sur un corps sont fonction des autres corps avoisinants qui l'attirent. Les propriétés matérielles et objectives de la chose (à distinguer des qualités sensibles de la couche précédente) se constituent en tant que règles déterminant les variations des états en fonction des circonstances causales. Ainsi, la résistance électrique d'un corps est la corrélation entre la chaleur qu'il produit et la quantité d'électricité qui le traverse.

Ces exemples ne doivent cependant pas nous faire oublier que nous sommes encore à un niveau de constitution préscientifique. Cette corrélation entre les états et les circonstances est une causalité « “vue”, “perçue” » (*Hua IV*, p. 74). C'est à la perception que se manifeste d'abord le principe énonçant la similitude des effets en fonction de la similitude des situations et des causes. Avant toute théorie scientifique, c'est la perception qui *voit* la réalité de la chose : « ... nous *voyons* comment le marteau forge le fer, comment la perceuse perce le trou⁸. » Si la perception ne saisit pas son contexte causal, la chose apparaît comme irréelle. Si, par contre, le rapport de la chose à son contexte fait partie de son apparition phénoménale, le sens de réalité lui échoit. Je perçois par exemple un arbre au crépuscule et remarque une de ses branches près de la cime. Je ne suis toutefois pas sûr qu'il s'agisse bien d'une branche, peut-être cette apparition est-elle le résultat d'un jeu d'ombres et de lumière. Mais si le vent se lève et que je vois l'apparition osciller, je *perçois* la corrélation réglée entre les circonstances causales (le vent) et les changements qui interviennent dans la chose (l'oscillation). La propriété de l'élasticité de la branche se manifeste ainsi et je sais dorénavant que j'ai affaire à une chose matérielle existant réellement dans la nature : une branche d'arbre.

La matérialité est donc un a priori qui s'ajoute à l'a priori de la spatialité. La transition du transcendantal à l'ontologique peut être mise ici très clairement en évidence : dans l'attitude naturelle, je perçois une chose comme étant réelle ou non, je fais spontanément la différence entre un simple fantôme et une chose matérielle, mais je ne suis pas conscient de la façon dont cette distinction s'opère. En d'autres termes, la prestation intentionnelle qui constitue la réalité n'est pas thématisée. Je ne sais donc pas vraiment ce que signifie qu'une chose existe réellement. Si j'adopte une posture transcendantale, c'est-à-dire si je m'interroge sur la manière dont la chose se donne, je remarque que c'est en appréhendant la chose dans sa relation à son contexte causal que je lui confère le statut de réalité. Et c'est cette corrélation qui n'est pas thématisée dans l'attitude naturelle, qui est opérante de

⁸ *Hua IV*, p. 230 : « ... wir *sehen*, wie der Hammer das Eisen schmiedet, wie der Bohrer das Loch bohrt. » (Traduction modifiée.)

manière implicite⁹. C'est l'élasticité de la branche que nous voyons et non pas la corrélation régulière entre la force exercée par le vent et la courbure de la branche. Par cette analyse constitutive, les catégories ontologiques *chose matérielle* et *propriété* se trouvent ainsi fondées : elles appartiennent nécessairement à la région de la nature matérielle. Ces catégories ontologiques forment un cadre prescriptif pour la physique, dont la tâche est d'explorer toutes les propriétés des choses, qui se manifestent dans les différents contextes causaux possibles : « Connaître une chose, cela veut donc dire : savoir par expérience comment elle se comporte si on la pousse et si on la frappe, si on la plie et la casse, si on la soumet au chaud et au froid, c'est-à-dire comment elle se comporte dans le contexte de ses causalités, dans quels états elle passe, comment elle reste la même à travers ces états¹⁰. » On peut donc distinguer les catégories de matérialité et de propriété qui sont de l'ordre de l'a priori et les déterminations a posteriori que seule l'expérience est à même de dévoiler. « Le perçu se donne, il est vrai, à la conscience en tant que "réel" des états donnés, mais seulement en tant qu'un réel plus ou moins déterminé. Mais la manière dont l'indéterminité peut donner lieu à une plus proche détermination est prescrite par l'essence formelle de l'appréhension-de-chose comme telle, et pour le reste elle est déterminée par la particularité de l'appréhension chaque fois concernée, donc par ce que l'appréhension laisse précisément ouvert dans cette particularité même¹¹. »

Comme la constitution de la matérialité trouve son origine dans la perception, la tâche de la physique est de mener plus en avant cette saisie des relations causales afin de continuer le processus de détermination des propriétés naturelles. La perception fonde la pratique scientifique dans la mesure où celle-ci est un prolongement de celle-là : « Sonder de telles connexions et déterminer, de la manière propre à la pensée scientifique, les propriétés réelles sur le fondement de l'expérience progressive, telle est la tâche de la physique (au sens large)¹²... » En

⁹Cf. *Hua IV*, pp. 42-43 : « ... Ding und Eigenschaft und nicht Schema und Umstände (ebenfalls als Schematisches gefasst) objektivierend erfasst wird. » Cette distinction entre ce qui est thématique et ce qui est implicitement opératoire dans l'attitude naturelle a été clairement mise en évidence par Klaus Held (cf. HELD 1991, p. 85).

¹⁰*Hua IV*, p. 45 : « Ein Ding kennen, heisst daher : erfahrungsmässig wissen, wie es sich bei Druck und Stoss, im Biegen und Brechen, in Erhitzung und Abkühlung benimmt, d.h. im Zusammenhang seiner Kausalitäten verhält, in welche Zuständlichkeiten es gerät, wie es durch sie hindurch dasselbe ist. » (Traduction légèrement modifiée.)

¹¹*Hua IV*, p. 44 : « Das Wahrgenommene ist zwar als Reales der gegebenen Zustände bewusst, aber nur als mehr oder minder bestimmtes. Aber die Art, wie die Unbestimmtheit sich näher bestimmen kann, ist vorgezeichnet durch das formale Wesen der Ding-Auffassung als solcher und des weiteren durch die Besonderheit der jeweiligen besonderen Auffassung, also durch das, was sie gerade in dieser Besonderheit offen lässt. » (Traduction légèrement modifiée.) Il est bien sûr question dans cette citation d'ontologie matérielle, même si Husserl utilise ici le terme *formel*. Relevons l'analogie avec la conception kantienne de la causalité : son caractère a priori (la causalité comme catégorie) se distingue de ses déterminations empiriques (les types particuliers de causalité).

¹²*Hua IV*, p. 45 : « Diesen Zusammenhängen nachzugehen und auf Grund der fortschreitenden Erfahrung die realen Eigenschaften wissenschaftlich denkend zu bestimmen – ist die Aufgabe der Physik (in einem erweiterten Wortsinne)... » (Traduction légèrement modifiée.) Cf. également *Hua IV*, p. 52 : « Was man überhaupt sehen und finden kann in wissenschaftlicher Erfahrung, schreibt die allgemeine Dingerfahrung schon vor. »

multipliant et en affinant les expériences, de nouvelles propriétés émergent, s'étendent au niveau microscopique, moléculaire, atomique, etc. C'est donc encore la continuité entre la vie préscientifique et l'activité scientifique qui est mise ici en relief et non leur contraste. On peut souligner à nouveau la proximité avec la *Krisis*. Dans le dernier ouvrage publié de son vivant, Husserl thématise en effet la causalité à l'œuvre dans le monde de la vie, en tant que manière typique que les phénomènes ont de se comporter selon les circonstances (cf. *Hua* VI, pp. 28-29). Cette causalité est exactement celle dont il est question dans les *Ideen II*. La différence d'approche réside dans le fait qu'ici, c'est la continuité entre les deux niveaux de causalité qui est soulignée, alors que dans la *Krisis*, c'est leur contraste (bien que l'aspect de continuité ne soit pas absent non plus). En effet, la causalité du monde de la vie se démarque de la causalité physique par son inexactitude et son caractère de partielle indétermination : les choses ont un *style causal*, c'est-à-dire une manière générale de se comporter selon les circonstances, alors que la causalité dévoilée par la physique détermine de manière exacte les états en fonction des circonstances. Dans la *Krisis*, Husserl étudie ce niveau préscientifique pour lui-même, dans son droit et son importance propres (d'où la notion d'*ontologie du monde de la vie* dont nous parlerons plus tard), et non plus en tant que premier stade d'un processus d'objectivation.

Nous avons noté précédemment que la détermination ontologique de la nature matérielle n'a rien d'empirique. Or, il est intéressant de remarquer que parfois, Husserl en vient à douter de la solidité de ses analyses et se demande si les a priori dévoilés ne sont pas entachés de contingence. C'est le cas pour l'a priori de la matérialité. Est-ce vraiment nécessaire que les changements d'états qui ont lieu au sein de la chose doivent être corrélés à des circonstances causales ? N'est-il pas possible en principe qu'une chose se modifie d'elle-même sans que ce changement ne puisse être rapporté à une cause qui l'explique¹³ ? Pour le dire de manière lapidaire : l'ordre causal du monde est-il nécessaire ou contingent ? Husserl soulève ici une question qui rappelle le thème de l'anéantissement du monde au §49 des *Ideen I*, où il en arrive à la conclusion que l'ordre du monde est contingent. Le monde est certes ordonné, les esquisses concourent bien à former par leur concordance des unités objectives, mais un monde chaotique est a priori possible. Or, il est intéressant de voir que dans les *Ideen II*, Husserl tire une conclusion différente, bien qu'il l'exprime très prudemment. Il arrive certes que des choses se modifient sans que cette modification soit liée à une causalité extérieure visible. Le ressort se contracte si une force s'applique sur lui, mais un fruit pourrait sans qu'une cause extérieure soit visible. Husserl doit donc affiner ses analyses afin de rendre compte de ce genre de phénomènes. La chose naturelle, comme toute transcendance, ne se donne jamais sous toutes ses facettes, elle est toujours plus que ce qu'elle apparaît. On peut donc par exemple distinguer entre des circonstances causales externes et internes. L'expérience peut dévoiler qu'une chose est en fait un composé de plusieurs choses

¹³Cf. *Hua* IV, p. 49 : « Serait-il pensable par exemple qu'une chose perde d'elle-même son élasticité, qu'une couleur pâlisce d'elle-même, que de l'eau sèche d'elle-même ? » « Wäre es z.B. denkbar, dass ein Ding seine Elastizität von selbst verlöre, dass eine Färbung von selbst verblasse, dass Wasser von selbst austrockne ? »

en relations causales les unes avec les autres. Cela explique le fait qu'une chose se modifie sans cause apparente : ses relations causales internes étant les causes de la modification de son état. Ce sont ainsi tous les développements de la chimie que Husserl voit fondés dans les structures de la perception : « ... ce que la science de la nature admet comme *structure d'une chose, en tant qu'elle est composée de molécules et d'atomes*, est déjà inscrit à l'avance comme possibilité dans la chose intuitive, en tout cas en ce sens qu'une chose est possible en tant qu'agrégat de choses ayant des interdépendances causales¹⁴. » Le caractère spontané du changement qui survient dans une chose n'est qu'apparent et ses causes apparaissent à une exploration expérimentale plus poussée. Mais cela est-il absolument nécessaire, tout comme il est nécessaire que la forme d'un corps physique obéisse aux principes de la géométrie ? Husserl est assez hésitant, mais il s'écartera finalement quelque peu de la position prise dans les *Ideen I* : « Une disparition de choses, une transformation de soi sans fondement pourraient *idealiter* être possibles, et pourtant nous aurions le droit de la rejeter¹⁵. » Certes, la formulation est très prudente. Un changement spontané reste possible *idealiter* et pourtant Husserl donne raison à l'expérience effective : dans le monde réel, les choses se comportent de manière ordonnée et non chaotique ; l'ordre ne peut donc pas être tenu pour contingent. Cette discussion est intéressante dans la mesure où le cadre eidétique dans son apodicticité se trouve confronté à la contingence de l'empirique. Husserl n'arrive apparemment pas à poser l'a priori de la matérialité pour la chose naturelle de manière aussi ferme et certaine que l'a priori des vérités géométriques pour l'étendue physique.

Avec la troisième couche constitutive, nous allons atteindre la pleine *objectivité* de la chose au niveau encore présicientifique de l'expérience. On peut en effet parler d'objectivité présicientifique car c'est d'abord dans notre vie perceptive que nous distinguons entre les phénomènes qui ne sont que de simples apparences et ceux qui sont bien réels¹⁶. Husserl aborde cette question de l'objectivité en recourant au thème de la normalité et de l'anormalité. C'est un vaste thème sur lequel nous allons longuement revenir dans un autre contexte¹⁷. Nous nous bornons ici à synthétiser le rôle qu'il joue dans les *Ideen II* pour la constitution de la chose physique. L'objectivité

¹⁴Hua IV, p. 50 : « Es muss Rücksicht genommen werden darauf, dass, was die Naturwissenschaft annimmt als *Aufbau eines Dinges aus Molekülen und Atomen*, jedenfalls in der Weise schon im anschaulichen Ding als Möglichkeit vorgezeichnet ist, dass ein Ding möglich ist als kausal zusammenhängendes Dingaggregat. »

¹⁵Hua IV, p. 52 : « Es könnte ein Verschwinden von Dingen, grundlos Sich-Wandeln *idealiter* möglich sein, und doch hätten wir ein Recht, es abzulehnen. » Nous devons signaler que l'articulation avec la phrase qui suit dans le texte nous semble difficilement compréhensible.

¹⁶Il y a de nombreux exemples dans l'œuvre de Husserl pour illustrer l'idée que la distinction entre apparence et réalité est interne au monde perçu. Voir Hua XXXII, p. 135 : je suis en train de travailler dans mon bureau et mon attention est éveillée par un mouvement à ma fenêtre. Je crois qu'il s'agit d'un oiseau qui vole dans le jardin. Mais en regardant plus attentivement, je me rends compte que c'est une mouche contre la vitre. Ma croyance initiale en l'existence d'un oiseau est donc *biffée* et reléguée au statut de simple apparence. L'oiseau devient la chose elle-même, je le pose comme existant objectivement.

¹⁷Cf. notre reprise des analyses de A. J. Steinbock, *infra*, p. 117.

de la chose perçue réside dans le fait que les circonstances de sa manifestation ne nous empêchent pas de la saisir telle qu'elle est en soi. Ainsi, suivant les circonstances, la perception apparaît comme *normale* ou comme *anormale*. Une perception normale (au sens d'*optimale*) révèle la chose telle qu'elle est : « L'«optimum» ainsi atteint est considéré comme la *couleur elle-même*, en opposition par exemple à celle que l'on voit au soleil couchant dont le rayonnement éclipse toutes les couleurs propres aux choses¹⁸. » En voyant la lumière crépusculaire, je sais que l'apparaître des choses est modifié et que je ne perçois la couleur objective qu'à la lumière diurne. Les circonstances matérielles sont donc déterminantes pour la normalité de l'apparaître. Or, il arrive que le corps propre joue lui-même un rôle dans les circonstances causales de la perception. En effet, il est manifeste que l'apparaître des choses se modifie quand le corps subit des atteintes : un doigt blessé ou brûlé a une sensibilité tactile modifiée ou même supprimée ; les choses visuelles se dédoublent en cas de problème des muscles oculo-moteurs, etc. Dans de telles situations, je sais que l'apparaître des choses n'est qu'apparence illusoire, faux-semblant, parce que je rapporte ces modifications à mon état corporel lui-même modifié. « Ce qui importe seulement, c'est que j'*aie l'expérience* de tels effets, que, lorsque je perçois, je sache en même temps que mon corps se trouve dans un état anormal et qu'alors, c'est d'une manière correspondante et que l'expérience est amenée à déterminer ultérieurement, que se présentent, en même temps que la modification anormale du corps et comme ses conséquences, des modes de sensation altérés ou que certains groupes de sensations disparaissent et par là que des changements affectent certains modes de donnée des choses¹⁹. » C'est donc par rapport à mon expérience synesthésique normale que les choses m'apparaissent comme irréelles. Quand un organe des sens est atteint, le fonctionnement synesthésique global assuré par l'ensemble des autres sens maintient la réalité de la chose contre son apparence trompeuse : je vois deux livres devant moi, mais je sens avec mes mains qu'il n'y en a qu'un. Il y a donc primauté du normal sur le pathologique. Le monde vrai, c'est celui que je perçois avec ma sensibilité normale, avant qu'un accident ou une maladie me le fassent apparaître de manière modifiée.

A ce stade, l'analyse quitte le niveau solipsiste pour prendre en compte la dimension intersubjective de la constitution. En effet, l'intentionnalité, dans sa concrétude, est intersubjective dans la mesure où le fait que les choses existent non pas seulement pour moi, mais également pour d'autres consciences, fait partie de leur sens. La chose objective, c'est la chose qui existe non pas seulement pour moi, mais

¹⁸ *Hua IV*, p. 59 : « Das "Optimum", das hierbei erreicht wird, gilt als die *Farbe selbst*, im Gegensatz etwa zum Abendrot, das alle Eigenfarbe "überstrahlt". » D'autres exemples de perceptions optimales sont (*Hua VI*, p. 60) : « das Sehen durch die Luft – was als unmittelbares Sehen ohne vermittelnde Dinge gilt –, das Tasten durch unmittelbare Berührung, usw. »

¹⁹ *Hua IV*, p. 73 : « Es kommt nur darauf an, dass ich von diesen Einwirkungen *Erfahrung habe*, dass ich wahrnehmend zugleich weiss, dass mein Leib im anomalen Zustand ist, und dass dann in entsprechender und durch Erfahrung weiter zu bestimmender Weise mit der anomalen Modifikation des Leibes als Folgen geänderte Empfindungsweisen oder Ausfall gewisser Empfindungsgruppen und damit geänderte Gegebenheitsweisen der Dinge auftreten. »

également pour autrui. Si j'entends un son et me demande s'il provient de l'extérieur ou ne vibre que dans ma tête, je peux m'assurer qu'une autre personne l'entend bien comme moi. Si elle me répond affirmativement, je pose le son comme réel. Ainsi, autrui n'est pas seulement un phénomène mondain, puisqu'il entre en jeu comme instance de co-constitution du monde. Quand la personne me répond qu'elle a également entendu un son, je ne suis pas tourné vers son acte subjectif d'écoute, mais vers le son lui-même : le son en tant que son-pour-autrui. Ainsi, la normalité se joue au niveau de l'intersubjectivité. Si je suis aveugle, le caractère visuel du monde n'existe pas pour moi, mais ce monde aveugle n'est pas, même pour moi, le monde normal dans la mesure où le monde pour la communauté des humains *normaux* est un monde visuel. C'est la communauté transcendantale des sujets doués d'un appareil sensitif normal qui est le corrélat noétique du monde vrai. « La "chose vraie" est désormais l'objet qui persiste dans son identité au sein des multiplicités d'apparitions qui s'offrent à une pluralité de sujets, et ce, encore une fois, en tant qu'objet *intuitif* en relation avec une communauté de sujets normaux²⁰... » Les propriétés matérielles des choses apparaissent ainsi dans leur objectivité comme étant des propriétés *pour tous*. Autrui constate comme moi que le feu chauffe l'eau, nous pouvons échanger nos expériences, nous mettre d'accord, etc.

Nous sommes sur le point d'atteindre le niveau de constitution propre à la chose physique, à savoir le niveau du monde objectif de la science. En effet, jusqu'à présent, les analyses intentionnelles se sont rapportées à l'expérience perceptive préscientifique. Nous nous élevons donc au-dessus du niveau de la chose matérielle perçue dans la vie quotidienne, suivant le mouvement ascendant d'objectivation des *Ideen II*. En quoi consiste d'un point de vue transcendantal l'objectivité de la chose physique ? Ce niveau est atteint par une extension de l'intersubjectivité transcendantale. *En effet, le sens de la chose physique réside dans l'indépendance par rapport à toute marque d'appréhension subjective*. La référence à une communauté de sujets normaux ne suffit donc pas puisque la chose physique, c'est la chose qui existe indépendamment de toute référence à l'appareil sensitif et plus largement à la constitution corporelle des sujets. Pour la physique, la chose perçue n'est qu'une apparence. Le bleu que je vois dépend de la sensibilité de mes rétines à certaines longueurs d'onde ; le son que j'entends également. Les couleurs et les sons qui apparaissent à la communauté des humains sont pour eux *objectifs*, mais il existe d'autres sujets (les animaux) qui perçoivent le monde différemment, voient plus de couleurs, entendent d'autres sons, etc. : « ... il s'ensuit alors une nouvelle constitution d'un niveau plus élevé eu égard au fait que cette "chose" est relative à la corporéité de chair pareillement constituée : c'est cette relativité qui exige la constitution d'une chose de la physique s'annonçant dans la chose intuitive²¹. » Par conséquent, les

²⁰Hua IV, p. 82 : « Das "wahre Ding" ist jetzt das in den Erscheinungsmannigfaltigkeiten einer Vielheit von Subjekten identisch sich durchhaltende Objekt, und zwar wiederum das *anschauliche* Objekt, bezogen auf eine Gemeinschaft normaler Subjekte... »

²¹Hua IV, p. 77 : « ... so erfolgt eine neue Konstitution höherer Stufe in Rücksicht auf die Relativität dieses "Dinges" hinsichtlich der ebenso konstituierten Leiblichkeit : Diese Relativität ist es, die die Konstitution eines in dem anschaulichen Ding sich bekundenden *physikalischen Dinges* erfordert. »

choses perçues sont reléguées au rang de simples apparences : « Il n'est pas question d'attribuer une quelconque réalité effective aux choses qui apparaissent avec leurs qualités sensibles en soi, comme le disent tout à fait à juste titre les savants en science de la nature²². » Il peut paraître étonnant de rencontrer chez le fondateur de la phénoménologie une position aussi apparemment objectiviste, mais il n'y a là aucune contradiction. En effet, la chose perçue reste à la base de la chose physique. En la dépassant, celle-ci la présuppose. La chose perçue n'est, en ce sens, pas une simple image trompeuse, même pour le physicien (cf. *Hua* III, §§40, 52). De plus, l'exclusion des marques d'appréhension subjective, qui constitue le niveau de la chose physique, reste un mode de donation pour une conscience transcendante. C'est la conscience du physicien qui constitue la chose physique en excluant les traits qui sont dépendants de son appareil sensitif. Il n'y a donc pas d'objectivisme puisque le sujet transcendantal demeure comme pôle intentionnel noétique. La nature physique (comme noème) est le corrélat d'une communauté de sujets rationnels (comme noèse)²³. Il est par ailleurs parfaitement légitime de chercher à déterminer ce que sont les choses par delà leur apparence phénoménale pour les être humains.

Voyons à présent les conséquences de cette abstraction de la subjectivité sensible pour l'ontologie de la chose physique. On se souvient que les propriétés de la chose matérielle résident, selon une analyse noético-noématique, dans la corrélation entre les états de la chose et ses circonstances causales. Il en va de même pour la chose physique à un niveau supérieur. A présent, les manières dont la chose apparaît, à chaque fois différemment, à telle ou telle subjectivité sensible, sont des *états* qui annoncent une propriété physique inchangée. Le vert objectif peut être déterminé comme une longueur d'onde qui apparaît différemment aux sujets selon leurs appareils sensitifs spécifiques. Idéalement, une communauté de sujets ayant des organes sensibles différents mais qui peuvent échanger leurs expériences, parviennent à une détermination objective du vert qui rend compte de la façon à chaque fois différente qu'il a d'apparaître. Cette exclusion des qualités sensibles revient à fonder phénoménologiquement et donc cautionner épistémologiquement la physique newtonienne classique : seules les déterminations spatiales et temporelles des choses sont objectives, puisqu'elles ne doivent rien à leur apparaître pour des sujets sensibles. « C'est en tant qu'intégrée à l'*espace objectif* que la *forme objective* est objective. Tout *ce qui, par ailleurs*, de la chose est objectif (affranchi de toutes les relativités), l'est par sa liaison avec l'objectivité fondamentale : espace, temps, mouvement²⁴. »

²²*Hua* IV, pp. 84-85 : « Den erscheinenden Dingen mit ihren sinnlichen Qualitäten an sich Wirklichkeit beizumessen geht nicht an, wie die Naturforscher ganz mit Recht sagen. » (Traduction légèrement modifiée.)

²³Cependant, la dimension sensible de la nature garde sa place d'un point de vue transcendantal, puisque les sujets rationnels doivent pouvoir échanger leurs expériences et ont pour cela besoin d'un corps sensible.

²⁴*Hua* IV, pp. 83-84 : « Die *objektive Gestalt* ist objektiv als eingeordnet dem *objektiven Raume*. Alles, *was sonst* an dem Dinge objektiv (losgelöst aus allen Relativismen) ist, das ist durch Anknüpfung an das grundlegende Objektive, an Raum, Zeit, Bewegung. »

Les propriétés mécaniques se manifestent à travers les changements des états que sont les mouvements et les déformations des formes spatiales. Et les qualités qui ne sont pas de l'ordre de la spatialité peuvent finalement être réduites à cette dernière. Ainsi, la température est la manifestation subjective d'un mouvement vibratoire moléculaire ou atomique, et les couleurs correspondent à des longueurs d'onde déterminées²⁵. Il n'est pas question ici de discuter la pertinence et la portée de cette épistémologie de la physique classique, qui n'est que très brièvement esquissée par Husserl. Les physiques post-newtoniennes ont, comme on sait, remis en cause notamment les conceptions d'un espace en soi euclidien et l'idée d'une causalité exacte strictement déterministe (idée caractéristique de la physique pour Husserl jusque dans la *Krisis*). Les profonds changements de l'ontologie de la physique survenus au XX^e siècle posent beaucoup de questions relatives au projet husserlien d'une fondation phénoménologique des sciences de la nature. Ce qui nous importe est d'avoir illustré sur l'exemple de la physique comment Husserl parvient à fonder l'ontologie d'une science en l'ancrant dans le niveau préscientifique de l'expérience. Ces analyses sont en outre essentielles pour comprendre la constitution de l'ontologie de la nature animale, et c'est vers quoi nous allons maintenant nous tourner. Nous suivrons donc, comme pour la physique, les différentes étapes constitutives jusqu'au dévoilement final de l'ontologie de la biologie.

2. La constitution de la nature animale

La démarche à suivre est la même que pour la nature matérielle. Nous mettrons en évidence les différentes couches d'actes intentionnels qui constituent un être vivant depuis son appréhension préscientifique jusqu'à son objectivation scientifique, et ceci afin de dévoiler l'ontologie propre à la biologie – l'enjeu étant de dégager les spécificités de cette ontologie par rapport à celle de la physique et de voir les différences épistémologiques et méthodologiques qui en résultent.

Il y a une différence essentielle dans la manière dont les analyses de la nature matérielle et de la nature animale s'amorcent. La chose matérielle était déjà dans son appréhension préscientifique un *objet*, existant dans la réalité du monde ; ce qui n'est pas le cas du vivant. En quel sens ? Ne rencontrons-nous pas des êtres humains et des animaux dans le monde de la vie ? Certes, mais mon expérience originnaire du vivant est celle que je fais de moi-même. Le vivant, c'est d'abord moi-même, c'est-à-dire moi non pas comme être humain empirique existant parmi d'autres êtres

²⁵Cf. *Hua IV*, p. 84 : « ... *la chose en soi elle-même* consiste en des états de mouvement dans un espace rempli de façon continue ou discrète, des états qui sont des formes d'énergie. Ce qui remplit l'espace est assujéti à certains groupes d'équations différentielles et répond à certaines lois physiques fondamentales. » « *Das Ding an sich selbst* besteht aus kontinuierlich oder diskret erfülltem Raum in Bewegungszuständlichkeiten, Zuständen, die Energieformen heissen. Das Raumerfüllende untersteht gewissen Gruppen von Differentialgleichungen, entspricht gewissen physikalischen Grundgesetzen. » Cf. également *Hua VI*, pp. 32sq.

humains, mais en tant que je vis, que je fais l'expérience d'un monde. En d'autres termes, le vivant est d'abord non pas un objet pour la conscience transcendante mais il est lui-même de l'ordre du transcendantal. Le mouvement d'objectivation du vivant va donc partir de sa dimension transcendante pour le mettre progressivement à distance, le faire entrer dans l'expérience transcendante ; en un mot, l'*objectiver*.

Husserl distingue dans le vivant sa dimension somatique et son intériorité psychique, qui sont toutes deux prises dans le processus d'objectivation. On touche ainsi la délicate question du dualisme du corps et de l'esprit, sur laquelle nous allons longuement revenir. Disons ici seulement que Husserl part du corps propre dans l'analyse de la constitution de la nature animale. En quoi le corps propre a-t-il une dimension transcendante ? Le champ transcendantal comprend les traits structuraux qui rendent possible qu'il y ait des phénomènes, et qui, dans cette mesure, ne sont eux-mêmes pas de l'ordre des phénomènes. Or, le fait d'avoir un corps, d'être incarné, est nécessaire pour que des phénomènes nous apparaissent. Cette affirmation semble banale. Le corps est à l'évidence le moyen de toute perception : je ne verrais pas sans mes yeux, n'entendrais rien sans mes oreilles. Mais en quoi ces contraintes de notre appareil sensoriel concernent-elles l'objectivité des phénomènes ? Ces derniers existent, qu'il y ait des corps humains sur la terre ou qu'il n'y en ait pas. Cependant, le propos de Husserl est bien transcendantal. Car comme il le répète inlassablement dans les *Ideen I*, s'interroger sur le sens de la réalité phénoménale implique de ne pas poser dogmatiquement un monde en soi, mais de s'interroger sur la signification de l'existence de ce monde pour une conscience, de se demander ce qui rend possible qu'il y ait pour nous de l'objectivité. Or, il apparaît phénoménologiquement que l'objectivité réside dans le fait que la multiplicité des perspectives (ou des esquisses) à travers laquelle la chose se donne est saisie de façon synthétique. Cette unification fait apparaître une concordance au sein du flux des esquisses, qui leur donne un sens. Ainsi, j'aperçois un objet posé sur une table. Il me semble que c'est un livre mais je n'en suis pas sûr. Je m'approche pour mieux l'observer. La concordance de ses différentes esquisses me confirme qu'il s'agit d'un livre : il a bien une couverture avec un texte écrit ; sur le côté, je vois la surface blanche que forme l'empilement des pages, etc. Or, le corps propre est à l'œuvre de deux manières dans ce procès de constitution. Puisque les esquisses consistent en des données de sensation, le corps propre est à l'œuvre comme corps sensitif, récepteur de ces données²⁶. Mais il n'est pas un simple réceptacle passif comme dans les philosophies empiristes. En effet, la constitution de l'objectivité comporte aussi le moment des variations des esquisses. Et c'est là que la dimension kinesthésique du corps propre apparaît. En tournant la tête, bougeant les yeux, m'inclinant ou m'éloignant, je fais varier les manières d'apparaître des choses. Comme ces dernières

²⁶Cf. *Hua IV*, p. 56 : « L'appréhension perceptive présuppose des contenus de sensation qui jouent leur rôle nécessaire pour la constitution des schèmes et, par là, des apparences des choses réelles elles-mêmes. » « Die Wahrnehmungsauffassung setzt Empfindungsinhalte voraus, die ihre notwendige Rolle spielen für die Konstitution der Schemata und somit der Erscheinungen realer Dinge selbst. »

doivent leur objectivité à la concordance de leurs esquisses, ces mouvements kinesthésiques fonctionnent comme condition de leur existence objective. Pour que la concordance des esquisses s'atteste, il faut que leur cours sériel soit régulé par un autre cours sériel. Et c'est la mise en rapport avec les mouvements kinesthésiques qui rend cela possible. La concordance s'atteste parce que, mis en rapport avec certains déroulements kinesthésiques, le cours des apparences présente toujours telle série d'esquisses : à chaque fois que je tourne les yeux vers la droite, je vois la porte apparaître peu à peu jusqu'à ce que je la voie entièrement. Et quand je détourne les yeux, elle disparaît petit à petit. La régularité de la correspondance entre le cours de mes kinesthèses (mouvements des yeux) et la série des apparences de la porte est l'attestation au niveau transcendantal de sa réalité objective : « ... *si l'œil s'oriente de telle ou telle manière, alors l'"image" se modifie de telle ou telle manière ; si c'est d'une manière déterminée différente, c'est alors différemment que l'image se modifie, corrélativement. Nous trouvons là constamment la double articulation, des sensations kinesthésiques d'un côté, du côté de ce qui motive et les sensations concernant le trait caractéristique de l'autre côté, du côté du motivé*²⁷. »

Etant donné que notre thème n'est pas la dimension transcendantale du corps propre comme telle, nous nous en tiendrons pour l'instant à ces brèves indications²⁸. L'essentiel est d'avoir compris en quoi, à ce niveau, le corps n'est pas un phénomène. Car les descriptions que nous avons faites des données de sensation et des kinesthèses ne relèvent pas de l'attitude naturelle. Vivant dans cette dernière, je suis tourné vers le monde et les objets. C'est seulement l'attitude transcendantale qui thématise ce procès constitutif, met en évidence les différents moments que sont données sensibles, mise en forme noétique, déroulements kinesthésiques, etc.

Suivant la démarche ascendante des *Ideen II*, Husserl va partir de ce statut originnaire du corps pour suivre les étapes de sa *réalisation*. La première phase de ce mouvement consiste à surprendre le moment où le corps bascule au statut d'un *objet*. On sait que la stratégie propre aux *Ideen II* est de dévoiler les ontologies des sciences en mettant en évidence l'ancrage de leurs objets dans une expérience pré-scientifique. Or, si on part du corps comme transcendance, il n'est pas possible de dévoiler ce qu'il a de spécifique par rapport aux choses matérielles. Dans ce cas en effet, il apparaît comme un corps physique parmi d'autres, soumis à la causalité naturelle ; la nature animale n'apparaît pas comme une ontologie régionale spécifique et ses caractéristiques propres ne parviennent pas à dépasser le statut de simples épiphénomènes de processus matériels sous-jacents. « Nous ne devons donc pas, en abordant la constitution de l'objet naturel "homme", présupposer déjà son corps en tant que chose matérielle pleinement constituée, mais au contraire,

²⁷*Hua IV*, p. 58 : « ... *wenn* das Auge sich so wendet, *so* wandelt sich das "Bild" so, wenn in bestimmter Weise anders, so das Bild entsprechend anders. Dabei finden wir beständig die Zweigliederung, kinaesthetische Empfindungen auf der einen Seite, der motivierenden, die Merkmalsempfindungen auf der anderen, der motivierten. »

²⁸Une étude systématique de ce thème impliquerait que l'on aborde de nombreux autres textes, par exemple *Hua XIV*, no 3. Cf. à ce propos ZAHAVI 1994.

nous devons tout d'abord suivre ce qui, du sujet psycho-physique, se constitue déjà avant la nature matérielle, ou encore en corrélation avec elle²⁹. »

C'est au §36 que Husserl expose le moment où l'objectivation du corps propre s'amorce – passage célèbre surtout à cause de l'exemple des mains touchantes-touchées qui inspirera Merleau-Ponty. Reprenons l'analyse phénoménologique de la qualité objective d'un objet, par exemple le caractère lisse d'une table. Nous venons de voir dans notre présentation de la dimension transcendantale du corps qu'une réalité objective est le résultat d'une mise en forme de données de sensations. Ainsi, la qualité objective *lisse* procède de l'unification morphique du divers des sensations tactiles que j'éprouve quand ma main passe sur la table. Ce ne sont pas les sensations elles-mêmes qui sont visées, mais les qualités qu'elles *constituent* : le lisse de la table lorsque la pression ressentie est constante, et soudain des aspérités, des nœuds dans le bois, etc. Mais je peux adopter une *autre orientation de l'attention* et me tourner vers ces sensations pour elles-mêmes en faisant abstraction de leur mise en forme noétique. *A ce moment s'amorce la constitution de la nature animale : quand le corps n'est plus seulement corps transcendantal, mais qu'il se saisit lui-même au seuil de l'existence transcendantale, mondaine, comme chose ayant des sensations localisées* : « Si je veux me donner dans la perception la chose tactile presse-papiers, je la touche par exemple avec le doigt. Je fais alors l'expérience tactile de la surface de verre lisse, de la finesse de l'arête de verre. Mais si je prête attention à ma main, ou encore à mon doigt, celui-ci a des sensations de contact qui continuent à vibrer alors même que ma main s'est éloignée du presse-papiers ; de même, doigt et main ont des sensations kinesthésiques : précisément ces mêmes sensations qui fonctionnent, en ce qui concerne la chose presse-papiers, comme source d'indications ou comme source de présentations, fonctionnent comme *effets* du contact du presse-papiers sur la main et comme impressions sensibles produites en elles³⁰. » Les mêmes données sensibles peuvent fonctionner dans deux procès de constitution différents : ou bien dans la perception d'une qualité objective, dans laquelle elles se *dépassent*, ou bien, si l'on fait abstraction de leur mise en forme noétique, comme attestation de mon corps propre en tant que siège de sensations. Et ces deux possibilités de constitution sont essentiellement liées : le fait de

²⁹Hua IV, p. 144 : « Wir dürfen also, wenn wir an die Konstitution des Naturobjektes "Mensch" herangehen, nicht schon seinen Leib als voll konstituiertes materielles Ding voraussetzen, sondern müssen wir zunächst verfolgen, was sich schon vor, bzw. den Finger, so korrelativ zu der materiellen Natur von dem psychophysischen Subjekt konstituiert. » Husserl opère ici un renversement typique de sa philosophie. Au lieu de dire que le vivant est dérivé par rapport à la nature inanimée, d'un point de vue transcendantal, les choses se présentent de manière inverse : il n'y aurait pas de nature sans corporéité kinesthésique vivante.

³⁰Hua IV, p. 146 : « ... um das taktuelle Ding Briefbeschwerer hier zur Wahrnehmung zu bringen, betaste ich es etwa mit dem Finger. Ich erfahre dann taktuell die glatte Glasfläche, die feine Glaskante. Achte ich aber auf die Hand, bzw. den Finger, so hat er Berührungsempfindungen, die noch nachklingen, wenn die Hand entfernt ist; ebenso haben Finger und Hand kinaesthetische Empfindungen : eben dieselben Empfindungen, die anzeigend oder präsentierend fungieren hinsichtlich des Dinges Briefbeschwerer, fungieren als *Berührungswirkungen* des Briefbeschwerer auf die Hand und als erzeugte Empfindnisse in ihr. »

constituer des choses matérielles implique nécessairement, comme son envers, la possibilité de constituer un corps sensitif³¹. Ce rapport intime entre deux appréhensions, ce lieu de basculement entre le transcendantal et le transcendant, trouve son illustration la plus parlante dans le célèbre exemple des mains touchantes-touchées (cf. *Hua IV*, pp. 144-145) : quand ma main droite touche ma main gauche, j'y appréhende des qualités objectives (elle est molle et douce au toucher), mais également des sensations localisées aux endroits où la main droite appuie sur elle : cette chose n'est pas une simple chose matérielle, elle est animée par des sensations. Et le processus peut à tout moment se renverser, la main droite devenant la main touchée et la main gauche la main touchante.

A ce stade, la constitution du corps propre comme objet n'a fait que s'amorcer, mais une nouvelle région de l'être s'est dévoilée : la région de la nature animale et sa couche ontologique des sensations. Je peux tout à fait considérer le vivant comme une chose matérielle parmi d'autres, mais il a en plus comme trait ontologique spécifique *la propriété d'avoir des sensations*. « Naturellement, le corps propre est vu lui aussi comme toute autre chose, mais il ne devient *corps propre* que parce que s'y insèrent des sensations par le toucher, des sensations douloureuses, etc., en bref par la localisation des sensations en tant que sensations³². » C'est précisément cette nouvelle couche ontologique qui distingue la nature matérielle de la nature animale. Avant et indépendamment de toute exploration empirique, la biologie pose que le vivant est une chose naturelle douée de sensibilité. La constitution de la nature animale procède donc de deux approches convergentes : d'une part l'extériorisation et la réalisation du corps transcendantal, et d'autre part, corrélativement, l'animation d'une chose matérielle qui reçoit ainsi une nouvelle dimension ontologique³³.

Ce corps animé qui commence à poindre comme objet est une chose encore « étonnamment imparfaitement constituée » (*Hua IV*, p. 159). En effet, le corps propre est le point zéro de toute orientation dans l'espace, l'ici absolu par rapport auquel les choses sont situées là-bas. Il s'ensuit l'impossibilité de l'explorer comme les autres choses en faisant varier ma perspective d'orientation : je ne peux pas me détacher de lui pour en faire le tour, l'étudier sous toutes ses facettes, etc. (cf. *Hua IV*, §41). Ce qui revient à dire que le corps propre est encore saisi dans une perspective solipsiste, il n'est pas encore constitué comme corps propre d'un vivant autre que moi-même. Poursuivons donc ce procès de constitution.

³¹ Cf. *Hua IV*, p. 147 : « Dieser Zusammenhang ist ein Notwendigkeitszusammenhang zwischen zwei möglichen Auffassungen : korrelativ aber gehört dazu ein Zusammenhang zweier sich konstituierender Dinglichkeiten. »

³² *Hua IV*, p. 151 : « Der Leib wird natürlich auch gesehen wie jedes andere Ding, aber zum *Leib* wird er nur durch das Einlegen der Empfindungen im Abtasten, durch das Einlegen der Schmerzempfindungen usw., kurzum durch die Lokalisation der Empfindungen als Empfindungen. » (Traduction légèrement modifiée.) Les données sensibles sont de plusieurs sortes. Il y a les sensations de toucher quand un objet entre en contact avec ma main, les sensations plus diffuses de chaleur, les sensations de mouvement quand mon bras bouge, les sentiments plus vagues des différentes parties de mon corps et de leur posture, etc.

³³ Cf. RICŒUR 1986, p. 106.

La chose animale est donc une chose matérielle qui comporte une couche ontologique supplémentaire : la sensibilité. Ce niveau constitutif correspond à celui du schème sensible pour la chose matérielle. En effet, puisque les sensations sont appréhendées par l'attitude naturaliste précisément sans aucune mise en forme noétique, elles ne peuvent apparaître que comme sensations isolées, simplement localisées sur le corps³⁴. Ce corps est ainsi un agrégat de sensations comme le schème est un agrégat de qualités sensibles. Or, en tant que noèmes, l'un et l'autre sont nécessairement unifiés intentionnellement, puisque la constitution d'un objet intentionnel signifie toujours l'unification d'un divers. Ces deux aspects ne sont pas contradictoires : *dans l'attitude naturaliste, le vivant est appréhendé comme une entité naturelle – c'est-à-dire dépourvu d'intentionnalité –, mais en tant que noème, il est le corrélat d'une intentionnalité et doit à ce titre être unifié de manière synthétique*. De même que la chose matérielle est appréhendée dans sa dépendance à un contexte causal pour ne pas être aperçue comme un simple agrégat de qualités sensibles, *de même les sensations du corps propre sont saisies dans leur corrélation avec un contexte causal formé par les stimuli affectant sa sensibilité*. Ce point est absolument déterminant pour notre propos car on peut constater que Husserl fonde phénoménologiquement le principe naturaliste selon lequel les êtres vivants sont soumis à la causalité naturelle³⁵. Voyons cela de plus près. Il s'agit comme toujours d'interroger l'appréhension elle-même : comment le corps propre comme champ de sensations se donne-t-il ? « Si un objet se déplace à la surface de ma peau en la touchant par un mouvement mécanique, j'ai alors évidemment une succession d'impressions sensibles ordonnée de façon déterminée ; s'il se déplace toujours de la même manière, en exerçant la même pression, en touchant les mêmes endroits de mon corps à la même vitesse, le résultat est évidemment toujours le même. Tout cela est "évident" et réside dans l'appréhension ; dans de telles circonstances, ce corps propre objectivé se conduit précisément de telle sorte qu'on ne peut pas dire qu'il est excitable en général, mais qu'il est excitable de manière déterminée dans des circonstances déterminées³⁶. » Cette régularité que l'on peut constater révèle que l'état sensitif dans lequel il se trouve est toujours corrélé avec les circonstances

³⁴Pour Husserl, les sensations sont des données naturalistes, car ce sont de pures et simples données hylétiques au sens des philosophies sensualistes. Elles n'ont pas de sens puisqu'elles ont été abstraites de toute appréhension synthétique. Ceci implique que Husserl distingue la nature au sens étroit et au sens large. La nature au sens étroit est la région des propriétés matérielles objectives, et la nature au sens large comprend en plus les sensations (cf. *Hua IV*, §12).

³⁵Alors que la pertinence de la catégorie de causalité en biologie a été mise en cause par tous les auteurs qui se réclament de ou se rattachent de près ou de loin à la phénoménologie. Nous verrons que ce n'est que partiellement le cas pour Merleau-Ponty.

³⁶*Hua IV*, p. 154 : « Fährt ein Gegenstand mechanisch berührend über meine Hautoberfläche, so habe ich selbstverständlich eine bestimmt geordnete Folge von Empfindnissen ; fährt er immer in gleicher Weise, mit gleichem Druck, die gleichen Leibesstellen in gleicher Geschwindigkeit berührend, so ist selbstverständlich das Resultat immer dasselbe. Das ist alles "selbstverständlich", es liegt in der Auffassung ; so benimmt sich eben unter solchen Umständen dieser Leibkörper, dass er nicht überhaupt reizbar ist, dass alle Reizwirkungen ihr System haben... » (Traduction légèrement modifiée.)

causales entourant le corps propre : j'ai une sensation de chaleur quand je m'approche du feu, une sensation de piqûre quand ma main touche une aiguille, cette sensation devenant douleur quand l'aiguille s'enfonce dans ma main, etc. Et comme pour la chose matérielle, cette saisie synthétique constitue une *propriété* qui articule systématiquement la corrélation entre les circonstances matérielles et l'état sensitif³⁷. Il s'ensuit qu'un vivant n'est pas une chose matérielle à laquelle s'adjoint de manière extérieure une sensibilité, mais d'emblée une *unité physio-esthésiologique*.

La saisie de cette causalité se fait déjà au niveau préscientifique de la perception. Comme je perçois le mouvement d'une branche en corrélation avec le vent qui l'agite, je ressens les sensations sur mon corps propre avec leur contexte causal, par exemple l'augmentation de l'intensité de la chaleur à mesure que je m'approche d'un feu ; ou encore, je deviens joyeux en buvant du vin (cf. *Hua IV*, p. 391). Et comme pour les choses matérielles, cette perception de la nature animale est l'expérience qui fonde et rend possible l'activité scientifique, dont la tâche est de mener plus en avant l'exploration des propriétés de la nature animale. En effet, les expérimentations sur le vivant ont pour but de déterminer rigoureusement les propriétés qui se manifestent à travers les variations des états sensitifs en fonction des stimuli extérieurs. Mais nous reprendrons ce point quand nous ferons le bilan des conséquences ontologiques de ces analyses constitutives. Comme à chaque stade de ces analyses, nous devons souligner en quoi la pratique scientifique est anticipée et rendue possible par l'expérience préscientifique (aspect de la continuité), sans perdre de vue les différences entre les niveaux préscientifique et scientifique de l'expérience (aspect du contraste). Ainsi, les sensations inhérentes au corps propre ne sont à ce stade que celles que je ressens effectivement sur mon corps de manière localisée. Les relations causales dont je fais l'expérience ne concernent que ces dernières. En soulignant les différences entre les domaines visuel et tactile (§37), Husserl remarque en effet que les sensations visuelles ne sont pas, à ce stade, situées sur le corps comme les sensations tactiles sont localisées sur la main. La rétine, par exemple, en tant que lieu somatique où se situent les données de sensation visuelles, n'a pas encore été constituée. L'extension de la sensibilité du corps propre à ce qui n'apparaît pas à un niveau solipsiste passe par la dimension intersubjective de l'expérience.

Nous avons déjà rencontré le thème de l'intersubjectivité dans le processus d'objectivation de la chose matérielle. De manière parallèle, l'objectivation du vivant passe par le niveau de l'intersubjectivité. Cependant, alors que pour la nature matérielle, l'intersubjectivité intervient en tant que dimension transcendante, elle apparaît ici (en tout cas dans un premier temps) en tant que phénomène mondain. En effet, le stade suivant de l'objectivation consiste en un *passage* du vivant constitué à la première personne (moi-même en tant qu'être vivant ayant un corps propre

³⁷Cf. *Hua IV*, p. 155 : « La nouvelle couche, que la chose a reçue par la localisation du champ, acquiert, eu égard à la constance du champ, le caractère d'une propriété réelle. » « Die neue Schicht, die das Ding durch Lokalisation des Feldes erhalten hat, gewinnt mit Rücksicht auf die Beständigkeit des Feldes den Charakter einer Art realer Eigenschaft. »

doué de sensations et une vie psychique) à l'*autre vivant*, homme ou animal³⁸. Puisqu'il est à distance de moi-même, je peux observer l'autre vivant sous toutes ses faces : son dos, ses rétines, et enfin l'activité électrique de son cerveau. Analysons donc le mode de donation de l'autre vivant. Husserl commence par distinguer deux modes fondamentaux de donation qu'il nomme présence originale et appréhension (cf. *Hua IV*, §44). La présence originale est ce qui donne la chose même, la chose *en chair et en os*. C'est le cas de la chose perçue qui, même si elle est toujours plus que ce qu'elle montre, est présente en original. Par opposition, l'appréhension est un mode de donation qui ne donne pas l'objet en original, mais de manière dérivée, médiate. C'est notamment le cas du souvenir qui renvoie au vécu original, ou encore des images, qui renvoient à la présence effective de ce qu'elles représentent de manière médiate. Husserl introduit ensuite la distinction suivante : les choses matérielles peuvent se donner en présence originale à plusieurs sujets différents. Je perçois le livre, comme la personne à côté de moi le perçoit. Or, il existe des êtres qui ne peuvent être donnés de manière originale qu'à un seul sujet, et ce sont précisément les êtres vivants. En effet, les sensations ne se donnent de manière originale que sur mon corps propre (je ressens la douleur même, qui plus est, non pas par esquisses mais dans une donation absolue). Quand je perçois un être vivant, je n'ai pas un accès direct aux sensations dont il est le siège. Je ne saurais cependant le confondre avec une simple chose matérielle. Je perçois donc sa dimension animale, à savoir les sensations localisées sur son corps propre et sa vie psychique, *mais de manière appréhendue*. Ce qui veut dire que la perception d'un corps propre englobe une intériorité psychique sans que celle-ci me soit donnée de façon originale. Et cette perception par appréhension d'une subjectivité et d'une incarnation *autres* est possible, selon Husserl, parce qu'en me basant sur l'expérience que j'ai de mon corps propre, j'opère un *transfert de sens* et attribue au corps de l'autre la sensibilité que je perçois sur le mien, en vertu des analogies qui existent entre eux : « Je rencontre ainsi dans mon environnement physique des corps propres, c'est-à-dire des corps matériels du type de la chose matérielle constituée dans l'expérience solipsiste que j'appelle "mon corps", et je les appréhende en tant que corps propres, c'est-à-dire que j'éprouve en eux par intropathie un sujet égologique avec tout ce que cela comporte [...]. Ce faisant, c'est, avant tout, cette "localisation", que j'accomplis dans différents champs sensibles [...], qui est transférée à des corps propres étrangers, et c'est aussi le cas de ma localisation indirecte des activités spirituelles³⁹. » Ainsi, « la main de quelqu'un d'autre, telle que je la vois en train de toucher, appréhense pour moi

³⁸Mises à part quelques fugitives remarques, Husserl n'aborde jamais dans les *Ideen II* la question des différences entre les êtres humains et les autres animaux. Il en reste à la généralité régionale de la nature animale. Cf. sur ce point CABESTAN 1995.

³⁹*Hua IV*, p. 164 : « Ich finde also in meiner physischen Umwelt Leiber vor, d.h. materielle Dinge vom Typus des in solipsistischer Erfahrung konstituierten materiellen Dinges "mein Leib", und ich fasse sie als Leiber auf, d.h. ich fühle ihnen je ein Ichsubjekt ein mit all dem, was dazu gehört [...]. Hierbei überträgt sich vor allem diejenige "Lokalisierung", die ich bei verschiedenen Sinnesfeldern [...] vollziehe, auf die fremden Leiber und ebenso meine indirekte Lokalisierung geistiger Tätigkeiten. » (Traduction modifiée.)

la perspective solipsiste de cette main, ainsi que tout ce qui en fait nécessairement partie dans une coprésence par présentification »⁴⁰. Par ce procédé de transfert, la main de l'autre n'est pas seulement une chose matérielle, elle s'*anime* en devenant le siège de sensations qui font partie intégrante de son être. La nature animale, que je perçois en présence originaire seulement sur mon corps propre et mon psychisme, est ainsi étendue à d'autres vivants, elle est mise à distance. Relevons encore que nous retrouvons dans l'analyse le mouvement caractéristique du transcendantal vers l'ontologique. Du point de vue transcendantal, l'autre vivant est constitué par un transfert, motivé par une analogie, de ma sensibilité et de mon intériorité psychique. Si on se place ensuite dans une perspective ontologique, l'autre vivant est perçu simplement comme corps sensitif et intériorité psychique autres que moi-même⁴¹.

Cette mise à distance, cette extériorisation du vivant, achève son objectivation à plusieurs égards. Nous avons vu qu'au niveau solipsiste, l'appréhension du corps propre en tant que réalité naturelle est limitée. Je ne saisis les corrélations causales que pour les sensations dont je perçois effectivement la localisation. Les données visuelles par exemple ne m'apparaissent pas comme étant situées sur mon corps. C'est également le cas, *a fortiori*, des données hylétiques qui ressortissent au psychisme, comme la matière des actes d'imagination et les émotions. De même, les lieux somatiques comme la rétine et le cerveau n'ont pas été encore constitués. Or, c'est sur l'autre vivant que cela va avoir lieu. En effet, je peux percevoir le corps de l'autre sous toutes ses facettes, sans être embarrassé par les difficultés évidentes d'observation que je rencontre quand il s'agit de mon propre corps ; et ayant reconnu sur lui les parties du corps que je sais être douées de sensation, je peux, encore par analogie, attribuer des sensations à d'autres parties de son corps qui me restent cachées dans l'attitude solipsiste. J'observe qu'autrui possède au fond des yeux une rétine et j'y localise les données de sensations visuelles, par analogie avec la localisation des sensations tactiles. Au cours d'explorations empiriques, je parviens peu à peu à compléter cette localisation des différents types de sensations jusqu'à ce que j'aie attribué à toutes les sensations un lieu somatique. Nous arrivons par là au stade ultime de la naturalisation du vivant. Toute la vie psychique est rattachée à son substrat somatique : « Et là, je remonte finalement jusqu'au cerveau, à ses structures et aux processus physiques qui s'y produisent, qui sont en correspondance avec les processus psychiques, une correspondance qui inclut des changements fonction-

⁴⁰*Hua IV*, p. 166 : « ... die tastende Hand des Anderen, die ich sehe, apräsentiert mir die solipsistische Ansicht dieser Hand und dann alles, was in vergegenwärtigter Kompräsenz dazugehören muss. » (Traduction modifiée.)

⁴¹La constitution de l'autre personne ou de l'autre vivant a été étudiée avec infiniment plus de précision par Husserl (cf. les volumes *Hua XIII*, *XIV* et *XV* sur l'intersubjectivité). Il est notamment important de préciser que l'apprésentation opère de manière passive ; c'est-à-dire qu'elle a lieu sans que le moi opère explicitement des actes. Mais dans les *Ideen II*, c'est plus le mouvement ascendant de constitution du vivant comme chose naturelle qui intéresse Husserl que l'exploration minutieuse de la relation intersubjective, dans toute sa dimension transcendantale.

nels, des dépendances fonctionnelles⁴². » De même que les sensations tactiles sont situées sur la peau, les émotions et toutes les autres données hylétiques de la vie psychique trouvent leur localisation dans le cerveau. Et finalement je peux, en retour, reporter la nature animale ainsi objectivée sur moi-même. Je sais que j'ai des rétines, un cerveau où mes sensations psychiques trouvent leur localisation. Ma vie intentionnelle et incarnée, qui est originairement une instance transcendante, se retrouve au bout de ce procès complètement mondanisée, réalisée.

Ce résultat ne revient pas à soutenir une posture objectiviste contraire aux principes de la phénoménologie husserlienne, puisque tout ce procès de constitution se fait toujours *pour* la conscience transcendante. Au fur et à mesure qu'elle se réalise et s'objective, la conscience se dédouble pour ainsi dire et se retire dans sa pureté transcendante : elle est cette instance *pour qui* un être vivant objectif se donne. Ricœur souligne très nettement ce point afin de mettre en évidence la divergence de l'approche des *Ideen II* par rapport aux phénoménologues qui se sont essentiellement intéressés à la dimension transcendante du corps propre : « Husserl ne rêve donc pas d'une fusion du transcendantal et de l'objectif dans une expérience ambiguë qui les tiendrait en quelque sorte en suspension indivise. *Ideen II* est plutôt construit sur la polarité extrême d'un "Ego pur" exilé et d'un "homme" objectivé⁴³. » Cette affirmation doit être toutefois nuancée, car il ne faut pas voir entre la perspective des *Ideen II* et les phénoménologies de l'incarnation une opposition, au sens où elles seraient deux solutions opposées et incompatibles au problème de l'objectivisme. Il y a en effet bien chez Husserl une philosophie de l'expérience corporelle qui préfigure à de nombreux égards la pensée de Merleau-Ponty ; la différence essentielle entre les deux philosophes consiste plutôt en ce que Husserl thématise un mouvement ascendant d'objectivation qui part du corps transcendantal pour finir au corps objectif, et que, à l'inverse, Merleau-Ponty part du corps en tant qu'objet de science pour en revenir au niveau de l'expérience incarnée⁴⁴. Mais le mouvement d'objectivation du corps propre dans les *Ideen II* ne revient pas comme tel à désincarner la conscience au sens où la dimension transcendante du corps propre se trouverait abolie ou dépassée. Même un scientifique qui étudie la sensibilité nerveuse d'un animal vit son propre corps comme une instance transcendante qui lui ouvre son champ d'expérience. Dans un texte datant de 1931, Husserl écrit à ce propos : « Dans la perception de mon corps propre, le perçu se rapporte au corps propre opérant déjà percevant ; le corps propre comme objet est déjà présupposé en tant que corps propre d'expérience. C'est en tant que je règne en lui que je devrais en faire l'expérience comme un objet corporel, et que j'en fais

⁴²Hua IV, pp. 164-165 : « Und da komme ich schliesslich bis ins Gehirn, in seine Strukturen und die darin statthabenden physischen Prozesse, die in Korrespondenz stehen mit psychischen, eine Korrespondenz, die funktionelle Veränderungen, Abhängigkeiten in sich schliesst. » Cf. également Hua V, pp. 6-7.

⁴³RICŒUR 1986, p. 124.

⁴⁴Cf. *infra*, p. 139.

l'expérience. [...] Ainsi, le corps propre présente la difficulté que son expérience le présuppose toujours⁴⁵. »

3. La biologie comme théorie des sensations

Maintenant que nous avons achevé ce périple de constitution, nous devons faire un bilan ontologique et nous pencher sur les conséquences épistémologiques qui s'en dégagent. Car, rappelons-le encore, le but des analyses constitutives des *Ideen II* est de fournir aux différentes sciences leur ontologie afin de les rendre véritablement rationnelles. Pour ce qui est de la nature animale, Husserl a voulu justifier l'approche causale de la biologie naturaliste en montrant qu'elle tire son sens de l'expérience préscientifique. Cette approche causale de la biologie a pour domaine spécifique les sensations ou données sensibles localisées sur le corps propre. Il s'agit donc de dégager les implications épistémologiques concrètes de cette conception, qui ne laissent pas de poser problème. Rappelons encore que ce qui fonde la possibilité d'une science naturaliste du vivant, c'est l'abstraction de la mise en forme noétique des sensations. « Sa conception présuppose la nette séparation de la sensation par rapport à l'entrelacs d'appréhensions dans lequel elle est intriquée, et donc des analyses phénoménologiques inhabituelles et un détournement du regard de ce qui est donné dans les appréhensions intégrales et détermine nos directions de regard naturelles⁴⁶. »

Les données de sensation forment un système coordonné avec le contexte matériel dans lequel le corps propre se trouve. De même que la tâche de la physique est de prolonger la détermination des propriétés en affinant la saisie des dépendances causales des choses envers leurs circonstances matérielles, la tâche de la biologie (nous verrons tout de suite quels en sont les sous-groupes) est de déterminer les propriétés qui s'annoncent dans les changements d'états sensitifs en fonction des circonstances. Ces propriétés, Husserl les nomme des *dispositions* (*Hua IV*, p. 169). On peut ainsi déterminer expérimentalement l'acuité visuelle, l'émotivité générale, la ténacité de la mémoire, la sensibilité du sens tactile en fonction des différents excitants extérieurs. Ces dispositions ne relèvent pas d'un rapport de *motivation* entre le sujet et le monde⁴⁷, ce sont des propriétés qui, certes, outrepassent le niveau

⁴⁵*Hua XV*, pp. 326-327 : « In der Wahrnehmung meines Leibes ist das Wahrgenommene auf den schon wahrnehmend fungierenden Leib zurückbezogen, der körperliche Leib ist schon als Erfahrungsleib vorausgesetzt, als worin waltend ich ihn als körperliches Objekt erfahren soll und erfahre. [...] So bietet der Leib die Schwierigkeit, dass seine Erfahrung ihn immer schon voraussetzt. »

⁴⁶*Hua V*, p. 10 : « Ihre Konzeption setzt die reine Aussonderung der Empfindung aus dem Auffassungsgeflecht voraus, in das sie verwoben ist, also ungewohnte phänomenologische Analysen, und eine Abwendung des Blickes von dem in den vollen Auffassungen Gegebenen und unsere natürliche Blickrichtungen Bestimmenden. » (Traduction légèrement modifiée.)

⁴⁷Nous retrouverons longuement ce rapport de motivation depuis le quatrième chapitre.

de la causalité matérielle, mais qui, en tant qu'elles procèdent des rapports de conditionnalité entre des états matériels et des états sensitifs, sont des *propriétés naturelles*.

En reconnaissant qu'un rapport causal entre le vivant et son environnement naturel est une catégorie pertinente pour la biologie, Husserl ne veut certes pas dire que le vivant n'est que le jouet passif des influences qui s'exercent sur lui de l'extérieur et n'agit pas lui-même de manière active et spontanée sur ses états sensitifs. Ce n'est pas ainsi que les choses se présentent phénoménologiquement à l'expérience préscientifique. En effet, cette dernière manifeste bien que « le corps propre, pouvons-nous dire, a toujours des états sensitifs »⁴⁸. Les sensations ne sont pas simplement des effets externes qui agissent sur le corps compris comme réceptacle passif, le corps propre a déjà de lui-même, avant toute excitation, un ensemble de sensations. On peut donc se demander si, selon cette conception, chaque sensation localisée particulière est fonction du contexte matériel, ou bien si c'est l'état général qui varie de manière holiste, selon le modèle de la théorie de la forme. Et pourtant, on peut selon Husserl idéalement faire correspondre chaque sensation localisée particulière avec l'état matériel du lieu corporel. En effet, « on peut sans cesse faire l'expérience que, au cas où les circonstances réelles sont constantes et que se produisent des changements matériels de la partie concernée du corps propre, des changements correspondants ont lieu du côté de ce qui est dépendant, qui de ce fait devient précisément fonctionnellement dépendant⁴⁹. » De même que la démarche de la physique est de dépasser la saisie des relations causales inexacts de l'expérience préscientifique pour parvenir à les déterminer de manière exacte et atteindre l'en soi objectif de la nature (cf. *Hua* VI, p. 38), de même, la biologie explore les relations de dépendance entre les états matériels et les états sensitifs non plus seulement de façon générale et approximative, mais rigoureusement déterminée. Ainsi, l'expérimentation, en isolant les différents facteurs, parvient à une détermination exacte des propriétés sensitives des êtres vivants. Avec la différence, cependant, que la physique dépasse la dimension sensible de la nature pour atteindre l'en soi alors que la biologie a précisément les sensations vécues pour objets.

Il faut donc bien distinguer la nature au sens étroit de nature matérielle et au sens large de nature animale (cf. *Hua* IV, §12). Mais cette distinction ne recoupe pas l'opposition bien connue entre le règne minéral d'une part, et les règnes végétal et animal d'autre part. En effet, la couche ontologique des sensations est fondée sur d'autres couches qui relèvent de la nature matérielle, ce qui fait que la nature animale fait partie dans une certaine mesure de la nature matérielle. On l'a déjà dit : cela ne veut pas dire – ce que la métaphore géologique des couches pourrait laisser entendre – que le vivant n'est qu'un assemblage de deux couches superposées

⁴⁸*Hua* IV, p. 155 : « Der Leib, können wir sagen, hat immer Empfindungszustände. » (Traduction modifiée.)

⁴⁹*Hua* V, p. 7 : « ... bei Konstanz der sonstigen realen Umstände immerfort mit materiellen Änderungen des betreffenden Leibbestells entsprechende Änderungen auf seiten des Abhängigen, das dadurch eben funktionell Abhängiges ist, erfahrbar sind. » (Traduction modifiée.)

extérieures l'une à l'autre. Bien plutôt, c'est l'*unité physico-esthésiologique* qui est première et qui se manifeste phénoménologiquement ; ce n'est que par abstraction que nous pouvons isoler la première⁵⁰. Il y a unité dans la mesure où les sensations localisées sont appréhendées conjointement avec leur contexte causal. Il n'en reste pas moins que le fait qu'une telle abstraction soit légitime a des conséquences scientifiques capitales : pour Husserl en effet, la dimension *matérielle* de la nature animale a exactement le même statut que la matérialité des choses inanimées. Ce sont uniquement les sensations qui sont spécifiquement et irréductiblement du ressort de la biologie, mais si on les abstrait, toute différence régionale disparaît. Ainsi, comprendre le fonctionnement *matériel* du foie (l'ensemble des réactions chimiques et des processus physiologiques qu'il contient), c'est exactement comme déterminer les propriétés d'un métal ou d'une pierre. La biologie se dédouble donc : « Cette double position touche toutes les sciences zoologiques, ainsi par exemple la physiologie humaine et la physiologie animale. Elles sont sciences de la nature au sens étroit du terme, pour ce qui est de la matérialité des êtres animés ; elles sont somatologie, en tant que dans la physiologie des organes sensoriels et du système nerveux – physiologie qu'il serait préférable de nommer théorie des sensations localisées du corps propre –, elles établissent précisément de manière systématique des relations avec les sphères des sensations⁵¹. » Husserl comprend donc la physiologie comme une théorie des sensations localisées. Pour le reste, ce qui n'apparaît pas phénoménologiquement comme sensations localisées au sens le plus large (que ce soit des données des sens externes, des sensations proprioceptives, des douleurs situées ou diffuses, etc.), est objet des sciences naturelles comme la physique et la chimie⁵². Avec son inébranlable intégrité intellectuelle, Husserl croit

⁵⁰Cf. *Hua IV*, pp. 155-156 : « Je peux, dans l'abstrait, séparer la couche physique et la couche esthésiologique, mais je ne le peux précisément que dans l'abstrait : dans la perception concrète, le corps propre est là en tant qu'unité d'appréhension d'un nouveau type. » « Ich kann abstraktiv physische und aesthesiologische Schicht scheiden, aber eben nur abstraktiv : in der konkreten Wahrnehmung steht der Leib als eine neuartige Auffassungseinheit da. »

⁵¹*Hua V*, p. 8 : « Sieht man näher zu, so trifft diese Doppelstellung alle zoologischen Wissenschaften, so z.B. die Physiologie des Menschen und der Tiere. Sie sind Naturwissenschaften im engeren Sinne, hinsichtlich der Materialität der animalischen Wesen ; sie sind Somatologie, soweit sie in der Physiologie der Sinnesorgane und des Nervensystemes, die besser Lehre von den Empfindnissen des Leibes ist, eben systematisch Beziehungen auf die Empfindungssphären vollziehen. » (Traduction modifiée.)

⁵²Cf. *Hua IV*, p. 160 : « Les mouvements de mon corps sont donc appréhendés en tant que processus mécaniques semblables à ceux des choses extérieures, mon corps lui-même est appréhendé en tant qu'une chose qui agit sur d'autres et sur laquelle d'autres choses agissent. » « Es werden also Bewegungen meines Leibes als mechanische Vorgänge aufgefasst gleich denen äusserer Dinge, der Leib selbst als ein Ding, das auf andere wirkt und auf das andere wirken. » Husserl va même jusqu'à dire dans les *Ideen III* qu'il ne faut pas inclure la botanique dans les sciences biologiques car il manque une évidence phénoménologique pour affirmer que les plantes ont des sensations. Les plantes sont donc objets des sciences de la nature comme les choses inanimées (cf. *Hua V*, pp. 9-10). Cette distinction se retrouve dans la terminologie. A côté du *Körper* et du *Leib*, Husserl parle souvent de *Leibkörper* (parfois de *Leibesphysis* ou *Dingleib*) pour désigner le corps propre considéré exclusivement dans sa dimension de matérialité (cf. *Hua IV*, pp. 144, 152 et 412).

devoir faire cette concession au naturalisme, qui était celui de la biologie et de la psychologie dans les instituts allemands au début du XX^e siècle⁵³. Il est plus soucieux, en tout cas dans les *Ideen II*, d'éprouver jusqu'où ces approches sont compatibles avec la phénoménologie, que de critiquer leurs postulats épistémologiques, comme le feront tous les autres phénoménologues, qui ont radicalement critiqué l'idée que l'être vivant puisse être conçu comme une chose matérielle. Par exemple, Merleau-Ponty écrit que « tout ce qui peut advenir à un organisme au laboratoire n'est pas une réalité biologique. On ne cherche pas à faire de la physique dans le vivant, mais la physique du vivant » (*SC*, p. 164). En d'autres termes, Merleau-Ponty souligne que l'objet de la biologie n'est pas de déterminer tout ce qui peut arriver *physiquement* à un organisme (le fait de tomber, de se faire foudroyer, électrocuter, etc.), mais ce qu'il y a de spécifiquement biologique dans son comportement. Or, nous le verrons, il montre que les aspects les plus matériels des rapports entre le vivant et son milieu ont une spécificité biologique. De son côté, Canguilhem a mis fortement en évidence la différence entre une loi naturelle et une norme biologique. La loi exprime une corrélation nécessaire entre des phénomènes naturels : un corps lourd soumis à la pesanteur va nécessairement tomber si une force ne contrecarre pas l'effet de la gravitation ; alors que la norme biologique n'exprime pas quelque chose qui va nécessairement se produire, mais un type de comportement (ou un ensemble de processus) qui correspond à une valeur vitale de l'organisme, qui est favorisé et recherché par lui mais qui peut ne pas se produire si les circonstances ne le permettent pas. Donnons l'exemple de Canguilhem : « Quand les déchets de l'assimilation ne sont plus excrétés par un organisme et encombrant ou empoisonnent le milieu intérieur, tout cela est en effet selon la loi (physique, chimique, etc.), mais rien de cela n'est selon la norme qui est l'activité de l'organisme lui-même⁵⁴. » Selon ces auteurs, l'objet de la biologie n'est donc pas de dévoiler des lois naturelles mais des normes biologiques, c'est-à-dire l'ensemble des fonctions physiologiques qui rendent possible l'existence biologique des organismes. La respiration, l'assimilation nutritive, l'ensemble des processus métaboliques ne sont donc pas des *propriétés* analogues aux propriétés des corps inanimés comme la résistivité, la masse volumique ou la chaleur massique. Ce sont des *normes biologiques*. Le dévoilement de l'ontologie de la biologie dans les *Ideen II* n'a donc pas permis de mettre en évidence la différence ontologique capitale entre la loi naturelle et la norme biologique.

Comme il le dit lui-même à la fin du chapitre sur la somatologie des *Ideen III*, Husserl a voulu aller aussi loin qu'il pouvait dans les concessions au naturalisme. Devant les succès de ces sciences, Husserl a voulu en quelque sorte donner sa caution en montrant que cette épistémologie est fondée phénoménologiquement. Mais cette caution a aussi son envers de délimitation critique. Husserl est aussi soucieux de cadrer et de délimiter l'ontologie de la biologie par rapport aux autres sciences naturelles que de montrer leurs similitudes. Cela concerne d'une part les différences entre la somatologie (science du corps propre) et la psychologie (science de la psyché

⁵³Cf. RICŒUR 1986, p. 112.

⁵⁴CANGUILHEM 1966, p. 79.

naturalisée), et les différences entre la somatologie et la physique matérielle d'autre part. La différence entre la somatologie et la psychologie est assez subtile car toutes deux ont comme objets spécifiques les sensations localisées, mais elles sont bien deux sciences rigoureusement distinctes avec des différences ontologiques fondamentales. Leur différence d'approche réside en ceci que la somatologie appréhende les données hylétiques en tant qu'elles sont situées sur le corps propre ; la psychologie, quant à elle, a également pour objets les données hylétiques, mais cette fois-ci en tant qu'elles sont intégrées au flux de la conscience, à la dynamique de la vie psychique.

Rappelons, afin de déterminer les différences entre ces trois disciplines, la distinction primordiale entre les causalités qui relèvent de la nature au sens étroit et au sens large. La causalité matérielle est interne à la nature. Elle exprime les dépendances réciproques des états des choses physiques qui jouent le rôle de circonstances causales les unes pour les autres. Par exemple, la chaleur d'un corps métallique est un état qui relève de sa propriété *conductibilité thermique* et qui varie selon les circonstances ; mais elle est elle-même *circonstance causale* pour les choses qui sont à proximité et auxquelles elle se transmet. Quant à la causalité animale, appelée par Husserl *conditionnalité* (cf. *Hua IV*, p. 155), elle exprime le rapport entre les états sensitifs de la chose animale et les circonstances causales. Quelles différences eidétiques sont-elles ici impliquées ?

La première oppose le corps matériel d'une part et le soma et la psyché d'autre part. On se rappelle que pour la physique, les qualités sensibles des choses doivent être dépassées – en tant qu'elles dépendent de la nature sensible des sujets perceptifs – afin de dévoiler les qualités physiques en soi qu'elles annoncent et qui s'expriment sous la forme de relations mathématiques. Or, il est impossible de dépasser de la même façon les sensations et les dispositions sensitives à l'œuvre dans la conditionnalité *car les sensations sont précisément les objets de la somatologie comme science* : sans la couche ontologique des sensations localisées, la somatologie n'aurait tout simplement plus d'objet (cf. *Hua V*, p. 18). La somatologie a certes pour tâche, nous l'avons vu, de parvenir à une détermination toujours plus précise des relations de conditionnalité jusqu'à la découverte de la dépendance de l'état sensoriel envers l'état matériel de chaque partie du corps, mais sans qu'il soit jamais possible de surmonter la *simple apparence* des sensations pour dévoiler un en soi mathématique sous-jacent. Ainsi, en dépit des corrélations conditionnelles entre nature matérielle et nature animale, « *ni le corps propre ni la psyché ne reçoivent pour autant des "propriétés naturelles" au sens de la nature logico-mathématique* »⁵⁵. Par contre, comme on pouvait s'y attendre, la dimension matérielle du corps propre peut être appréhendée de manière physicaliste et mathématique.

⁵⁵*Hua IV*, p. 132 : « ... *weder Leib noch Seele* erhalten dadurch "Natureigenschaften" im Sinne der logisch-mathematischen Natur. » Cf. *Hua VI*, p. 225 : « Le psychique, considéré purement dans son essence propre, n'a pas de nature, n'a pas d'en soi pensable au sens naturel, pas d'en soi causal spatio-temporel, idéalisable et mathématisable, pas de lois du genre des lois de la nature... » « Das seelische, rein eigenwesentlich betrachtet, hat keine Natur, hat kein denkbare An-sich im naturalen Sinne, kein raumzeitlich kausales, kein idealisierbares und mathematisierbares An-sich, keine Gesetze nach Art der Naturgesetze... »

La deuxième oppose la nature matérielle et le soma uniquement. Alors que la causalité physique va toujours dans les deux sens (les choses matérielles s'influençant causalement de manière réciproque), la conditionnalité est à sens unique. Les circonstances matérielles *conditionnent* l'état sensitif puisque ce dernier est toujours fonction de l'état matériel du corps. *Mais l'état sensitif n'a en retour aucune influence sur l'état matériel* : « Si le corps propre physique, dans un entrelacs déterminé de circonstances causales, adopte un état matériel déterminé correspondant, il se produit alors dans la couche de sensations qui lui revient en sa qualité de corps propre un changement correspondant de la sensation localisée afférente. Celle-ci n'exerce de son côté aucun effet rétroactif dans la couche de la nature. Les sensations paraissent suivre comme une sorte d'ombre (en tant qu'épiphénomènes) certains états matériels du corps propre⁵⁶. » Ce point mérite d'être souligné car il montre jusqu'où vont les concessions que Husserl est prêt à faire au naturalisme. *La couche esthésiologique du soma est certes un objet constitutif de la somatologie, mais elle n'a aucune influence sur la réalité naturelle, elle est comme une ombre, un « épiphénomène », simple effet de processus matériels.* Husserl y voit une évidence phénoménologique : la sensation de chaleur que j'éprouve dépend causalement de la chaleur objective de mon corps, mais l'apparition de cette sensation n'induit aucun changement thermique dans mon corps (et *a fortiori* dans le monde extérieur). On voit donc que la somatologie, en dépit de sa spécificité ontologique, n'est pas loin d'être réduite à une annexe des sciences naturelles, une sorte de prolongement de la physique vers les effets sensitifs des processus naturels, effets qui ne sont certes pas réductibles à des processus physiques ni mathématisables, mais qui n'ont qu'un statut d'épiphénomènes dans la mesure où ils n'ont aucune efficience causale.

Alors que la somatologie n'a qu'un statut de science dépendante, rattachée à la physique matérielle comme une sorte d'annexe, la psychologie possède une ontologie plus autonome qui la démarque plus nettement de la physique matérielle. La psychologie a pour objet les sensations non pas en tant qu'elles apparaissent sur le corps propre, mais en tant que *matière* pour l'activité noétique de la conscience intentionnelle. Cependant, n'oublions pas que Husserl a ici en vue une psychologie naturaliste (cf. *Hua IX*, p. 140) et non pas la psychologie intentionnelle (qui joue par ailleurs un rôle essentiel en tant que voie d'accès à la phénoménologie transcendantale). Quel est donc son domaine propre puisque, comme psychologie naturaliste, elle fait abstraction de la mise en forme noétique de la matière ? Il reste cependant une structure que l'on trouve dans la psyché naturalisée, c'est la forme du *flux*. Les données de sensation qui entrent dans la vie intentionnelle sont nécessairement intégrées dans le flux temporel de la conscience. C'est cette caractéristique eidétique du flux qui distingue l'ontologie de la psychologie de celle de la somatologie.

⁵⁶*Hua V*, p. 17 : « Vielmehr, wenn der physische Leib in einer bestimmten Verflechtung kausaler Umstände einen bestimmt zugehörigen materiellen Zustand annimmt, so tritt in der somatischen Empfindungsschicht, die ihm als Leib zu eigen ist, eine bestimmt zugehörige Empfindnisänderung ein. Diese ihrerseits übt keine Rückwirkung in die Naturschicht zurück. Die Empfindungen scheinen wie eine Art Schatten (als Epiphänomene) gewissen materiellen Leibeszuständen zu folgen. » (Traduction légèrement modifiée.)

Car même si les sensations surviennent en tant que causées matériellement, le fait qu'elles soient nécessairement intégrées dans un flux de conscience leur prescrit un cadre eidétique nouveau par rapport à la localisation sur le corps propre. « Car même là où une sensation se produit en tant qu'“effet d'excitations extérieures”, le mode de sa “réception dans la conscience” est co-déterminé par cette nouvelle régulation⁵⁷. » Il existe ainsi, en plus d'une conditionnalité physiopsychique, une conditionnalité *idiopsychique* qui détermine la manière dont les sensations s'enchaînent les unes aux autres dans le flux de conscience, quelles que soient par ailleurs leurs causes physiques⁵⁸. Cette dépendance intrapsychique est une forme de causalité, mais Husserl montre longuement ce qui la distingue des causalités matérielle et somatique. Ces différences procèdent toutes de l'opposition entre l'essence de la *res extensa* propre à la chose matérielle et au soma, et de l'essence du flux de la psyché. Premièrement, la psyché n'est pas fragmentable comme peut l'être toute chose ayant une étendue spatiale, ses moments sont essentiellement solidaires entre eux, intégrés dans l'unité d'un flux. Deuxièmement, le caractère de flux de la psyché en fait une réalité de type historique par opposition à la chose matérielle qui est anhistorique. La chose matérielle peut en principe rester inchangée dans ses états et ses propriétés ; la psyché, par contre, est emportée dans des configurations de sensations sans cesse en mouvement. Ainsi, une donnée sonore, en plus de ses causes externes, est intégrée dans l'a priori de la conscience intime du temps, elle s'écoule, continue ensuite à être présente dans la rétention, etc. De plus, ces sensations se *sédimentent* et modifient les propriétés naturelles de la psyché⁵⁹. Par exemple, le fait d'avoir longuement subi des souffrances physiques provoque une diminution de notre sensibilité à la douleur, ou le fait de devoir vivre constamment dans la pénombre modifie notre sensibilité à la lumière, etc. Ce processus continu de sédimentation et d'acquisition de nouvelles dispositions signifie également que la psyché ne peut pas revenir à ses états antérieurs (cf. *Hua V*, pp. 130-131). Si ce n'était pas le cas, « il pourrait être possible, par principe, que la psyché d'un vieillard subisse une involution et revienne à la psyché de l'enfant, de ce même enfant avec des états identiques qui est devenu un vieillard. Or cela est exclu en raison du caractère

⁵⁷*Hua IV*, p. 136 : « Aber selbst wo eine Empfindung als “Wirkung äusserer Reize” eintritt, ist die Weise ihrer “Aufnahme ins Bewusstsein” durch diese neue Regelung mitbestimmt. »

⁵⁸Cf. *Hua V*, p. 16 : « Du point de vue psychologique, la matière est simplement là, elle est en fonction : voilà ce qui est spécifique à la psyché. Une étude causale particulière à son égard ne relève pas du niveau psychologique. » (Traduction légèrement modifiée.) « Vom psychologischen Standpunkt ist der Stoff einfach da, er steht in Funktion : das ist das spezifisch Seelische. Eine besondere kausale Beschäftigung mit ihm fällt aus der psychologischen Stufe heraus. » Cette solidarité des enchaînements des vécus de sensations est en quelque sorte le pendant naturaliste des lois de motivation par lesquelles la vie de la conscience s'engendre elle-même. Cf. *Hua XIV*, p. 38.

⁵⁹Cf. *Hua IV*, p. 133 : « Jedes Erlebnis hinterlässt Dispositionen und schafft in Hinsicht auf die seelische Realität Neues. » Cette formation des dispositions psychiques naissant de l'exposition à des sensations est en quelque sorte le pendant naturaliste de la sédimentation du sens qui fait l'objet de la phénoménologie génétique.

spécifique de la psyché, de son caractère d'évolution nécessaire »⁶⁰. Ayant ses lois eidétiques propres, la psyché acquiert une autonomie par rapport au corps matériel et au corps propre ; elle n'est pas un épiphénomène sans aucune efficience, un simple reflet de processus naturels. Bien plus, ses lois eidétiques propres agissent en retour sur le corps dans ses dimensions somatique et matérielle (cf. *Hua* IV, p. 132 et *Hua* V, p. 18). Husserl ne parle pas ici du fait que, par notre vie intentionnelle, nous agissons sur le monde, il a uniquement ici en vue les conséquences de l'a priori du flux de la psyché sur le corps propre. Ainsi, en tant que *res extensa*, le corps propre matériel pourrait en principe revenir à des états matériels antérieurs et par voie de conséquence à des états sensitifs antérieurs. Or, notre corps apparaît comme devant vieillir inexorablement, il ne peut pas revenir à ses états antérieurs. Cela signifie qu'il porte la marque du caractère nécessairement évolutif de la psyché.

Quel bilan peut-on tirer de ces analyses constitutives et de leurs conséquences ontologiques relativement à l'épistémologie de la biologie ? Les résultats peuvent paraître passablement décevants. Husserl n'expose pas une conception très innovante en apportant une caution phénoménologique et une justification à la biologie naturaliste sensualiste de son temps. Il le reconnaît d'ailleurs lui-même en écrivant : « ... j'ai seulement cherché ici à m'accommoder le plus possible à la botanique physiologique et, plus généralement, à la biologie régnautes⁶¹. » Nous comprendrons par la suite les raisons de ces résultats contestables. Montrons seulement ici en quoi la distinction entre la somatologie et la psychologie garde nettement la marque d'un dualisme cartésien⁶². Dans la *Krisis*, il critique le « dualisme cartésien » de la psychologie moderne, qui pose la psyché comme une substance réelle parallèle à la chose matérielle et devant être appréhendée selon les méthodes des sciences de la nature (cf. *Hua* VI, p. 216). Or, la même critique est déjà contenue dans les *Ideen II* puisque la psyché est ontologiquement différente d'une chose matérielle. Il y a cependant un dualisme entre le corps propre relevant de la *res extensa* et la psyché. D'où une dichotomie entre, d'une part, une somatologie soumise unilatéralement aux causes matérielles des sensations et d'autre part, une psychologie qui fonde son indépendance ontologique sur la non spatialité de son objet. Nous verrons que cette marque de l'opposition cartésienne entre la pensée et l'étendue sera battue en brèche par Merleau-Ponty.

⁶⁰*Hua* V, p. 17 : « Wäre die Seele in derselben Weise wie die Sinnlichkeit abhängig von dem physischen Leib, so müsste es prinzipiell möglich sein, dass die Psyche des Greises sich zurückentwickelte zur Psyche des Kindes : desselben Kindes mit identischen Zuständen, das zum Greise geworden ist. Das ist aber durch die Eigenart der Seele, ihren notwendigen Entwicklungscharakter, prinzipiell ausgeschlossen. »

⁶¹Cf. *Hua* V, p. 10 : « Indessen habe ich hier nur die möglichste Akkomodation an die herrschende physiologische Botanik und überhaupt Biologie vollziehen wollen... » (Traduction modifiée.)

⁶²Malgré le fait que la philosophie husserlienne parvienne à d'autres égards à surmonter le dualisme cartésien. Pour une discussion globale de cette question, cf. DASTUR 1983.

Chapitre 3

Les voies ontologiques dans la phénoménologie husserlienne

Les analyses de la première partie des *Ideen II* que nous venons de suivre n'épuisent évidemment pas les problèmes de constitution statique, puisqu'elles se rapportaient à l'attitude naturaliste, qui est une attitude particulière envers le monde. De plus, selon les *Ideen II*, cette attitude est secondaire et dérivée par rapport à une autre perspective intentionnelle : l'attitude *personnaliste*. Dans l'existence quotidienne en effet, il est rare que nous appréhendions le monde comme pure et simple nature. La plupart du temps, nous avons affaire à des objets d'usage, à des œuvres d'art ou des institutions, nous entretenons des rapports avec d'autres personnes, formons des communautés avec elles, etc. En un mot, notre monde est un monde *significatif* qui ne devient pure nature qu'en vertu d'une abstraction¹. En distinguant ces deux attitudes, Husserl entend apporter une contribution au débat important à son époque concernant le rapport entre la méthodologie des sciences humaines et celle des sciences de la nature. Il montre au moyen de ses analyses constitutives que les types d'objets corrélés à ces deux attitudes relèvent de deux ontologies et donc de catégories radicalement différentes. Alors que la loi fondamentale de la nature est la *causalité*, les phénomènes spirituels doivent être appréhendés par des lois

¹Cf. *Hua IV*, p. 183 : « Qui plus est, il ressortira d'un examen plus précis qu'on n'a même pas affaire ici à deux attitudes de même droit et du même ordre, ni par conséquent à deux aperceptions pleinement égales en droit et qui en même temps s'interpénétreraient, mais au contraire que l'attitude naturaliste est subordonnée à l'attitude personnaliste et que c'est par une abstraction ou plutôt une sorte d'oubli de soi de l'ego personnel qu'elle gagne une certaine indépendance par laquelle en même temps, son monde, la nature, s'absolutise de façon illégitime. » « Bei genauer Betrachtung wird sich sogar herausstellen, dass hier nicht einmal zwei gleichberechtigte und gleichgeordnete Einstellungen vorliegen, bzw. zwei völlig gleichberechtigte und sich zugleich durchdringende Apperzeptionen, sondern dass die naturalistische Einstellung sich der personalistischen unterordnet und durch eine Abstraktion oder vielmehr durch eine Art Selbstvergessenheit des personalen Ich eine gewisse Selbständigkeit gewinnt, dadurch zugleich ihre Welt, die Natur, unrechtmässig verabsolutierend. » Les analyses de Husserl deviendront par la suite plus nuancées, comme nous le verrons dans le septième chapitre. Cf. *infra*, p. 194.

de motivation². C'est en ignorant cette dualité d'attitude que le naturalisme *absolutise* la nature et prétend rendre compte des phénomènes spirituels et humains uniquement en terme de causalité naturelle. Cependant, la biologie est placée dans les *Ideen II* du côté des sciences de la nature. Or, les penseurs qui ont renouvelé les conceptions de la biologie dans les années 1930 ont précisément montré – même s'ils ne reprennent pas la terminologie husserlienne – que *l'ontologie de la biologie est de type personnaliste et non pas naturaliste* : ils rendent compte du comportement des êtres vivants en dévoilant des rapports de motivation et non pas de causalité ; ou, autrement exprimé, ils utilisent comme catégorie fondamentale la notion de *signification*. A vrai dire, Husserl a lui-même perçu les difficultés de son approche de la biologie dans les *Ideen II*, car l'attitude personnaliste n'a pas seulement pour objet le monde socio-historique humain (les personnes humaines avec lesquelles nous interagissons et les objets et institutions culturels), elle porte habituellement aussi sur tous les êtres vivants : « Quand nous rencontrons des animaux et des êtres humains, ainsi que des objets culturels (objets d'usage, œuvres d'art et d'autres choses encore), nous n'avons pas là une pure et simple nature, mais l'expression d'un sens d'être spirituel³. » Dans l'attitude personnaliste, le vivant se trouve dans une relation de motivation avec son environnement. Quand le bruit de la rue m'irrite, mon irritation n'est pas *causée* par le son physique, elle est *motivée* par un phénomène dérangeant. Dans l'attitude naturaliste par contre, le vivant dépend pour ses sensations somatiques et psychiques de l'état matériel de son corps, et, de façon médiate, de celui de son environnement. Par conséquent, ces sensations sonores intégrées au champ hylétique de la vie psychique dépendent causalement de vibrations situées dans les oreilles. Or, ces deux aspects sont difficilement conciliables. Est-ce que je prête attention à un bruit parce qu'il me dérange ou parce que des ondes sonores vibrent dans mes oreilles ? La simple distinction de deux attitudes ne résout pas le problème. Husserl est conscient de cette difficulté quand il écrit : « C'est là ce qu'il y a de curieux : nous disons que *l'ego psychique* et *l'ego personnel* sont, dans leur soubassement, *le même ego*. Et pourtant : le même état de conscience se trouve, dans les deux cas, *dans une aperception totalement différente*. Dans un cas, c'est le système des circonstances réelles qui forme le “monde environnant”, dans l'autre cas c'est seulement le corps propre et l'ensemble de la conscience dans son environnement.

²Expliquer un phénomène spirituel, c'est dévoiler ce qui l'a *motivé*. Pour montrer la différence avec la causalité, Husserl donne l'exemple suivant (*Hua IV*, p. 229) : « Le “parce que – donc” de la motivation a un tout autre sens que la causation au sens de la nature. Aucune recherche causale, aussi loin qu'on la poursuive, ne peut améliorer la compréhension que nous avons quand nous avons compris la motivation d'une personne. » « Das “Weil – So” der Motivation hat einen ganz anderen Sinn als Kausation im Sinne der Natur. Keine noch so weitgehende Kausalforschung kann das Verständnis verbessern, das wir haben, wenn wir die Motivation einer Person verstanden haben. » Par exemple, découvrir ce qui a amené des acteurs historiques à prendre telles ou telles décisions implique de rapporter ces décisions à la situation qui les a motivés. Cela n'a aucun sens de chercher ce qui s'est passé au niveau neurophysiologique dans leur cerveau.

³*Erfahrung und Urteil*, p. 55 (abrégé *EU*) : « Wo wir auf Tiere und Menschen stossen und auf Kulturobjekte (Gebrauchsdinge, Kunstwerke und was immer), da haben wir nicht bloss Natur, sondern Ausdruck von geistigem Seinssinn... » Cf. également *Hua IV*, p. 198.

Voilà un état de chose énigmatique⁴. » Pour le naturalisme, l'énigme se laisse aisément résoudre : la motivation n'est qu'une simple apparence, mais Husserl rejette cette solution. Comment est-il arrivé à cette situation énigmatique que les analyses constitutives des *Ideen II* n'ont pas réussi à résoudre ? Husserl aurait-il dû mettre d'emblée la biologie du côté des *Geisteswissenschaften*, c'est-à-dire des sciences qui traitent des significations et non pas de la causalité naturelle ? Pourquoi a-t-il manqué ce que plusieurs autres auteurs ont très nettement aperçu ? L'attitude naturaliste a-t-elle une quelconque légitimité en biologie ? C'est à ces questions que nous allons tenter de répondre par la suite. Dans un premier temps, nous allons éclairer les présupposés méthodologiques qui guident l'entreprise des *Ideen II* afin de montrer quelles ressources existent dans la phénoménologie de Husserl pour réformer ce projet de constitution des ontologies. Nous verrons que ce projet réformé correspond en bonne partie à ce qu'a fait Merleau-Ponty dans *La structure du comportement*.

1. Le principe méthodologique de la voie ontologique

Abandonnons donc provisoirement le thème de la biologie pour nous interroger sur les aspects méthodologiques des *Ideen II*. Dans *Home and Beyond*, A. J. Steinbock dresse un tableau systématique des options méthodologiques prises par la phénoménologie husserlienne⁵. Il y a d'une part la méthode phénoménologique avec ses variantes statique, génétique et générative, et d'autre part la procédure transcendantale et ses trois *voies*, cartésienne, psychologique et ontologique⁶. Nous aborderons la question de la méthode phénoménologique plus tard pour nous concentrer maintenant sur la procédure transcendantale. Il s'agit de trois manières de concevoir la réduction transcendantale, qui ont fait l'objet chez Husserl de réflexions méthodologiques. Il faut en effet distinguer dans le corpus husserlien les propos méthodologiques et les analyses où la phénoménologie est mise en œuvre *in actu*. Il y a souvent des décalages entre ces deux aspects dans la mesure où les analyses débordent bien des fois le cadre dans lequel Husserl les situe et mettent en œuvre des méthodes qui ne seront thématiques que plus tard. Dans les pages qui suivent, nous allons nous pencher sur la procédure transcendantale qui fonctionne dans les *Ideen II*, afin de voir si les écueils que nous avons pu constater dans les

⁴Hua IV, pp. 141-142 : « Dabei ist das Merkwürdige, dass wir sagen, das *seelische Ich* und das *persönliche* sei in seinem Untergrund dasselbe. Und doch : dieselbe Bewusstseinszuständigkeit steht unter einer total verschiedenen *Apperzeption*. Einmal bietet die "Umwelt" das System der realen Umstände, das andere Mal der blossen *Leib* und der abgelaufene Bewusstseinszusammenhang. Eine rätselhafte Sachlage. » Sur l'énigme posée par cette dualité des perspectives, cf. également Hua XXXV, p. 22.

⁵Cf. STEINBOCK 1995, pp. 5 et 6.

⁶Nous nous baserons sur l'article classique de Iso Kern au sujet des trois voies de la réduction transcendantale chez Husserl.

résultats des analyses peuvent être surmontés par une réforme méthodologique. Par la suite, nous en viendrons à la question des méthodes statique et génétique⁷.

Commençons par la voie dite *cartésienne*. Elle procède d'un idéal de certitude absolue : afin de parvenir à un savoir certain qui la distingue d'une simple opinion, la philosophie doit s'assurer d'un commencement absolu. Elle se doit de posséder d'emblée, comme point de départ, une certitude évidente, absolument indubitable, sur la base de laquelle les connaissances ultérieures viendront s'ajouter comme sur un sol ferme. Comme l'a montré I. Kern, Husserl professe souvent cet idéal dans ses textes méthodologiques. Ainsi, il affirme dans les cours de 1907 que la phénoménologie transcendantale a pour visée de parvenir à un type de connaissance qui « ne doit contenir absolument rien qui soit obscur et douteux – ce qui donne par ailleurs aux connaissances un caractère énigmatique et problématique »⁸. Dans l'ouvrage *Erste Philosophie II* (cours de 1923-1924), nous pouvons encore lire : « *Je suis encore en quête du point d'Archimède* sur lequel je puisse m'appuyer en toute confiance, je suis à la recherche du sol de la connaissance sur lequel je puisse prendre appui pour mettre en œuvre un premier travail pour ainsi dire absolu⁹. » Cette recherche d'un commencement absolu a une allure d'autant plus typiquement cartésienne que le point d'Archimède recherché n'est autre que l'*ego*, la réduction ayant exclu la transcendance du monde. Dans les *Ideen I*, Husserl dévoile la région de la conscience pure comme sphère de certitude absolue en suspendant toute croyance relative au monde. En effet, la perception transcendante est sujette au doute puisque la concordance des esquisses reste toujours grevée de contingence, tandis que la perception immanente, ne se donnant pas par esquisses, est indubitable (cf. *Hua III*, §§44 et 46). Ainsi, la voie cartésienne se caractérise par le fait que la démarche philosophique commence d'*emblée* dans la sphère transcendantale, afin de se prémunir contre toute croyance qui ne soit pas indubitable.

La voie cartésienne a été identifiée comme telle et critiquée par Husserl lui-même depuis les années 1920. Il est clair que le tournant des analyses génétiques a rendu manifeste l'impossibilité de considérer la conscience comme une région de clarté absolue puisque, étant toujours en cours de constitution (et de constitution de soi par la sédimentation de ses actes), elle est en quelque sorte toujours en retard sur elle-même et ne peut jamais parvenir à une pleine saisie de soi. La tare majeure de la voie cartésienne, longuement mise en évidence par Kern, consiste en ce que la conscience, étant comprise comme une région résiduelle épargnée par la réduction, devient une région particulière, coupée du monde, et perd du même coup son caractère transcendantal. Car la conscience ne peut avoir de statut transcendantal qu'en

⁷Le thème de la générativité, qui fait l'objet du livre de Steinbock, n'entre pas dans notre problématique.

⁸*Hua II*, p. 29 : « Diese erste Erkenntnis darf schlechthin nichts von der Unklarheit und Zweifelhaftigkeit enthalten, die Erkenntnissen sonst den Charakter des Rätselhaften, Problematischen verleihen... » (Cité par Kern.)

⁹*Hua VIII*, p. 69 : « *Ich suche noch nach dem archimedischen Punkt, auf den ich mich absolut fest verlassen, nach dem Erkenntnisboden, auf dem ich eine erste, sozusagen absolute Arbeit ins Werk setzen kann.* » (Cité par Kern.) Cf. également *Hua VIII*, p. 226 et STEINBOCK 1995, pp. 25–26.

conservant son rapport intentionnel avec un monde (cf. *Hua VIII*, pp. 432-433). La conséquence qui nous importe ici est soulignée dans un passage de la *Krisis* où Husserl critique la voie cartésienne. Celle-ci, écrit-il, a « le gros désavantage que, même si elle conduit, comme par un saut, tout de suite à l'ego transcendantal, elle ne fait voir ce dernier cependant, du fait que toute explication préalable manque nécessairement, *que dans un apparent vide de contenu*, devant lequel on se demande avec embarras ce qu'on a bien pu gagner par là¹⁰ ». En quoi consiste précisément la vacuité de la voie cartésienne ? On peut bien sûr, comme dans les *Ideen I*, décrire les différents moments structurels de la conscience pure (intentionnalité, hylémorphisme, temporalité, etc.) ; mais les analyses constitutives sont en quelque sorte coupées de leur pôle noématique, qui, dans sa corrélation avec le pôle noétique, est précisément ce qui fait la dimension transcendantale de la conscience. Ce n'est donc pas un hasard si les textes husserliens que Kern utilise pour illustrer la voie cartésienne sont tous des textes méthodologiques : le cartésianisme est bien plus une profession de foi exprimée quand Husserl discute de sa méthode transcendantale qu'un principe réellement à l'œuvre dans les textes qui appliquent cette méthode par des analyses constitutives (aussi bien statiques que génétiques)¹¹.

La voie ontologique peut se comprendre comme une tentative de répondre aux manquements de la voie cartésienne¹². La nouveauté réside dans le fait que la démarche prend son point de départ dans l'attitude naturelle. C'est seulement en assumant un point de départ naïf (au sens husserlien), et donc imparfait du point de vue de l'idéal d'apodicticité, que l'on peut éviter de se retrouver, pour ainsi dire, les mains vides. Alors que dans les *Ideen I*, la subjectivité transcendantale est dévoilée d'emblée par la mise entre parenthèses du monde, la réduction selon *Hua VIII* conduit à la subjectivité transcendantale de manière médiate, en partant au préalable de l'évidence naïve de l'être du monde : « L'ontologie universelle du monde avec toutes les ontologies particulières mène vers une vision du monde universelle en tant que considération eidétique du monde [...]. La nature nous conduit à la corporéité propre, au psychique, à la subjectivité opérant spirituellement, à l'idée que la subjectivité est constituante de monde, transcendantalement absolue, que tout être est corrélat de la subjectivité transcendantale, qui englobe tout ce qui est

¹⁰*Hua VI*, p. 158 : « Ich bemerke nebenbei, dass der viel kürzere Weg zur transzendentalen Epoche [...], den ich den cartesianischen nenne, den grossen Nachteil hat, dass er zwar wie in einem Sprung schon zum transzendentalen Ego führt, dieses aber, da jede vorgängige Explikation fehlen muss, in einer scheinbaren Inhaltsleere zur Sicht bringt, in der man zunächst ratlos ist, was damit gewonnen sein soll... » (Traduction modifiée.)

¹¹On peut dire que le cartésianisme des *Ideen I* est en quelque sorte *didactique*, dans la mesure où il vise à faire prendre conscience de la sphère de la conscience pure transcendantale, sans aller jusqu'à l'application de la méthode constitutive. D'où les passages sur l'anéantissement du monde, sur l'isolation de la région de la conscience et son éléction comme *région originnaire*, etc. Par contre, les *Ideen II*, qui consistent en des analyses constitutives, ne relèvent pas de la voie cartésienne, bien qu'elles aient été rédigées dans la continuité directe des *Ideen I*.

¹²Nous ne développerons pas la deuxième voie par la psychologie intentionnelle car c'est la troisième voie, dite par les *ontologies positives*, qui est intéressante dans notre perspective. A ce sujet, voir KERN 1977, pp. 134-136 et STEINBOCK 1995, pp. 53-62.

objectif en tant que corrélat de constitutions subjectives¹³. » Cette nouvelle conception de la réduction implique la démarche suivante : *on débute dans l'attitude naturelle en constituant, de manière directe et opératoire, des objets. Et on adopte dans un deuxième temps une attitude transcendantale par un regard réflexif qui thématise les structures noético-noématiques de ces constitutions* ; on passe ainsi d'une exploration des objets dans leurs caractéristiques eidétiques à une thématisation de leur mode de donation. Il est méthodologiquement essentiel de ne pas confondre ces deux attitudes en mettant les analyses transcendantales sur le même plan que l'attitude naturelle (et commettant par là une *metabasis eis allo genos*¹⁴).

Le mouvement propre à la démarche phénoménologique, selon la voie ontologique, part donc de l'ontologique pour aller vers le transcendantal. *Or, dans notre premier chapitre, nous avons posé comme cadre général de cet ouvrage un mouvement de fondation phénoménologique des sciences qui va du transcendantal vers l'ontologique*. Or, puisque nous avons l'intention de reprendre à notre compte la voie ontologique, la question se pose de savoir comment ces deux mouvements peuvent s'articuler. L'existence de deux mouvements opposés de transition entre les attitudes transcendantale et naturelle dans la philosophie husserlienne n'a pas manqué d'attirer l'attention de certains commentateurs. Steinbock en particulier souligne nettement ce point et il convient de s'arrêter sur son argumentation afin de pouvoir justifier notre propre perspective sur la question¹⁵. *Home and Beyond* a pour enjeu de montrer la signification *généralisante* de la phénoménologie husserlienne. Il s'agit de rendre compte de la dimension constitutive des mondes socio-historiques, qui dépasse les individus et se joue au niveau de la succession des générations par la transmission d'un héritage constitutif. A cet égard, la voie ontologique joue un rôle tout à fait central comme voie d'accès aux différents mondes socio-historiques, sous la forme d'explorations empiriques (ethnologiques, sociologiques, anthropologiques). L'intérêt de la phénoménologie husserlienne réside dans la reprise transcendantale de ces recherches empiriques afin d'en thématiser les modes de donation et de parvenir ainsi à une élaboration philosophique des mondes socio-historiques. Or, le questionnement généralisatif est, selon la terminologie de Steinbock, éminemment *régressif*. C'est-à-dire qu'il ne peut opérer qu'à partir d'un donné qui préexiste à sa thématisation. Je fais toujours déjà partie d'une tradition, celle-ci m'est toujours déjà donnée et je ne peux la saisir théoriquement qu'après coup. Steinbock prend donc grand soin de se démarquer des tendances cartésiennes de Husserl, à savoir des mouvements qui partent de manière *progressive* de la sphère du moi pour rendre

¹³Hua VIII, p. 225 : « ... die universelle Ontologie der Welt mit allen Sonderontologien leitet auf eine universelle Weltanschauung als eidetische Weltbetrachtung [...]. Dabei führt die Natur auf Leiblichkeit, auf das Psychische, auf die geistig leistende Subjektivität, auf die Einsicht, dass Subjektivität weltkonstituierend ist, transzendental absolut, dass alles Sein Korrelat der transzendentalen Subjektivität <ist>, die alles Objektive als Korrelat von subjektiven Konstitutionen umspannt. » Cf. plus largement Hua VIII, pp. 219-228.

¹⁴Cf. KERN 1977, p. 140 et Hua III, p. 145.

¹⁵Les références qu'il donne sur le mouvement qui va du transcendantal vers l'ontologique sont : LANDGREBE 1978, p. 146 et TUGENDHAT 1967, p. 179.

compte du monde dans un deuxième temps. *C'est pourquoi il valorise la voie ontologique au détriment du mouvement qui va du transcendantal vers l'ontologique ; ce dernier étant typique de la voie cartésienne* : « Ce mouvement de phénoménologie constitutive vers l'ontologie est cependant à peine mentionné, comparé au dispositif méthodologique inverse qui semble avoir beaucoup plus d'importance pour Husserl à ce moment, à savoir faire fonctionner l'ontologie comme fil conducteur pour des analyses constitutives. Ce deuxième mouvement est plus important du point de vue de la méthodologie husserlienne parce qu'il implique une procédure phénoménologique "régressive" qui rend la phénoménologie capable de passer d'une ontologie du monde de la vie à des analyses transcendantales du "monde de la vie", et finalement, d'aborder le problème de l'intersubjectivité à travers le monde familier et le monde étranger¹⁶. »

Dans notre perspective, qui est celle du rapport de fondation entre la phénoménologie et les sciences positives, la signification de ces deux mouvements est cependant très différente. Loin de constituer deux possibilités exclusives, ils prennent tout leur sens en étant articulés systématiquement comme deux mouvements complémentaires. Voyons précisément de quelle façon. Dans la notion de voie ontologique, le deuxième terme indique une attitude tournée vers l'être. L'expression est exactement équivalente à celle de voie par l'attitude naturelle¹⁷. Cette même notion d'ontologie est plus spécifique dans les *Ideen I* et *III* où elle désigne une science eidétique régionale, c'est-à-dire une discipline qui a pour but d'explorer les vérités eidétiques pures propres à une certaine région. Or, notre but étant de suivre les implications épistémologiques de la phénoménologie husserlienne – implications qui sont ontologiques –, le passage du transcendantal à l'ontologique a pour nous bien plus d'importance que pour Steinbock puisque, nous l'avons déjà vu, les ontologies régionales ne peuvent être dévoilées qu'au moyen de l'attitude transcendantale. Si donc nous mettons ensemble ces deux mouvements, le dévoilement des régions eidétiques des sciences s'opère de la façon suivante : nous débutons avec la pratique naïve et naturelle d'une science. Nous avons par là accès à son domaine d'objets dont nous cherchons à rendre compte scientifiquement. Nous prenons donc nécessairement position sur leur type d'être ; en bref, nous *esquiss*ons l'ontologie de ce domaine. Dans un deuxième temps, le passage à l'attitude transcendantale nous permet de reprendre cette ontologie dans la perspective d'une analyse constitutive. *Ce détour par le transcendantal nous fait finalement revenir*

¹⁶STEINBOCK 1995, pp. 43-44 : « This movement from constitutive phenomenology to ontology, however, is hardly mentioned in comparison to the inverse methodological turn that seems to carry much more import for Husserl at this time : letting ontology function as a leading clue for constitutive analyses. This is a more significant insight in terms of Husserl's method because it implies a phenomenological "regressive" procedure that enables phenomenology to move from a lifeworld ontology to transcendental analyses of the "lifeworld", and in the final analysis to approach the problem of intersubjectivity through homeworld and alienworld. » La période en question est celle débutant dans les années 1920.

¹⁷Dans *Hua V*, p. 88 par exemple, Husserl parle d'attitude ontologique pour désigner l'attitude naturelle.

dans l'attitude naturelle en ayant clarifié et déterminé rigoureusement l'ontologie qui n'était auparavant qu'esquissée et donc entachée d'imperfections. Ainsi, le mouvement complet de la démarche phénoménologique de fondation des sciences positives part de l'ontologique vers le transcendantal pour revenir ensuite dans l'ontologique. Citons un long passage de Husserl à ce propos :

Est donc requise une fondation systématique de toutes les ontologies formelles et régionales, de même qu'est requise une « théorie des catégories » universelle les guidant elles-mêmes dans la communauté systématique, c'est-à-dire la fondation eidétique du système des régions préfigurées a priori et comprises dans la région formelle. Encore qu'après la mise en lumière méthodique du sol universel de la recherche phénoménologique (la réduction phénoménologique) tout ce travail s'effectue dans l'attitude phénoménologique elle-même, il est clair néanmoins que *toute ontologie esquissée dans une évidence positive naïve*, ou ce qui revient au même, une discipline purement rationnelle, doit être intégrée à la phénoménologie (même si elle a besoin peut-être d'être corrigée par la clarification de son origine) et lui livre donc un travail préalablement effectué¹⁸.

C'est ainsi que, comme Kern l'a montré¹⁹, la voie ontologique s'identifie à ce que Husserl a aussi appelé *la voie par la critique des sciences positives* (*Hua VIII*, p. 259). Nous verrons par la suite en quoi consiste précisément le caractère imparfait et partiellement obscur des ontologies esquissées dans l'attitude naturelle avant une perspective transcendantale. Mais nous pouvons déjà dire que ce qui est fondamentalement mis en cause dans cette voie, c'est l'idée cartésienne d'une fondation des sciences par la phénoménologie avant ces dernières et indépendamment d'elles, suivant la célèbre métaphore cartésienne de l'arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc la physique et les branches les autres sciences. Notre premier chapitre pouvait donner une telle impression de rapport unilatéral de fondation entre la science et la phénoménologie. Nous voyons à présent que la réflexion sur les modes de donation ne peut venir qu'après coup éclairer une expérience préalable. Comme l'écrit Steinbock, la voie ontologique remet en cause l'équivalence entre philosophie transcendantale et fondation (fondation étant comprise communément comme fondation unilatérale)²⁰. A la métaphore de l'arbre, on peut opposer une autre métaphore, de Husserl cette fois : l'image du *zigzag* évoquant le mouvement de va-et-vient entre les sciences et leur clarification (cf. *Hua XXX*, pp. 391sqq.).

¹⁸*Hua VII*, p. 187 note 1 : « Es bedarf also einer systematischen Begründung aller formalen und regionalen Ontologien und einer sie selbst in der systematischen Gemeinschaft leitenden universalen "Kategorienlehre", d.i. der eidetischen Begründung des Systems apriorisch vorgezeichneter Regionen, umrahmt von der formalen Region. Vollzieht sich auch nach der methodischen Herausstellung des universalen Bodens phänomenologischer Forschung (phänomenologischer Reduktion) diese ganze Arbeit innerhalb der phänomenologischen Einstellung selbst, so ist es doch klar, dass *jede in naiv-positiver Evidenz entworfene Ontologie* oder, was dasselbe, rein rationale Disziplin in die Phänomenologie zu übernehmen (wenn auch vielleicht durch ihre Ursprungsklärung zu bessern) ist und ihr also vorgetane Arbeit überliefert. » (Traduction légèrement modifiée.) Nous soulignons. Cf. également *Hua VIII*, p. 226.

¹⁹Cf. KERN 1977, p. 126.

²⁰Cf. STEINBOCK 1995, p. 15.

2. Les deux formes de voie ontologique chez Husserl

Kern met en évidence en tout trois formes de voie ontologique chez Husserl en fonction du type de prospection ontologique qui forme le point de départ de la démarche phénoménologique. La première se base sur la logique formelle. Ainsi, dans *Logique formelle et logique transcendantale*, Husserl analyse le passage d'une approche ontologique de la logique à une analyse transcendantale de cette dernière. Nous pouvons toutefois passer sur cette première forme de voie ontologique puisque, notre intérêt portant sur la biologie, c'est l'ontologie matérielle des sciences qui est déterminante et non pas l'ontologie formelle. C'est précisément sur les ontologies matérielles des sciences positives que se base la deuxième forme de voie ontologique. Quant à la troisième, elle relève du *monde de la vie* ; c'est-à-dire que cette ontologie ne se situe pas sur le plan d'une détermination exacte des essences régionales mais au niveau préscientifique des essences morphologiques inexactes. Cette troisième forme n'a été thématisée que durant les dernières années de la vie de Husserl dans la *Krisis* et les textes qui s'y rattachent. Afin d'évaluer la stratégie des *Ideen II*, nous allons étudier ces deux dernières formes. Nous soulignerons les problèmes qu'elles posent, afin de montrer l'existence d'une forme de voie ontologique que l'on ne trouve pas chez Husserl mais que nous rencontrerons chez Merleau-Ponty.

La démarche des *Ideen II* est une application de l'ontologie basée sur les sciences positives. Certes, à l'époque de la rédaction du premier manuscrit des *Ideen II*, Husserl n'avait pas encore thématisé la notion de voie ontologique. Cependant – en plus du fait qu'il lui arrive souvent d'utiliser un principe méthodologique avant de le thématiser comme tel – il parle déjà dans les *Ideen I* de la nécessité d'avoir des *filis conducteurs* pour mener des analyses constitutives (cf. *Hua III*, pp. 364 et 372). Et c'est exactement ce qu'il fait dans les *Ideen II*. Les analyses constitutives sur la nature matérielle et animale et sur l'esprit se guident sur l'essence des objets scientifiques appartenant à ces trois régions. *C'est très important de bien voir que ce sont les essences des objets scientifiques qui fonctionnent comme filis conducteurs, puisque l'analyse constitutive des Ideen II, on s'en souvient, part des objets du monde perçu pour suivre ensuite le mouvement ascendant de leur constitution scientifique.* Il n'y a là aucune contradiction. La chose physique en tant que substance suprasensible porteuse de propriétés mécaniques mathématisables, et la chose animale en tant que chose matérielle douée de sensibilité, sont les filis conducteurs que suit l'analyse. Ces objets eidétiques procèdent d'ontologies « esquissées dans une évidence positive naïve » (*Hua VII*, p. 187) par la physique et la biologie du temps de Husserl. Et l'analyse transcendantale que nous avons suivie remontait le cours ascendant du processus de constitution en partant du niveau de la perception et en s'orientant sur ces filis conducteurs comme des buts à atteindre. En montrant comment ces objets se constituent sur la base de la perception, Husserl entend fonder phénoménologiquement – et, partant, justifier épistémologiquement – les démarches de ces sciences. Il caractérisera plus tard ce procédé de la manière suivante : « D'abord nous nous mettons nous-mêmes sur le sol de la science positive.

Nous sommes donc d'abord des scientifiques de la nature qui menons des expériences et pensons de manière naturaliste, qui pratiquons la connaissance dans sa forme élevée ; nous pratiquons nous-mêmes l'activité de la science de la nature. Mais nous ne voulons pas vraiment être et rester des scientifiques de la nature [...]. Le moment de l'attitude de la science de la nature ne doit être ici qu'un tremplin pour l'attitude plus élevée, dans laquelle nous menons des réflexions philosophiques, je peux aussi dire épistémologiques. Cela veut dire que nous regardons en arrière vers le processus d'acquisition de connaissances naturel et positif que nous venons d'accomplir. Nous observons en quelque sorte après coup notre faire et ce qui est fait, notre accomplissement cognitif et ce qui est par là accompli²¹. » Ainsi, dans les *Ideen II*, en partant des guides transcendants que sont la chose physique et la chose animale, les analyses éclairent *après coup* les niveaux d'activités intentionnelles qui étaient en jeu pour constituer ces objets à partir de l'expérience perceptive préscientifique.

La forme de voie ontologique utilisée dans les *Ideen II* permet-elle à la phénoménologie d'avoir une posture critique vis-à-vis des sciences positives ? Parvient-elle à clarifier les ontologies de ces sciences ? Dans son livre *Husserlian Foundations of Science*, E. Ströker soulève précisément ce point en portant un regard négatif et sceptique sur la démarche des *Ideen II*. Son argument de base est simple : en partant de l'ontologie naïvement esquissée des sciences de la nature, Husserl reprendrait de manière non critique les préjugés de ces dernières ; ce qui ne permettrait pas à la phénoménologie d'avoir une posture indépendante et pleinement critique vis-à-vis d'elles²². Or, c'est bien ce que nous avons constaté relativement à la biologie. En la plaçant d'emblée parmi les sciences naturalistes, Husserl reprend tout bonnement les conceptions scientifiques de son époque comme fils conducteurs de ses analyses constitutives ; la légitimation phénoménologique qu'il donne à cette naturalisation est donc sujette à caution. Précisons ce point délicat. Dans la mesure où Husserl effectue une analyse transcendantale des accomplissements des sciences, il parvient certainement à critiquer les prétentions objectivistes qui les accompagnent parfois. Il montre en effet que les objets de ces sciences sont nécessairement corrélés à des actes intentionnels et, partant, que ces actes en sont la condition transcendantale de

²¹*Hua XXXV*, p. 28 : « Zuerst stellen wir uns selbst auf den Boden positiver Wissenschaft, also zuerst sind wir etwa natural erfahrende und denkende und Erkenntnis in der höheren Form übende Naturwissenschaftler, wir üben selbst mit naturwissenschaftliches Tun. [...] Aber wir wollen ja nicht wirklich Naturwissenschaftler sein und bleiben. Das Stück naturwissenschaftlicher Einstellung soll jetzt nur Sprungbrett für die höhere sein, in der wir philosophische, ich kann auch sagen wissenschaftstheoretische Reflexion üben. Das heisst, wir schauen jetzt auf den eben vollzogenen natürlich-positiven Erkenntnisgang zurück, wir sehen gewissermassen hinterher unserem Tun oder dem darin Getanen zu, unserem erkennenden Leisten und der darin resultierenden Leistung. »

²²Cf. STRÖKER 1997, pp. 14-15 : « Regional ontology, as it was initiated by Husserl, had been unreflectively established on the basis of the pre-given sciences, the diversity of which had come about through the divisions, distinctions, and mutual differentiations which occurred in the course of their factual historical development. Thus, Husserl, at that time, had taken sciences for granted, rather than investigated their origins. »

possibilité. Ainsi, philosophiquement, on ne peut pas décréter un primat métaphysique des choses naturelles au détriment de la conscience et de ses actes. De ce point de vue, Husserl reste tout à fait critique. Mais cela ne l'empêche pas de reprendre les *ontologies* de la physique et de la biologie de son temps. Il présuppose leur pertinence épistémologique et tente de montrer sur quels accomplissements intentionnels elles reposent, afin de leur donner en quelque sorte une caution transcendante. Or, comme nous allons encore l'établir précisément, l'ontologie des sensations est épistémologiquement erronée. Ainsi, si la démarche des *Ideen II* est adéquate pour clarifier le problème philosophique de l'objectivisme, elle ne parvient pas à clarifier l'ontologie propre à la biologie. E. Ströker voit dans la deuxième forme de voie ontologique – l'ontologie du monde de la vie – une amélioration du projet de fondation des sciences. Il est donc temps de nous tourner vers cette dernière.

La thématique du monde de la vie a fait l'objet de recherches considérables et nous n'allons de loin pas la traiter de manière exhaustive ou systématique²³. Ce qui nous intéresse, c'est de déterminer dans quelle mesure ce renouvellement de la philosophie husserlienne implique un changement dans le projet de fondation phénoménologique des ontologies des sciences depuis les *Ideen II*. Le monde de la vie est une notion qui paraît être des plus évidentes. C'est tout simplement le monde dans lequel les hommes vivent, le lieu de toutes leurs activités, pratiques et théoriques, ce à quoi ils se réfèrent toujours implicitement quel que soit le type d'intentionnalité qu'ils accomplissent. Dans les dernières années de sa vie, Husserl s'est donné comme tâche d'étudier systématiquement ce monde de la vie. Car c'est seulement ainsi, selon lui, qu'il est possible de parvenir à une réflexion philosophique ultime et à une fondation dernière des sciences positives. Dans les pages qui suivent, nous allons montrer comment ce programme débute par une ontologie du monde de la vie.

Dans la *Krisis*, Husserl se demande comment une thématization du monde de la vie est possible. Il souligne en effet l'absolue nouveauté du thème et l'absence d'une tradition scientifique sur laquelle se baser pour la méthode à suivre (cf. *Hua VI*, p. 124). La question est particulièrement délicate car ce sont les sciences positives existantes qui, héritières de l'idéal scientifique grec, ont accompli une théorisation du monde en surmontant le caractère *subjectif-relatif* des opinions. En ayant pour but de thématiser le monde de la vie comme tel, nous nous trouvons donc sur le chemin des sciences objectives (cf. *Hua VI*, p. 142). Or, le monde de la vie ne peut précisément pas être le monde objectif que les sciences cherchent à déterminer. En effet, quelle que soit la manière dont on caractérise le monde de la vie, ce dernier est toujours ce qui est *présupposé* par les sciences objectives, et, partant, ce qui ne peut précisément pas être un thème pour ces mêmes sciences. Prenons comme exemple la dimension subjective-relative du monde de la vie. Les sciences objectives ont pour visée de dépasser ce caractère subjectif-relatif en déterminant de manière exacte l'être objectif du monde. Mais d'un autre côté, ces sciences s'ancrent

²³Pour une exposition systématique de la thématique du monde de la vie et un relevé de la littérature secondaire, voir STEINBOCK 1995, chap. 6 et 7.

dans cette dimension subjective-relative du monde en y puisant leurs évidences originaires²⁴. Il faut donc parvenir à thématiser ce monde d'évidences originaires pour lui-même, en rester à son niveau sans édifier des objectivations qui en arrivent à le dissimuler. Cela est possible, selon Husserl, car en dépit de son caractère relatif, le monde de la vie a une *structure générale*. Celle-ci, « à laquelle tout ce qui est de manière relative est lié, n'est pas elle-même relative »²⁵. En dépit du fait que les phénomènes du monde de la vie manifestent une inexactitude, un caractère labile et indéterminé, ils obéissent cependant à des régularités générales, à un *style causal* qui ne sont pas relatifs. C'est une idée que nous avons déjà trouvée dans les *Ideen II* quand il était question de la causalité qui règle les états des choses naturelles perçues et leur donne leur caractère de réalité. La voie d'accès est donc toute trouvée : cela sera la *grande tâche* d'élaborer une ontologie du monde de la vie (cf. *Hua VI*, §51). Nous sommes bien dans la voie ontologique puisque c'est dans l'attitude naturelle qu'il s'agit de décrire ces structures générales, et que le but est ensuite de passer à l'attitude transcendantale pour thématiser ces mêmes structures dans leur corrélation avec la subjectivité transcendantale. Toutefois, malgré le fait que l'idée de la structure générale du monde perçu est présente dans les *Ideen II*, il y a une différence absolument essentielle : les guides transcendants dans les *Ideen II* sont des essences *exactes*, c'est-à-dire parvenues à une détermination scientifique parfaitement objective, sans aucun caractère relatif. Au contraire, l'ontologie du monde de la vie doit prendre les essences morphologiques inexactes telles qu'elles sont, sans chercher à les dépasser comme le font les sciences objectives²⁶.

Cette démarche ontologique n'a pas seulement pour but de permettre un accès rigoureux et systématique au monde de la vie, mais, comme toujours chez Husserl,

²⁴Cf. *Hua VI*, p. 129 : « Mais tandis que le scientifique de la nature est intéressé de cette manière à ce qui est objectif et déploie son activité, le subjectif-relatif fonctionne cependant pour lui non comme un passage sans pertinence, mais comme ce qui fonde en dernière instance pour toute confirmation objective les validations d'être théorético-logiques ; il fonctionne donc comme source d'évidence, comme source de confirmation. » (Traduction modifiée.) « Aber während der Naturwissenschaftler in dieser Art objektiv interessiert und in Tätigkeit ist, fungiert andererseits doch für ihn das Subjektiv-Relative nicht etwa als ein irrelevanter Durchgang sondern als das für alle objektive Bewährung die theoretisch-logische Seinsgeltung letztlich Begründende, also als Evidenzquelle, Bewährungsquelle. » Husserl donne souvent dans la *Krisis* l'exemple des instruments de mesure des laboratoires, qui font partie du monde de la vie et dont l'existence et la fiabilité sont présumées pour toute investigation scientifique. Relevons en passant que l'on trouve dès les *Recherches logiques* l'idée que l'intuition des choses sensibles individuelles est la source de droit pour toute connaissance plus élevée de type catégorial, eidétique ou mathématique.

²⁵*Hua VI*, p. 142 : « Diese allgemeine Struktur, an die alles relativ Seiende gebunden ist, ist nicht selbst relativ. »

²⁶Cf. *Hua III*, p. 170. Les exemples que donne Husserl d'essences morphologiques sont exprimés par les concepts suivants : « ... dentelé, entaillé, en forme de lentille, d'ombelle, etc. [...] ; ces simples concepts sont *inexact* par essence et non par hasard ; pour cette raison également ils sont non-mathématiques. » « ... gezackt, gekerbt, linsenförmig, doldenförmig u. dgl. [...] – lauter Begriffe, die *wesentlich und nicht zufällig inexact und daher auch unmathematisch sind*. » Husserl analyse dans la *Krisis* la constitution des essences exactes à partir des essences morphologiques comme idéalisation ou passage à la limite. Cf. à ce sujet MOINAT 2005.

de fonder les sciences objectives. L'idée qui est à la base de cette nouvelle démarche est la suivante : *les ontologies des sciences doivent s'ancrer dans les régions concrètes du monde de la vie auxquelles leurs objets appartiennent*. Car la structure générale de chaque région concrète du monde de la vie constitue un cadre ontologique qui reste absolument prescriptif pour les sciences objectives qui s'y rapportent. Il convient donc d'étudier ontologiquement ces régions concrètes pour elles-mêmes afin d'être en mesure de rendre compte des activités objectivantes qui se construisent en se basant sur elles et de dévoiler les ontologies spécifiquement scientifiques : « Le monde comme monde de la vie a déjà de manière préscientifique les "mêmes" structures que celles que les sciences objectives, en même temps qu'elles introduisent la substruction [...] d'un monde étant "en soi" et déterminé dans des "vérités en soi", présupposent en tant que structures aprioriques et qu'elles déploient systématiquement dans des sciences aprioriques, dans des sciences du Logos et des normes méthodiques universelles, auxquelles toute connaissance du monde étant "objectivement en soi" doit se lier. » Et quelques lignes plus loin : « Il faudrait donc tout d'abord que [l'a priori du monde de la vie] soit pris comme thème scientifique dans ce qu'il a de propre et dans sa pureté, et, par la suite, se donner la tâche systématique de savoir comment, sur un tel fond, et selon quel mode de nouvelle formation de sens, l'a priori objectif se réalise comme accomplissement théorétique médiat²⁷. » Le double mouvement de l'ontologique au transcendantal et du transcendantal à l'ontologique est clairement exposé dans cette dernière citation. On commence par un dévoilement des structures ontologiques d'une région concrète du monde de la vie, on analyse ensuite leur mode de donation ainsi que la constitution des objectivations sur la base de ces régions concrètes, pour finalement déboucher sur les ontologies comprises comme connaissances eidétiques des objets scientifiques. Il faut par ailleurs souligner que l'exemple que donne Husserl dans la *Krisis* pour illustrer la similitude de structure entre le monde de la vie et les sciences objectives était déjà donné dans les *Ideen II* pour étayer l'idée d'une continuité entre la perception et l'activité scientifique : l'a priori spatio-temporel du monde. D'où la proximité entre ces deux textes que nous avons déjà souvent soulignée. Mais la différence d'accent est essentielle : alors que dans les *Ideen II*, Husserl s'appuie sur la spatialité du monde de la vie pour suivre la constitution de l'espace euclidien objectif, dans la *Krisis*, il affirme qu'il faut en rester à la spatialité du monde de la vie et l'aborder pour elle-même avant de remonter à l'espace idéalisé de la science. Du point de vue de la *Krisis*, la démarche des *Ideen II* amorce un mouvement d'objectivation de manière pressée et prématurée.

²⁷ *Hua* VI, pp. 142-143 : « Die Welt als Lebenswelt hat schon vorwissenschaftlich die "gleichen" Strukturen, als welche die objektiven Wissenschaften, in eins mit ihrer [...] Substruktion einer "an sich" seienden, in "Wahrheiten an sich" bestimmten Welt, als apriorische Strukturen voraussetzen und systematisch in apriorischen Wissenschaften entfalten, in Wissenschaften vom Logos, von den universalen methodischen Normen, an welche jede Erkenntnis der "an sich objektiv" seienden Welt sich binden muss. » « So müsste zunächst dieses [lebensweltliche Apriori] in seiner Eigenheit und Reinheit zum wissenschaftlichen Thema in weiterer Folge die systematische Aufgabe gestellt werden, wie auf diesem Grunde und in welchen Weisen neuer Sinnbildung das objektive Apriori als eine mittelbare theoretische Leistung zustande kommt. »

Le volume XXIX des *Husserliana*, qui comprend des textes du *Nachlass* écrits parallèlement à ceux qui composent le volume de la *Krisis* entre 1934 et 1937, contient une exposition plus détaillée de l'ontologie du monde de la vie. En particulier, différentes sciences font l'objet d'analyses plus spécifiques. L'étude de ces textes nous permettra de voir quels changements apparaissent depuis les *Ideen* relativement à l'épistémologie de la biologie. Le texte le plus intéressant et le plus détaillé est le numéro 11, intitulé par l'éditeur : *Die Ontologie der Lebenswelt und die konkreten Wissenschaften. Schlusssteil der Erstfassung der Krisis* (décembre 1935). Comme ce texte parle principalement de la physique, nous commencerons par là notre exposition. On se rappelle que dans les *Ideen I*, cette science est exemplaire du fait que son ontologie (les mathématiques et la géométrie euclidienne) est pleinement et rigoureusement élaborée (cf. *Hua* III, pp. 25-26). Ceci est encore souligné dans *Hua* XXIX : « La physique a d'emblée sa région (selon notre conception, certes, ce n'est pas une région au sens concret). » Husserl ajoute cette parenthèse pour bien souligner que la région eidétique dont il s'agit ici n'est pas une des régions concrètement délimitées du monde de la vie (comme le sont les règnes minéral, végétal et animal) mais l'a priori abstrait et universel de l'espace mathématique : « La physique (abstraite) s'oriente méthodiquement d'après son a priori, donc d'après la mathématique de la nature²⁸. » Il en résulte que la physique a dépassé le niveau d'une science simplement *descriptive* et a acquis un statut de science *explicative*, dans la mesure où elle parvient à mettre en rapport les phénomènes physiques avec le cadre spatio-temporel idéalisé et les lois mathématiques qui le gouvernent (cf. *Hua* XXIX, p. 144). Cependant, cela pose un problème qui a beaucoup préoccupé Husserl dans ses dernières années. En effet, cet a priori de la physique ne s'obtient que si l'on fait abstraction de toutes les différences régionales pour ne thématiser que la forme universelle et abstraite de la pure spatialité. Or, les sciences ont pour tâche fondamentale de rendre compte des objets du monde, qui ne sont jamais de purs et simples corps physiques mais des *concrétions* : « ... on doit être attentif au fait que même les choses sans vie, dénuées de toute signification spirituelle – que personne n'a jamais vues – ont leur concrétion ; elles ne sont pas simplement des corps physiques²⁹. »

En effet, les choses qui relèvent de la nature matérielle ont une teneur concrète à chaque fois particulière : ce sont des étoiles, des minéraux, des glaciers, des océans, des couches géologiques, des rayons lumineux, etc. Et ce sont ces choses qui forment les objets de la physique, si cette science doit rendre compte de l'ensemble de la nature matérielle concrète et non pas seulement des corps physiques abstraits mathématisés. C'est pourquoi Husserl écrit que la physique « ne fait pas que s'orienter d'après son a priori, mais aussi d'après les structures régionales invariantes

²⁸ *Hua* XXIX, p. 146 : « Die Physik hat von Anfang an ihre Region (nach unserer Auffassung freilich keine Region im konkreten Sinne). » « Die (abstrakte) Physik hat ihre methodische Leitung an ihrem Apriori, also an der Mathematik der Natur. »

²⁹ *Hua* XXIX, p. 147 : « ... man beachte, dass auch die leblosen, geistig-bedeutungslosen Dinge, die niemand je gesehen hat, ihre Konkrektion haben, sie sind nicht bloss physikalische Körper. »

des concrétions »³⁰. Cette affirmation a valeur normative et prescriptive, puisque, précisément, *les disciplines ayant pour objets d'étude les différentes concrétions n'ont pas pris conscience qu'elles avaient leur propre a priori au niveau du monde de la vie avant d'atteindre celui des idéalizations mathématiques* : « Le déterminisme [du physicalisme] vint s'ajouter qui, considérant la causalité physicaliste comme déterminante de manière univoque, empêcha les sciences qui ont pour objets les régions concrètes, d'interroger l'a priori qui leur est essentiellement propre. Partant, elles ne virent pas que l'orientation naïve qu'elles reçoivent des différences régionales "évidentes" a derrière elle un a priori ontologique et que ce dernier devrait être thématiqué par une science apriorique afin de leur fournir un plus haut degré de rationalité³¹. » Par exemple, étudier scientifiquement un glacier implique de saisir l'ensemble des vérités eidétiques qui ressortissent au glacier en général et qui ne sont pas du même ordre que l'a priori mathématique des corps physiques, mais qui se laissent lire dans l'apparaître préscientifique du phénomène, c'est-à-dire avant toute procédure d'idéalisation des essences. C'est une illusion du physicalisme de croire que la spatialité pure et ses équations de mouvement sont les seules catégories permettant de rendre compte des phénomènes physiques. Ainsi, les ontologies du monde de la vie constituent d'authentiques *explications* et ne sont pas de simples descriptions préalables à une objectivation physicaliste : « Si nous avons [pour les sciences concrètes] une ontologie élaborée de manière systématique et prête à être appliquée comme les mathématiques, alors nous aurions aussi dans les sciences concrètes la différence entre les "descriptives" et les "explicatives", et cela au sens le plus propre et essentiel de ces concepts³². »

Si nous résumons ces développements, nous pouvons arriver à la conclusion suivante : les *Ideen II* et la *Krisis* ont en commun l'idée que les ontologies des sciences s'ancrent dans l'ontologie du monde de la vie. Mais ce qui est nouveau dans la *Krisis*, c'est l'idée que la science ne peut pas se contenter de montrer comment les ontologies exactes se construisent à partir du monde de la vie, mais qu'elle doit thématiquer pour elles-mêmes les différentes régions concrètes afin de déterminer les a priori qui sont déjà contenus en elles, en dépit du caractère subjectif-relatif du monde de la vie.

Il est temps de montrer quels changements la voie par l'ontologie du monde de la vie implique pour la conception husserlienne de la biologie. Peut-on ainsi éviter

³⁰ *Hua XXIX*, p. 146 : « [Die physik] hat nun an ihrem Apriori nicht nur überhaupt eine Leitung, sondern <auch> in den invarianten regionalen Strukturen der Konkretionen. »

³¹ *Hua XXIX*, p. 147 : « Dazu kam sein Determinismus, der die physikalische Kausalität als eindeutig determinierend ansah, verhinderte die Wissenschaften, die an den konkreten Regionen ihre Aufgabe hatten, nach dem ihnen eigenwesentlichen Apriori zu fragen. Dadurch sahen sie nicht, dass ihre naive Leitung durch die "selbstverständlichen" regionalen Unterschiede hinter sich ein ontologisches Apriori haben und dass dieses, um ihnen eine höhere Rationalität zu ermöglichen, zum Thema einer apriorischen Wissenschaft werden müsste. »

³² *Hua XXIX*, p. 148 : « Hätten wir eine systematisch durchgeführte Ontologie dieser Art, so bereit zur Anwendung wie die Mathematik, so hätten wir auch in den konkreten Wissenschaften den Unterschied zwischen "beschreibenden" und "erklärenden", und zwar in dem ihnen eigenwesentlichen Sinn dieser Begriffe. »

les écueils que nous avons rencontrés dans les *Ideen II* lorsque nous avons suivi l'ontologie exacte des sciences ? E. Ströker a-t-elle raison de dire que seule la démarche de la *Krisis* permet une véritable fondation critique des sciences ?

La biologie tient une place très importante pour Husserl à l'époque de la *Krisis*, car elle supplante en quelque sorte la physique dans son statut de science exemplaire. En effet, la physique, aussi admirable que soit son ontologie rigoureusement achevée, court le risque de se perdre dans des constructions théoriques *vertigineuses* ; tandis que la biologie a une tendance contraire à demeurer au niveau du monde de la vie. « Il me semble donc que la biologie, apparemment si en arrière de la mathématique et de la physique, et que le physicalisme a si longtemps regardée presque avec commisération comme une étape préalable, imparfaite et purement descriptive, de l'« explication » physicaliste à venir, pouvait d'emblée demeurer plus proche de la philosophie et de la connaissance véritable, parce qu'elle n'était jamais menacée par l'habileté symbolique stupéfiante d'une construction « logique » de ses vérités et de ses théories. Cette construction a effectivement fait de la mathématique et de la physique un miracle quant à ce qu'elles ont accompli de fait – mais aussi, comme tout miracle, quelque chose d'incompréhensible³³. » Ainsi, alors que dans les *Ideen II*, physique et biologie sont suivies en parallèle dans leurs objectivations, elles s'opposent l'une à l'autre dans la *Krisis*, en tant que la première a une tendance particulière à élaborer des objectivations raffinées, alors que la deuxième demeure plutôt, plus modestement mais aussi plus sûrement, au niveau d'une ontologie du monde de la vie. Malgré une profusion de recherches expérimentales, la biologie est toujours restée à un niveau *descriptif* sans trop s'aventurer à échafauder des théories *explicatives*³⁴.

Et pourtant, pour devenir une science au sens rigoureux du terme, la biologie doit dépasser son niveau descriptif et élaborer une ontologie explicative ; mais ce caractère explicatif doit provenir d'une ontologie du monde de la vie et non de constructions idéalisantes. Suivons donc la tentative husserlienne de fonder la biologie en partant de l'ontologie du monde de la vie. La distinction entre les régions de l'inanimé et des êtres vivants est une donnée évidente qui est déterminante pour toute approche scientifique : « Le monde sensible concret a sa typique eidétique régionale des concrétions. Il faut l'interroger en partant de la typique universelle qui s'impose immédiatement : les êtres sans vie et les êtres vivants, et parmi eux les hommes et

³³ *Hua VI*, p. 483 : « So will es mir scheinen, dass die Biologie, die scheinbar hinterher der Mathematik und Physik zurücksteht und so lange vom Physikalismus als unvollkommene, bloss deskriptive Vorstufe der künftigen physikalischen “Erklärung” fast mitleidig angesehen wurde, von vornherein der Philosophie und der wahren Erkenntnis näher bleiben konnte, weil sie nie bedroht war durch die wundervollen symbolischen Künste eines “logischen” Aufbaus ihrer Wahrheiten und Theorien, der die Mathematik und Physik in der Tat zu einem Wunder gemacht hat an tatsächlicher Leistung, aber auch wie ein Wunder – unverständlich. » (Traduction modifiée.) Tout l'appendice XXIII de la *Krisis* est consacré à la biologie.

³⁴ Cf. *Hua XXIX*, p. 156. Voir également *Hua XXIX*, p. 149, où Husserl voit dans la doctrine aristotélicienne de l'entéléchie l'amorce d'un a priori biologique, qui n'a cependant pas pu être pleinement élaboré, vu les extrêmes difficultés de la tâche par comparaison avec d'autres ontologies comme la géométrie.

les animaux en tant que sujets égoïques (dans un sens très large) ; face à eux, de pures et simples choses, qui peuvent porter des prédicats de signification (prédicats culturels) conférés par les sujets égoïques comme une sorte de spiritualité objective secondaire³⁵. » Ce qui fait ontologiquement la différence entre les entités inanimées et les êtres vivants, c'est que ces derniers manifestent une dimension *spirituelle, significative*. Les objets culturels ont également une dimension significative, mais de façon dérivée, en tant qu'ils ont été fabriqués par l'homme. Les êtres vivants entretiennent donc avec leur milieu des rapports non pas de *causalité* mais de *motivation*, qui se fondent sur la signification des objets du milieu. Exprimé autrement, ils sont perçus dans la perspective d'une attitude *personnaliste* et non pas *naturaliste*. Certes, dans la partie des *Ideen II* consacrée au monde spirituel, Husserl thématise déjà le vivant comme étant *investi d'esprit* : le vivant apparaît originairement non pas comme une dualité composée d'un corps propre et d'une subjectivité, mais comme une *unité expressive* dans laquelle la subjectivité apparaît sur le corps propre lui-même. « Le corps propre est, en tant que tel, rempli d'âme de part en part. Tout mouvement du corps propre est plein d'âme : aller et venir, se tenir debout ou assis, courir et danser, etc.³⁶. » *Ainsi, les mouvements du vivant ne sont pas perçus comme des articulations mécaniques musculaires, ils sont d'emblée significatifs*. De même, le visage est le lieu d'expression de la colère ou de la fatigue ; ou plutôt, il est la fatigue ou la colère apparaissant elles-mêmes, et non pas une surface dermique sur un faisceau de muscles. *Mais dans les Ideen II, cet a priori de signification, qui se manifeste dans l'expérience que nous faisons quotidiennement des vivants, n'a pas d'incidence sur l'ontologie de la biologie, puisque cette dernière, étant placée d'emblée parmi les sciences naturalistes, fait précisément abstraction de cette dimension significative*. En effet, « tout cela [la vision du vivant comme étant investi d'esprit] s'accomplit dans l'attitude spirituelle et sans aucun procédé de "naturalisation". Mais nous savons déjà que nous pouvons opérer le renversement de toute *unité de compréhension* "homme" en une *unité de nature*, en une objectivité biologique et psychophysique, dans laquelle l'esprit pur ne fonctionne plus en tant que membre d'une unité de compréhension, mais où se constitue une nouvelle unité phénoménale, une chose objective »³⁷. Selon cette autre perspective,

³⁵ *Hua XXIX*, p. 146 : « Die konkret-anschauliche Welt hat ihre regionale Wesenstypik der Konkretionen, die ihr abzufragen ist im Ausgang von der sich sogleich aufdrängenden allgemeinen Typik her : leblose und lebendige Wesen ; unter den ersteren [sic!] dann Menschen und Tiere als Ich-Subjekte (in äusserst erweitertem Sinne), ihnen gegenüber blosse Sachen, die nun von den Ich-Subjekten erteilten Prädikate der Bedeutung (Kulturprädikate) als eine Art sekundärer objektiver Geistigkeit an sich tragen können... » Il semble y avoir une erreur dans le texte de *Hua XXIX* : ce sont les hommes et les animaux qui sont évidemment des *lebendige Wesen*.

³⁶ *Hua IV*, p. 240 : « Der Leib ist als Leib durch und durch seelenvoller Leib. Jede Bewegung des Leibes ist sellenvoll, das Kommen und Gehen, das Stehen und Sitzen, Laufen und Tanzen etc. »

³⁷ *Hua IV*, pp. 242-243 : « Das alles vollzieht sich in der geistigen Einstellung und ohne jede "Naturalisierung". Aber wir wissen schon, dass wir jede *komprehensiv* Einheit "Mensch" umwenden können in eine *Natureinheit*, in die biologische und psychophysische Objektivität, in der nicht mehr der pure Geist als Glied einer komprehensiven Einheit fungiert, sondern eine neue phänomenale Einheit, eine objektive Dinglichkeit sich konstituiert. »

le visage n'est plus expression de la colère ou de la fatigue, les gestes ne sont plus coups de tennis, caresse ou écriture ; tout ceci devient un ensemble d'extensions et de contractions musculaires causées par les flux d'excitations électriques des nerfs. Ce qui est spécifiquement biologique, ce sont les simples sensations (de tensions, de douleurs, etc.) qui sont ressenties mais qui n'expriment rien. Prenant dans les *Ideen II* comme fil conducteur les conceptions de la biologie de son temps, il semble donc que Husserl a manqué de distance critique envers les sciences et qu'E. Ströker a raison de dire que seule une approche qui part de l'ontologie du monde de la vie permet d'éviter de tels égarements.

Sur quelle conception de la biologie l'ontologie du monde de la vie va-t-elle déboucher ? Disons d'emblée que les analyses de *Hua XXIX* sur la constitution du vivant suivent encore un mouvement d'objectivation : elles partent d'un niveau d'expérience préscientifique pour montrer comment les niveaux plus élevés d'objectivation se constituent sur cette base. Leur propos n'est donc pas de désavouer l'objectivation comme telle, mais de montrer l'importance qu'il y a à s'arrêter préalablement au niveau de l'ontologie du monde de la vie afin que le mouvement d'objectivation ne se perde pas à force de monter à des hauteurs vertigineuses, mais reste bien ancré et fondé dans le niveau préscientifique de l'expérience. Le processus d'objectivation ne doit pas être précipité comme dans les *Ideen II*, ouvrage dans lequel Husserl adopte l'attitude naturaliste de manière prématurée et non critique.

On se souvient que la conception de la biologie comme théorie des sensations procédait de la saisie du corps propre comme chose ayant des sensations localisées. Partant à présent de la dimension significative du corps propre, l'analyse va prendre un tout autre cours. En saisissant mon corps propre dans son activité toujours significative, en train de jouer du piano, marcher vers un but, ou écrire, ce dernier m'apparaît comme *organe* – le terme *organe* étant entendu dans le sens de ce qui sert à..., ce qui a une fonction. Mon corps est ce par et avec quoi je perçois, je me meus, manie des objets. Il est l'organe total qui contient les organes particuliers : yeux, mains, oreilles, etc. Certes, cela était déjà thématé dans les *Ideen II* (cf. *Hua IV*, p. 161) ; mais ce qui est nouveau, c'est que cette dimension du corps propre est à l'origine d'une nouvelle ontologie de la biologie, une ontologie des *fonctions*. Ce qui distingue le corps propre d'une chose matérielle n'est plus sa sensibilité, c'est sa *fonctionnalité*. La main est plus qu'une chose matérielle parce qu'elle me sert à saisir, tenir, manier des objets, à écrire, serrer la main d'autrui, etc. Et la fonction est d'emblée signifiante ; en cela, elle excède la pure et simple nature. Husserl montre bien la distance qu'il prend avec les *Ideen II* en remarquant que la fonctionnalité des organes des sens n'a rien à voir avec les sensations de la psychologie sensualiste (cf. *Hua XXIX*, p. 159).

Cette découverte de l'a priori de la fonctionnalité peut être décrite, une fois de plus, comme double transition entre l'ontologique et le transcendantal. On commence par une ontologie concrète du vivant qui rend compte de ses actions significatives et des différentes fonctions assurées par les parties de son corps. En passant ensuite à l'attitude transcendantale, on remarque que *parler de fonction renvoie d'un point de vue transcendantal à l'expérience subjective que nous avons de notre propre corps*

fonctionnel. En effet, les fonctions dont le corps propre est le siège ne sont « rien d'autre que des notions qui tirent leur sens du *je* opérant et de sa vie fonctionnelle »³⁸. En d'autres termes, les organes ont transcendalement une référence à l'expérience subjective du *Je peux*. Nous avons rencontré la même idée dans les *Ideen II* avec les sensations localisées qui renvoyaient à l'expérience subjective que nous avons du corps propre. Il résulte de cette référence à l'expérience en première personne l'impossibilité de principe de réduire le corps propre fonctionnel à une chose matérielle. En effet, de par sa référence à l'expérience subjective, la fonctionnalité ne peut pas être la simple apparence de propriétés physiques encore inconnues ; elle devient dès lors un a priori pleinement assuré. « Il n'est pas question de physique dans tout cela. Le biologiste ou l'anthropologue ne pratique aucune simple physique dans son investigation proprement anthropologique de l'« organisme » en tant que tel, en tant que système d'organes et système de fonctions autres et plus élevées³⁹. »

Nous ne sommes cependant pas encore parvenus au niveau de la science. Car cette analyse s'est située dans une perspective solipsiste, qui est celle des organes dont le sujet fait directement l'expérience dans sa *gouvernance* du corps. La notion d'organe n'a pas encore été constituée dans toute son objectivité ; pour l'instant, ce sont seulement ceux qui apparaissent dans la vie quotidienne comme les mains ou les organes sensoriels. L'objectivation des organes s'effectue, comme précédemment, par un transfert de sens qui attribue à l'autre vivant mon expérience propre de la fonctionnalité en vertu d'une analogie (cf. *Hua XXIX*, p. 20). Ce transfert de sens concerne d'abord les autres êtres humains : la main de l'autre sert à manier des objets tout comme la mienne. Il s'étend ensuite à l'ensemble du règne des vivants en tant que variations dérivées de ma propre expérience. Les ailes des oiseaux leur servent à voler dans les airs, les branchies des poissons leur permettent de respirer dans l'eau. Husserl parle à cet égard de *formes dérivées*. Le transfert s'applique parallèlement aux organes dont la fonction ne se manifeste pas à l'expérience en première personne : de même que les mains servent à manier les objets et les yeux à voir, le cœur a pour fonction d'assurer la circulation sanguine, les reins de filtrer le sang. La tâche de la biologie est donc de thématiser cette fonctionnalité et de dépasser le niveau préscientifique des organes des sens et des organes moteurs en explorant les déterminations de toutes les fonctionnalités physiologiques, et ce jusqu'à la cellule. La question fondamentale que pose la biologie est à chaque fois :

³⁸ *Hua XXIX*, p. 20 : « ... lauter Worte die ihren Sinn haben von dem fungierenden Ich und seinem Funktionsleben... »

³⁹ *Hua XXIX*, p. 22 : « Bei alldem ist von Physik keine Rede, bei all seinem eigentlich anthropologischen, den "Organismus" als solchen, als Organsystem und System von anderen und höheren Funktionen erforschenden Geschäft übt der Biologe, der Anthropologe keine blosse Physik. » Cf. également *Hua VI*, p. 482 : « Die Biologie ist beim Menschen wesensmäßig geleitet von seiner wirklich original erfahrbaren Menschlichkeit, da allein ist überhaupt Leben original und in eigentlicher Weise im Selbstverständnis des Biologischen selbst gegeben. » Le dévoilement ontologique accompli de façon imparfaite par la biologie, ainsi que la nécessité de passer à la phénoménologie transcendantale afin de la fonder ontologiquement, sont bien décrits dans *Hua VI*, p. 483.

« A quoi ça sert ? » ; un sujet désincarné ne pourrait pas être biologiste, car cette question n'aurait aucun sens pour lui. Citons un long passage à ce propos :

Il faut aussi reconnaître que c'est seulement en comprenant immédiatement des organes fonctionnels comme les mains, les pieds, les yeux, etc. par leur fonctionnalité, sans se pencher sur la question de savoir de quoi ces corps en tant que corps sont composés dans les structures physiques « internes », que je peux, à la façon médiante de la physiologie, acquérir un savoir d'expérience sur le fait que la main est un organe total lui-même composé d'« organes », sur le fait toutefois que dans l'unité de la fonction – dans l'unité du maniement égoïque et de la gouvernance – les composants de la gouvernance qui y sont contenus et qui sont répartis sur les organes partiels, ne ressortent pas. Surtout, ces composants ne se détachent pas en actes spécifiques de gouvernance, puisqu'ils appartiennent précisément à l'unité de la main. On poursuit ensuite naturellement les investigations dans la totalité des articulations de la corporéité physiologique, en tant qu'articulations extrêmement compliquées d'organes partiels, appartenant de manière inséparable à la capacité d'un *je* dans l'unité de ses modes de gouvernance égoïque et somatique, ainsi que l'atteste la recherche scientifique.

[En note de bas de page] Il s'agit de réfléchir précisément sur la manière dont le physiologiste est originairement motivé à considérer les muscles, les nerfs et finalement les cellules, comme des organes⁴⁰.

L'ontologie de la fonctionnalité érige la biologie au rang de science explicative et non plus seulement descriptive. On voit la profondeur des changements entre cette conception et celle défendue dans les *Ideen II*. On se souvient que Husserl y distingue, dans le vivant, la chose matérielle, le corps animé et la psyché. Malgré l'irréductibilité ontologique du corps propre en tant que support de sensations, Husserl ne le voyait que comme un épiphénomène de processus matériels et n'attribuait qu'à la psyché une spécificité ontologique en vertu de son essence de flux. Il a maintenant reconnu la spécificité ontologique du vivant somatique comme organe total que le biologiste ne peut pas naturaliser sans perdre du même coup son objet.

La dimension psychique du vivant est également profondément modifiée par cette nouvelle ontologie. Alors que la somatologie des sensations est remplacée par une théorie de la fonctionnalité, la psychologie sensualiste devient une *psychologie intentionnelle*, qui ne fait plus abstraction de la mise en forme noétique des données de sensation. En effet, « les animaux, êtres animés, sont comme nous les sujets

⁴⁰ *Hua XXIX*, p. 20 : « Und auch das ist zu erkennen nur dadurch, dass ich schon fungierende Organe wie Hände, Füße, Augen u. dgl. aus dem Fungieren her unmittelbar und ohne Eingehen in die Frage, wie dergleichen Körper als Körper in den "innerlich" physischen Strukturen beschaffen sind, verstehe, kann ich in mittelbarer Weise einer Physiologie Erfahrungserkenntnis davon gewinnen, dass die Hand ein Totalorgan ist, das sich selbst "aus Organen" aufbaut, dass aber in der Einheit der Funktion bzw. in der Einheit des ichlichen Mit-der-Hand-Umgehens, darin Waltens, die darin enthaltenen Komponenten des Waltens, die auf die Teilorgane zu verteilen, nicht abgehoben sind. Vor allem <sind sie> nicht in eigenen Akten des Waltens abgesetzt, wie sie eben zur Einheit der Hand gehören. Das natürlich dann weiter verfolgt in die Gesamtzusammenhänge der physiologischen Körperlichkeit als höchst komplizierte Zusammenhänge von Teilorganen, untrennbar gehörig zur Vermöglichkeit eines Ich in der Einheit seiner Modi des ichlich-leiblichen Waltens, wie die wissenschaftliche Forschung erweist. [Fussnote] Es ist dann aber genau zu überlegen, wie der Physiologe ursprünglich motiviert ist, Muskeln, Nerven und schliesslich Zellen als Organe anzusehen. »

d'une vie de la conscience, dans laquelle un "monde environnant" leur est aussi d'une certaine manière donné en tant que le leur dans une certitude d'être. [...] L'animal a aussi quelque chose comme une structure de moi »⁴¹. Il est possible, dans une certaine mesure, d'accéder à leur vie de conscience et de comprendre la constitution de leur monde, leur socialité, leurs types de vécus kinesthésiques, etc., même si cela pose de redoutables problèmes. Car les autres animaux sont différents des êtres humains que nous sommes ; d'un point de vue constitutif, ils en sont, nous l'avons déjà dit, des formes dérivées (cf. *Hua* I, p. 172). Si on doit partir de notre propre expérience de vivant humain pour comprendre les autres vivants, comment avoir accès à ces différences, à cette *dévi*ation qu'ils sont par rapport au type constitutif originaire de l'humain ? Comment comprendre les kinesthèses du vol des oiseaux, les sensations des antennes des insectes, la vie d'un fœtus ? Ou encore, peut-on saisir la vie des végétaux ? Peut-on dire que la cellule est une sorte de subjectivité (cf. *Hua* XV, p. 173) ? Ce thème est bien connu chez Husserl et nous n'allons pas l'approfondir, même si nous aurons l'occasion de reprendre cette question plus tard. L'essentiel est d'avoir compris la conception husserlienne d'une biologie très différente de celle des *Ideen II*, qui trouve son sens originaire dans l'expérience que l'être humain a en première personne de sa vie psychique et de la fonctionnalité de ses organes : « Ce n'est pas du tout un hasard, pas du tout un simple fait, que toute biologie est guidée par l'anthropologie, et aussi bien dans la direction de l'investigation physiologique de la corporéité que d'une étude psychologique de la psyché⁴². »

Toutefois, malgré ces profonds changements, les deux formes de voie ontologique que nous venons d'exposer ont quelque chose de commun qui fait que la voie du monde de la vie ne résout pas toutes les difficultés que nous avons pu constater dans la première. C'est la raison pour laquelle nous allons exposer une troisième forme de voie ontologique, que l'on ne trouve pas chez Husserl mais qui, selon nous, permet de surmonter les problèmes rencontrés par les deux premières. Nous avons vu au chapitre précédent qu'il est possible, selon les *Ideen II*, de considérer le vivant comme une chose matérielle, en faisant abstraction de sa spécificité ontologique. Or, la voie par l'ontologie du monde de la vie n'apporte aucun changement sur ce point : si l'on fait abstraction de sa fonctionnalité organique, le vivant peut être alors saisi en tant que chose matérielle comme une autre, comme un simple *Körper*⁴³. La légitimité de cette abstraction se fonde comme toujours sur l'idée que les êtres vivants font partie de la nature spatiale. La nature physique est une couche universelle du monde, et tout peut être appréhendé selon cette perspective : « La constitution physique de l'organisme peut ainsi être considérée de manière

⁴¹ *Hua* XV, p. 177 : « Tiere, animalische Wesen, sind wie wir Subjekte eines Bewusstseinslebens, in dem ihnen in gewisser Weise auch "Umwelt" als die ihre in Seinsgewissenheit gegeben ist. [...] Auch das Tier hat so etwas wie eine Ichstruktur. »

⁴² *Hua* XXIX, p. 157 : « So ist es keineswegs zufällig, keineswegs ein blosses Faktum, dass alle Biologie ihre Leitung hat an der Anthropologie, und zwar sowohl nach Richtung der physiologischen Untersuchung der Leiblichkeit als einer psychologischen Erforschung der Seele. »

⁴³ Plusieurs textes dans *Hua* XXIX défendent cette idée, notamment les numéros 2, 9, 11 et 28.

purement physicaliste comme un corps non organique, dans l'ensemble articulé physique universel. Et les lois de la physique peuvent être approximativement appliquées pour l'articulation des parties physiques de l'organisme et pour l'articulation du tout de l'organisme comme complexe avec l'environnement physique⁴⁴. »

Husserl est conscient, à cet égard, de l'efficacité technique des méthodes naturalistes en biologie : « Qu'en est-il de l'utilisation féconde d'instruments et de méthodes de détermination physicalistes dans la physiologie et même dans la psychologie⁴⁵ ? » Les résultats de la biologie analytique contemporaine, avec leur utilisation des sciences physico-chimiques, manifestent cette efficacité avec encore plus d'éclat. Pourtant, cette efficacité reste assez énigmatique. Car nous avons souvent dit que, pour Husserl, les sciences ne peuvent pas se contenter d'être efficaces et qu'elles doivent parvenir à une connaissance ultime de leurs fondements, si elles ne veulent pas dégénérer en simples techniques (cf. *Hua* XVII, §§33 et 71). Comment donc comprendre la possibilité de l'utilisation des sciences physico-chimiques en biologie ? La physiologie a pour tâche de déterminer à *quoi servent* les organes et les processus physiologiques. Les reins servent principalement à filtrer le sang, le matériel génétique à conserver et transmettre les informations constitutives des cellules, etc. Or, le biologiste ne peut pas en rester à ce niveau de questionnement, qui est pourtant constitutif de sa discipline. En effet, « la structure du corps propre en tant que corps physique intéresse aussi le biologiste »⁴⁶, parce que la question : « A quoi ça sert ? » doit être complétée par la question : « Comment ça marche ? ». En d'autres termes, *la structure physique de l'organisme, c'est-à-dire l'ensemble des interactions physico-chimiques qui le composent, est ce qui rend possible son fonctionnement organique. La question de savoir comment le rein filtre le sang ou comment le cœur le pompe est, selon Husserl, du ressort de la physique et de la chimie.* Ainsi, le biologiste utilise la méthode physique « quand il s'agit avant tout d'étudier la structure physique de l'organisme et son rapport aux corps extérieurs en tant que condition de la vitalité (en faisant éventuellement abstraction de l'organicité – de la vitalité) »⁴⁷.

⁴⁴ *Hua* XXIX, p. 25 : « Der physische Aufbau des Organismus lässt sich also wie ein anorganischer Körper rein physikalisch ansehen im universalen physischen Zusammenhang, und die Gesetze der Physik für den Zusammenhang der physischen Teile des Organismus und des Ganzen als Komplex im Zusammenhang der physischen Umwelt <lassen sich> approximativ anwenden. » La question se pose de savoir pourquoi Husserl parle d'application *approximative*. Cela signifie-t-il que nous restons au niveau de la causalité approximative du monde de la vie sans pouvoir parvenir à une détermination mathématique exacte ?

⁴⁵ *Hua* XXIX, p. 23 : « Wie steht es nun mit der in ihrer Weise natürlich fruchtbaren Anwendung physikalischer Instrumente und Bestimmungsmethoden in der Physiologie und sogar Psychologie ? » Husserl donne les exemples suivants : « ... das Blut chemisch untersuchen, die Armwirkungen als Hebelwirkungen usw. »

⁴⁶ *Hua* XXIX, p. 159 : « Den Biologen interessiert aber auch die Struktur des Leibes als Körpers. »

⁴⁷ *Hua* XXIX, p. 24 : « ... wenn vor allem der physische Aufbau des Organismus und sein Verhältnis zu den äusseren Körpern (dies evtl. unter Abstraktion von dem Organischen – dem Lebendigen) als Bedingung der Lebendigkeit erforscht werden soll. Da setzt <die> physikalische Untersuchung ein. » Cf. également *Hua* XXIX, p. 159, où il est dit que la structure physique du corps fonctionnel est « condition de possibilité » de sa disponibilité pour les actions commandées par l'ego.

Le biologiste découvre par exemple les processus électriques qui font fonctionner le cœur comme une pompe, les effets photoélectriques des cellules de la rétine, les réactions chimiques qui ont lieu dans le foie, etc.

Avec cette conception, Husserl semble être parvenu à montrer d'une part la spécificité et le caractère irréductible de la biologie et d'autre part son utilisation efficace des sciences physico-chimiques. Et pourtant, elle n'est pas satisfaisante. Ce qui est particulièrement problématique, c'est l'idée que, si l'on abstrait de l'organisme vivant la dimension proprement biologique de la fonctionnalité, il devient une chose matérielle comme une autre : « La nature considérée en elle-même de manière abstraite comme l'univers des corps, qui sont en partie inanimés et en partie somatiques (dans les réalités que sont les humains et les animaux) – lorsqu'on les considère ensemble, ce sont de simples corps en général – forme alors pour ainsi dire un tout par le fait que tous les corps se tiennent dans une causalité spécifiquement corporelle. Chacun se rapporte à des circonstances causales corporellement, est ainsi dépendant, de manière immédiate ou médiate, de tous les autres corps quant à son être et son être-ainsi ; aucun des corps ne peut donc être séparé des autres⁴⁸. » Affirmer cela équivaut à admettre que la fonctionnalité des organismes vivants se laisse expliquer en tant qu'ensemble de mécanismes causaux. Le vivant est comme une machine dont on constate bien le caractère fonctionnel et téléologique, mais qui s'explique comme somme de mécanismes causaux, aussi compliqués soient-ils. Or, cette dualité reste bien mystérieuse. Comme on l'a souvent montré, le fait de dévoiler l'ensemble des mécanismes sous-jacents à la finalité des processus biologiques ne résout en rien la question de leur assemblage en un tout fonctionnel cohérent. Le mécanisme n'évacue pas le finalisme, il le présuppose⁴⁹. Si l'a priori de la fonctionnalité constitue un acquis épistémologique essentiel, la question de son articulation avec la dimension naturaliste du vivant n'est donc pas résolue. Nous nous retrouvons donc encore devant une énigme, incapables de comprendre la compatibilité et l'articulation des attitudes naturaliste et personaliste. Nous ne comprenons donc pas encore comment l'application des sciences physico-chimiques en biologie peut se comprendre, malgré l'irréductibilité ontologique du vivant par rapport à la nature inanimée. Pour ce faire, revenons aux aspects méthodologiques de la voie ontologique.

⁴⁸ *Hua* XXIX, p. 95 : « Die Natur abstrakt für sich als Universum der teils leblosen Körper, teils der körperlichen Leiber in den Realitäten Menschen und Tiere – in eins zusammengenommen Körper überhaupt – bildet dann ein gewissermassen Ganzes dadurch, dass alle Körper in einer spezifisch körperlichen Kausalität stehen, jeder auf körperlich kausale Umstände bezogen und so unmittelbar oder mittelbar von allen Körpern überhaupt nach Sein und Sosein abhängig, also keiner von allen anderen abtrennbar. »

⁴⁹ Cf. CANGUILHEM 1975, p. 115 : « Bref, avec l'explication cartésienne et malgré les apparences, il peut sembler que nous n'ayons pas fait un pas hors de la finalité. La raison en est que le mécanisme peut tout expliquer si l'on se donne des machines, mais que le mécanisme ne peut pas rendre compte de la construction des machines. » Cf. également MERLEAU-PONTY 1994, pp. 27 et 119.

3. L'ontologie et la structure d'horizon

Afin de découvrir une autre voie ontologique qui soit épistémologiquement plus satisfaisante, nous devons commencer par nous poser une question que nous avons laissée en suspens : *en quel sens* une ontologie établie avant le passage à l'attitude transcendantale n'est-elle qu'une esquisse ? En quoi consistent précisément l'imperfection et le défaut de clarté qui la caractérisent ? Certes, il faut les mettre en rapport avec le caractère limité de l'attitude naturelle, qui n'a pas accès à la *troisième dimension* de la subjectivité transcendantale⁵⁰. Mais puisqu'on opère finalement un retour vers l'ontologique, le passage par le transcendantal doit bien amener une *amélioration* que l'on retrouve au niveau ontologique. En quoi consiste donc cette amélioration ?

Husserl fait parfois remarquer que, même si elles dépendent en droit de leurs ontologies, les recherches empiriques des sciences les précèdent temporellement (cf. *Hua* VIII, p. 217). Landgrebe souligne également très nettement ce point : « Il y a à la base de chaque science d'expérience avec son domaine déterminé une ontologie régionale qui déploie les concepts fondamentaux de cette science. Il ne faut certes pas entendre cela comme si de telles ontologies régionales pouvaient être esquissées avant toute science de l'expérience. Elles proviennent au contraire d'une réflexion, venue après coup, sur les conditions selon lesquelles peut s'effectuer – et s'est effectuée – la délimitation du domaine concerné⁵¹. » On reconnaît le schéma typique de la voie ontologique, qui consiste à partir d'une activité menée de manière directe et naïve pour reprendre après coup, de manière réflexive et critique, les résultats atteints. Si donc une science doit commencer par découvrir de manière empirique un certain domaine avant de pouvoir clarifier ses concepts fondamentaux, ce pourrait être précisément l'*exploration empirique* d'un domaine d'objets qui constitue une voie ontologique comme premier moment d'une démarche transcendantale. Et pourtant, Husserl n'a jamais considéré qu'une activité de type empirique puisse servir de préalable ontologique à une analyse transcendantale. Pour lui, un tel préalable ne peut être accompli que par une discipline purement eidétique, dont la démarche ne comporte rien d'empirique. La voie ontologique, quelle que soit sa forme, est toujours comprise par lui comme voie par les sciences de l'essence⁵².

⁵⁰ Cf. KERN 1977, p. 137.

⁵¹ LANDGREBE 1978, p. 145 : « Jeder Erfahrungswissenschaft eines bestimmten Gebietes liegt also zugrunde eine regionale Ontologie als die Explikation der Grundbegriffe dieser Wissenschaft. Das ist freilich nicht in dem Sinne zu verstehen, dass solche regionale Ontologien vor aller Erfahrungswissenschaft entworfen werden könnten. Ihr Entwurf stammt vielmehr aus der nachträglichen Reflexion auf die Bedingungen, unter denen es zu Abgrenzung je dieses Gebietes kommen kann und gekommen ist. »

⁵² Ceci est attesté par de nombreux passages des *Husserliana*. Par exemple : *Hua* VII, p. 187, note 1 : « ... il est clair néanmoins que toute ontologie esquissée dans une évidence positive naïve, *ou ce qui revient au même, une discipline purement rationnelle*, doit être intégrée à la phénoménologie (même si elle a besoin peut-être d'être corrigée par la clarification de son origine) et lui livre donc un travail déjà effectué par avance. » « ... so ist es doch klar, dass jede in naiv-positiver Evidenz entworfene Ontologie *oder, was dasselbe, rein rationale Disziplin* in die Phänomenologie zu

Ce présupposé est loin d'être étonnant si on se souvient de la doctrine husserlienne des essences, exposée dans le premier chapitre des *Ideen I*, et qui n'a, à notre connaissance, jamais été fondamentalement remise en cause⁵³. Le point décisif à cet égard réside dans la différence entre généralité empirique et généralité eidétique. Comme nous l'avons déjà vu dans le premier chapitre, le général empirique s'obtient par la généralisation inductive de constatations factuelles ; et le général eidétique, quant à lui, procède de la pure teneur de sens inhérente à un type d'objet. Il importe dès lors à Husserl de distinguer radicalement ces deux notions afin que les vérités eidétiques se soient pas contaminées par la contingence des constatations factuelles : « Il ressort clairement de ce qui précède que par son *sens* une science eidétique *se refuse par principe à incorporer les résultats théoriques des sciences empiriques*. Les positions de réalité qui s'introduisent dans les constatations immédiates de ces sciences, se transmettent de proche en proche à toutes les constatations médiates. Des faits ne peuvent résulter que des faits⁵⁴. » Alors que la science empirique doit se baser sur une discipline eidétique qui détermine l'essence de ses objets avant qu'elle puisse découvrir en toute rigueur des vérités de fait, la discipline eidétique est totalement indépendante de la science empirique. Husserl, en bon mathématicien, a toujours en tête à cet égard le rapport entre la géométrie et la physique. Il est évident que la physique trouve dans la géométrie le fonds de vérités eidétiques qu'elle utilise pour rendre compte des mouvements spatiaux, alors que la géométrie n'utilise, quant à elle, aucune connaissance sur le monde physique. « Le *géomètre*, lorsque il trace au tableau ses figures, forme des traits sur le tableau qui lui-même existe en fait. Mais pas plus que le geste physique de dessiner, l'expérience de la figure dessinée, en tant qu'expérience, ne *fonde* aucunement l'intuition et la pensée qui portent sur l'essence géométrique⁵⁵. » On comprend alors

übernehmen (wenn auch vielleicht durch ihre Ursprungsklärung zu bessern) ist und ihr also vorgetane Arbeit überliefert. » Nous soulignons. Et *Hua XI*, p. 344 : « En commençant dans l'attitude naturelle, on peut prendre aussi comme fil conducteur le "concept naturel de monde". On porte le monde naturel à l'eidétique, on le stratifie, on dégage des types d'objets constituants... » « Als Leitfadene kann man, mit der natürlichen Einstellung beginnend, auch nehmen den "natürlichen Weltbegriff". Man erhebt die natürliche Welt ins Eidetische, schichtet sie, hebt Typen konstituierender Gegenstände heraus... » Nous soulignons.

⁵³ Malgré quelques timides tentatives dont il va être question ci-après. Cf. à ce sujet PATOCKA 1977, p. 150 et *Hua V*, p. 42.

⁵⁴ *Hua III*, p. 23 : « Nach dem Vorstehenden ist es klar, dass der *Sinn* eidetischer Wissenschaft jede *Einbeziehung von Erkenntnisergebnissen empirischer Wissenschaften prinzipiell ausschliesst*. Die Wirklichkeitsthesen, die in den unmittelbaren Feststellungen dieser Wissenschaften auftreten, gehen ja durch alle mittelbaren hindurch. Aus Tatsachen folgen immer nur Tatsachen. »

⁵⁵ *Hua III*, p. 21 : « Der *Geometer*, der seine Figuren auf die Tafel malt, erzeugt damit faktisch daseiende Striche auf der faktisch daseienden Tafel. Aber sowenig wie sein physisches Erzeugen ist sein Erfahren des Erzeugten, qua Erfahren, *begründend* für sein geometrisches Wesensschauen und Wesensdenken. » Cf. également *Hua V*, p. 69 et *Hua XXXII*, p. 49. Il s'agit toutefois de relever que Merleau-Ponty a vu une reconnaissance par Husserl de l'importance de l'empirique dans sa lettre à Lévy-Bruhl du 11 mars 1935 (cf. *infra*, p. 93). De son côté, E. Marbach a souligné que Husserl reconnaît la nécessité de recourir à l'expérience dans le cadre de la phénoménologie du devenir monadique (cf. *infra*, p. 180).

qu'aucune ontologie ne peut être élaborée à partir d'une discipline empirique, puisque les résultats auxquels une telle science parvient sont des *faits* et « des faits ne peuvent résulter que des faits ». Toute exploration ontologique opère d'emblée une *réduction eidétique*, à savoir une mise entre parenthèses de l'existence factuelle des objets⁵⁶. Le fait que les sciences empiriques précèdent temporellement le dévoilement de leurs ontologies n'a par conséquent aucune implication ontologique⁵⁷.

Ce point semble parfaitement logique et convaincant, en particulier si l'on se base sur l'exemple de la géométrie. La distinction rigoureuse entre fait et essence est indispensable si l'on veut éviter les pièges d'un positivisme logique selon lequel le monde ne serait rien d'autre qu'un ensemble de faits. D'où la longue polémique que mène Husserl dans les *Ideen III* contre les scientifiques spécialisés qui ne voient que de vaines spéculations dans toute démarche allant au-delà de la simple expérimentation. *Or, notre thèse est précisément que les disciplines empiriques sont loin de n'avoir, comme le pense Husserl, aucune pertinence ontologique. Par conséquent, la voie ontologique qui nous semble la plus judicieuse passe par les sciences empiriques. C'est de cette manière qu'il est possible d'éviter les écueils contre lesquels les deux voies ontologiques précédemment analysées ont achoppé, sans pour autant remettre en cause la distinction fondamentale entre fait et essence. Il s'agira de montrer si et à quelles conditions une prise en compte des sciences empiriques peut être comprise dans le cadre de la phénoménologie husserlienne, même si Husserl lui-même n'a jamais envisagé cette possibilité.*

Reprenons la doctrine husserlienne des essences en commençant par sa célèbre exposition au premier chapitre des *Ideen I*. Husserl définit l'essence, d'après le sens médiéval de la notion, comme la teneur de sens d'un objet, sa *quiddité*, par opposition à son existence empirique spatio-temporelle. Il est possible de faire abstraction de l'existence d'un objet ici et maintenant, qui l'individualise, pour ne considérer que sa pure teneur de sens. Ainsi, je n'appréhende plus le verre perçu en face de moi comme objet individuel, présent ici et maintenant, de telle couleur, avec telles imperfections dans la forme, etc., pour viser à travers lui le verre en général et les caractéristiques qui lui sont inhérentes. Ce faisant, j'opère une *réduction eidétique*. « *L'essence (eidos) est un objet d'un nouveau type. De même que dans l'intuition de l'individu ou intuition empirique le donné est un objet individuel, de même le donné de l'intuition eidétique est une essence pure.* » « Il en résulte essentiellement que la *position* et la saisie de l'essence d'abord par intuition n'impliquent à aucun degré la *position d'une existence individuelle quelconque* ; les *vérités pures concernant les essences ne contiennent pas la moindre assertion relative à des faits* ; et donc d'elles seules, on ne peut non plus dériver la plus mince

⁵⁶ Cf. WALDENFELS 1980, p. 84 : « Der Ausgriff nach einer reinen Wesenslehre reisst eine *Kluft* auf zwischen Wesen und Faktum. Gehen wir in die eidetische Einstellung über, so sind individuelle Tatsachen und Vorgänge für uns nichts weiter als beliebig austauschbare *Variablen* innerhalb eines festliegenden Rahmens. »

⁵⁷ Nous ne pouvons donc pas suivre Steinbock quand il écrit que, pour Husserl, la voie ontologique du monde de la vie passe par les sciences empiriques, cf. STEINBOCK 1995, pp. 84 et 264.

vérité portant sur des faits⁵⁸. » Alors que l'intuition empirique a affaire à la contingence foncière des faits et ne peut que constater des régularités, l'intuition eidétique accède aux vérités synthétiques a priori propres à une essence, c'est-à-dire à un ensemble de relations liées par une cohérence interne nécessaire. Par exemple, l'affirmation selon laquelle un son a nécessairement une certaine durée, une hauteur ainsi qu'une couleur affective, porte sur l'essence du son en général ; une telle connaissance ne dépend pas de l'existence réelle d'un son particulier.

Ainsi définie, la sphère de l'essence s'étend sur tous les échelons de généralité et de spécificité qui vont des genres suprêmes (chose matérielle, chose animale, objet culturel, etc.) aux spécifications eidétiques dernières – appelées *essences ultimes matérielles* – qui forment la teneur eidétique des objets individuels (cf. *Hua III*, p. 35). Or, plusieurs commentateurs ont relevé le caractère problématique de cette conception⁵⁹. *En effet, quand on descend d'un niveau de généralité à un niveau plus spécifique, les déterminations eidétiques qui forment la différence spécifique sont contingentes par rapport au genre supérieur.* La hauteur d'un son déterminé (un do ou un ré en général) est contingente par rapport au genre supérieur son, et un son ayant une couleur déterminée est lui-même contingent par rapport au do ou au ré en général. Quand nous écoutons un do joué par un instrument que nous n'avions jamais entendu auparavant, c'est une expérience nouvelle, qui aurait pu ne pas se produire ; cette nouvelle couleur sonore n'était pas contenue en toute nécessité dans la teneur eidétique du genre do, comme le théorème de Pythagore est contenu dans l'essence du triangle rectangle. Autrement dit, l'essence d'un do joué par un violon comporte de la contingence car le lien entre la hauteur de la note et la couleur spécifique au violon n'est pas nécessaire⁶⁰. Or, c'est cette dimension de contingence présente dans le champ des vérités eidétiques qui manifeste le caractère problématique de la distinction radicale entre les intuitions empirique et eidétique, car la contingence était supposée être réservée au domaine des faits empiriques. Pour reprendre l'exemple de Patocka, la détermination de l'essence de la *politique de Richelieu* ne peut pas se faire simplement en se plaçant par l'imagination dans le règne pur du sens et en opérant des variations imaginatives. Il faut faire œuvre d'historien et collecter les faits historiques qui rendent manifeste le style politique de Richelieu. Mais ce dernier n'est pas non plus purement factuel puisqu'il recèle une teneur de sens qui, comme telle, transcende la sphère empirique et pourrait se retrouver en d'autres temps et d'autres lieux. La politique de Richelieu doit certes se déterminer en explorant les faits historiques qui s'y rapportent, mais une fois bien

⁵⁸ *Hua III*, pp. 14 et 17 : « *Das Wesen (Eidos) ist ein neuartiger Gegenstand. So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so das Gegebene der Wesensanschauung ein reines Wesen.* » « *Damit hängt wesentlich zusammen, Setzung und zunächst anschauende Erfassung von Wesen impliziert nicht das mindeste von Setzung irgendeines individuellen Daseins; reine Wesenswahrheiten enthalten nicht die mindeste Behauptung über Tatsachen, also ist auch aus ihnen allein nicht die geringfügigste Tatsachenwahrheit zu erschliessen.* »

⁵⁹ Cf. à ce sujet PATOCKA 1977 et WALDENFELS 1980.

⁶⁰ Cf. PATOCKA 1977, pp. 157-158.

déterminée, on peut la considérer comme une essence pure dont l'existence transcende la situation historique factuelle de l'homme Richelieu. Est-ce donc la distinction même entre l'empirique et l'eidétique qui doit finalement être remise en question, puisqu'on ne parvient apparemment pas à les distinguer clairement ? Cela ne peut pas être le cas, mais cela montre que la doctrine des essences des *Ideen I* est insatisfaisante.

Husserl s'est d'ailleurs rendu compte qu'il devait reprendre et améliorer cette doctrine afin de surmonter ce problème d'une immixtion de la contingence dans la sphère eidétique. Un des passages les plus importants à cet égard se trouve dans les *Ideen III* au §7, intitulé *Regionale Begriffe und Gattungsbegriffe*. Selon la conception empiriste, le concept d'animal – qui est pour Husserl un concept régional ontologique et non empirique – ne diffère en rien des concepts de crapaud ou de reptile ; il est seulement plus général. Ainsi, « tous les concepts sont issus de l'expérience, les concepts généraux comme les concepts particuliers et leur utilité doit faire ses preuves au cours de la progression de l'expérience ultérieure »⁶¹. Husserl reconnaît évidemment l'origine empirique des concepts de crapaud et de reptile ; mais il conteste le fait que le concept d'animal soit du même ordre qu'eux, *car le concept d'animal exprime les conditions de possibilité de la région de la nature animale comme telle*. Cette thèse a une allure tout à fait kantienne : de même que la catégorie de la causalité n'est pas empirique puisqu'elle rend possible qu'il y ait des objets d'expérience, de même, les concepts régionaux rendent possible l'expérience des objets d'une région eidétique. Quant aux spécifications à l'intérieur de la région, elles sont empiriques. Ainsi, le concept de reptile est composé de caractéristiques diverses issues de constatations factuelles, qui ne sont pas liées les unes aux autres de façon nécessaire. Citons ce qu'écrit Husserl au sujet de la différence entre le concept a priori de chose matérielle et les concepts empiriques particuliers :

... l'exigence de remplissement que pose cette teneur conceptuelle est fondamentalement différente de celle que posent toutes les autres composantes d'un concept tel qu'un minéral : elle exprime simplement la forme régionale, le corrélat de l'espèce fondamentale de l'expérience. Quant aux autres teneurs conceptuelles, elles en expriment les déterminations particulières. Une appréhension conceptuelle et une position de réalité effective comme le minéral peuvent être fausses, l'expérience peut montrer la non validité d'un moment ou d'un autre qui appartiennent au concept de pierre, mais il y a une seule chose qu'elle ne peut jamais invalider, aussi longtemps qu'un objet expérimentable se maintient comme tel dans la validité : précisément ce qui appartient à l'objet en tant qu'objet d'une telle espèce régionale d'expérience : le caractère de chose⁶².

⁶¹ *Hua V*, p. 26 : « Alle Begriffe stammen aus der Erfahrung, die allgemeinen wie die besonderen, und ihre Brauchbarkeit muss sich in Fortgang weiterer Erfahrung bewähren. »

⁶² *Hua V*, p. 34 : « Aber das ist eben das eigene, dass die Erfüllungsforderung, die dieser begriffliche Bestand stellt, eine grundwesentlich andere ist als diejenige, die alle anderen Komponenten eines solchen Begriffs [sic!] wie Mineral stellen : sie drückt bloss die regionale Form, das Korrelat der Grundart der Erfahrung aus, die anderen aber besondere Bestimmungen. Eine begriffliche Auffassung und Wirklichkeitssetzung als Mineral kann falsch sein, die Erfahrung kann diese oder jene dem Begriff Stein zugehörigen Momente als ungültig ausweisen, nur eins kann sie nie als ungültig ausweisen, solange überhaupt ein erfahrbarer Gegenstand sich gültig durchhält : eben das, was zum Gegenstand als Gegenstand solcher regionalen Erfahrungsart gehört : das Dingliche. » (Traduction modifiée.)

C'est précisément l'attitude transcendantale qui parvient, en thématissant le mode de donation des objets à la conscience, à déterminer l'ensemble des conditions de possibilité qui font qu'une région d'objets est possible. C'est exactement ce que Husserl fait dans les *Ideen II* et dans *Hua XXIX* pour la région de la nature animale. La sensibilité, la psyché ou la fonctionnalité organique sont des a priori qui posent le cadre dans lequel les recherches empiriques vont pouvoir se déployer. La détermination de la fonctionnalité d'un organe se fait de manière empirique et peut être fautive, mais le fait même de la fonctionnalité ne peut pas être remis en cause sans que la biologie perde son objet. Ainsi, la répartition des tâches et le rapport de dépendance unilatéral entre les sciences de l'essence et les sciences empiriques ne change absolument pas par rapport aux *Ideen I*. Or, notre thèse est que la distinction opérée dans les *Ideen III* entre les concepts régionaux et les concepts génériques ne résout pas les difficultés de la théorie de l'essence exposée dans les *Ideen I*. Afin de le montrer, il est nécessaire d'élargir le cadre de l'analyse à la dimension génétique de la constitution⁶³.

En phénoménologie husserlienne, la constitution est la description de la manière dont quelque chose devient un objet pour une conscience ; autrement dit, comment il apparaît explicitement comme *thème*. Or, les essences, avant d'être des objets explicites pour la conscience, ont une pertinence phénoménologique en tant qu'elles sont *opératoires* : elles ne sont pas visées thématiquement, mais fonctionnent de manière implicite en guidant l'expérience. Cette fonction régulatrice relève terminologiquement d'une *préconstitution*. La préconstitution est le mode selon lequel les essences existent d'abord pour la conscience avant leur saisie thématique explicite. La problématique de la constitution des essences doit ainsi s'amorcer dans la préconstitution, puisque l'essence ne peut devenir un objet porté à la thématisation explicite que sur la base de sa fonction opératoire.

Pour ce faire, rappelons la distinction entre l'actualité et la potentialité de l'intentionnalité (cf. *Hua I*, §19). Dans chaque intentionnalité par laquelle un objet nous est donné (par exemple un acte de perception), on peut distinguer ce qui est perçu à proprement parler et un *halo* d'intentions vides qui débordent ce donné et visent au-delà de lui. Ces intentions vides ne sont pas à côté de l'acte de perception, mais en font intégralement partie, elles en sont une composante implicite : ainsi, quand je perçois un objet, je ne vois que la face avant, mais ce qui est thématique, ce que je vise intentionnellement, c'est l'objet tout entier et non pas seulement sa face avant. La perception actuelle déborde donc d'elle-même sur des potentialités. En distinguant les dimensions noétique et noématique, on a d'un côté les *capacités* de l'ego, à savoir son pouvoir de poursuivre et de varier son exploration. Cette capacité est implicitement présente dans tout acte intentionnel. Quand j'observe pour elle-même la face avant d'un objet, la perception de la face arrière est déjà amorcée, je *sais* implicitement que je peux faire varier mon regard,

⁶³ La différence entre les démarches statique et génétique nous occupera un peu plus tard. Disons seulement ici que le thème de la prédonation [*Vorgegebenheit*] déborde le cadre statique des analyses constitutives d'un objet donné explicitement à la conscience que nous avons pu suivre dans les *Ideen II*, puisqu'on s'interroge de manière régressive sur ce qui est déjà préconstitué.

m'approcher, etc.⁶⁴. Du côté noématique, cela signifie que le perçu renvoie de lui-même aux aspects potentiellement perceptibles. Ces renvois qui visent d'eux-mêmes les aspects ou côtés non encore perçus forment un réseau d'implications référentielles que Husserl a saisi conceptuellement par le terme d'*horizon* : « Chaque expérience a son *horizon d'expérience*. Chacune a son noyau de prise de connaissance effective et déterminée, sa teneur en déterminités se donnant elles-mêmes immédiatement ; mais par-delà ce noyau d'être-tel déterminé, de ce qui est donné effectivement comme présent lui-même, elle a son horizon⁶⁵. » Ainsi, nos différentes expériences ne sont pas isolées les unes des autres, mais fondamentalement solidaires, prises dans un réseau de renvois qui leur donne une unité en tant qu'expériences se rapportant à un monde. Rappelons la distinction entre horizon interne et horizon externe. L'horizon interne est le système des implications référentielles dans lequel se meut une exploration des aspects d'un objet. Soit le souvenir de mes dernières vacances. L'acte de souvenir global contient implicitement des amorces de souvenirs plus particuliers d'événements vécus pendant ces vacances. L'horizon externe, quant à lui, est le réseau des implications référentielles qui relie l'objet aux autres objets formant son contexte. Le souvenir des vacances renvoie potentiellement aux souvenirs des périodes avant ou après ces vacances, ou à d'autres vacances passées au même endroit, etc. Il faut bien préciser que l'horizon est un concept *transcendental*. Il ne dit en effet rien sur l'être des objets ou du monde, mais seulement sur leur mode d'apparaître à la conscience. Dans l'attitude naturelle, ce ne sont jamais les horizons qui sont thématiques, mais toujours les objets qui apparaissent en vertu du réseau d'implications référentielles, qui reste en quelque sorte toujours dissimulé, précisément *afin que* les objets puissent être visés et thématisés⁶⁶.

C'est précisément cette propriété fondamentale qu'a l'intentionnalité de se mouvoir dans un horizon qui fait que notre expérience est implicitement dirigée et que le monde n'est pas pour nous un chaos d'objets individuels emprisonnés dans leur particularité à chaque fois nouvelle et surprenante. Dans toute activité intentionnelle, des horizons d'intentions vides se mettent en place d'eux-mêmes et nous guident en amorçant et préfigurant les visées ultérieures de notre exploration intentionnelle. En disant que l'horizon se met en place de lui-même, nous voulons dire qu'il n'est pas explicitement posé par des actes égoïques, puisque l'horizon est nécessaire précisément afin que des accomplissements intentionnels puissent être effectués. Ces renvois de sens

⁶⁴ Cf. *Hua I*, p. 81 : « ... toute actualité implique ses propres potentialités qui ne sont pas des virtualités vides, mais qui sont, quant à leur contenu, c'est-à-dire dans chaque vécu actuel correspondant, intentionnellement préfigurées. Elles ont, en outre, la caractéristique de devoir être réalisées par le moi. » « Vielmehr impliziert jede Aktualität ihre Potentialitäten, die keine leeren Möglichkeiten sind, sondern inhaltlich, und zwar im jeweiligen aktuellen Erlebnis selbst intentional vorgezeichnete und zudem ausgestattet mit dem Charakter vom Ich zu verwirklichender. » Voir également CLAESGES 1964, pp. 23sqq.

⁶⁵ *EU*, p. 27 : « Jede Erfahrung hat ihren *Erfahrungshorizont* ; jede hat ihren Kern wirklicher und bestimmter Kenntnisnahme, hat ihren Gehalt an unmittelbar selbstgegebenen Bestimmtheiten, aber über diesen Kern bestimmten Soseins hinaus, des eigentlich als "selbst da" Gegebenen hinaus, hat sie ihren Horizont. » Cf. plus largement tout le §8.

⁶⁶ Voir CLAESGES 1964, p. 24 et STEINBOCK 1995, pp. 104sqq.

opèrent à la manière des synthèses passives. *Nous allons maintenant montrer que l'horizon fonctionne comme guide de l'expérience de deux façons différentes, qui correspondent respectivement à la généralité empirique et à la généralité eidétique.* Certes, Husserl n'a – à notre connaissance – jamais distingué deux types ou deux fonctions de l'horizon, mais cette distinction nous semble s'imposer phénoménologiquement.

Commençons par la dimension de l'horizon correspondant à la généralité empirique. Quand nous constituons un objet, notre acte intentionnel ne s'épuise pas dans cet accomplissement momentané. Il se sédimente sous la forme d'un habitus qui se conserve. Et l'ensemble de nos expériences passées forme un fonds d'*habitualités* sur la base duquel nous menons nos expériences ultérieures. Cela se manifeste précisément au niveau de l'horizon : les intentions vides passives qui s'amorcent au cours de nos intentionnalités en préfigurant l'espace de jeu de leur progression procèdent de ce fonds de sédimentation habituelles. *Quand nous rencontrons un objet dont nous avons déjà fait l'expérience, les intentions vides s'éveillent en conformité avec les constitutions ayant été accomplies dans le passé :* « Avec chaque objet d'un genre nouveau constitué pour la première fois (d'un point de vue génétique), un nouveau type d'objet est préfiguré de manière stable et selon lequel dorénavant d'autres objets qui lui sont analogues sont saisis⁶⁷. » Husserl donne l'exemple du concept de chien. Ayant perçu différents chiens au cours de ma vie, les traits caractéristiques qu'ils ont en commun (ou qui sont analogues) sont unifiés par des synthèses passives et convergent pour former une *typique* du chien dont je dispose en tant que constitution habituelle. A chaque fois que je perçois un nouveau chien, des intentions vides s'éveillent qui visent et anticipent les traits typiques qui ont été préconstitués dans mes expériences antérieures : « ... quand nous voyons un chien, nous prévoyons d'emblée le comportement qu'il va avoir, sa manière typique de manger, de jouer, de courir, de sauter, etc. Nous ne voyons maintenant pas sa dentition, mais, bien que nous n'ayons encore jamais vu ce chien, nous savons déjà par avance de quoi sa dentition aura l'air ; non pas dans une détermination individuelle, mais précisément de manière typique, dans la mesure où nous avons déjà fait depuis longtemps et souvent l'expérience que de "tels" animaux – les "chiens" – ont quelque chose comme une dentition, et que celle-ci a une certaine typique⁶⁸. » Le style de dentition canine est une dimension de l'horizon interne qui guide chaque perception d'un chien individuel et qui me rend ce chien familier bien que je ne l'aie jamais vu auparavant comme individu empirique. C'est ainsi que le monde de

⁶⁷ EU, p. 35 : « Mit jedem neuartigen, (genetisch gesprochen) erstmalig konstituierten Gegenstand ist ein neuer Gegenstandstypus bleibend vorgezeichnet, nach dem von vornherein andere ihm ähnliche Gegenstände aufgefasst werden. »

⁶⁸ EU, p. 399 : « ... sehen wir einen Hund, so sehen wir sofort sein weiteres Geben voraus, seine typische Art zu fressen, zu spielen, zu laufen, zu springen usw. Wir sehen jetzt nicht sein Gebiss, aber obschon wir diesen Hund noch nie gesehen haben, wissen wir im voraus, wie sein Gebiss aussehen wird – nicht individuell bestimmt, sondern eben typisch, sofern wir an "dergleichen" Tieren, "Hunden", schon längst und oft erfahren haben, dass sie dergleichen wie ein "Gebiss", und ein typisch derartiges haben. » Cf. SCHUTZ 1959.

la vie est un monde familier, j'y rencontre des objets dont la typique m'est familière et que je reconnais d'emblée. Les intentions éveillées se remplissent et me confirment dans ma confiance dans la familiarité du monde. Sur la base de cette expérience préscientifique, l'activité scientifique peut poursuivre la constitution des essences : le chien peut faire objet d'une exploration empirique active comme celle de l'éthologue ou du zoologue anatomiste qui vont continuer l'exploration de ses caractéristiques.

On comprend en quoi le caractère opératoire des essences est déterminant pour tout ce processus. Car c'est la dimension eidétique des objets constitués qui permet de dépasser la particularité de chaque objet individuel et d'éveiller des intentions vides qui me font reconnaître d'emblée les typiques des objets rencontrés. C'est cela qui nous permet de ne pas faire l'expérience d'un monde chaotique composé de faits bruts à chaque fois uniques et différents, mais d'un monde familier. *Cependant, les essences décrites ici par Husserl dans leur caractère opératoire sont des généralités empiriques ou des concepts génériques, et non pas des essences pures.* Cela se voit d'emblée à ceci que les visées qui se basent sur elles sont présomptives, elles peuvent être déçues par le cours effectif de l'expérience et sont donc marquées par une fondamentale contingence. Voyons très précisément pour quelle raison. Quand je m'attends à ce qu'un chien ait une dentition d'un certain type, c'est parce que plusieurs essences ont été *associées* dans les expériences que j'ai faites antérieurement : d'une part l'ensemble des traits apparents (la taille, les poils, la posture) qui me font reconnaître un chien, et d'autre part l'essence de sa dentition typique. Quand je perçois un nouveau chien, cette association se trouve réactivée par une synthèse passive. Or *cette association n'a pas le caractère nécessaire d'une relation eidétique, elle est une simple juxtaposition contingente d'essences.* Alors que la teneur interne d'une essence pure (comme celle du cercle ou de la chose matérielle) est nécessaire, l'association de deux essences ne l'est pas. Par conséquent, elle reste présomptive, il se peut que je rencontre un chien dont la dentition soit très différente de la typique que j'avais constituée jusqu'alors. De même, j'associe la blancheur aux oies parce que j'ai toujours rencontré des oies qui possédaient la qualité de la blancheur. Mais il n'y a aucun lien intrinsèque entre l'essence de l'oie et l'essence de la blancheur, comme il y en a un entre l'essence du son et celle de la hauteur sonore.

Ulrich Claesges a bien souligné que les analyses de l'horizon dans *Erfahrung und Urteil* se rapportent à la généralité empirique et non pas eidétique⁶⁹. L'horizon qui se constitue ainsi au fil de notre expérience est un *résultat* de cette expérience, il ne la précède pas comme sa condition de possibilité. Il s'agit donc maintenant de comprendre comment l'a priori eidétique peut également fonctionner comme guide de nos accomplissements intentionnels⁷⁰.

⁶⁹ Cf. CLAESGES 1964, p. 15 : « Mit diesen Überlegungen haben wir aber das Apriori noch nicht erreicht, denn das Allgemeine, von dem bisher die Rede war, stammt selbst aus der Erfahrung und kann diese also nicht im vorhinein leiten und ermöglichen. »

⁷⁰ Cf. *ibid.* : « Ist aber andererseits jede Erfahrung von Individuellem durch einen unthematischen Hinblick auf ein Allgemeines vom Charakter des Apriori ermöglicht, so muss sich dieses Apriori durch eine geeignete Reflexion auf die Erfahrung selbst herausstellen lassen. »

Nous venons de voir que c'est l'idéalité des essences – le fait qu'elles transcendent le donné empirique – qui permet de surmonter la singularité des objets individuels et de former des habitudes typiques. Quand nous visons intentionnellement un objet, nous visons toujours du même coup sa teneur eidétique⁷¹ au-delà de son individualité et de sa particularité empiriques : « Ainsi une *transcendance de sens* est inhérente à chaque apperception particulière, à chaque ensemble global d'apperceptions particulières⁷²... » Cette transcendance de sens, qui permet ces associations contingentes, est directement à l'œuvre dans la préconstitution du général eidétique. *En effet, à côté des intentions vides qui s'éveillent entre des essences dont l'association est contingente, il y a des intentions vides qui procèdent de l'articulation interne aux essences elles-mêmes ; des intentions vides appelées par la structure nécessaire des essences, qui suivent, pour employer une image, les nervures du sens lui-même.* Soit l'exemple de la spatialité. En percevant un objet naturel, je suis implicitement guidé par l'essence de la spatialité. Autrement dit, l'intuition de la face avant de l'objet éveille des intentions vides qui prescrivent que la chose a nécessairement une face arrière. *L'espace renvoie nécessairement de manière référentielle à de l'espace ; l'espace appelle l'espace en vertu de son essence même.* La face arrière de l'objet peut avoir telle ou telle forme déterminée, éventuellement préfigurée par la constitution d'objets similaires, mais le fait que cette face arrière soit spatiale est absolument nécessaire. Soit encore la situation suivante : je suis en train d'écouter quelqu'un parler. Constamment, des intentions vides s'éveillent dans mon esprit, qui anticipent sur ce que la personne est sur le point de dire. Ces attentes peuvent être déçues : je pensais que mon interlocuteur allait invoquer tel argument alors que son propos prend un autre cours. Cependant, le discours entendu éveille plus généralement des protentions qui visent un discours compréhensible en tant que tel. La région de l'*esprit* fonctionne donc implicitement comme guide pour mes intentions. Le discours de la personne ne va pas virer soudainement en simple bruit comme celui d'un moteur ou d'une chute d'eau. Le sens discursif appelle de lui-même une continuation de sens discursif, non pas empiriquement (j'ai toujours entendu des gens parler) mais en vertu de son essence⁷³. Dernier exemple : je suis en train de regarder une émission à la télévision ; je saisis machinalement la télécommande et presse un bouton afin d'augmenter le volume. Comme mon attention est toujours captivée par l'émission, tout cela a lieu de manière passive : je n'accomplis pas des actes égoïques explicites, bien plutôt, ma main saisit en quelque sorte d'elle-même la télécommande sans que je dirige consciemment cette activité. Le fait que je presse d'emblée le bouton qui règle le volume sonore procède de l'horizon empirique. Je sais *d'expérience* la place des

⁷¹ Ou sa teneur de sens. Il y a chez Husserl une différence entre le sens et l'essence dans certains contextes, mais nous pouvons les considérer ici comme équivalents. Sur leur distinction, cf. *Hua* XVII, §44sqq.

⁷² *EU*, p. 30 : « Damit haftet jeder Einzelapperzeption, jedem jeweiligen Gesamtbestand an Einzelapperzeptionen eine *Sinnestranszendenz* an... »

⁷³ On pourrait objecter que la personne peut faire soudainement une attaque cérébrale et ne produire que des sons inintelligibles. La pertinence de cette objection apparaîtra dans la suite du propos.

différents boutons sur la télécommande car je l'ai déjà souvent utilisée. Mais, les boutons pouvant être placés différemment, ces emplacements sont évidemment contingents. Par contre, le fait même que les boutons ont une fonction pour la télévision relève de l'horizon *eidétique*, car cela est prescrit par l'a priori de la fonctionnalité qui caractérise l'essence d'une télécommande. Quand je dois utiliser une télécommande que je ne connais pas, je ne sais pas comment les boutons sont placés, mais je sais a priori qu'ils servent tous à quelque chose, qu'ils vont influencer d'une manière ou d'une autre le fonctionnement du poste si je les presse. Car une télécommande est, en vertu de son essence même, un objet fonctionnel qui commande une télévision.

Dans ces trois exemples, le système des implications référentielles procède des articulations internes au sens lui-même, il prescrit le cadre ou l'espace de jeu dans lequel doit se tenir l'expérience. Cet horizon guide l'expérience sans découler des expériences passées, puisqu'il relève des structures eidétiques, qui ne sont en rien dépendantes de l'histoire génétique de notre vie intentionnelle, contrairement aux attentes contingentes issues de nos constitutions sédimentées.

Ce double caractère opératoire de l'horizon forme la préconstitution des généralités empiriques d'une part et des généralités pures d'autre part. Dans les deux cas, la constitution proprement dite de ces généralités – à savoir le processus intentionnel par lequel elles deviennent thématiques – s'accomplit sur la base de ces préconstitutions⁷⁴. La constitution des généralités empiriques n'importe pas ici et nous passerons directement aux généralités pures. La méthode en question est le procédé bien connu des variations imaginatives⁷⁵. L'idée est, très rapidement dit, la suivante : on prend comme point de départ un objet à titre exemplaire qu'on se représente par l'imagination (par exemple un lingot d'or comme dans *Hua V*, §7). On lui fait ensuite subir, toujours par l'imagination, des variations arbitraires. On l'imagine changer sa couleur, sa forme, le contexte dans lequel il se trouve, etc. Le but de ce procédé est de pousser ces variations arbitraires de telle sorte à ce qu'elles ne soient plus liées aux déterminations contingentes que nous avons factuellement pu constater dans nos expériences des objets du même genre. On découvre, en dépit de la liberté laissée aux variations imaginatives, une limitation qui s'impose d'elle-même et qui détermine l'appartenance de l'objet à une eidétique régionale. Ainsi, le lingot d'or se meut, quelles que soient les variations qu'il subit, dans un cadre de spatialité et de matérialité qui forme le fonds eidétique de toute chose matérielle. Cette démarche nous permet donc d'expérimenter l'espace de jeu prescrit par l'horizon

⁷⁴Cf. *EU*, p. 414 : « Cela signifie qu'il [l'Eidos] est comme tel *passivement préconstitué*, et l'intuition de l'Eidos repose sur la *saisie intuitive active* de ce qui est ainsi préconstitué – exactement comme chaque constitution d'objectités rationnelles et, plus particulièrement, des objectités générales. » « Das heisst, es [das Eidos] ist als solches *passiv vorkonstituiert*, und die Erschauung des Eidos beruht in der *aktiven schauenden Erfassung* des so Vorkonstituierten – genau wie bei jeder Konstitution von Verstandesgegenständlichkeiten und spezieller von Allgegenständlichkeiten. »

⁷⁵Cf. notamment *Hua III*, pp. 13sq., *Hua V*, §7, *Hua XVII*, pp. 253sq., et en plus détaillé *EU*, pp. 409-443. Pour toute cette exposition, nous nous appuyons sur CLAESGES 1964, pp. 16-34.

eidétique en mettant hors circuit l'horizon contingent qui co-détermine habituellement nos attentes protentionnelles. Et cet espace de jeu se révèle comme l'invariant des variations exemplaires imaginées ; en devenant objet thématique pour une intuition, il se constitue comme *essence*.

Ulrich Claesges a fortement souligné que cette démarche relève de l'attitude transcendante. En effet, la thématization de la corrélation entre la visée noétique et le noème revient à dévoiler le système des potentialités impliquées dans les actualités des intentionnalités de conscience (cf. *Hua I*, p. 83). Et ce système des potentialités n'est rien d'autre que l'espace de jeu dans lequel toute activité intentionnelle se trouve et qui la guide et l'oriente en fonction de la région qu'elle est en train d'explorer. Il s'ensuit que l'essence, également appelée a priori ontique, est strictement corrélée à un a priori constitutif dont le dévoilement échoit à l'analyse transcendante : « Ainsi il devient évident qu'un a priori ontique n'est possible, et cela dans une possibilité complète concrète, qu'en tant que corrélat d'un a priori constitutif qui ne fait concrètement qu'un avec lui et qui, concrètement, en est inséparable⁷⁶. » En d'autres termes, c'est l'appréhension transcendante thématique de l'horizon qui permet de saisir ce système d'implications référentielles dont le corrélat ontologique (dans l'attitude naturelle) est précisément l'essence⁷⁷. L'essence préconstituée en tant que règle structurelle qui guide l'expérience est ce qui permet à la corrélation intentionnelle de faire l'objet d'une description rigoureuse : « Cette règle structurelle règle l'intentionnalité de la conscience transcendante conformément au schéma Ego-cogito-cogitatum. On peut donc dire que la règle structurelle est "une règle structurelle pour la subjectivité transcendante" elle-même. Cette règle structurelle se tient, d'après ce que nous avons dit plus haut, non plus du côté du noème, mais porte sur la corrélation de la noèse et du noème⁷⁸. »

Nous sommes à présent enfin en mesure de comprendre pleinement pourquoi seule une démarche transcendante est capable de dévoiler les ontologies et de distinguer les essences a priori des généralités empiriques : comme je suis aussi bien dirigé par l'horizon contingent de mes constitutions sédimentées que par l'horizon eidétique, seule l'analyse intentionnelle de l'a priori constitutif permet de dévoiler l'a priori ontologique. On comprend également en quel sens la voie ontologique débute par une activité dans laquelle une ontologie s'ébauche : toute exploration scientifique est implicitement dirigée par l'essence de la région d'objets

⁷⁶ *Hua XVII*, p. 255 : « So wird evident, dass ein ontisches Apriori nur möglich ist, und zwar in konkret voller Möglichkeit, als Korrelat eines mit ihm konkret einigen, von ihm konkret untrennbaren konstitutiven Apriori. » (Traduction légèrement modifiée.) Cf. *Hua VI*, §46.

⁷⁷ Au sujet de l'importance de la notion d'horizon pour la détermination des essences, voir HELD, 1998, p. 245.

⁷⁸ CLAESGES 1964, p. 31. « Diese Regelstruktur regelt die gemäss dem Schema Ego-cogito-cogitatum beschreib-bare Intentionalität des transzendentalen Bewusstseins. Somit kann man sagen, dass die Regelstruktur "eine Regelstruktur für die transzendente Subjektivität" selbst ist. Diese Regelstruktur steht nach dem oben Gesagten also nicht mehr auf Seiten des Noemas, sondern umgreift die Korrelation von Noesis und Noema. »

concernée, avant tout dévoilement explicite et rigoureux d'une ontologie. « Si l'intérêt théorique se dirige sur une sphère concrète (par exemple comme zoologie ou botanique), l'invariant typique s'impose d'abord de manière non réflexive, sans mener à une véritable exploration des essences. Cet invariant typique dirige incognito la démarche théorique⁷⁹... » Cette préconstitution doit nécessairement avoir lieu avant de pouvoir être reprise dans une constitution explicite. D'où les deux moments de la démarche husserlienne que nous avons suivis : le passage de l'ontologique vers le transcendantal et ensuite le retour du transcendantal vers l'ontologique.

Ces développements ont permis de montrer pourquoi Husserl n'a jamais envisagé d'inclure les sciences empiriques dans la voie ontologique de la phénoménologie. Les sciences empiriques n'ont pour rôle que d'étendre l'horizon contingent des déterminations empiriques, alors que les véritables ontologies doivent esquisser l'horizon eidétique avant son élucidation transcendantale. Cependant, notre intention est de prendre maintenant une attitude critique vis-à-vis de la conception husserlienne de l'eidétique en contestant le bien-fondé de cette séparation radicale entre les sciences empiriques et les sciences eidétiques – critique qui débouchera sur un troisième type de voie ontologique par les sciences empiriques.

4. La voie ontologique par les sciences empiriques et la critique de l'horizon progressif

Un présupposé philosophique est implicitement présent dans cette conception de l'horizon dans sa fonction eidétique⁸⁰ : *l'horizon eidétique est chez Husserl fondamentalement continu et progressif*. Il est sans saut, sans ruptures, il se déploie de manière linéaire, régulière, en excluant toute surprise, tout détour imprévu dans l'expérience. Alors que l'horizon empirique est sans cesse corrigé et affiné par la continuation de l'expérience, l'horizon eidétique, lui, est constitué une fois pour toutes et prescrit le cours de toute l'expérience future. Il ouvre un champ d'expérience linéaire et régulier ; rien de nouveau et d'inattendu ne peut survenir du point de vue eidétique. Or, c'est précisément cette conception d'un horizon progressif et continu que nous entendons contester. Car il arrive que la réalité surprenne nos attentes non seulement dans une perspective empirique, mais aussi plus radicalement eidétique. L'opposition radicale entre les horizons empirique et eidétique (et, avec elle, la distinction tranchée entre fait et essence) doit donc être mise en cause, sans que l'on doive pour autant réduire le deuxième au premier. L'horizon eidétique comporte également des *ruptures* – quoique différentes de celles qui procèdent de la contingence empirique. Pour le dire avec Waldenfels, l'expérience est une « *offene Erfahrung* »

⁷⁹ *Hua* XXIX, p. 146 : « Richtet sich das theoretische Interesse auf eine konkrete Sphäre (z.B. als Zoologie, Botanik), so drängt sich zunächst das invariant Typische unreflektiert auf, ohne zu einer eigenen Wesensforschung zu führen, und leitet unvermerkt das theoretische Vorgehen... » Cf. également *Hua* I, p. 90, *Hua* IV, p. 49 et *Hua* VIII, p. 223.

⁸⁰ Nous l'appellerons simplement *horizon eidétique*.

dans laquelle ne surgit pas seulement du « *Neues* » (du nouveau empirique, contingent) mais aussi du « *Neuartiges* » (quelque chose de radicalement nouveau dans son genre)⁸¹.

Nous allons montrer dans un premier temps comment ce présupposé d'une expérience progressive et continue est à l'œuvre aussi bien dans la voie par les sciences positives des *Ideen II* que dans la voie ontologique du monde de la vie. La voie ontologique des sciences et la voie ontologique du monde de la vie apparaîtront dès lors comme étant beaucoup plus proches qu'il pouvait sembler. On se souvient que, dans les *Ideen II*, l'idée sous-jacente à toute la constitution des ontologies des sciences consiste à dire que l'expérience perceptive détermine le cadre des activités scientifiques : « Toute nouvelle expérience pose en même temps de nouvelles questions. Or, aussi inconnue que soit la chose, aussi peu que nous puissions donc savoir ce que l'expérience future pourra peut-être nous apprendre, un point est clair a priori : un cadre absolument fixe est préfiguré par le sens de la perception initiale⁸². » *Cela signifie que l'horizon eidétique qui dirige implicitement l'activité scientifique est déjà opératoire dans la simple perception de la vie préscientifique.* Il suffit donc de dévoiler l'horizon opératoire dans les activités de la perception quotidienne pour déterminer le système des renvois intentionnels pour toute exploration scientifique ultérieure. Et ceci en vertu de la présupposition que cet horizon est fondamentalement progressif et continu. Ainsi, comme nous l'avons vu auparavant, le fait que la notion de causalité soit un moment de la structure de la perception fixe le cadre de toute recherche physique sur les choses matérielles. De même, l'appréhension mécaniste causale des êtres vivants par la biologie expérimentale est fondée sur l'évidence perceptive de la dépendance causale de mon corps envers les événements physiques extérieurs : quand un couteau passe sur ma main, il cause un déchirement de ma peau, la proximité d'une source de chaleur cause le réchauffement de ma main, etc. (cf. *Hua IV*, p. 160).

Précisons encore que parler d'un horizon progressif ne veut pas dire qu'il soit entièrement homogène. D'une part en effet, la perception se meut déjà dans différentes *régions* (la nature matérielle, animée et l'esprit) ; et d'autre part, les étapes de l'objectivation suivie par la constitution des objets du niveau scientifique impliquent des changements ontologiques comme par exemple le passage d'une causalité sensible à la causalité mathématique suprasensible de la physique. Mais l'essentiel est que ces changements sont absolument prévisibles ; ils entrent dans une continuité de constitution et se laissent rigoureusement déterminer à partir de

⁸¹Nous nous inspirons pour ce développement du chapitre « Abgeschlossene Wesenserkenntnis und offene Erfahrung », dans WALDENFELS 1980. Comme Waldenfels, notre propos n'est pas de supprimer tout bonnement la distinction entre fait et essence, mais de montrer que cette distinction, en soi nécessaire, reste de l'ordre de l'idéal-type : concrètement, fait et essence sont intriqués l'un dans l'autre, même si on doit les distinguer *idealiter*.

⁸²*Hua V*, p. 31 : « Jede neue Erfahrung stellt dabei neue Fragen. Wie unbekannt nun auch das Ding ist, wie wenig wir daher auch wissen mögen, was künftige Erfahrung uns etwa lehren mag : eins ist a priori klar, dass dem Gang möglicher Erfahrung im voraus ein absolut fester Rahmen vorgezeichnet ist, und zwar im voraus durch den Sinn der Ausgangswahrnehmung. » (Traduction légèrement modifiée.) Cf. également *Hua IV*, pp. 45 et 52, et *supra*, p. 18.

l'ontologie du niveau inférieur. D'où le caractère progressif et ascendant des analyses constitutives des *Ideen II*, qui partent de l'objet perçu pour parcourir toutes les étapes d'objectivation des pratiques scientifiques, chaque étape supérieure étant fondée sur celle qui la précède. Le fait que ce soient les objets au niveau le plus élevé de l'objectivation qui servent de fils conducteurs ne doit pas nous tromper. Ce guide transcendantal indique la voie au mouvement ascendant, mais le processus d'objectivation lui-même est ensuite fondé de manière progressive et ascendante par l'étagement fondationnel des niveaux les uns sur les autres. On peut ainsi caractériser à cet égard la voie ontologique des *Ideen II* de cartésienne dans la mesure où l'expérience perceptive est considérée comme une sphère claire et évidente, accessible directement et de manière transparente à des analyses noético-noématiques. Et c'est cette sphère d'expérience perceptive qui, étant assurée de sa pleine clarté, permet ensuite de fonder et de rendre compte des objets des niveaux plus élevés de constitution, dans un mouvement analogue aux *Méditations métaphysiques* de Descartes. L'évidence n'est pas l'idéal d'un procès infini de prise de conscience et de clarification à partir d'un matériau toujours déjà donné ; elle se laisse saisir dans l'immédiateté claire et distincte de l'expérience perceptive. Il est donc justifié de dire que la phénoménologie des *Ideen II* fonde les sciences avant et indépendamment d'elles.

On retrouve dans la voie ontologique du monde de la vie la même présupposition d'un horizon progressif et continu. En fait, il en va exactement de même que dans les *Ideen II*. Husserl rend compte constitutivement des objets au niveau scientifique à partir des objets des niveaux inférieurs qui les fondent. C'est l'expérience préscientifique qu'il faut interroger afin de rendre compte des accomplissements intentionnels plus élevés. Nous ne suivons donc pas E. Ströker quand elle écrit que c'est seulement avec la voie ontologique du monde de la vie que Husserl parviendrait à avoir une posture philosophique critique envers les sciences. Car l'ontologie scientifique des *Ideen II* a pour rôle d'indiquer la voie au procès ascendant de constitution qui part de la perception. Mais c'est l'analyse intentionnelle de l'expérience perceptive préscientifique qui fonde les accomplissements des objets scientifiques. La différence entre les deux approches réside en ceci seulement que la voie ontologique du monde de la vie prend soin de *séjourner* dans l'expérience préscientifique *avant* de parcourir le procès ascendant de constitution. On peut même dire que la voie ontologique du monde de la vie manifeste encore plus nettement le présupposé philosophique d'un horizon continu et progressif et que Husserl en tire toutes les conséquences. Puisque les horizons eidétiques des différentes régions du monde sont déjà entièrement contenus dans les expériences préscientifiques propres à chacune, il est logique de se donner pour tâche d'élaborer une ontologie de ces régions afin de parvenir à une thématization complète de cet horizon eidétique qui détermine ontologiquement tout le cours ultérieur de la pratique scientifique.

La parenté profonde entre les deux voies ontologiques se manifeste aussi dans leurs résultats. Nous avons montré plus haut les changements dans la conception de la biologie entre les *Ideen II* et *Hua XXIX*. L'ontologie de la nature animale permet à la biologie d'appréhender la dimension fonctionnelle du vivant et d'aller plus loin qu'une simple théorie des sensations localisées. Mais *Hua XXIX* en arrive

néanmoins à légitimer une naturalisation et une appréhension causale et mécaniste des vivants, précisément en vertu d'une évidence puisée dans le monde de la vie : évidence de l'universalité de la nature spatiale qui permet a priori de tout mathématiser, et évidence de l'universalité de la loi de causalité qui fait tenir ensemble la totalité des choses, êtres vivants y compris⁸³. C'est seulement la mise en cause du présupposé du caractère progressif et continu de l'horizon eidétique qui va permettre de dépasser cette conception.

Venons-en donc enfin à la conception d'un horizon eidétique non progressif et non continu, ou, pour parler avec Waldenfels, d'une *expérience ouverte*. Comment peut-on saisir cela philosophiquement ? Waldenfels part de la distinction husserlienne entre visée de sens et remplissement intuitif. Quand je vise intentionnellement une chose, je la vise toujours *en tant que* quelque chose : je me rapporte à elle en lui attribuant un certain sens. Un deuxième moment de l'intentionnalité est le remplissement intuitif, par lequel la chose visée m'est donnée intuitivement. Husserl a toujours souligné que la visée de sens excède le donné intuitif. Toute intentionnalité comporte une *Mehrmeinung*, un excès de sens qui déborde le donné (cf. *Hua* I, p. 84). C'est ce qui fait le caractère présomptif de toute perception : quand je perçois une personne que je connais, cette intuition est nécessairement en déficit par rapport à tout le sens que je vise relativement à cette personne. Il y a donc dans toute perception une anticipation, un pari, qui motive la continuation de l'exploration perceptive afin de confirmer ou d'infirmer les significations qui débordent le donné.

Waldenfels fait très pertinemment remarquer l'unilatéralité de cette conception. En effet, Husserl ne considère que l'excès de sens sur le donné et ne parle jamais du débordement inverse du donné sur le signifié⁸⁴. Or, ce débordement est une vérité phénoménologique aussi importante que le débordement du sens sur le donné. Comment l'excès du donné sur le sens se manifeste-t-il ? Soit l'exemple d'un outil étrange que je trouve dans un atelier. Dans le modèle de l'excès du sens sur l'intuition, je le perçois en me demandant : est-ce un marteau, une enclume ou un maillet ? Je projette ainsi mes catégories de signification pour comprendre de quel outil il s'agit. Je peux me décider pour l'une ou l'autre des significations ; il se peut aussi que ma visée soit déçue : je croyais que c'était un marteau, mais à y regarder de plus près, il s'avère que c'est une enclume. Cependant, le cadre significatif par lequel j'appréhende cet objet reste inchangé. Par contre, lorsque je me pose la question de savoir *à quoi cet objet bizarre peut bien servir*, je suis en présence d'un excès de donné qu'aucune de mes catégories ne parvient à appréhender. Je suis surpris, perplexe, incapable d'intégrer la chose ou l'événement dans mon univers de sens. Je suis contraint de mettre en question ce cadre significatif, d'inventer de nouvelles catégories pour saisir cette nouveauté. Ainsi, l'outil aperçu peut provenir d'une civilisation inconnue et son usage m'être radicalement étranger⁸⁵.

⁸³ Cf. *Hua* XXIX, p. 95.

⁸⁴ Cf. à ce sujet WALDENFELS 1980, pp. 90–93.

⁸⁵ Cf. WALDENFELS 1980, p. 91 : « Als *Neuartiges* tritt es erst in Erscheinung, wenn alle Vormeinungen sich als unangemessen erweisen und das Gegebene uns auffordert, Begriffe nicht nur anzuwenden, sondern neu zu finden und vielleicht die Frageweise zu ändern. »

Le fait que l'intuition peut excéder l'intention de signification signifie que horizon eidétique n'est pas un continuum qui garantirait à mon expérience la sécurité d'un monde familier excluant toute surprise radicale et toute nouveauté d'ordre eidétique. Lorsque je me meus dans une certaine région de l'expérience, implicitement dirigé par les structures eidétiques qui lui sont inhérentes, je me trouve parfois soudainement et de manière imprévisible transposé dans une zone eidétiquement différente. Soit l'a priori de la spatialité de la nature. Comme l'espace renvoie référentiellement à l'espace, une exploration d'une chose physique se meut nécessairement dans le cadre de la spatialité. Cependant, nous savons que quand l'exploration s'étend à des dimensions très grandes ou au contraire très petites (respectivement des corps astronomiques ou des particules élémentaires), nous quittons l'espace de la physique classique. Cette différence d'échelle de grandeur, qui semblait n'être qu'empirique (nous changeons d'ordre de grandeur à l'intérieur de l'a priori de l'espace), implique des changements eidétiques. Cette ouverture fondamentale de l'horizon eidétique a comme corollaire le fait qu'il ne forme pas un cadre séparé et détaché de l'horizon empirique. Nous n'avons pas d'une part des concepts régionaux qui déterminent de manière absolue le cadre eidétique d'une région (la chose matérielle en général) et d'autre part des concepts génériques qui classifient les individus selon leurs particularités contingentes (minéral, métal, liquide, etc.). Bien au contraire, l'ordre eidétique et l'ordre empirique sont *intriqués* l'un dans l'autre et l'on ne peut pas complètement les séparer. Mais il est possible de dégager des structures eidétiques propres à certains *secteurs* de l'expérience, même si ces structures vont perdre leur pertinence quand on poursuit l'exploration dans d'autres secteurs⁸⁶.

Une conséquence épistémologique s'impose : *si l'horizon eidétique est intriqué avec l'horizon empirique, il est nécessaire, afin de le dévoiler, de commencer par prospecter empiriquement une région. Il faut déployer un champ d'expérience dans lequel les faits et les essences apparaissent comme étant intriqués les uns dans les autres pour pouvoir dans un deuxième temps dégager les structures eidétiques des différents secteurs de l'expérience*⁸⁷. L'antériorité de la démarche empirique,

⁸⁶ Nous proposons le terme de *secteur* pour définir toute partie de la réalité possédant un fonds eidétique homogène. Un secteur est beaucoup plus restreint qu'une région au sens très vaste qu'elle a chez Husserl. Un secteur, ce peut être le mode de vie d'une espèce d'araignée, le style politique de Richelieu, le monde du jeu d'échec, etc. De plus, l'étymologie du terme exprime bien l'idée de coupure brusque, de rupture de continuité dans l'expérience.

⁸⁷ Cf. WALDENFELS 1980, p. 89 : « Die Wesenserkenntnis ist nicht abschliessbar, weil sie von Anfang an keine reine Wesenserkenntnis ist, abgeschieden von allem Faktischen. Als Explikation dessen, was zunächst implizit da ist, ist sie ein *Prozess*, als faktisch bestimmte Explikation ist sie ein *offener Prozess*, der den Reichtum der Erfahrung filtert, nicht ausschöpft. Die Anstösse, die von der Erfahrung ausgehen, lassen sich nicht ein für allemal abfangen. In einer verabsolutierten Eidetik verkümmert das Wirkliche zu blossen Fällen festliegender Wesensgesetzlichkeiten. Die Aporien des Essentialismus verlangen nach der Theorie einer offenen Erfahrung, in der nicht nur Neues auftritt, sondern auch Neuartiges. » Cf. également ПАТОНКА 1977, p. 157 : « The essential and the necessary on the one hand and the contingent and the factual on the other could not be distinguished once and for all. It is a matter of *process*, in the course of which the experience of facts is penetrated by the essential and the necessary. »

reconnue par Husserl, n'est pas seulement de fait, mais aussi de droit, car des bifurcations imprévisibles dans l'horizon eidétique peuvent survenir au cours de l'exploration empirique. On ne peut pas savoir à l'avance si notre exploration dévoilera des vérités uniquement empiriques ou si elle entrera inopinément dans de nouveaux secteurs eidétiques. Telle est la raison pour laquelle nous défendons une voie ontologique qui passe par les sciences empiriques. C'est seulement ainsi que l'on peut adopter une méthode véritablement *régressive*, non cartésienne au sens de Steinbock⁸⁸. Il faut d'abord opérer de manière naïve, explorer empiriquement la réalité et laisser ainsi implicitement l'horizon (dans lequel faits et essences sont intriqués) se préconstituer, en restant ouvert aux ruptures, aux sauts qui peuvent survenir et nous amener à renouveler nos ontologies. Reprenons brièvement l'exemple de la physique. A la fin du XIX^e siècle, la physique newtonienne était considérée comme achevée. Avec comme cadre ontologique la spatialité euclidienne, cette science était parvenue aux yeux de Husserl à un état d'achèvement ontologique. Cependant, des expériences sur la vitesse de la lumière ont mis en évidence que le cadre ontologique newtonien n'est plus pertinent quand de grandes vitesses sont en jeu ou quand on considère des phénomènes physiques à l'échelle astronomique. De même, l'exploration de l'infiniment petit a mis en évidence l'irréductibilité ontologique des particules par rapport à des choses matérielles comme des cailloux ou des morceaux de métal. *L'infiniment petit et l'infiniment grand sont régis par une ontologie que l'on ne peut pas simplement déduire à partir de l'ontologie des régions préscientifiques du monde de la vie*. Il faut commencer par explorer ces secteurs de l'expérience de manière empirique. Notre propos n'est pas de contester radicalement les thèses husserliennes dans la *Krisis*. L'idée que l'expérience préscientifique est source de sens pour les activités scientifiques conserve sa pertinence. Mais il faut, contre Husserl, souligner les changements ontologiques qui surviennent dans la progression de l'exploration empirique de l'expérience. Ne nous attardons pas sur la physique contemporaine et les difficiles questions épistémologiques qu'elle soulève⁸⁹. Il nous importait seulement

⁸⁸ Cf. STEINBOCK 1995, pp. 79-85.

⁸⁹ Cf. *Hua* XXXII, p. 10 : « ... also Schwierigkeiten, welche den Sinn des Themas Natur betreffen, betreffen selbstverständlich alle diese Begriffe, und umgekehrt. In der Tat, auf sie alle beziehen sich alle neuen Bemühungen um eine radikal klare und gesicherte Grundlegung der Naturwissenschaft, um die Befreiung der Schranken, welche der naturwissenschaftlichen Theorisierung, wie man meinte, bisher auferlegt waren in der "klassischen Physik" durch das, was sie als selbstverständlich zur Idee der Natur gehörig ansah, was aber keineswegs selbstverständlich sei, wie z.B. ein absoluter und zudem *euklidischer* Raum usw. Es ist bekannt, dass wir uns in dieser Hinsicht in einer revolutionären Periode der Entwicklung der Physik befinden – und dass trotzdem die bisherige Physik unmöglich wertlos sein konnte und jedermann von den alten grossen Entdeckungen spricht und die darauf ruhende Umwälzung der technischen Naturbeherrschung kennt. » Cette conception discontinuiste de l'épistémologie husserlienne permet en outre une discussion et une confrontation avec les épistémologies des changements de paradigme comme celles de K. Popper et de T. Kuhn. Car l'épistémologie ontologique de Husserl abandonne ainsi son caractère définitif, sa tendance à vouloir trop précipitamment épuiser la détermination des essences régionales, tout en restant une ontologie, c'est-à-dire une science qui prend pour thème l'être des choses, qui prend appui sur lui pour élaborer des théories scientifiques. Une théorie scientifique conserve ainsi une dimension ontologique tout en étant *falsifiable* au sens de K. Popper.

de montrer que l'épistémologie husserlienne fondée sur la notion d'ontologie devrait abandonner sa conception continuiste pour tenir compte des ruptures ontologiques du monde. C'est relativement à l'épistémologie de la biologie que nous développerons au chapitre suivant les conséquences de cette réforme de la voie ontologique en abordant enfin l'épistémologie de la biologie développée dans *la Structure du comportement* de Merleau-Ponty.

Nous avons vu que la prospection empirique n'a jamais été envisagée par Husserl comme activité préalable aux analyses constitutives ; il en est toujours resté à l'idée que les sciences empiriques dépendent unilatéralement des disciplines eidétiques. Nous pouvons cependant montrer comment une telle démarche s'intégrerait à la phénoménologie husserlienne du point de vue méthodologique. Elle signifie en effet un passage de la méthode statique à la méthode génétique par la prise en compte de la dimension temporelle de l'expérience. Nous nous appuyons sur l'analyse de M.-J. Larrabee dans son article sur les méthodes statique et génétique. La méthode statique se caractérise pas une mise entre parenthèses (ou une abstraction) de la dimension temporelle inhérente à toute intentionnalité. Or, Larrabee souligne que toute constitution d'un objet par la perception est un processus essentiellement temporel, car l'unification du sens noématique implique une ouverture sur l'horizon temporel de l'objet⁹⁰. Il s'ensuit que la méthode statique est incapable de thématiser phénoménologiquement une perception : « Dans la phénoménologie statique, on ne peut rien faire de plus que *constater* qu'il y a un phénomène tel que l'aperception. Son analyse doit être effectuée dans la phénoménologie génétique. [...] L'analyse de la perception serait extrêmement limitée en phénoménologie statique⁹¹. » Or, cela nous amène à souligner que les analyses constitutives précédemment exposées portaient bien sur la perception, mais non pas dans leur déroulement temporel effectif. En effet, en voulant accéder aux essences, Husserl a mis hors circuit l'écoulement empirique du temps. Car les déterminations empiriques se font essentiellement de manière temporelle : je vois la couleur de la face avant d'un dé, et plus tard, je pourrai le retourner pour percevoir la couleur de sa face arrière. Par contre, l'essence se dévoile par la méthode des variations imaginatives. *Et le déroulement de ce procédé, s'il a évidemment lieu dans le temps de la conscience, ne correspond pas à l'étendue temporelle d'un objet empirique puisqu'il consiste en une variation fictive*. Ainsi, ce n'est pas la perception dans son déroulement temporel qui intéresse Husserl puisque les horizons eidétiques se dévoilent pour ainsi dire d'un coup. D'où la démarche statique employée par Husserl : « Ainsi, une analyse pleinement statique est encore possible pour des phénomènes qui ne sont pas essentiellement temporels⁹². »

⁹⁰ Cf. LARRABEE 1976, p. 169 : « In perception a perspective appears, but it appears as one perspective of an object whose other perspectives are apperceptually given as capable of appearing at a possible future moment of perception, following a change of position or closer consideration, etc. »

⁹¹ *Ibid.*, p. 170 : « In static phenomenology one can do no more than *state* that there is such a phenomenon as apperception ; its *analysis* can only be carried out in genetic phenomenology. [...] The analysis of perception would be extremely limited in static phenomenology. »

⁹² *Ibid.* : « Also a full static analysis is still possible for phenomena which are not essentially temporal. »

Si les horizons eidétique et empirique sont intriqués, on comprend donc la nécessité pour la phénoménologie de s'étendre à la dimension génétique. Les essences ne se dévoilent pas avant tout déroulement temporel, mais bien au sein de celui-ci⁹³. Certes, Husserl, n'a jamais exposé une telle eidétique génétique. Les activités que Husserl mentionne comme étant du ressort de la phénoménologie génétique au niveau de l'activité sont par exemple le comptage (qui constitue les nombres) et la déduction (qui infère les conclusions à partir des prémisses). L'analyse génétique consiste à mettre au jour les *motivations* qui régissent la succession de tels actes, organisent l'unité synthétique sérielle de leurs accomplissements⁹⁴. Dans de telles activités, il est clair que les lois de motivation qui règlent le devenir des actes intentionnels sont de l'ordre de la validité épistémologique et ne relèvent pas du niveau constitutif non théorique du *vivre* par opposition au *connaître*, que A. Montavont a mis en évidence dans son livre⁹⁵, mais qu'elles déterminent la validité du comptage, du raisonnement ou de la conclusion.

La voie ontologique par les sciences empiriques peut être décrite en prenant appui sur cette méthode génétique de la manière suivante : on débute dans l'attitude naturelle par l'exploration empirique d'un domaine (par exemple en physique le domaine de l'infiniment petit avec des appareils expérimentaux, des détecteurs, ou en anthropologie en enquêtant sur la structure sociale d'un groupe ethnique). Le secteur de l'horizon eidétique propre à ce domaine fonctionne de manière implicite. Le sens d'être des objets constitués détermine les potentialités intentionnelles qui guident passivement le cours de l'exploration empirique. Dans un deuxième temps, on passe à une attitude que l'on appellera avec Husserl transcendantale en explicitant le réseau des implications référentielles dans lequel on se trouvait déjà de manière implicite. Or, ces potentialités étant comprises de manière pleinement génétique, elles ne sont pas autre chose que les *motivations* dont nous venons de parler. Il s'agit donc, tout comme dans les activités de raisonnement et de calcul, de thématiser les motivations qui, procédant de l'horizon eidétique, guident l'enchaînement des actes intentionnels de l'exploration empirique. Les essences ne

⁹³ Cf. *Hua* XI, p. 345 : « In dieser Art [c'est-à-dire selon une genèse] entstehen natürlich alle "Horizonte" bzw. alle "Apperzeptionen". Aber in der "statischen" Betrachtung haben wir "fertige" Apperzeptionen, Apperzeptionen treten auf und werden als fertige geweckt und haben eine weit zurückliegende "Geschichte". Eine konstitutive Phänomenologie kann die Zusammenhänge der Apperzeptionen betrachten, in denen sich eidetisch derselbe Gegenstand konstituiert, sich, als was er erfahren ist und erfahrbar ist, zeigt in seiner konstituierten Selbstheit. » Cf. également MONTAVONT 1999, p. 30 à propos des méthodes statique et génétique : « ... toute structure doit être replacée dans un horizon temporel. »

⁹⁴ Cf. *Hua* XI, p. 342 : « Das Schlussurteil geht aus den Prämissenurteilen hervor, es ist daraus erzeugt, das Erlebnis ist genetisch aus den gründenden Erlebnissen hervorgegangen [...]. So ist jede Tätigkeit motiviert, und wir haben reine Genesis in der Sphäre <der> Akte als reine Aktgenese in der Form, dass ich, den Akt vollziehend, bestimmt bin dadurch, dass ich anderen Akten vollzogen habe. » Voir également *Hua* XIV, p. 41 et *Hua* I, p. 111.

⁹⁵ MONTAVONT 1999. A. Montavont oppose en effet radicalement l'ordre de validité statique et ordre temporel de motivation. Par exemple p. 38 : « Tandis que la relation de fondation statique est de l'ordre de la validité, l'ordre de fondation génétique est un ordre temporel de motivation. »

sont plus de l'ordre de l'intemporel de la constitution statique, elles se trouvent *temporalisées*⁹⁶.

Cela veut-il dire que la phénoménologie devrait toujours s'appuyer sur des recherches empiriques pour ses analyses constitutives ? Nous ne pensons pas que ce soit le cas. Si un secteur de l'expérience a déjà été exploré, il est devenu, par sédimentation, familier, son horizon eidétique s'est donc déjà implicitement déployé et une réflexion transcendantale peut tenter de le thématiser pour lui-même. Par exemple, il est possible de faire une phénoménologie des actes intentionnels de vouloir, d'espérer, de regretter, d'aimer etc., parce que les horizons eidétiques dans lesquels ils s'accomplissent nous sont familiers. Ils font partie du champ opératoire de notre expérience courante. La réflexion phénoménologique n'a pas nécessairement besoin de s'appuyer sur des recherches en psychologie expérimentale ; il est possible d'accéder à des phénomènes comme l'espoir ou l'amour sans recourir à une recherche empirique, simplement en revivant ces actes par imagination. Mais s'il s'agit d'aborder des phénomènes dont on n'a jamais fait l'expérience (les particules subatomiques, une civilisation inconnue, un système politique inédit, un trou noir, un animal inconnu, etc.) il est impossible d'accéder à leur secteur eidétique sans avoir préalablement mené une exploration empirique. Nous accédons d'abord à un *mixte* de données factuelles contingentes et de structures eidétiques que l'attitude transcendantale a ensuite pour tâche de départager. D'où les objections que nous avons faites à la démarche des *Ideen II* et de la *Krisis*. Dans ces deux types de voies ontologiques, Husserl part d'une expérience perceptive immédiate et prétend par là dévoiler les ontologies régionales des sciences. D'où un cartésianisme qui consiste à croire qu'il est possible à la phénoménologie de fonder les sciences avant et indépendamment d'elles. Par contre, la voie authentiquement ontologique, celle qui prend en compte les sciences et leurs résultats, débute par une exploration empirique. On ne peut donc plus parler d'une relation de fondation unilatérale entre la phénoménologie et les sciences positives naïves. Comme le dit Steinbock, transcendantal n'est pas synonyme de fondationnel⁹⁷. Nous allons voir par la suite sur quelle ontologie biologique débouche une voie par l'expérimentation empirique sur le vivant⁹⁸.

⁹⁶ Cela illustre bien le retour critique impliqué par la méthode génétique par rapport à la méthode statique. Les commentateurs ont souvent souligné que le tournant génétique fait plus que simplement compléter la démarche statique et implique une révision critique de cette dernière. Ainsi, Steinbock montre que la distinction hylé/morphé propre à la démarche statique est remise en cause par le tournant génétique (cf. STEINBOCK 1995, p. 47).

⁹⁷ Cf. STEINBOCK 1995, p. 11 : « What we usually understand by a “foundational account”, then, is a *one-sided* relation of foundation. By contrast, a “non-foundational” account would include what Husserl calls a relation of “reciprocal” founding, or what we might call a relation of “co-founding” – which to our customary way of thinking does not express a foundation at all. »

⁹⁸ Je rejoins par là la position de Dan Zahavi (ZAHAVI 2004/II, p. 344) : « Why not argue that philosophy and empirical science can profit from each other. Philosophy can question and elucidate basic theoretical assumptions made by empirical science. Empirical science can present philosophy with concrete findings that it cannot simply ignore, but must be able to accommodate... »

Chapitre 4

La voie ontologique de Merleau-Ponty

Dans les chapitres précédents, nous avons développé le projet husserlien de fondation transcendante des ontologies des sciences en montrant, d'une part, comment ce projet est mené par Husserl et quelle conception de la biologie s'en dégage, et d'autre part les problèmes et les écueils que ce projet comporte; et ce aussi bien dans les *Ideen II* que dans la philosophie du monde de la vie. Nous allons à présent aborder le deuxième auteur principal de ce livre. Cette transition appelle plusieurs remarques. Rappelons que la perspective que l'on peut dire dominante des travaux comparatistes sur Husserl et Merleau-Ponty est d'étudier la critique merleau-pontienne de l'« intellectualisme » husserlien et de thématiser la dimension non objectivante et pratique du corps propre. Plusieurs travaux ont d'ailleurs récemment montré que l'opposition entre les deux philosophes est moins importante que l'on suppose souvent¹. Notre but est ici de discuter ces deux auteurs du point de vue de la portée épistémologique de leurs pensées. Nous avons déjà dit dans notre introduction que si la place centrale des sciences dans l'œuvre de Merleau-Ponty est bien connue, elle n'a été à notre connaissance que peu discutée en rapport avec la philosophie husserlienne. Nous allons donc proposer une lecture épistémologique de *La structure du comportement* à la lumière du double mouvement entre l'ontologique et le transcendantal². Il s'agira de montrer que *SC* mène une démarche de fondation (non unilatérale) phénoménologique des sciences par le dévoilement de leurs ontologies de manière tout à fait conforme au projet husserlien tel qu'il est exposé dans les *Ideen II*. Nous tenterons en effet de montrer que *La structure du comportement*

¹Cf. notamment ZAHAVI 2002/I.

²Nous allons nous concentrer sur la pensée du jeune Merleau-Ponty sans aborder systématiquement son œuvre tardive et posthume. *La structure du comportement* (abrégé *SC*) est le texte essentiel pour l'épistémologie de la biologie, mais nous nous référerons également à la *Phénoménologie de la perception* (abrégé *PP*) et aux cours du Collège de France sur la nature. Cette discussion comparative doit évidemment tenir compte de la connaissance que Merleau-Ponty avait de la philosophie husserlienne aux diverses périodes de sa propre production philosophique. Nous savons, notamment depuis le livre de Geraets, que Merleau-Ponty n'avait pas lu les *Ideen II* à l'époque de *SC*, et n'en a pris connaissance que pour la rédaction de *PP*.

met en œuvre une voie ontologique par les sciences empiriques. Il apparaîtra ainsi que *SC* peut être lu comme une réforme du projet husserlien qui permet d'éviter les écueils que nous avons mis en évidence, et qui débouche sur une épistémologie de la biologie non naturaliste, même si – et ce sera l'objet du sixième chapitre – nous allons suivre encore une fois Husserl plutôt que Merleau-Ponty sur un point capital pour la thèse que nous entendons défendre.

Aborder comparativement les *Ideen II* et *SC* dans la perspective de l'épistémologie de la biologie relève évidemment d'une décision interprétative et d'un intérêt philosophique particuliers. Les choses ne se présentent pas comme si les deux ouvrages avaient une visée globale identique et différaient seulement par l'orientation méthodologique spécifique ou le genre de phénoménologie mise en œuvre. On se souvient que les *Ideen II* mènent des analyses constitutives dans le but de dévoiler les ontologies des sciences. L'enjeu philosophique principal de *SC* n'est pas le même. Comme Merleau-Ponty le dit lui-même dans les premières lignes de l'ouvrage : « Notre but est de comprendre les rapports de la conscience et de la nature, – organique, psychologique, ou même sociale. » Se poser la question des rapports entre la conscience et la nature, c'est se demander comment s'articulent le règne de la pure extériorité naturelle, « multiplicité d'événements extérieurs les uns aux autres et liés par des rapports de causalité » (*SC*, p. 1), et le domaine de la conscience, de l'intériorité idéelle du sens ; règne des faits aveugles et dispersés d'un côté, règne des relations intelligibles et idéelles de l'autre. D'emblée, Merleau-Ponty entre dans le débat que l'on retrouve constamment dans ses deux premiers ouvrages, à savoir entre les positions dites *intellectualiste* et *empiriste*, qu'il veut surmonter en débusquant leurs présupposés communs. Ce point de départ diverge radicalement de la démarche husserlienne dans les *Ideen*. En effet, Husserl commence, dans les *Ideen I*, par s'assurer du caractère absolu de la conscience transcendante, qui s'extrait de toute transcendance mondaine et se tient dans une position de retrait dominant, pour passer ensuite dans les *Ideen II* à des analyses constitutives en retrouvant le monde comme pôle noématique. Le rapport entre conscience et nature est donc pour Husserl non problématique puisqu'il est évident d'emblée que la nature est constituée par la conscience, qu'elle est une transcendance comme les autres, qui renvoie à des accomplissements intentionnels. Nous verrons dans le chapitre suivant que Merleau-Ponty va critiquer cette conception de la conscience – critique qui ne sera pas sans conséquences pour l'épistémologie de la biologie. Nous procéderons en deux temps. Dans ce chapitre, nous nous restreindrons à la question de la voie ontologique. Nous suivrons donc, chez Merleau-Ponty cette fois, le schéma qui part de la voie ontologique, passe par une réflexion transcendante et débouche finalement sur le dévoilement de l'ontologie de la biologie. La question de l'« intellectualisme » de la phénoménologie husserlienne sera abordée au chapitre suivant.

L'importance de la science dans l'œuvre de Merleau-Ponty est bien connue. Une discussion très renseignée et détaillée des démarches et des résultats scientifiques constitue le point d'ancrage des développements philosophiques de ses deux premiers ouvrages. On peut donc parler de Merleau-Ponty comme un représentant

insigne de la *voie ontologique*³. Il s'est d'ailleurs exprimé lui-même à ce propos. On peut lire par exemple dans son cours au Collège de France sur la nature : « Comment donc ne pas s'intéresser à la science afin de savoir ce qu'est la Nature ? Si la Nature est un Englobant, on ne peut la penser à partir de concepts, à coup de déductions, mais on doit la penser à partir de l'expérience, et en particulier à partir de l'expérience sous sa forme la plus réglée, c'est-à-dire à partir de la science⁴. » De plus, Merleau-Ponty est un des phénoménologues qui a le mieux vu les insuffisances de la théorie husserlienne des essences. Il a très bien compris que l'empirique et l'eidétique ne peuvent pas être d'emblée séparés, et qu'il faut passer par l'épreuve de l'exploration empirique pour dégager des vérités eidétiques. C'est dans le texte intitulé *Le philosophe et la sociologie* que Merleau-Ponty aborde assez longuement ce thème. Il relève ce que nous venons de voir, à savoir que l'appréhension des essences se fait chez Husserl de manière précipitée sans se confronter à l'expérience. En effet, « une variation tout imaginaire tirait d'une expérience infime un trésor d'affirmations eidétiques » (*EP*, p. 109). Cependant, Merleau-Ponty voit dans la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl du 11 mars 1935 une reconnaissance implicite de l'importance du travail empirique. En effet, il « semble admettre ici [relativement à l'anthropologie] que le philosophe ne saurait atteindre immédiatement à un universel de simple réflexion, qu'il n'est pas en position de se passer de l'expérience anthropologique, ni de construire, par une variation simplement imaginaire de ses propres expériences, ce qui fait le sens des autres expériences et des autres civilisations » (*EP*, p. 113)⁵. Cependant, abstraction faite de telles allusions timides, Husserl n'a jamais véritablement pris distance avec sa conception du rapport entre les sciences empiriques et les sciences de l'essence, *a fortiori* n'a-t-il jamais mené des analyses phénoménologiques en s'appuyant sur les sciences empiriques. C'est précisément ce que Merleau-Ponty a entrepris dans *La structure du comportement*.

1. L'ontologie de la biologie dans *La structure du comportement*

L'ouvrage commence de manière similaire aux *Ideen II* en prenant comme point de départ une attitude naturaliste. En effet, s'il est question dans *SC* de rendre compte du *comportement* des êtres vivants en discutant les résultats de recherches expérimentales, c'est en adoptant comme point de départ la perspective des sciences naturelles. Comme dans les *Ideen II*, Merleau-Ponty admet pour commencer que seules les pures et simples choses sont des réalités et que tout ce qui relève de la signification, des intentions, des valeurs, n'est qu'une simple apparence anthropomorphe dont la science ne doit pas tenir compte : « Dans l'étude scientifique du

³Nous devons à A. J. Steinbock d'avoir attiré notre attention sur ce point.

⁴MERLEAU-PONTY 1994, p. 122. Cf. également MERLEAU-PONTY 1953, p. 103.

⁵La lettre se trouve dans : *Edmund Husserl : Briefwechsel*, Band VII, pp. 161-164.

comportement, on doit rejeter comme subjectives toutes les notions d'intention ou d'utilité ou de valeur, parce qu'elles n'ont pas de fondement dans les choses et n'en sont pas des déterminations intrinsèques. Si j'ai faim et que, absorbé dans mon travail, je tends la main vers un fruit posé par hasard près de moi et le porte à ma bouche, le fruit n'agit pas comme objet investi d'une certaine valeur ; ce qui déclenche ma réaction motrice, c'est un ensemble de couleurs et de lumières, un stimulus physique et chimique. » (SC, p. 7) L'exploration expérimentale des êtres vivants cherche à dévoiler les processus naturels sous-jacents au comportement tel qu'il apparaît à *la conscience naïve*, à savoir comme animé d'intentionnalités volitives, pour lesquelles les objets du milieu sont dotés de valeur. Ainsi, une ontologie physicaliste forme le cadre préalable de ces expérimentations. Même si elle n'est pas thématisée pour elle-même, elle guide implicitement la manière dont ces recherches sont menées. La nature est une simple masse matérielle dispersée dont les parties n'ont entre elles que des relations d'extériorité. Elle est *partes extra partes* ; un mécanisme généralisé composé de choses individuelles, qui existent d'abord chacune pour elle-même et qui n'agissent les unes sur les autres que par des relations causales disséminées et particulières. Il s'agit par conséquent de rendre compte des êtres vivants en les ramenant à des ensembles d'interactions causales entre des éléments primitifs. Pour la biologie – qui n'a pas, selon cette ontologie, de spécificité par rapport à la physique –, cela signifie que l'organisme ne peut être que la résultante d'un ensemble d'interactions causales dont l'effet de chacune est strictement déterminable et analysable pour lui-même, indépendamment du rôle des autres facteurs. Tel est le cadre ontologique de la théorie classique du réflexe⁶ dont Merleau-Ponty va partir, mais dans l'optique de la critiquer sur la base de nombreuses études expérimentales menées sur des animaux ; d'abord au niveau du fonctionnement nerveux de base (rapport stimulus/réaction motrice) et ensuite au niveau de ce qu'il appelle les comportements supérieurs. *La critique développée par Merleau-Ponty consiste à montrer que ce cadre ontologique préalable est mis en cause par une ontologie implicite qui se déploie avec la progression du travail expérimental sur le comportement des êtres vivants.* Un horizon eidétique fonctionnant de manière opératoire dans l'exploration empirique va invalider l'ontologie de la théorie classique du réflexe. Contrairement aux *Ideen II* qui ne remettent pas en question l'attitude naturaliste en biologie, SC renonce très vite à celle-ci.

Quatre composantes de l'ontologie de la nature *partes extra partes* et de la théorie du réflexe sont analysées qui convergent toutes vers leur réfutation : le stimulus, le lieu de l'excitation, le circuit réflexe et la réaction. Résumons les analyses minutieuses de Merleau-Ponty en reprenant ces quatre points. Pour ce qui est du stimulus, « il arrive très souvent que l'effet d'un stimulus complexe ne soit pas prévisible à partir des éléments qui le composent ». Cela veut dire qu'un stimulus complexe est en vérité une *forme*, une totalité irréductible à la somme des stimuli

⁶Cf. SC, p. 7 : « Le fonctionnement nerveux le plus simple n'est rien d'autre que la mise en marche d'un très grand nombre de circuits autonomes. Le réflexe sera, pourrait-on dire, un phénomène "longitudinal". C'est l'opération d'un agent physique ou chimique défini sur un récepteur localement défini, qui provoque, par un trajet défini, une réponse définie. »

dont il est composé. Par exemple, « on peut obtenir, en agissant sur l'oreille d'un chat, cinq réponses réflexes différentes selon la structure de l'excitant employé, le pavillon de l'oreille se couche quand on le plie, mais répond au chatouillement par quelques battements rapides » (SC, p. 9). Il semble impossible de décomposer les stimuli complexes *pression* et *chatouillement* en stimuli élémentaires, dont les combinaisons différentes expliqueraient les diverses réactions du chat. De plus, l'analyse des lieux des excitations montre qu'il n'est pas possible d'assigner à une sensation (par exemple une sensation visuelle) un lieu anatomiquement déterminé. Ainsi, « l'excitation de la macula peut donner lieu à des sensations localisées "en face", "à droite" ou "à gauche" selon la position de l'œil par rapport à l'orbite et de la tête par rapport au corps » (SC, p. 14), et il est impossible de mettre en relation la situation objective sur la macula avec ce qui est perçu dans le champ visuel. La question du circuit réflexe concerne l'ensemble des processus qui vont de l'excitation à la réponse motrice. Si l'organisme est une mosaïque de processus autonomes, il doit exister un « trajet défini », prédéterminé et isolé entre chaque excitation et sa réponse motrice. Les résultats expérimentaux ne vont pas dans ce sens et mettent plutôt en évidence que la réponse motrice, dans ses caractéristiques ou même dans son apparition pure et simple, n'est de loin pas seulement fonction de l'excitation mais dépend des facteurs les plus variés. « Le réflexe semble bien être d'abord sous l'influence d'une série de conditions chimiques, sécrétoires et végétatives assez puissantes pour supprimer, parfois même renverser l'effet attendu d'un certain stimulus. L'excitation du sympathique ou celle du vague se traduisent, selon l'état humoral, par des réactions extrêmement variables. » (SC, p. 16) Quant à la réaction à l'excitation (mouvement de grattage par exemple), on ne peut évidemment pas la comprendre comme un trajet mécanique prédéterminé puisque « le mouvement à exécuter dans chaque cas dépend de la position initiale des membres, qui est variable » (SC, p. 28). Ce sont donc les mouvements les plus divers du point de vue du déplacement spatial, des muscles utilisés et de leur type de travail, qui répondent à un « même » stimulus et on ne peut trouver aucune corrélation entre l'excitation nerveuse du stimulus et les processus musculaires mis en œuvre lors de la réponse motrice. Il semble impossible de considérer le système nerveux et le système moteur comme deux appareils ayant chacun leur fonctionnement propre et autonome et qui entreraient dans un deuxième temps en rapport l'un avec l'autre, puisque les faits « suggèrent au contraire que sensorium et motorium fonctionnent comme les parties d'un seul organe » (SC, p. 36).

Du point de vue des chercheurs qui ont mené ces expérimentations, il s'agissait de démêler les connexions causales dont l'entrelacs forme le comportement global du vivant. Leur démarche serait strictement empirique et se déploierait uniquement dans le cadre ontologique du réflexe mécanique. De même que dans les *Ideen II*, l'a priori de la sensibilité sert de base aux recherches empiriques des propriétés sensitives qui déterminent les rapports entre le contexte causal et les sensations. Or, *ces expérimentations, loin de ne déployer qu'un horizon empirique, ouvrent un horizon eidétique qui ne correspond pas à l'ontologie du réflexe*. Ce qui se manifeste de manière implicite et opératoire dans ces expérimentations n'est rien d'autre que l'*essence* de l'être vivant, en vertu de laquelle il est irréductible à une

somme de processus physico-chimiques. Le caractère opératoire de cet horizon eidétique se révèle par l'impossibilité – à laquelle les expérimentateurs se heurtent constamment – de ramener le comportement à une somme de processus partiels autonomes. Ce qui apparaît implicitement, c'est que le vivant est de l'ordre d'une totalité structurelle, d'une forme holiste, et non d'une somme de processus existant d'abord pour eux-mêmes et assemblés ensuite de manière extérieure les uns aux autres.

Soulignons encore le contraste avec la manière dont les *Ideen II* ont cru pouvoir déterminer la spécificité du vivant. L'a priori de la sensibilité se dévoile pour ainsi dire d'un coup, dans le quotidien du monde de la vie, en vertu de l'appréhension par analogie qui attribue au vivant les sensations éprouvées en original sur le corps propre. Et cela prescrit à l'activité scientifique son champ de recherche : sans les sensations, la biologie n'a plus affaire qu'à des choses naturelles et perd son objet propre. Cependant, la sensibilité du vivant est comprise par Husserl de manière mécanique. Si l'on se base sur nos expériences dans le monde de la vie, on peut en effet croire dans une certaine mesure que la théorie du réflexe est pertinente : chaque fois que je reçois un coup de marteau sur la jambe, un mouvement de réflexe extensif est provoqué et la corrélation causale semble manifeste⁷. C'est donc seulement en menant une exploration empirique plus poussée que l'on peut constater la fausseté de cette théorie. Il faut laisser l'horizon se déployer avant de le thématiser pour lui-même et de démêler le plus rigoureusement possible les essences et les faits empiriques.

Puisqu'ils considèrent leur ontologie comme allant de soi, les expérimentateurs dont Merleau-Ponty discute les résultats ne voient dans les difficultés qu'ils rencontrent que des complications contingentes. Ils ne se voient pas contraints de modifier leur ontologie et tentent bien plutôt de la *sauver* en recourant à des hypothèses supplémentaires. Ils diffèrent la mise en évidence des processus réflexes qu'ils recherchent en supposant d'autres processus qui complexifient le comportement en interférant avec les premiers. Sherrington, par exemple, en se basant sur des expériences faites sur des animaux décérébrés, suppose que le cerveau « possède un pouvoir général d'inhibition » des processus autonomes, ce qui expliquerait l'irrégularité de phénomènes réflexes qui auraient tout le temps lieu sans cela. C'est le schéma d'une « structure hiérarchique à deux étages, – un

⁷C'est pour cette raison que Husserl considère une appréhension causale du vivant comme pertinente (cf. *Hua V*, p. 7). Mais il faut dire que les expériences qui semblent attester le phénomène du réflexe sont très artificielles. Dans le monde de la vie, les êtres vivants ne nous apparaissent pas comme des sortes de pantins mécaniques. Merleau-Ponty admet que le réflexe est un phénomène constatable dans certaines conditions, mais il n'est pas le principe explicatif du comportement. Cf. *SC*, p. 48 : « Le réflexe existe ; il représente un cas très particulier de conduite, observable dans des conditions déterminées. » Il apparaît dans ce que Goldstein appelle le *comportement pathologique* dont l'unité a subi une désintégration et dont les éléments acquièrent une indépendance, ou comme un *luxu* apparu tardivement au cours de l'évolution. C'est-à-dire un comportement que l'organisme peut adopter s'il est suffisamment en harmonie avec son environnement. Dans aucun cas il ne peut être le principe explicatif du comportement.

premier degré composé d'arcs réflexes conformes au type classique, auquel se superposerait une instance supérieure [...] chargée de gouverner les automatismes, de les associer, de les dissocier » (SC, p. 17). Or, cette hypothèse ne résiste pas à l'expérience, ou plutôt elle pose de graves problèmes théoriques, car une instance organisatrice consiste elle-même en un ensemble de processus mécaniques dont il faut également rendre compte, les explications s'enfonçant donc dans une régression à l'infini. On a toujours besoin d'un principe qui rende compte de l'ordre sans jamais pouvoir lui-même se réduire à un ensemble de processus mécaniques. « Mais que penserait-on d'un physicien qui, à chaque nouvelle observation, serait obligé d'ajouter à sa théorie comme une clause de sauvegarde qui en diffère l'explication ? » (SC, p. 22) L'ontologie classique du réflexe est ainsi comparée au « système de Ptolémée [qui] a révélé son insuffisance par le grand nombre de suppositions *ad hoc* qui devenaient nécessaires pour le mettre en accord avec les faits » (SC, p. 15).

La nécessité de toujours différer l'application d'une ontologie, d'y adjoindre continuellement des « clauses de sauvegarde », révèle finalement que la difficulté de rendre compte du fonctionnement physiologique n'est pas simplement de l'ordre de l'empirique, comme si on n'avait pas encore réussi à trouver les bons mécanismes, *mais manifeste bien une incompatibilité eidétique entre l'ontologie présupposée au départ des expérimentations et l'horizon eidétique qui est à l'œuvre de façon opératoire*. D'où la conclusion que Merleau-Ponty tire de la discussion de la théorie réflexe : « Il est paradoxal de conserver théoriquement la notion de l'arc réflexe sans pouvoir l'appliquer nulle part. [...] Sherrington cherche à sauver les principes de la physiologie classique. Ses catégories ne sont pas faites pour les phénomènes qu'il a lui-même mis en évidence. » (SC, p. 33)

C'est ainsi dans la notion de *forme*, telle que l'a développée le gestaltisme, que Merleau-Ponty voit la nouvelle catégorie fondamentale de l'ontologie de la biologie. Dans les chapitre I et II, il se contente de justifier le recours à cette notion qu'il affinera dans le chapitre III. Il s'agit donc de préciser en quoi l'ontologie des formes holistes se distingue de la théorie classique du réflexe. Les formes « se définissent comme des processus totaux dont les propriétés ne sont pas la somme de celles que posséderaient les parties isolées ». Autrement dit, « on dira qu'il y a forme partout où les propriétés d'un système se modifient pour tout changement apporté à une seule de ses parties et se conservent au contraire lorsqu'elles changent toutes en conservant entre elles le même rapport » (SC, pp. 49-50). Ce n'est donc pas la variation de chaque facteur particulier ou de chaque partie qui détermine, chacune pour elle-même, l'état du tout, mais c'est l'état du tout qui détermine le rôle et la fonction spécifiques des parties, sans que le tout soit autre chose que l'ensemble des rapports entre les parties et l'état de chacune d'elle. Cette configuration globale peut être saisie scientifiquement par la mise en évidence d'une loi holiste. Par exemple, la notion d'équilibre : c'est la préservation de l'équilibre global qui rend compte des multiples rapports entre les parties. En parlant de préservation d'équilibre, on ne plaque pas de manière induite des catégories anthropomorphiques

(une *volonté* de maintenir un équilibre) sur des processus naturels qui leur sont étrangers, car on ne fait « qu'exprimer les propriétés descriptives de certains ensembles naturels » (SC, p. 54).

Or, il existe déjà des formes dans la nature matérielle ; elles ne sont donc pas spécifiques aux êtres vivants⁸. Même la nature inanimée n'est pas *partes extra partes*, mais se compose de structures holistes irréductibles à un jeu d'interactions mécaniques de parties extérieures les unes aux autres. Par exemple, « une goutte d'eau soumise à des forces extérieures réalise, par l'action réciproque de ces forces internes, une distribution des éléments et une forme d'ensemble nouvelles qui ramènent l'équilibre » (SC, p. 38). Ce phénomène présente les caractéristiques d'une totalité holiste puisque les différentes configurations topologiques des molécules d'eau et les répartitions des forces qui s'exercent sur elles sont subordonnées à la tâche globale de maintenir l'équilibre. L'équilibre ne s'obtient pas par un ensemble de moyens prédéterminés, à l'image des systèmes d'éclairage de secours, qui sont préétablis comme systèmes autonomes et qui n'ont qu'à être enclenchés en cas de besoin. L'ensemble des configurations des formes spatiales de la goutte d'eau épousent bien plutôt la situation globale des forces extérieures en s'adaptant spontanément au nombre indéfini des forces qui peuvent s'exercer. Cette organisation holiste des formes physiques est exprimable mathématiquement. Quand une forme a pu être comprise scientifiquement, la solidarité totale des éléments est saisie dans une équation mathématique : la répartition des charges électriques sur un ellipsoïde procède également d'une forme holiste et s'exprime par une équation qui fixe le rapport dynamique entre les différentes variables (positions et charges partielles sur l'ellipsoïde, charge totale, axes de l'ellipsoïde). La modification d'une des variables amène la modification de toutes les autres puisqu'elles sont liées entre elles de manière solidaire.

La découverte de l'existence de formes physiques démontre que la théorie classique du réflexe n'est pas la seule ontologie possible pour la biologie. Selon les théoriciens de la forme, les organismes vivants sont également des formes et l'ensemble des processus physiologiques, dont ils sont le siège, sont ordonnés au maintien d'un équilibre global comme pour une goutte d'eau ou un ellipsoïde chargé. « Un résultat fonctionnel à peu près constant serait alors obtenu par des "moyens" variables et il serait juste de dire que c'est la fonction qui permet de comprendre l'organisme [...]. Enfin, s'il était établi que les processus nerveux dans chaque situation vont toujours à rétablir certains états d'équilibre privilégiés, ces derniers représenteraient les valeurs objectives de l'organisme. » (SC, p. 38) Merleau-Ponty, nous allons le voir, va prendre distance avec cette idée, mais il continue de s'appuyer sur le principe découvert par les théoriciens de la forme selon lequel les fonctions biologiques ne sont pas assurées par un ensemble de dispositifs

⁸La biologie philosophique de Hans Jonas s'oppose sur ce point à la théorie de la forme. Pour lui, seul l'être vivant est une forme holiste tandis qu'un objet inanimé n'est qu'un agrégat (JONAS 2001, p. 89) : « Son identité, alors, en tant que "ceci" – cette pierre, cette goutte d'eau – réside dans la relative persévérance de l'agrégation et est en dernier ressort réductible aux identités immédiates des parties qui le composent. »

préétablis, mais qu'une réorganisation constante redistribue l'équilibre global par sauts discontinus. Il suffira de mentionner deux exemples pour saisir ce point :

Un animal incapable, après excision partielle de la région cérébrale appropriée, de saisir sa nourriture avec son membre droit, en retrouve l'usage après amputation du membre gauche qui s'était substitué au premier. Si à ce moment on achève l'excision des centres qui commandent le membre droit, l'animal reste capable de l'utiliser quand la situation l'exige, par exemple quand l'aliment se trouve hors de la cage. Il n'est guère possible de faire correspondre à chacune des phases de cette expérience un nouveau dispositif de secours dont la situation du moment serait le stimulus adéquat ; l'hypothèse d'une distribution chaque fois inédite des innervations, réglée par la situation elle-même, s'accorde beaucoup mieux avec l'allure du phénomène. (SC, p. 40)

Soit encore l'exemple d'un malade souffrant d'hémianopsie (atteinte des moitiés gauche ou droite du champ visuel dans les deux rétines) :

... on attendrait en conséquence que son champ visuel correspondît à la moitié, droite ou gauche selon les cas, d'un champ visuel normal, avec une zone de vision claire périphérique. En réalité, il n'en est rien ; le sujet a le sentiment de voir mal, mais non d'être réduit à un demi-champ visuel. C'est que l'organisme s'est adapté à la situation créée par la maladie en réorganisant le fonctionnement de l'œil. (SC, p. 42)

Après avoir traité de la physiologie du système nerveux, Merleau-Ponty en vient dans le chapitre II à ce qu'il appelle les *comportements supérieurs*. Il continue donc sa voie ontologique en analysant une nouvelle série d'expérimentations, commençant par celles du célèbre physiologiste Pavlov. Les travaux de Pavlov partent de la constatation que l'organisme est amené à rencontrer des stimuli de types nouveaux au cours de son existence ; ce qui a pour conséquence d'étendre son milieu biologique. Comment comprendre que ces nouveaux stimuli provoquent des effets biologiques sur l'organisme, si son fonctionnement physiologique – toujours selon l'ontologie classique du réflexe – consiste en processus préétablis dont la corrélation avec certains stimuli devrait être fixée d'avance ? Comment rendre compte du phénomène de l'apprentissage ? On connaît la célèbre théorie pavlovienne du transfert à des stimuli nouveaux du pouvoir des excitants naturels, selon laquelle les stimuli que l'organisme rencontre pour la première fois acquièrent le pouvoir déclencheur d'autres stimuli présents simultanément, selon un processus d'accoutumance ou de conditionnement. Merleau-Ponty analyse longuement une expérimentation dans laquelle on présente plusieurs fois à des chiens de la nourriture (stimulus naturel ou « absolu ») en associant la présence d'un autre stimulus (un excitant lumineux) et en ajoutant après plusieurs expériences un troisième stimulus (un son). On observe le caractère excitant et inhibiteur de ces stimuli. Car si le stimulus lumineux provoque une sécrétion gastrique même quand on le dissocie de la nourriture, le son, associé seulement à la lumière, a un effet inhibiteur sur cette sécrétion. Une fois les animaux suffisamment conditionnés, on observe leur comportement dans toutes les situations combinant ces trois stimuli. Le résultat est exactement le même que pour les expérimentations précédentes : « Les effets d'un ensemble de stimuli ne paraissent pas pouvoir être traités comme la somme algébrique des effets de chacun d'eux pris à part. » (SC, p. 57) Et comme Sherrington, Pavlov doit recourir aux expédients d'une théorie compliquée pour sauvegarder son

ontologie – théorie qui ne fait que différer une explication qui ne vient jamais. Merleau-Ponty montre bien le caractère problématique d'une telle théorie en soulignant – anticipant par là l'idée bien connue de Karl Popper – qu'en forçant de la sorte son adéquation avec les résultats empiriques, elle devient infalsifiable : « Une théorie qui, sans appui expérimental, suppose des forces de sens contraire [combinaison subtile d'excitants et d'inhibiteurs], échappe évidemment au démenti de l'expérience, puisqu'elle peut toujours faire intervenir à point nommé l'un des deux principes à défaut de l'autre. Pour la même raison, elle n'est capable d'aucune justification expérimentale⁹. » (SC, p. 63)

Merleau-Ponty consacre encore tout le deuxième chapitre à discuter d'autres résultats expérimentaux. Il ne s'appuie pas seulement sur des scientifiques qui voulaient justifier l'ontologie classique du réflexe en mettant en évidence l'intrication de processus mécaniques autonomes derrière le comportement apparent des vivants, mais également sur des auteurs qui étaient conscients de ces apories et ont voulu réformer l'ontologie de la biologie. Le plus important d'entre eux est Kurt Goldstein, qui joue également un rôle très important dans la *Phénoménologie de la perception*. Son étude de cas de déficiences neurologiques provoquées par des lésions cervicales montre que ces lésions, alors même qu'elles sont circonscrites dans un lieu anatomique particulier, causent des troubles de comportement *globaux*. On ne peut pas les ramener à des éléments comportementaux particuliers dont la somme composerait le comportement global, comme si, par exemple, les capacités motrices étaient une partie autonome et isolable du comportement. « On sait que l'aphasique ou l'apraxique sont capables ou incapables de certaines actions verbales ou réelles selon qu'elles se situent dans un contexte concret et affectif ou qu'au contraire elles sont “gratuites”. » (SC, p. 68) Il n'est pas nécessaire de reprendre tous les exemples inlassablement commentés par Merleau-Ponty. Ils convergent tous, malgré les différentes facettes du comportement qu'ils interrogent, vers la même interprétation. Si la lecture de SC peut paraître fastidieuse, avec un tel foisonnement de données scientifiques parfois complexes qui débouchent toujours sur les mêmes interprétations, il faut reconnaître l'extrême prudence de Merleau-Ponty et sa volonté de suivre le plus près possible la recherche scientifique, afin de ne pas en conclure prématurément des vérités eidétiques qui achèveraient confortablement et définitivement l'analyse. Car les essences, on l'a vu, se laissent lentement dégager de l'expérience sans jamais complètement perdre leurs attaches avec sa dimension empirique. Il n'est pas possible, comme le fait Husserl, de voir d'emblée l'essence se manifester à l'intuition eidétique en mettant la contingence factuelle hors circuit d'entrée de jeu. Merleau-Ponty parle d'ailleurs de sa démarche comme d'une « longue recherche inductive, – qui n'est même jamais achevée, puisque le behaviorisme peut toujours inventer d'autres modèles mécaniques dont il faudra recommencer la discussion » (SC, p. 138).

⁹L'infalsifiabilité peut donc jouer le rôle d'un critère pour déterminer l'inadéquation ontologique des catégories utilisées pour rendre compte d'un domaine empirique. Si une théorie devient infalsifiable à force d'aménagements, cela signifierait que l'inadéquation n'est pas provisoire et empirique, mais bien eidétique.

La notion de forme qui a été dégagée a servi à récuser l'ontologie d'une nature *partes extra partes*. Il n'y a pas des choses existant d'abord, avant toute mise en relation, car les relations sont constitutives de la nature autant que les choses ; le donné naturel premier et concret, ce sont des choses intégrées d'emblée dans des relations. On peut donc parler avec le théoricien de la forme W. Köhler d'une *universalité de la gestalt* dans l'ontologie de la physique. Les lois physiques doivent être comprises comme des manifestations des formes et ne sont pas uniquement l'expression de rapports de causes à effets particuliers, de séries causales isolables. En effet, la vérification expérimentale « n'est jamais la révélation d'une série causale isolée : on vérifie que l'effet constaté obéit bien à une loi présumée en tenant compte d'une série de conditions indépendantes de celles qui font l'objet de l'expérience [...] c'est-à-dire en somme d'un certain nombre de lois. [...] Ainsi les lois et la relation linéaire de conséquence à conditions nous renvoient à des événements en interaction, à des "formes" dont elles ne doivent pas être abstraites » (SC, p. 150). Cette ontologie permet de réfuter les tenants de la théorie du réflexe : puisque des formes physiques existent, il est légitime, *a fortiori*, de les poser en biologie : « Dans une bulle de savon comme dans un organisme, ce qui se passe en chaque point est déterminé par ce qui se passe en tous les autres. Or c'est là la définition de l'ordre. Il n'y a donc aucune raison de refuser valeur objective à cette catégorie dans l'étude des phénomènes de la vie, puisqu'elle a sa place dans la définition des systèmes physiques. » (SC, pp. 141-142) Cela étant, il reste à comprendre ce que la biologie a de spécifique par rapport aux sciences qui traitent de la nature matérielle.

Dans la nature physique, la configuration des éléments de la forme vise à préserver un équilibre. Par exemple, la manière dont une bulle de savon occupe un certain espace résulte d'un compromis entre les forces s'exerçant de l'extérieur, qui tendent à réduire la bulle en un point et la pression de l'air à l'intérieur, qui pousse à une expansion maximale. L'existence de la bulle est assurée si ses diverses parties se reconfigurent spatialement de telle manière à préserver l'équilibre quand les forces qui s'y exercent varient. Cette dynamique structurale peut être appréhendée scientifiquement sous la forme d'une loi mathématique, comme pour l'ellipsoïde chargé. La question qui se pose est de savoir si la forme vitale est concevable de la même façon. Le fonctionnement physiologique peut-il se comprendre comme un système visant à maintenir un équilibre global entre l'organisme et les influences qui lui viennent de son environnement, comme le pensent les théoriciens de la forme tels que Köhler ? Les discussions que Merleau-Ponty va faire de nouveaux résultats expérimentaux vont invalider cette conception. Il apparaît en effet que l'on ne peut pas rendre compte du comportement du vivant en se basant sur un principe absolu d'équilibre. Selon cette hypothèse, le vivant devrait faire face, dans son interaction avec le milieu, à de multiples perturbations, et son système physiologique aurait pour tâche de s'adapter afin de maintenir une viabilité (de même qu'une bulle de savon adopte des formes différentes selon la configuration des forces qui s'exercent sur elle) ; son fonctionnement physiologique se *comprendrait* à la lumière de ce principe. Or, on constate que le vivant a toujours plusieurs manières d'accomplir une tâche, et une de ces manières est choisie comme *privilegiée*. Köhler interprète ce phénomène selon un principe d'économie d'énergie. La manière dont un vivant

accomplit un acte est la plus économe du point de vue de l'énergie dépensée. Mais les résultats expérimentaux mettent en évidence l'insuffisance de ce principe : en effet, « le comportement privilégié est plus simple et plus économique *eu égard à la tâche dans laquelle l'organisme se trouve engagé* » (SC, p. 159). Cela signifie que la configuration physiologique globale, c'est-à-dire le rapport systémique entre les différents processus physiologiques (niveau d'excitation nerveuse, type et intensité de l'activité musculaire, état des systèmes hormonaux, cardio-vasculaires, etc.) en quoi consiste le comportement *ne se comprend pas simplement en fonction d'un principe d'économie invariant dans toutes les situations, mais il dépend de la tâche que l'organisme est en train d'accomplir*. Autrement dit, le sens de la tâche accomplie semble indispensable à prendre en compte pour comprendre le principe nomologique de la forme vivante. La configuration physiologique globale d'un organisme lors de l'accomplissement d'une tâche donnée (prendre une proie, marcher vers un but, courir loin d'un danger, manger, se reproduire, etc.) se *dispose* pour ainsi dire afin de permettre « l'action la plus aisée et la plus adaptée ». Ainsi, dans l'activité de perception, le comportement privilégié est celui qui permet « les désignations spatiales les plus exactes, les discriminations sensorielles les plus fines » (SC, pp. 160-161). Pour prendre un autre exemple, quand je suis en train de marcher et veux accélérer mon allure, je passe de la marche à la course. La collaboration de l'ensemble de l'activité musculaire se trouve ainsi reconfigurée, un nouveau style global se met en place conformément à la nouvelle tâche à accomplir.

Si la biologie doit se baser sur la tâche accomplie par un vivant pour saisir le principe nomologique de sa forme, cela signifie qu'elle opère avec des catégories de l'ordre de la signification. En effet, les accomplissements du vivant ne sont plus un assemblage de processus naturels, ils sont unifiés par une signification globale : « Nous voulons dire seulement que les réactions d'un organisme sont compréhensibles et prévisibles que si on les pense, non pas comme des contractions musculaires qui se déroulent dans un corps, mais comme des actes qui s'adressent à un certain milieu, présent ou virtuel : l'acte de prendre une proie, de marcher vers un but, de courir loin d'un danger. » (SC, p. 164) *La pointe de la conception défendue ici par Merleau-Ponty, c'est que ce rapport de signification joue le même rôle en biologie que la loi mathématique en physique, c'est-à-dire qu'il rend compte de l'organisation globale du comportement physiologique du vivant.* « Les réactions motrices, la température, la proportion de calcium et de kalium sont liées par leur convenance commune au mode d'activité de l'organisme... » (SC, p. 168) En tant que principe explicatif, nécessaire et suffisant, du comportement, la signification est donc une catégorie fondamentale de la biologie. En voici des exemples : « ... l'acte de marcher vers un but, de prendre, de manger une proie, de sauter ou de contourner un obstacle, – unités que la réflexologie, nous l'avons vu, n'arrive pas à engendrer à partir de réactions élémentaires, et qui sont donc comme un *a priori* de la science biologique¹⁰. » (SC, p. 170) Par cette dernière expression, on

¹⁰Voir aussi SC, p. 217 : « Dans un vivant, les déplacements corporels et les moments du comportement ne peuvent être décrits et compris que dans un langage fait sur mesure, selon les catégories d'une expérience originale. »

voit que Merleau-Ponty est parvenu à la détermination de l'ontologie de la biologie. On comprend ainsi notre tentative de lecture parallèle entre *SC* et les *Ideen II* : les deux ouvrages débouchent sur une ontologie servant de cadre épistémologique pour la biologie. Mais penchons-nous encore sur la différence des résultats de *SC* par rapport aux *Ideen II* et à *Hua XXIX*. Commençons par la première comparaison. Comme on l'a vu, les deux ouvrages partent de l'attitude naturaliste en considérant le monde comme pure nature. Cependant, les *Ideen II* tiennent cette attitude pour indépassable en tant qu'elle est la perspective adoptée d'emblée par les sciences de la nature. Ce qui signifie pour la biologie que la composante intentionnelle ou noétique du vivant est mise entre parenthèses d'entrée de jeu. *SC* découvre au contraire, en se basant sur des résultats expérimentaux, que la biologie est amenée à dépasser cette attitude puisqu'elle doit tenir compte d'unités de significations qui, par essence, excèdent la pure nature. Pour reprendre la terminologie husserlienne, nous sommes amenés par la voie ontologique des sciences empiriques à passer de l'attitude naturaliste à l'attitude personnaliste¹¹. La dimension intentionnelle et significative du vivant s'impose d'elle-même au détriment de l'ontologie préalable qui la laissait sciemment de côté, croyant devoir mettre hors circuit ce qui relève de la conscience et des valeurs humaines. C'est ce que Husserl n'a pas vu en posant comme allant de soi les conceptions naturalistes de la biologie de son époque et en cherchant ensuite à les légitimer phénoménologiquement. Il y a bien une spécificité ontologique de la biologie par rapport à la physique et la chimie. Mais comme la mise en forme noétique des sensations, c'est-à-dire leur intégration dans une vie intentionnelle donatrice de sens, a été abstraite, l'attitude naturaliste les appréhende comme relevant de la causalité (même si Husserl parle plus précisément de *conditionnalité*) : les stimuli venant du milieu sont le contexte causal qui détermine leur émergence. Husserl parle même d'épiphénoménisme dans la mesure où les sensations somatiques ne sont que les résultats ou les effets de processus matériels, sans avoir en retour la moindre efficience. De plus, si l'on fait encore abstraction de la sensibilité, le vivant se laisse légitimement appréhender comme n'importe quelle chose physique. Il en résulte que la reconnaissance de la dimension significative des vivants dans les *Ideen II*¹² ne joue aucun rôle pour la biologie puisqu'elle procède d'une attitude qui n'est pas celle du biologiste. Les commentateurs s'appuient d'ailleurs souvent sur ces pages pour montrer la façon dont Husserl critique le naturalisme : le vivant en tant qu'unité expressive est un phénomène originaire à propos duquel la question du rapport entre le somatique et le psychique ne se pose pas¹³. Nous savons cependant que cela ne rend nullement illégitime l'appréhension naturaliste du vivant comme double réalité psychique et somatique. L'unité expressive du vivant dans le monde de la vie n'exclut donc pas la possibilité de sa naturalisation au niveau de la science.

¹¹ Même si cette formulation reste provisoire. Nous verrons que les choses sont plus compliquées.

¹² Cf. *Hua IV*, p. 240 : « Jede Bewegung des Leibes ist seelenvoll, das Kommen und Gehen, das Stehen und Sitzen, Laufen und Tanzen etc. »

¹³ Cf. par exemple REYNAERT 2000, pp. 259-260.

Quant à la conception de la biologie développée à l'époque de la *Krisis*, nous avons d'abord noté un changement important depuis les *Ideen II*. Puisque l'ontologie du monde de la vie doit être dévoilée pour elle-même, dans la mesure où elle est prescriptive pour les types d'objets constitués par les sciences, l'a priori de fonctionnalité perçu sur les membres et les organes de la perception fonde une ontologie non naturaliste. En tant qu'il sert à assurer la dynamique du flux sanguin, le cœur n'est pas un simple agrégat de processus naturels, il a une fonction significative. Cependant, l'explication du fonctionnement peut se faire de manière physicaliste et les vivants peuvent être vus, en ce sens, comme de simples corps physiques. En un mot, le problème est exactement le même que pour les *Ideen II* : on ne peut pas se contenter d'une ontologie du monde de la vie pour déterminer les ontologies des sciences à cause du caractère non progressif et continu de l'horizon. Je peux très bien voir un chat en train de jouer avec une pelote de laine, observer comment les divers objets de son environnement font sens pour lui, pour ensuite mener des expérimentations qui visent à démêler l'ensemble des processus objectifs dont le chat est fait « en réalité ». Rien ne me dit que le comportement significatif n'est pas qu'une apparence sous laquelle agissent des processus mécaniques *partes extra partes*. C'est seulement le long détour par une démarche expérimentale qui peut nous faire saisir l'ontologie à l'œuvre au niveau des processus physiologiques. Dans *SC*, Merleau-Ponty est amené à découvrir l'a priori de signification non pas au niveau du monde de la vie, mais bien au cœur des processus physiologiques eux-mêmes. Les significations ne sont pas de l'ordre d'une apparence anthropomorphique, car ce sont les catégories qui s'imposent pour rendre compte des processus physiologiques dans leur objectivité même. C'est ce qui fait toute la différence avec les analyses husserliennes.

Merleau-Ponty esquisse en quelques pages les linéaments d'une épistémologie de la biologie qui découle de l'a priori de signification. La tâche de la biologie est de déterminer le plus rigoureusement possible ces a priori, afin de pouvoir expliquer scientifiquement l'ensemble du fonctionnement physiologique. Les exemples qu'il donne permettent de mettre en évidence trois types de significations. Le premier est l'ensemble des *actions* du vivant. « L'acte de marcher vers un but, de prendre, de manger une proie, de sauter ou de contourner un obstacle » (*SC*, p. 170) sont des unités irréductibles dans la mesure où les expérimentations ne font pas apparaître leur accomplissement comme résultant de mécanismes élémentaires prédéterminés. Corrélativement, les événements et les aspects du milieu à partir desquels l'organisme oriente ses actions doivent être appréhendés dans leur unité de signification (proie, danger, obstacle, partenaire sexuel, etc.) et non pas en tant que composés physico-chimiques. Cela ne signifie pas que leur réalité physico-chimique ne joue aucun rôle (comme il serait faux de dire que des contraintes physiologiques ne jouent aucun rôle dans l'accomplissement des actions), mais *les différents composés physico-chimiques s'articulent entre eux de manière holiste et forment une unité de signification pour l'organisme* (comme proie, danger, obstacle, etc.). Par conséquent, le biologiste, pour comprendre le comportement d'un organisme, doit accéder à l'idée significative qui coordonne aussi bien l'influence de l'événement du milieu sur l'organisme que l'action de celui-ci.

Le deuxième type de significations se rapporte aux *états* plus ou moins momentanés du vivant, tels que la fatigue, la peur ou la faim. Comme les actions, les états se rapportent au milieu (peur devant un ennemi, attirance sexuelle devant un autre membre de l'espèce, etc.), et ils constituent l'unité de coordination des configurations physiologiques qui leur sont caractéristiques (comme l'augmentation de production d'adrénaline dans le cas de la colère). Quant au troisième type de significations, il relève de *l'être* du vivant, par opposition aux états momentanés dans lesquels il se trouve. Ainsi, la différence entre le masculin et le féminin, la jeunesse et la vieillesse, l'être spécifique à une espèce en tant qu'il se différencie de celui des autres espèces, sont des unités de signification qui fonctionnent comme principes unificateurs et coordinateurs. C'est sur l'exemple de l'être mâle et de l'être femelle que Merleau-Ponty va préciser le rôle de la biologie comme science par rapport à une compréhension préscientifique du vivant. Les notions de mâle et de femelle sont d'abord préscientifiques : elles sont utilisées dans notre rapport quotidien avec les autres êtres humains et les animaux. Elles connotent « certaines constances de la conduite, une attitude générale reconnaissable bien au-delà du comportement sexuel proprement dit » (*SC*, pp. 170-171). Or, la recherche en physiologie découvre des processus qui relèvent de la différence sexuelle, comme les influences endocriniennes. Ces recherches contribuent donc à préciser, compléter notre idée préscientifique du mâle et de la femelle, elles peuvent même « nous amener à modifier notre idée de l'être mâle et de l'être femelle pour y intégrer certaines attitudes partielles qui avaient échappé à la connaissance commune » (*SC*, p. 171). Ainsi, la science contribue bien à accroître notre connaissance des êtres vivants en poursuivant par l'expérimentation la détermination des significations qui les articulent, et non pas en mettant en évidence des mécanismes sous-jacents dont le comportement global ne serait que l'apparence. Nous retrouvons l'idée très husserlienne de la science comme continuation et prolongation de la saisie préscientifique des phénomènes¹⁴. Par exemple, la physiologie de la fatigue met en évidence toute une série de modifications et de configurations physiologiques propres à cet état (baisse du rythme cardiaque, etc.) qui, prises dans leur ensemble, sont caractéristiques de ce phénomène, de même que la configuration spatiale globale des charges sur un ellipsoïde relève d'une loi mathématique.

Ainsi, la tâche de la biologie qui découle de cette ontologie consiste à étudier les comportements des êtres vivants en explorant les processus physiologiques les plus fins et les moins apparents, afin de rassembler ces données expérimentales dans des significations qui les coordonnent. Par exemple, si j'observe que le taux d'adrénaline est élevé, cela ne veut pas nécessairement dire que l'organisme a peur car un taux élevé d'adrénaline se retrouve également dans d'autres états d'excitation. Mais d'autres éléments peuvent aller dans ce sens, comme la posture corporelle, le rapport entre les mouvements de flexion et d'extension, la chair de poule, la transpiration, etc. *Saisir* ces différents éléments comme indiquant la fatigue, cela veut dire « relier

¹⁴Nous avons critiqué cette idée dans le chapitre précédent dans la mesure où elle participe d'une conception progressive et continue de l'horizon, mais nous voyons maintenant que Merleau-Ponty la retrouve à sa manière après le long détour de la voie ontologique par les sciences empiriques.

l'ensemble des faits connus par leur signification, découvrir en tous un rythme caractéristique, une attitude générale envers certaines catégories d'objets, peut-être même envers toutes les choses » (*SC*, p. 171).

2. Merleau-Ponty et la posture transcendante

Après cette exposition épistémologique, il nous reste à reprendre la question du moment transcendantal de la démarche de Merleau-Ponty dans *SC*, que nous avons jusque-là laissée de côté. La mise en parallèle de cet ouvrage avec les *Ideen II* requiert que nous montrions que c'est une attitude transcendante qui parvient à dévoiler l'ontologie de la biologie. Nous verrons du même coup une différence fondamentale dans la façon de concevoir ce moment transcendantal chez les deux philosophes – une différence très révélatrice des conceptions divergentes qu'ils se font de la phénoménologie.

On se souvient que la découverte ontologique essentielle est pour Merleau-Ponty la forme holiste : la nature n'est pas un agglomérat de choses disséminées extérieures les unes aux autres et les relations qui les lient en sont constitutives. Or, après avoir repris les résultats des gestaltistes, Merleau-Ponty va se distancier d'eux. Pour quelle raison ? Parce que ces derniers ont une position qu'il qualifie de *réaliste*, selon laquelle les formes ont une existence objective dans la nature : « ... en parlant de formes physiques, la théorie de la forme entend que l'on peut trouver des structures *dans* une nature prise en soi pour en constituer l'esprit. Or les mêmes raisons qui discréditent la conception positiviste des lois discréditent aussi la notion de formes en soi. » (*SC*, p. 151) Pour Merleau-Ponty en effet, la découverte des formes holistes comporte une dimension philosophique capitale : si le scientifique rencontre des relations structurelles et non pas simplement des choses dans la nature, c'est que cette nature ne peut exister que *pour* une pensée, *pour* une subjectivité. La forme ne peut être comprise que comme un objet pour une pensée qui saisit son unité idéale. Et l'idée que la nature est nature pour une conscience n'est rien d'autre que la découverte de l'attitude transcendante, puisque nous passons d'une attitude tournée vers l'être des choses à une attitude qui thématise notre relation intentionnelle à elles : les analyses précédentes « conduisent [...] à l'attitude transcendante, c'est-à-dire à une philosophie qui traite toute réalité concevable comme un objet de conscience » (*SC*, p. 217)¹⁵.

En parlant d'attitude transcendante, Merleau-Ponty pense à Kant et au kantisme pris de manière générale. Les relations structurelles inhérentes aux formes renvoient d'un point de vue noétique à une pensée, comme chez Kant, l'existence nécessaire dans la nature de substances et de relations causales renvoie à l'activité

¹⁵Cf. également p. 232 : « Mais une réflexion plus approfondie sur les objets de la science et sur la causalité physique trouve en eux des relations qui ne peuvent se poser en soi et n'ont de sens que devant une inspection de l'esprit. » Ainsi que p. 199 : « ... ce que nous appelons la nature est déjà conscience de la nature... » Voir également GERAETS 1971, p. 48.

de synthèse unificatrice de l'entendement. On voit cependant bien que cette attitude transcendantale est à mettre en rapport avec Husserl¹⁶. Ce qui est tout à fait essentiel pour notre propos, c'est que ce moment transcendantal – en plus de contester la conception réaliste des gestaltistes – clôt la démarche empirique en manifestant le caractère définitif de l'eidétique par rapport à l'empirique. En effet, les expérimentateurs qui défendent l'ontologie classique d'une nature *partes extra partes*, nous l'avons vu, ne cèdent pas devant les difficultés qu'ils rencontrent et complexifient leurs modèles afin de conserver l'idéal d'une explication causale et mécaniste. Tant que l'on reste dans l'attitude ontologique ou naturelle, on peut toujours arguer du caractère provisoire des difficultés que l'on rencontre à faire correspondre les données expérimentales avec le cadre ontologique. Mais une fois le caractère noématique des structures mis en évidence, le litige est tranché définitivement : la nature n'est pas un simple assemblage de choses dispersées interagissant tout extérieurement de manière causale ; au contraire, des structures intelligibles y sont présentes *de droit* puisque la nature est nature pour une conscience qui la pense. Il est désormais certain a priori qu'il y a des structures, que la nature n'est pas simplement composée de choses dispersées dans l'espace. Cela correspond exactement à l'idée husserlienne, dont il a longuement été question, selon laquelle c'est une démarche transcendantale qui permet de mettre pleinement au jour les ontologies régionales.

Voyons maintenant comment le moment transcendantal permet dans un deuxième temps de déterminer la spécificité eidétique des formes vivantes par rapport aux formes physiques. Merleau-Ponty montre bien que les scientifiques sont implicitement guidés dans leurs démarches expérimentales par l'a priori de signification avant que ce dernier n'ait été découvert. C'est très exactement ce que nous avons exposé au chapitre précédent en parlant de préconstitution des essences. L'horizon eidétique fonctionne comme réseau d'implications référentielles et guide l'activité intentionnelle sans avoir besoin d'être thématiqué pour lui-même. *SC* donne plusieurs exemples de ce phénomène : « Cette détermination des essences, si elle n'est pas *reconnue* comme telle, est à chaque instant pratiquée par les savants. Les physiologistes tiennent compte dans leurs expériences de la physionomie du comportement. Ils mentionneront dans leurs résultats que l'animal était "fatigué", et ils le reconnaissent à l'allure générale de sa conduite, plutôt que par les caractéristiques physico-chimiques de la fatigue. » (*SC*, p. 171) Et Sherrington se voit obligé de parler d'« excitant douloureux » pour expliquer qu'un excitant en inhibe un autre (*SC*, p. 13). Le behaviorisme, quant à lui, parle du « plaisir du succès pour expliquer la fixation de la réaction utile » (*SC*, p. 103). Et enfin Pavlov, en constatant que des chiens se refusent après un certain temps à poursuivre les expériences, invoque un paradoxal « réflexe de la liberté » (*SC*, p. 134). Ces expérimentateurs ne se rendent

¹⁶Comme nous le verrons plus précisément dans le chapitre suivant, Merleau-Ponty n'avait qu'une connaissance très générale de Husserl au moment de la rédaction de *SC*. Il emprunte au philosophe allemand essentiellement l'idée que c'est d'abord la perception qui donne accès à l'être, pour fonder sa critique du transcendantalisme kantien. Ce n'est que dans *PP* qu'il inclura Husserl dans sa critique du transcendantalisme.

pas compte que les notions qu'ils utilisent n'ont pas de sens dans le cadre ontologique qu'ils ont posé. En thématissant la dimension noétique de ces phénomènes, il apparaît que les notions de fatigue, de douleur et de plaisir sont constituées sur la base d'expériences vécues en première personne. La fatigue que je vois sur l'être vivant après une longue expérience, le plaisir qu'il manifeste en mangeant, sont – pour reprendre l'expression husserlienne – des *apprésentations* : j'attribue à l'animal de manière indirecte des vécus sur la base de la fatigue et du plaisir vécus en première personne (cf. *Hua* IV, §§43-45). L'horizon eidétique à l'œuvre dans l'étude du comportement du vivant déploie des réseaux d'intentions vides qui procèdent de ce renvoi nécessaire à des expériences subjectives. Et cet horizon, une fois thématisé par l'attitude transcendantale, fonde une différence constitutive entre les réalités naturelles, qui sont données en présence originaire et les significations vécues, qui sont données de façon médiate ; ce qui détermine d'un point de vue ontologique deux régions eidétiques distinctes.

Relevons pour finir une différence importante dans la manière dont la voie ontologique prend un tournant transcendantal chez nos deux auteurs. Cette différence n'invalide pas la mise en parallèle que nous avons tentée de *SC* et des *Ideen II* mais il s'agit de ne pas oublier que, malgré de profondes analogies, les perspectives des deux ouvrages restent différentes. On se souvient que chez Husserl, le rapport intentionnel entre la conscience et le monde est posé d'emblée, avant le début des analyses intentionnelles. On voit bien à cet égard que les *Ideen II* sont le prolongement direct des *Ideen I*. Le dévoilement d'allure cartésienne de la sphère de la conscience pure par exclusion de la région du monde a en effet pour sens de poser d'emblée la nécessité de la corrélation intentionnelle, préalablement à toute analyse intentionnelle. *Cela signifie que l'intentionnalité ainsi comprise est ontologiquement neutre*. Avant de prendre une quelconque position au sujet des types d'objets du monde, Husserl pose qu'ils sont nécessairement corrélés à une conscience intentionnelle. « Cela vaut pour toute espèce imaginable de transcendance, qui doit pouvoir être traitée comme réalité ou comme possibilité. *Il n'est point d'objet existant en soi que la conscience et le moi de la conscience n'atteignent*¹⁷. » Ainsi, Husserl n'affirme ontologiquement rien sur le monde quand il pose le rapport intentionnel entre la conscience et ce dernier ; il ne dit rien sur son être en posant qu'il se manifeste sur le fond d'un horizon d'intentions vides ou d'implications référentielles. Par conséquent, ce cartésianisme des *Ideen I*, que l'on retrouve au commencement des *Ideen II*, n'est pas incompatible avec la voie ontologique, puisque les analyses intentionnelles doivent pouvoir saisir les réseaux d'implications référentielles des différents objets que la voie ontologique fournit. Simplement, on s'assure du cadre méthodologique avant de commencer les analyses avec le matériau fourni par une recherche ontologique.

Or, la démarche de Merleau-Ponty est très différente. La voie ontologique qu'il suit consiste précisément à commencer sans considérer le rapport intentionnel entre

¹⁷*Hua* III, pp. 111-112 : « Das gilt für jede erdenkliche Art von Transzendenz, die als Wirklichkeit oder Möglichkeit soll behandelt werden können. *Niemals ist ein an sich seiender Gegenstand ein solcher, den Bewusstsein und Bewusstseins-Ich nichts angeht.* »

la conscience et le monde. Les voies ontologiques husserliennes ne sont pas complètement *naïves* puisqu'elles sont précédées d'une mise en place de la corrélation intentionnelle. Elles ont en quelque sorte toujours déjà perdu leur innocence puisqu'elles ne viennent qu'après coup fournir le matériau à l'analyse intentionnelle. Merleau-Ponty, lui, part vraiment de l'attitude naturelle. La perspective qui lui sert de point de départ est celle d'un « spectateur étranger » (*SC*, p. 199), pur regard scientifique et objectiviste pour lequel sa propre activité intentionnelle n'existe pas. Ce n'est que sur la base des recherches ontologiques sur les formes que la conscience intentionnelle en vient à être thématisée. Autrement dit, la corrélation n'est pas neutre ontologiquement, elle n'apparaît que sur le fond de la distinction ontologique entre une nature *partes extra partes* et une nature composée de formes. Cette différence avec la démarche husserlienne se voit très bien sur leurs conceptions respectives de la nature. Chez Merleau-Ponty, la découverte des prestations transcendantales de la subjectivité va de pair avec la réfutation de la conception d'une *nature en soi*, lieu universel contenant l'ensemble dispersé des choses (conception que *SC* appelle *réalisme*). Dans les *Ideen II*, il en allait inversement : la constitution de la chose physique est obtenue par l'abstraction de toute marque de la subjectivité empirique. La nature en soi est la nature qui ne doit rien à son appréhension par une subjectivité sensible. Au final, les positions se retrouvent puisqu'on obtient dans les deux cas une nature mathématisée corrélée à une subjectivité transcendantale. Mais selon Husserl, la nature physique, avec son caractère d'en soi, est encore nécessairement corrélée à la subjectivité transcendantale, tandis que pour Merleau-Ponty, poser la corrélation intentionnelle revient à lui nier ce caractère d'en soi¹⁸. Relevons encore pour terminer que Husserl, dans les textes de 1924 sur la théorie de la réduction phénoménologique, s'était ouvert à cette conception de la posture transcendantale, non plus comme posée avant toute analyse noético-noématique, mais en tant qu'issue d'une démarche ontologique préalable qui découvre d'abord ontologiquement la dépendance des objets à la subjectivité et au corps propre. « L'ontologie universelle du monde avec toutes les ontologies particulières mène vers une vision du monde universelle en tant que considération eidétique du monde [...] ». La nature nous

¹⁸En parlant de la neutralité de la corrélation intentionnelle chez Husserl, nous ne prenons pas position contre Dan Zahavi dans le débat au sujet du statut métaphysique de la phénoménologie transcendantale husserlienne (cf. ZAHAVI 2002/I et 2004/I). Suivant la position à laquelle Zahavi s'oppose, la phénoménologie est métaphysiquement neutre au sens où elle ne prend pas parti sur la question ontologique de la réalité. Zahavi montre que cette position présuppose que la phénoménologie commencerait par la *réduction* du monde et de l'être pour ne conserver comme objet d'étude que des *significations*. Il s'ensuit que la phénoménologie aurait pour tâche de thématiser le monde tel qu'il nous apparaît subjectivement, et non tel qu'il est en soi. Zahavi a raison de rétorquer que l'enjeu de la phénoménologie concerne bien l'être du monde lui-même et non pas uniquement la dimension superficielle de son apparaître à la subjectivité humaine. Nous pensons que notre propos n'entre pas en contradiction avec ce qu'il dit. Car les analyses intentionnelles débouchent bien évidemment sur des affirmations sur l'être du monde. L'a priori ontologique corrélat à l'a priori constitutif concerne bien la réalité. Nous voulons seulement dire que lorsque Husserl thématise le monde comme corrélat de conscience, il ne pose encore aucune thèse sur les ontologies régionales. Voir également BEHNKE 2002. La thèse de l'article est que la compréhension métaphysique de la constitution dans *PP* occulterait la portée méthodologique qu'elle a chez Husserl.

conduit à la corporéité propre, au psychique, à la subjectivité opérant spirituellement, à l'idée que la subjectivité est constituante de monde, transcendentale absolue, que tout être est corrélat de la subjectivité transcendante, celle-ci englobant tout ce qui est objectif en tant que corrélat de constitutions subjectives, et que tout être, considéré transcendentale, se tient dans une genèse subjective universelle, etc.¹⁹. »

Faisons le point sur les quatre premiers chapitres avant de passer à la suite. Nous avons commencé par montrer en quoi consiste le projet husserlien de fondation des sciences par la phénoménologie transcendante – projet qui consiste à mener des analyses constitutives sur le mode de donation des objets afin de mettre au jour les régions eidétiques dont ils relèvent et qui sont déterminantes pour l'épistémologie des sciences correspondantes. Nous avons décrit comment ce projet est mené à bien dans les *Ideen II*, en particulier pour la nature animale. L'ontologie de la biologie qui en résulte se base sur la catégorie de la sensation localisée. Ensuite, nous avons explicité les présupposés et les difficultés de cette démarche en nous concentrant sur le thème de la voie ontologique. La voie ontologique qui permet un dialogue fécond avec les sciences doit tenir compte des résultats empiriques de ces dernières et ne peut pas se limiter à des considérations eidétiques pures de toute dimension empirique. C'est Merleau-Ponty qui, dans *SC*, a emprunté cette voie à sa manière afin de déterminer l'ontologie de la biologie. On peut donc interpréter le premier ouvrage de Merleau-Ponty sur le modèle du va-et-vient entre l'ontologique et le transcendantal. Et le résultat qui se dégage, c'est l'impossibilité d'appréhender le vivant de manière naturaliste. Contre Husserl, qui a voulu justifier phénoménologiquement la naturalisation du vivant, Merleau-Ponty a montré que la biologie elle-même nous en détourne et nous prescrit l'utilisation de la notion de signification comme principe d'explication scientifique, et ce jusque dans les processus physiologiques les plus apparemment naturalistes.

¹⁹*Hua VIII*, p. 225 : « ... die universelle Ontologie der Welt mit allen Sonderontologien leitet auf eine universelle Weltanschauung als eidetische Weltbetrachtung [...]. Dabei führt die Natur auf Leiblichkeit, auf das Psychische, auf die geistig leistende Subjektivität, auf die Einsicht, dass Subjektivität weltkonstituierend ist, transzendental absolut, dass alles Sein Korrelat der transzendentalen Subjektivität <ist>, die alles Objektive als Korrelat von subjektiven Konstitutionen umspannt ; dass alles Sein, transzendental betrachtet, in einer universalen subjektiven Genesis steht usw. » Cf. également *Hua VIII*, pp. 226-227.

Chapitre 5

Le vivant comme instance transcendantale

1. Husserl

La catégorie de la signification est, selon nous, un acquis définitif pour la biologie. Par principe, le comportement du vivant n'est pas réductible à une somme de processus physico-chimiques décomposables. Il est temps d'aborder le vivant sous une autre perspective phénoménologique que celle que nous avons suivie jusqu'ici. Ce nouveau point de vue nous permettra d'approfondir et de nuancer les résultats auxquels nous sommes parvenus. Nous avons en effet jusqu'à présent laissé de côté tout un versant de la phénoménologie ; ce qui n'a sans doute pas échappé aux lecteurs connaisseurs de nos deux philosophes. Voyons cela de plus près.

On se souvient que l'ontologie de la signification se caractérise du point de vue transcendantal par un renvoi de sens à une expérience en première personne. Quand je dis que l'animal que j'étudie est fatigué ou qu'il a peur, les notions de fatigue et de peur renvoient à une expérience en original de ces états. Cela signifie que le vivant, comme objet visé par une conscience, contient nécessairement une référence à la vie vécue en première personne. Or, la conscience intentionnelle qui a formé le cadre des chapitres précédents est la conscience du scientifique, du biologiste. C'est une conscience théorétique dont l'activité consiste à connaître le vivant. Comme telle, elle a été abstraite de la vie qui la sous-tend, de l'ensemble des actes *non objectivants* qui l'ancrent dans la totalité d'une existence incarnée et affective. Cette conscience théorétique formait le cadre des analyses que nous avons suivies jusqu'à présent chez Husserl et Merleau-Ponty. Pour une telle conscience, le vivant ne peut être qu'un *noème*, un objet procédant d'une constitution.

Or, ce cadre phénoménologique change lorsque les analyses en arrivent à considérer le vivant comme vie en première personne. Le vivant n'est plus un objet noématique dont on peut étudier la constitution, il devient la conscience intentionnelle elle-même, qui ne peut plus dès lors être comprise seulement comme activité théorétique. On peut donc parler d'un changement de cadre phénoménologique qui nous amène à thématiser la conscience avec toute la concrétude de son développement

vital ; ce qui inclut des thèmes comme la passivité, la genèse monadique, la constitution non objectivante, etc. Certes, cette thématique avait déjà été abordée au troisième chapitre quand les vivants étaient considérés comme des subjectivités. Mais l'analyse posait encore le vivant comme un noème, constitué par la subjectivité transcendante¹. Ce changement de cadre phénoménologique implique que le vivant passe maintenant du côté du constituant. Ainsi, le chien qui flaire du gibier renseigne son maître et participe par là à la constitution du monde humain (cf. *Hua XV*, p. 167). Nous verrons que ce nouveau cadre va nous permettre d'affiner et d'approfondir les résultats obtenus par la voie ontologique. Après avoir parcouru cette dernière en allant et venant entre les postures ontologique et transcendante, nous allons nous diriger vers une intériorisation de la vie dans le champ transcendantal.

Cette prise en compte de l'ensemble de la vie de la conscience est un des thèmes de prédilection de la recherche actuelle. Les enjeux interprétatifs consistent à montrer que la phénoménologie husserlienne est bien différente de ce que présentent les tableaux assez simplistes de certains commentateurs² : la conscience transcendante n'est pas une conscience intellectualiste, détachée du monde dans une position contemplative de souveraine constitution. Husserl ne fait pas que reprendre les préjugés des philosophies de la conscience cartésienne et kantienne – préjugés qui ne seraient finalement surmontés que chez des phénoménologues hérétiques (selon l'expression de Ricœur) comme Heidegger et Merleau-Ponty. A l'encontre de cette vision peu informée, A. Montavont écrit par exemple : « La phénoménologie husserlienne déborde les limites d'une théorie de la connaissance, sujet et objet faisant partie d'une seule et même vie intentionnelle englobante dont l'activité de connaissance n'est qu'une modalité parmi d'autres. » Par conséquent, « le reproche fait à Husserl d'un primat théorique de la constitution est remis en question. L'unité du moi et du monde ne se situe plus dans l'espace de la représentation ; Husserl au contraire s'est employé avec la doctrine de l'intentionnalité passive à éclairer ce présupposé intellectualiste et objectivant par la mise au jour de sa propre condition de possibilité »³. Dans son article intitulé *Der Begriff des Lebens in der Husserlschen Phänomenologie*, E. W. Orth a quant à lui très bien montré l'évolution qui a amené Husserl à inclure peu à peu la vie dans la sphère transcendante. Depuis les *Recherches logiques* jusqu'aux *Ideen*, la région du vivant biologique a été tenue à l'écart de la sphère transcendante, puisqu'il s'agissait de fonder une théorie de la connaissance phénoménologique qui ne soit pas une psychologie ou une biologie de la connaissance. Le vivant est un objet de science parmi d'autres, il est extérieur aux conditions transcendantales de la connaissance. Si l'on mélangeait les deux sphères, la logique pure serait livrée à la contingence de l'empirique et la sphère transcendante entachée de mondanité. Certes, la sphère transcendante des *Ideen I* est décrite à l'aide de métaphores vitalistes (*Bewusstseinsleben*, *Erleben*, etc.) mais c'est une façon de parler qui

¹Les analyses des *Ideen II* identifiaient également le corps propre constituant comme origine de la constitution du vivant objectif.

²Comme le montre D. Zahavi (cf. ZAHAVI 2002).

³MONTAVONT 1999, pp. 147 et 279.

n'exprime rien de biologique. « Il ne semble plus y avoir de place pour d'autres concepts ayant trait à la vie au-delà de la vie des actes des *Recherches logiques* et de la vie de la conscience transcendante (qui se concentre sur le concept d'intentionnalité) des *Ideen I*⁴. » Ce n'est que plus tard, quand Husserl aura dépassé le cadre des analyses statiques des *Ideen*, que le rapport entre le constituant et le constitué se complexifie. La conscience transcendante concrète s'auto-constitue en corrélation avec son activité de constitution du monde. Par le processus du devenir monadique, de la sédimentation du sens, elle quitte pour ainsi dire sa tour d'ivoire transcendante pour se *mondaniser*. D'où l'importance croissante que prend le thème de l'intersubjectivité transcendante. Mais Orth montre que la vie biologique entre également dans la sphère transcendante, le processus d'évolution monadique étant par exemple compris comme évolution au sens biologique et la relation dynamique entre l'organisme et son milieu interprété comme un rapport intentionnel : « Après ces expositions, il devient plausible que Husserl donne à la vie biologique un sens phénoménologique intentionnel, qui rend compréhensible le fait que cette vie accomplisse des fonctions intentionnellement constitutives⁵. »

Les commentateurs s'accordent pour souligner que l'apparition de la phénoménologie de la genèse monadique représente un progrès dans le développement de la philosophie husserlienne, au sens où elle devient plus concrète⁶ et capable de mieux rendre compte de l'ensemble de la vie intentionnelle, en surmontant maints problèmes posés par la méthode statique des *Ideen I*. La question qui se pose à nous est dès lors la suivante : quelles conséquences la prise en compte de la phénoménologie génétique a-t-elle sur l'épistémologie de la biologie ? En effet, en nous basant essentiellement sur les analyses statiques, n'avons-nous pas utilisé des aspects contestables de la philosophie husserlienne, parce que trop abstraits ou intellectualistes ? Plus précisément dit, n'est-il pas nécessaire d'aborder le vivant au sein de la sphère transcendante elle-même et non pas comme phénomène mondain, comme simple noème ? Ne convient-il pas de renoncer à ou en tout cas de considérer avec beaucoup de circonspection la démarche des *Ideen II*, au profit des analyses plus tardives de Husserl sur le vivant dans les textes comme *Hua XIV* et *Hua XV* ? Telle est, en gros, la position de Natalie Depraz dans un article dans lequel elle oppose nettement deux approches du vivant chez Husserl, l'une ressortissant à la méthode statique et l'autre à la méthode génétique⁷. Cette dichotomie revient en fait plus exactement à l'opposition que nous venons de faire entre une approche extériorisante du vivant et une approche intériorisante où le vivant est abordé dans sa dimension transcendante. N. Depraz ne mentionne pas dans son exposition de la phase statique les analyses noético-noématiques du vivant dans l'attitude naturaliste ; elle prend le vivant en

⁴ORTH 2006, p. 5 : « Für weitere Lebensbegriffe über das sogenannte Akteleben der *LU* und des transzendentalen Bewusstseinslebens der *Ideen I* (die sich im Begriff Intentionalität konzentrieren) hinaus scheint es keinen mehr Platz zu geben. »

⁵ORTH 2006, p. 12 : « Nach diesen Darstellungen wird zunächst plausibel, dass Husserl dem biologischen Leben einen phänomenologischen, intentionalen Sinn gibt, der einsichtig macht, dass dieses Leben intentional konstitutive Funktionen erfüllt. »

⁶Au sujet de la double distinction simple/complexe et abstrait/concret chez Husserl, voir la fine analyse de Steinbock (STEINBOCK 1995, pp. 44-45).

⁷DEPRAZ 1995, pp. 81-110.

considération du point de vue d'une « psychologie intentionnelle socialisée, au regard de son environnement dans le monde de la vie »⁸. Les vivants sont appréhendés par référence à l'expérience humaine en première personne, dont ils sont des formes dérivées, des déviations, de plus en plus étrangères quand on passe des mammifères à d'autres animaux jusqu'à la simple cellule.

Les difficultés que N. Depraz voit dans cette méthode résident dans une certaine attitude anthropomorphique. Si les vivants sont appréhendés comme des variantes des êtres humains, le danger est bien réel de projeter sur eux notre humanité : n'y a-t-il pas « une forme d'humanisation de l'animal et, corrélativement, une forme plus ou moins raffinée d'anthropocentrisme » ? On pourrait faire le même reproche à l'ontologie de la signification reprise de *SC. Rechercher la dimension significative du vivant ne revient-il pas en effet à vouloir lire en lui un comportement humain ?* Pour N. Depraz, ce problème est bien inhérent à la démarche qui considère le vivant de manière extérieure. En effet, « l'approche statique husserlienne situe l'animal en régime d'"extériorité", dans la mesure où elle tend à l'appréhender à partir d'un ego humain autocentré ». Le seul moyen d'éviter cet écueil est, selon elle, de thématiser le vivant dans sa dimension transcendantale, à savoir au sein de l'intériorité de la vie intentionnelle. « Cette réorientation permet un décentrement par rapport à l'homme, une sorte de zoo-centration qui conduit à remettre en cause le schème d'une constitution de l'intersubjectivité interhumaine comme préalable constitutif à toute réflexion sur l'expérience de l'animal⁹. » La perspective philosophique dans laquelle cette lecture de Husserl se situe apparaît clairement : l'opposition entre une saisie intérieure, réflexive, qui se trouve valorisée, et une approche extériorisante, mondaine, qui flirte avec un objectivisme dangereusement anti-phénoménologique¹⁰. Or, nous ne pensons pas que cette opposition se trouve telle quelle chez Husserl. On y trouve évidemment une dénonciation de l'attitude objectiviste qui pose la réalité naturelle comme un en soi en oubliant sa propre intentionnalité¹¹. *Mais la démarche mondaine des sciences positives ne se trouve pas mise en cause en tant que telle.* Certes, la démarche transcendantale génétique ouvre un champ d'investigations philosophiques immense qui a sa valeur en lui-

⁸ *Ibid.*, p. 86. Il s'agit de la psychologie intentionnelle dont nous avons parlé dans le troisième chapitre.

⁹ *Ibid.*, pp. 88, 90 et 89.

¹⁰ L'approche statique entretient en effet pour elle « une certaine connivence avec l'abord mondain de la question » et est également qualifiée de « dangereusement mondaine » (*ibid.*, p. 90).

¹¹ D'où la valorisation de la perspective interne de la subjectivité elle-même, par opposition à une approche objectivante, extérieure, que l'on trouve très souvent chez Husserl. Cf. notamment *Hua VI*, p. 116 : « Le traitement théorique radical du monde est le traitement interne systématique et pur de la subjectivité s'"extériorisant" elle-même dans l'extérieur. Il en est ici comme de l'unité d'un organisme vivant, que l'on peut bien considérer et démembrer de l'extérieur, mais que l'on ne comprend que si l'on retourne à ses racines cachées et que l'on suit systématiquement la vie dont l'élan remue en elles et remonte d'elles, la vie qui donne forme à partir de l'intérieur. » « Die radikale Weltbetrachtung ist systematische und reine Innenbetrachtung der sich selbst im Aussen "äussernden" Subjektivität. Es ist wie in der Einheit eines lebendigen Organismus, den man wohl von aussen betrachten und zergliedern, aber verstehen nur kann, wenn man auf seine verborgene Wurzeln zurückgeht und das in ihnen und von ihnen aufwärts strebende, von innen her gestaltende Leben in allen seinen Leistungen systematisch verfolgt. »

même ; mais Husserl a toujours eu le souci de garder un lien avec les sciences positives, d'expliciter, à l'aide de la troisième dimension du champ transcendantal, l'ontologie de leurs objets afin qu'elles soient au clair sur leurs catégories fondamentales. On comprend que l'enjeu de la démarche de N. Depraz est différent et pleinement légitime dans un cadre husserlien. Il consiste à appréhender phénoménologiquement le vivant dans son intériorité. Il faut seulement se rappeler que vouloir retrouver la dimension préscientifique de l'expérience ne revient pas à invalider ou critiquer son niveau objectivant et théorétique. Nous ne disons pas que la plupart des commentateurs affirment cela (au contraire, ils protesteraient vigoureusement contre une telle accusation), mais qu'une telle affirmation est dans une certaine mesure implicitement présente dans certaines critiques de la phénoménologie statique et des analyses noético-noématiques en faveur de la démarche génétique. Ainsi, en montrant que la démarche statique implique une anthropologisation du vivant, N. Depraz met le doigt sur un point effectivement tout à fait essentiel. Mais il reste une certaine confusion entre le fait d'appréhender scientifiquement le vivant et le fait de l'anthropomorphiser, de projeter ce qui relève de l'intentionnalité humaine sur l'intentionnalité du vivant. On peut très bien avoir un idéal théorique tout en respectant ce que l'animal a de non humain. N. Depraz prend comme exemples d'une appréhension du vivant pour lui-même les travaux de Portmann et de Lorenz (en se basant sur le cours de Merleau-Ponty sur la nature). Or, avec tout le respect qu'ils manifestent pour la spécificité de l'animalité, ce sont quand même des scientifiques avec un idéal humain de vérité scientifique. Leur activité de savants est une activité humaine. Ils veulent connaître le vivant et non pas, pour le dire un peu brutalement, redevenir des animaux¹².

Ainsi, nous entendons éviter aussi bien le piège d'ignorer la phénoménologie de l'intentionnalité vivante que d'abandonner le niveau théorétique de l'expérience. Nous allons bien plutôt tenter d'*articuler* ces deux niveaux sans les opposer ni les confondre¹³. La phénoménologie de l'intentionnalité vivante, en *descendant* à un

¹²A ce sujet, voir les analyses très éclairantes de E. W. Orth, notamment p. 14 : « Phänomenologisch heisst das, dass Intentionalanalyse – auch als notwendiger Rückgang auf elementare Lebensverhältnisse – bereits entwickeltere, kulturell etablierte Konstitutionsstufen, eben Kultur, voraussetzt. » Orth renvoie à *Hua* XV, p. 620 où Husserl parle d'une coupure radicale et essentielle entre les animaux et les hommes, et à *Hua* XXIX, p. 331, où Husserl écrit, parlant de la connaissance des « primitifs », qui sont, comme les enfants et les animaux, constitutionnellement dérivés par rapport à l'homme adulte européen : « Aber ich bin es auch, der all diese Reden von den Primitiven, vom alten Ägypten und China usw. führt und die Evidenz erfragt, die letzte apodiktische Evidenz, die für all das aufkommen mag [...]. Und die apodiktische Antwort ist nicht die, welche die Primitiven [...] geben, die also Antworten im transzendentalen "Phänomen" (in der Klammer) sind, sondern Antworten, die ich selbst gebe und in transzendentaler Absolutheit verantworten. » Il n'y a pas là simplement un préjugé égocentrique mais bien une vérité phénoménologique : c'est en tant qu'homme du XX^e siècle, ayant développé des intérêts théorétiques et scientifiques, que j'aborde ceux qui me sont différents.

¹³Sur la distinction entre le niveau statique des problèmes épistémologiques et le niveau génétique qui replace l'intention objectivante « dans cet ensemble formé d'intentions non objectivantes, qui constitue le milieu de tout vécu », voir l'excellente exposition de A. Montavont (MONTAVONT 1999, pp. 32sqq.).

niveau plus fondamental de l'expérience, va nous permettre d'affiner les analyses transcendantales des chapitres précédents et d'en tirer des conséquences pour l'ontologie de la biologie. Car, comme nous allons le voir, il existe bien un danger d'anthropomorphisme : le fait de comprendre la fatigue de l'animal par référence à notre propre vécu de la fatigue ne veut pas dire que l'intériorité subjective (ou l'intentionnalité) du vivant est identique à une intentionnalité humaine¹⁴. Il s'agit donc à cet égard de clarifier l'a priori de la signification en tant que catégorie fondamentale de l'ontologie de la biologie. Chez Husserl, les analyses des niveaux inférieurs de l'expérience ont toujours pour but de fonder les niveaux supérieurs. Ainsi, les analyses concernant la synthèse passive dans *Hua XI* ou *Hua XVII* sont suivies par un mouvement ascendant de réobjectivation, comme l'atteste le volume complémentaire à *Hua XI* sur les synthèses actives¹⁵. Nous suivrons donc le même mouvement pour la biologie. La remontée amènera un « retour critique »¹⁶ du niveau préobjectivant sur le niveau théorétique.

Cette nouvelle perspective sur le vivant amène des changements concernant les enjeux de l'analyse phénoménologique et sa méthode. Faisons la synthèse de ces deux aspects au niveau de la conscience théorétique afin de faire déjà sentir au lecteur par contraste ce que dégagera l'exposition qui va suivre. Pour ce qui est de la méthode, l'analyse phénoménologique a pour but, selon l'expression de Fink, de « prendre sur le fait la vie de la conscience transcendante dans son accomplissement même »¹⁷. C'est-à-dire de prendre distance vis-à-vis des accomplissements intentionnels pour en faire réflexivement des objets thématiques et en dévoiler les structures. La phénoménologie parvient ainsi à éclairer et élucider l'intentionnalité, qui reste implicite et cachée à elle-même dans l'attitude naturelle. Ceci est bien illustré par les analyses noético-noématiques sur l'horizon intentionnel des chapitres précédents : le scientifique est en effet implicitement dirigé dans ses actes par un horizon eidétique qui déploie un réseau d'implications référentielles. Et le regard phénoménologique parvient à thématiser cet horizon même en prenant en quelque sorte *sur le fait* le réseau dessiné par les intentions vides qui préfigurent et guident implicitement les actes. Or, nous verrons que cela n'est possible qu'à ce niveau théorétique et non plus à celui de la vie. On ne peut pas dans la perspective intérieure de l'intentionnalité vivante prendre distance avec soi et contempler ses propres accomplissements intentionnels de façon souveraine et détachée. La vie n'est pas

¹⁴N. Depraz montre bien dans son article les problèmes posés par une compréhension des êtres vivants comme formes dérivées de l'expérience humaine.

¹⁵Cf. *Hua XXXI* qui thématise le mouvement ascendant du « *Stufengang der Objektivierung* » depuis l'esthétique transcendante jusqu'au niveau des jugements prédicatifs.

¹⁶STEINBOCK 1995, pp. 47-48.

¹⁷FINK 1959, p. 114. En discutant la méthodologie de la phénoménologie, Husserl se demande ce que deviendrait la phénoménologie « si ces énoncés [phénoménologiques] avaient le droit de porter sur les essences des vécus réfléchis et devenus objets de "savoir", mais non sur les essences de vécus purs et simples ». « Was sollte aus ihr werden, wenn sie Aussagen machen dürfte über die Wesen von "gewussten", reflektierten Erlebnissen, nicht aber über Wesen von Erlebnissen schlechthin. » (*Hua III*, p. 188) Il entend par là affirmer la possibilité de thématiser les vécus purs et simples.

transparente à elle-même, elle ne peut pas pleinement s'auto-clarifier. Ce thème essentiel chez Merleau-Ponty est déjà présent chez Husserl : « Soit la vie est entièrement thématizable et s'autodétruit en tant que telle, soit elle résiste pour une part à la thématization et leste l'entreprise phénoménologique d'une opacité irréductible¹⁸. » Concernant les enjeux, rappelons simplement que la conscience qui servait de référence pour les analyses transcendantales des chapitres précédents était une sorte d'instance de manifestation des essences. Il s'agissait donc d'une conscience abstraite et le problème de son individualité et de sa facticité ne se posait pas. Le devenir monadique, l'autoconstitution par le processus passif de sédimentation des actes intentionnels, tous ces thèmes trouvent leur pertinence au niveau de l'intentionnalité du vivant.

Les recherches les plus fines et les plus poussées que Husserl a faites sur l'intentionnalité du vivant tournent autour des notions de normalité et d'anormalité. Nous nous appuyons sur l'exposition minutieuse de ce thème que A. J. Steinbock a faite dans son ouvrage *Home and Beyond*¹⁹. Il s'agit d'une présentation très complète qui propose une articulation de tous les aspects d'un thème complexe et touffu présent dans un grand nombre de textes à des périodes différentes, ainsi que dans de nombreux manuscrits non publiés. Les notions de normalité et d'anormalité ne sont pas appréhendées par Husserl comme des phénomènes mondains, mais dans leur dimension constitutive : elles entrent en jeu dans le rapport intentionnel entre le vivant et le monde. Ce sont donc des notions transcendantales, comme le sont celles de noèse, de *hylé* ou d'intentionnalité. « Cette perspective phénoménologique a l'avantage [...] de ne pas voir le percevant simplement comme un objet naturel scientifique, mesuré à l'aune de standards présupposés sur la normalité. Pour cette raison, je vais pouvoir placer la discussion sur la normalité et l'anormalité dans un contexte très différent de ce qu'il est habituellement ; à savoir dans un contexte constitutif, en tant que problème philosophique qui a au moins autant de prégnance que des démarches psychologiques ou statistiques²⁰. » Précisons encore que, même si les analyses de Husserl portent avant tout sur la perception, elles valent tout autant pour d'autres types d'intentionnalité.

Ainsi, cette approche a pour but de saisir pour ainsi dire de l'intérieur le rapport dynamique entre le vivant et son milieu en thématizing la *normalité* et l'*anormalité* de la constitution ; deux concepts qui appellent une mise en perspective avec la pensée de Canguilhem, à laquelle Steinbock se réfère d'ailleurs souvent. Avant de

¹⁸MONTAVONT 1999, p. 44. Citant la phrase de Fink ci-dessus, A. Montavont, y voit un « espoir fou de thématizer ce qui se dérobe à toute thématization ». Husserl a reconnu cette opacité, il s'est confronté à elle, même s'il tente encore et toujours de la surmonter et de l'intégrer dans la constitution de la subjectivité transcendantale.

¹⁹Section 3 : *A Genetic Phenomenology of Normality and Abnormality*, pp. 125-169.

²⁰*Ibid.*, p. 127 : « This phenomenological perspective has the advantage [...] of not viewing the perceiver merely as a natural scientific object, measured against presupposed standards of what is normal. For these reasons I will be able to set the discussion of normality and abnormality in a very different context than usual, that is, in a constitutive context as a philosophical problem that has at least as much content as psychological or statistical endeavors. »

comprendre ce que signifient pour Husserl normalité et anormalité, on peut déjà dire que ces notions correspondent à ce que la voie ontologique par les sciences empiriques nous avait déjà appris, à savoir que le rapport entre le vivant et son milieu est un rapport significatif irréductible à un rapport naturaliste causal. Car le contraste entre la normalité et l'anormalité implique une référence axiologique. D'un point de vue constitutif en effet, le normal n'est pas simplement ce qui apparaît statistiquement comme le plus fréquent ; cela reviendrait en effet à réduire le comportement normal à un fait naturaliste. Ce sont des *valeurs* qui déterminent le débat entre le vivant et son milieu. La question qui se pose donc est de savoir en quoi cette nouvelle perspective nous apporte quelque chose de nouveau par rapport aux chapitres précédents.

Steinbock distingue deux manières de concevoir la normalité et l'anormalité d'un point de vue génétique. Selon la première, la normalité se manifeste phénoménologiquement dans la *concordance* de la perception, et l'anormalité dans sa *discordance*²¹. La constitution du sens est un procès d'unification synthétique qui met en forme le divers hylétique en le rassemblant dans une signification. La constitution est normale quand la concordance du procès constitutif permet cette unification. Le divers des apparences ou des esquisses s'échelonne continuellement de telle manière à confirmer une visée, à s'unifier dans une signification. Par exemple, je vais à la fenêtre pour regarder au-dehors. Mon regard balaye la rue de gauche à droite, tous les aspects du spectacle se succèdent continuellement : la série des lampadaires qui apparaissent comme des répliques successives, les échoppes en face, etc. Cette expérience manifeste une concordance à travers toutes ses phases, qui se succèdent harmonieusement, chacune transitant vers l'autre sans rupture. J'ai là une expérience normale. Celle-ci apparaît au contraire comme anormale si une discordance a lieu à la suite d'une interruption ou d'une rupture dans le procès perceptif. Ainsi, si un rayon de soleil m'éblouit pendant que je suis à la fenêtre, le spectacle tel que je le voyais s'interrompt. Les objets se sont soudain assombris et je vois des petites taches lumineuses danser parmi les lampadaires. Ma perception de la rue devient anormale. Ces faits semblent banals et il convient donc de rappeler leur signification transcendantale. Ce n'est pas l'événement objectif de la lumière aveuglante sur la rétine qui est ici déterminant : « Dans le cas d'un flash lumineux dans les yeux, la rupture de ce qui apparaît ne serait pas anormale parce que la lumière serait trop extrême ou intense, comme si la normalité pouvait être évaluée en tant que variation quantitative de la lumière. » D'un point de vue constitutif en effet, l'anormalité apparaît au sein de l'expérience elle-même en tant que rupture de sa cohérence interne. « Pour Husserl, cet événement serait anormal parce qu'il interrompt la cohérence interne de l'expérience²². » Anormalité et normalité sont des dimensions

²¹ STEINBOCK 1995, pp. 129-137. Nous laissons de côté la première approche statique du problème de la normalité, que nous avons d'ailleurs déjà effleurée dans les *Ideen II*.

²² *Ibid.*, p. 133: « In the case of a bright light flash to the eyes, the rupture of appearances would not be anomalous because the light was more extreme or intense, as if normality could be assessed as a quantitative variation of light. » « For Husserl, this event would be anomalous because it breaks the internal coherence of the experience. »

de l'expérience telle qu'elle est vécue en première personne, et les notions de concordance et de discordance sont les concepts qui en rendent raison transcendantement. A la rupture de la concordance noématique de l'expérience correspond du côté noétique une rupture dans l'activité constituante du corps propre. Husserl envisage ici les cas de dysfonction sensorielle : je vois un objet lourd tomber sur le sol mais n'entends aucun bruit ; ce qui veut dire que mon ouïe fonctionne anormalement. Il envisage également les blessures : à cause d'une brûlure de ma main, mes sensations tactiles sont différentes²³. Ce n'est pas la constatation objective de la déficience physiologique qui est ici en jeu mais encore une fois, c'est la rupture : j'avais toujours perçu le bruit des objets heurtant le sol, mais cette fois je ne perçois plus rien, ce n'est plus comme avant. Steinbock montre très bien la proximité de ces analyses avec la pensée de Canguilhem sur les normes vitales. Le rapport normal ou anormal d'un organisme avec son milieu ne procède pas d'abord d'une détermination du fonctionnement physiologique, mais de l'expérience vécue de ce rapport par le vivant lui-même. Ainsi, un ébéniste gravement blessé au bras lors d'un accident de travail ne se considérera pas comme anormal s'il recouvre l'usage de son bras pour son travail, s'il sent que les choses sont redevenues comme avant. Et cela, alors même qu'un médecin pourra constater que la mécanique du bras a conservé des déficiences d'un point de vue physiologique qui empêcheront éventuellement que cet ébéniste améliore son savoir-faire ou commence une activité musculairement plus exigeante. Husserl exprime cette même idée en soulignant que le rapport normal de concordance entre le vivant et son milieu n'est pas la simple résultante de la normalité des organes pris un à un. Le corps propre fonctionne comme totalité *orthoesthétique*. Si je me brûle à un de mes doigts, sa sensibilité tactile se modifie et devient anormale. Mais les autres doigts perçoivent normalement et corrigent en quelque sorte le doigt blessé. Mon corps kinesthésique fonctionne normalement tant qu'il forme un système orthoesthétique total normal, bien que d'un point de vue physiologique, il soit anormal d'avoir un doigt brûlé. Il suffit qu'il y ait une harmonie globale du corps orthoesthétique, que ses différents organes s'accordent les uns avec les autres. Ainsi, une personne qui a perdu un doigt suite à un accident ne conçoit pas son rapport au monde comme étant anormal par rapport à une autre personne puisque ses autres organes lui assurent un rapport à son milieu tout à fait normal²⁴.

Cette conception phénoménologique de la normalité et de l'anormalité de l'activité perceptive correspond à l'a priori de la signification dans SC, mais vu sous

²³Cf. *Hua* XIV, p. 68 : « ... jede leibliche Veränderung, die ihn anomal verändert, ändert auch die Wahrnehmungserscheinung. » Cf. également le manuscrit D13 II, 42a, cité par Steinbock, p. 292 : « ... der Leib ist normal, wenn dieses Vorgehen ungehemmt ist und die zugehörigen Erfahrungsreihen für alle in Funktion zu setzenden Sinne einstimmig laufen... »

²⁴Sur tout cela, cf. STEINBOCK 1995, pp. 142-143 et, dans le même sens, CANGUILHEM 1966, p. 73. Selon Canguilhem, c'est le vécu subjectif et vague du malade, qui sent que « quelque chose ne va pas », qui détermine d'abord ce qui est sain ou pathologique, et non pas les constatations médicales objectives de dysfonctionnements physiologiques ou d'altérations anatomiques. Ces constatations ont certes une validité (et rendent possible un *savoir* médical), mais elles ne sont qu'une explication *dérivée* qui tire son origine du ressenti subjectif du malade.

un autre angle. En effet, la concordance de l'expérience porte sur sa signification globale, sur la permanence d'une manière de se rapporter au monde. L'ébéniste se sent en bonne santé tant qu'il peut exercer son métier sans entraves, c'est-à-dire si la signification de son rapport au monde est préservée. De manière identique, ce qui permet d'après Merleau-Ponty de comprendre un fonctionnement physiologique, c'est précisément l'essence de l'accomplissement²⁵.

Steinbock montre cependant que cette conception de la normalité comme concordance est insuffisante. Car comme rupture de l'expérience, l'anomalie ne dure pas. Quand ma main guérit, mon sens tactile redevient ce qu'il était auparavant et les objets reprennent leur apparence normale. La discordance est réintégrée dans une concordance qui l'englobe. Mais que se passe-t-il lorsque la rupture n'est pas réintégrée dans l'ancienne concordance et institue une *nouvelle concordance* ? « La difficulté que je trouve dans la définition de la normalité comme *simple* concordance est la suivante : cela ne laisse aucune place pour des différenciations qualitatives entre des ordres concordants. Supposons par exemple que j'aie deux expériences concordantes s'étendant sur une certaine durée, une de bonne santé et une de maladie. Qu'est-ce qui rend la blessure ou la maladie moins désirables que la santé²⁶ ? » C'est pourquoi il est nécessaire d'aborder une deuxième manière de concevoir la normalité constitutive, à savoir l'*optimalité*²⁷.

Dans cette nouvelle optique, l'expérience normale n'est pas l'expérience concordante, mais celle qui donne un accès optimal au monde. Il y a phénoménologiquement une différence qualitative, un mieux et un moins bien, dans le rapport intentionnel entre le vivant et son milieu. Husserl précise cela en parlant de différences de richesse et de différenciation dans la donation des choses. Il mentionne ainsi le fait que les objets ne nous sont pas donnés aussi bien la nuit que le jour, qu'ils ne nous apparaissent pas avec autant de richesse de loin que de près. Ces différences sont normativement significatives. La chose perçue normale (ou perçue normalement) est la chose vue à courte distance et à la lumière du jour. La chose perçue autrement est anormale et renvoie téléologiquement à sa donation optimale : « Une perception est anormale quand elle donne le perçu non seulement de manière inhabituelle, mais "moins bien", avec une richesse moindre en différences objectives. Une téléologie réside donc dans le fait de la normalité habituelle, telle que nous la connaissons, et brisée seulement de manière exceptionnelle²⁸... » Cette

²⁵La différence de perspective étant, rappelons-le, que dans notre exposition de *SC*, le vivant était considéré de l'extérieur, alors que nous prenons maintenant en considération son point de vue en première personne.

²⁶STEINBOCK 1995, p. 136 : « ... the difficulty I find with defining normality *simply* as concordance is the following : It leaves no room for the qualitative differentiation between concordant orders. Suppose, for example, I have two concordant lasting experiences, one of health, one of sickness. What makes injury or disease less desirable than health ? »

²⁷Cf. STEINBOCK 1995, pp. 138-147.

²⁸Ms D 13 II, 44b, cité par Steinbock, p. 294 : « ... anomal ist eine Wahrnehmung, wenn sie nicht nur das Wahrgenommene ungewöhnlich, sondern "schlechter" gibt, mit einem geringeren Reichtum an sachlichen Differenzen. Im Faktum der gewöhnlichen und nur ausnahmsweise durchbrochenen Normalität, wie wir sie kennen, liegt also eine Teleologie... »

téléologie du perçu est ce qui guide mon exploration perceptive et me motive à la poursuivre jusqu'à ce que je perçoive la chose dans une donation optimale. La chose donnée de manière optimale se caractérise comme étant *la chose même*, celle qui se dévoile telle qu'elle est, et par rapport à laquelle les autres donations sont imparfaites. Mais cela doit être précisé, car on pourrait penser que ces analyses concernent une conscience théorétique visant l'en soi objectif de la réalité. La chose même n'est-elle pas un but de connaissance ? En quoi concerne-t-elle le rapport entre l'organisme et son milieu ? Quand Husserl parle de chose même, c'est toujours en corrélation avec le type spécifique d'activité pratique et d'intérêt en jeu. La chose même est la chose qui apparaît de façon optimale pour le rôle spécifique qu'elle tient comme *terminus ad quem* d'une visée pratique. L'exemple de Steinbock est très éclairant : je suis en train d'escalader un rocher et inspecte la paroi pour y chercher des points d'appui. Je remarque une roche saillante et m'approche pour l'observer, la sentir, éprouver sa résistance. Si cette roche apparaît finalement comme une prise fiable (solidement ancrée dans la paroi avec un angle assez aigu mais pas trop coupant, etc.), elle s'avère être un optimum, c'est-à-dire *le point d'appui existant en soi*. La téléologie de ma recherche est arrivée à son terme et pousser l'exploration plus loin n'a pas de sens. Par contre, un géologue voudra aller plus loin et analyser ses composants, déterminer ses propriétés physiques, etc.²⁹. Le même phénomène est à l'œuvre dans la vie animale. Soit un oiseau qui cherche à se bâtir un nid. Il recherche une cime avec suffisamment de branches pour pouvoir fixer son nid, mais qui ne soit pas trop touffue. Il se dirige vers un arbre qui semble répondre à ces conditions, mais en vol, l'arbre ne se donne pas encore de manière optimale. Une fois qu'il s'est posé sur la cime, une exploration kinesthésique lui révèle que les branches se prêtent bien à abriter un nid. Il a accédé à la chose même.

Ce dernier exemple montre bien que l'optimalité a une composante non seulement noématique mais également noétique : la chose même est corrélat d'une certaine orientation du corps kinesthésique. Une personne humaine est donnée de manière optimale quand elle se présente droite et non pas la tête en bas, un tableau doit être regardé à une certaine distance, ni trop loin ni trop près, pour se présenter de manière optimale. De même, si j'ai une pathologie oculaire et vois les objets de manière floue, mon expérience est anormale, non plus comme avant à cause d'une rupture de concordance, mais parce que mon expérience est appauvrie : je ne peux plus voir les choses telles qu'elles sont *en réalité*. La parenté de ces analyses avec

²⁹Cf. *Hua XI*, pp. 23-24 : « Ce qui est suffisant d'un point de vue pratique vaut comme le soi-même. Ainsi la maison elle-même est-elle très rapidement donnée de façon optimale, et cela dans son être véritable et même relativement à sa pure choséité corporelle, donc complètement expérimentée par celui qui la considère en tant qu'acheteur ou vendeur. Pour le physicien et le chimiste, un tel mode d'expérience semblerait totalement superficiel et encore à des années-lumière du véritable être. » (Traduction modifiée.) « Das, was praktisch genügt, gilt als das Selbst. So ist das Haus selbst und in seinem wahren Sein, und zwar hinsichtlich seiner puren körperlichen Dinglichkeit, sehr bald optimal gegeben, also vollkommen erfahren von dem, der es als Käufer oder Verkäufer betrachtet. Für den Physiker und Chemiker erschiene solche Erfahrungsweise völlig oberflächlich und vom wahren Sein noch himmelfern. »

SC est encore plus nette que pour la conception de la normalité comme concordance. En fait, Merleau-Ponty disait exactement la même chose : « Le comportement privilégié est celui qui permet l'action la plus aisée et la plus adaptée : par exemple les désignations spatiales les plus exactes, les discriminations sensorielles les plus fines. » (SC, pp. 160-161)

Ainsi, en appréhendant le vivant de l'intérieur, on retrouve les résultats obtenus par des analyses noético-noématiques. C'est loin d'être étonnant et on pourrait se demander ce que l'on y gagne. Car dès que le vivant est considéré comme intentionnalité, il n'est plus question de l'aborder de manière naturaliste. Or, l'intérêt de la voie ontologique par les sciences empiriques a précisément été de montrer que le rapport intentionnel au monde n'est pas une simple façon humaine de voir les choses, que la biologie devrait dépasser pour accéder à une réalité objective sous-jacente ; elle a montré, autrement dit, qu'il n'est pas possible de faire abstraction de la noèse pour livrer les données hylétiques à la science naturaliste, comme le font les *Ideen II*. Il fallait faire ce détour par la science et ne pas commencer d'emblée par saisir le vivant de l'intérieur³⁰. Mais le cadre génétique des analyses va nous permettre de thématiser un aspect essentiel qui est hors de portée du point de vue du scientifique, à savoir la *manière* dont les significations émergent pour le vivant, au sein du rapport de ce dernier avec son milieu. En effet, le rapport dynamique que le vivant entretient avec les significations de son comportement et de son milieu ne doit pas être interprété de façon intellectualiste et essentialiste : d'une part, le vivant n'est pas doué d'une intelligence pure qui contemplerait les significations et, en se basant sur elles, commanderait souverainement à son corps organique afin de parvenir aux choses mêmes ; et d'autre part, les normes ne sont pas fixées éternellement pour chaque vivant selon son espèce. Quand Merleau-Ponty, en reprenant la notion à Goldstein, parlait de l'*essence* attachée à chaque vivant ou chaque espèce, il ne voulait pas dire qu'une Idée éternelle serait attribuée à chaque être, à sa naissance, en prescrivant définitivement le rapport significatif avec son milieu. Certes, quand un être vivant vient au monde, il est préfiguré, déjà orienté vers certains types de normalité qu'il hérite de ses parents. Comme le dit Husserl dans *Hua XXIX*, chaque espèce biologique a son a priori. Mais ces types renvoient à une *constitution*. Autrement dit, les normes, si elles règlent le rapport du vivant avec son milieu, *naissent* elles-mêmes à partir de ce même rapport. Soulignant une parenté étroite avec la pensée de Canguilhem, Steinbock met en évidence que, chez Husserl, le vivant ne fait pas que se conformer à des normes, à orienter son comportement par rapport à elles, mais qu'il est également créateur de normes dans son interaction avec un milieu.

Ce dernier point nous permet d'éclairer le rapport entre la normalité comme concordance et comme optimalité. Car une fois qu'une norme émerge d'un débat avec le milieu en tant que manière optimale d'accomplir une action, elle va être réutilisée, devenir habituelle, fonder une concordance, même si elle avait surgi à l'origine comme une discordance. Si j'ai toujours été légèrement myope et que j'ai

³⁰Cf. WALDENFELS 1976, p. XII.

l'occasion un jour d'utiliser des lunettes, une discordance surgit, cette nouvelle expérience rompt la continuité de l'ancienne, mais de manière positive : je peux lire en tenant le livre à plus grande distance que d'habitude, je vois les lettres plus nettement, la lecture est moins fatigante, etc. Ma nouvelle expérience est plus riche, plus optimale qu'auparavant. L'ancienne normalité se trouve transcendée alors même qu'elle avait fonctionné jusqu'alors et que je ne considérais pas ma vue comme anormale. Un nouvel ordre normatif est instauré³¹. Comme le dit Canguilhem, la santé, comprise par opposition à la maladie, n'est pas la simple conformité à une norme, puisque le pathologique suit également ses propres normes (diminuées), mais la *normativité*, c'est-à-dire la capacité à inventer de nouvelles normes, la souplesse normative par rapport aux conditions du milieu. Dans les termes de Husserl : « La corporéité normale est celle qui produit ou rend possible un cercle d'optima³². » Nous expliciterons les conséquences épistémologiques de ces développements plus tard, et abordons maintenant la question de la genèse des normes vitales.

Le vivant est toujours déjà engagé dans le monde. L'optimalité de son comportement pratique, son comportement privilégié, émerge au sein même de cet engagement. Or, lorsqu'une tâche est à accomplir, le vivant peut s'y prendre de différentes manières (cf. *SC*, p. 158). Plusieurs configurations physiologiques peuvent être adoptées par son organisme, comme l'illustre l'exemple déjà mentionné des allures de la marche et de la course. Le comportement privilégié se dégage de toutes les configurations possibles par un processus de *sélection*. Et c'est ce processus de sélection qui manifeste la spécificité de l'intentionnalité vivante par rapport à l'intentionnalité théorique. Au niveau théorique en effet, le rapport intentionnel se jouait dans la présence transparente du donné. Le *spectateur transcendantal* pouvait réfléchir sur ses prestations intentionnelles et les éclairer en ne laissant rien d'obscur et de non thématifié. Par contre, nous rencontrons au niveau de l'intentionnalité vivante une *tache aveugle* : il est impossible d'*assister* à l'émergence et à la sélection du comportement optimal. Dans les mots de N. Depraz, l'homme rationnel redécouvre en lui-même une dimension d'animalité ; il n'est pas une pure conscience. Il ne faut donc pas comprendre cette sélection comme si nous avions les différentes normes vitales posées devant nous et que nous triions entre elles. Selon la jolie comparaison de Steinbock, ce serait comme sélectionner les tomates mûres dans un panier en embrassant du regard l'ensemble des tomates. Au contraire, dans les actions du vivant, l'optimum pratique relève toujours déjà d'une *prédonation*

³¹L'exemple des lunettes vient de *Hua* XIV, p. 121, de même que l'exemple d'un aveugle de naissance qui peut soudainement voir après une opération chirurgicale. Ces exemples montrent bien que la normalité biologique traverse la dichotomie entre ce qui est de l'ordre du « naturel » et de l'« artificiel ». Les créations techniques humaines ne laissent pas la normalité biologique inchangée. Mes nouvelles lunettes modifient la normalité de mon expérience exactement comme si le changement avait lieu dans mon propre corps. Cf. le manuscrit D 13 II 63b cité par Steinbock : « ... wie die anschauliche sich anschaulich im Fortleben in der Natur und Naturerfahrung sich erweitert, sich neu und besser bestimmt, vielleicht neue Optima hervortreten lässt, so schafft die Wissenschaft sicherlich auch Bereicherung der Erfahrungserkenntnis und baut darauf. »

³²Ms D 13 II, 63a, cité par Steinbock : « Die normale Leiblichkeit bedeutet dann diejenige, die einen Kreis von Optima herstellt oder ermöglicht. »

pour être ensuite *repris* dans l'accomplissement pratique lui-même. L'optimum s'est toujours déjà préfiguré ou esquissé. Il y a là ce que Husserl appelle dans *Hua XI* un *duo constitutif* entre le sujet et le monde. Les normes n'émergent pas exclusivement du côté noétique ; Goldstein l'avait déjà dit, il s'agit d'un débat dans lequel ni le vivant ni le milieu n'ont l'initiative exclusive, d'un jeu circulaire entre les sollicitations de la part du milieu et les réponses de la part du vivant : « Les optima auto-émergent comme tels en vertu de leur mode de dévoilement, dans leur relation inextricable à l'expérience discriminante. Ils émergent comme ça, en quelque sorte, dans la mesure où ils se présentent de manière proéminente comme étant particulièrement appropriés pour l'action³³. » Une saisie intellectuelle du comportement optimal, qui a été choisi au détriment des autres, ne peut venir qu'après coup et ne parvient en aucun cas à clarifier le processus de sélection. Steinbock rappelle ici une analyse intéressante de Max Scheler : percevoir quelque chose, c'est-à-dire en prendre conscience explicitement en tant qu'objet présent devant moi, présuppose que j'aie fait l'expérience d'une manière implicite et non thématique de son *efficacité* dans le rapport que j'ai avec mon milieu. De même, avant de réaliser que dans une pièce familière se trouve un nouveau tapis d'une couleur différente, je sens vaguement que quelque chose a changé, que l'atmosphère est différente. Parfois je remarque par la suite le changement de tapis, et d'autres fois, je me trompe en supposant par exemple que tel meuble a changé de place. On comprend donc que le fait de parler de normes signifiantes en biologie ne veut pas dire que le vivant lui-même les saisit par des actes transparents d'intelligence. Précision d'autant plus importante que le naturalisme aurait beau jeu de dénoncer un finalisme anthropomorphique naïf dans une ontologie de la signification comprise de manière intellectualiste.

Abordons maintenant les analyses sur les synthèses passives et l'attrait affectif afin de rendre compte plus précisément de ce procès de constitution passive des normes. Il s'agit de comprendre de quelle manière l'optimum est toujours pré-donné³⁴. Comment peut-il m'être suggéré par le milieu avant que je prenne position activement ? Que peut bien signifier le fait qu'il soit déjà là pour moi de quelque manière sans qu'il me soit pleinement et explicitement donné ? Cette transition n'est pas à entendre au sens où l'optimum passerait de la prédonation à la thématisation théorique. La question est de savoir comment se fait le passage d'un appel de la part du milieu au comportement optimum accompli activement par le vivant. Husserl tente de saisir conceptuellement cette dynamique en utilisant les notions de *force affective* et d'*excitation*. La sonorité biologique de ces termes est révélatrice de la

³³STEINBOCK 1995, p. 150 : « The optima self-emerge as such by virtue of their modes of disclosure, in their inextricable relation to discriminating experience. They emerge without further ado, as it were, insofar as they present themselves prominently as particularly engaging for action. »

³⁴Steinbock souligne avec raison qu'une phénoménologie de la prédonation implique que l'on ait quitté un cadre cartésien de constitution du sens (*ibid.*, p. 154). Mais il faut souligner que nous avons déjà rencontré la prédonation au niveau théorique sous la forme de la voie ontologique par les sciences empiriques. L'horizon eidétique devait se déployer implicitement comme guide de l'exploration empirique et faisait après coup l'objet d'une thématisation transcendantale.

dimension vitale de ces analyses phénoménologiques, mais elles ne sont évidemment pas à entendre de manière naturaliste. Le milieu se révèle d'abord au vivant en tant que configuration globale d'excitations affectives : je suis dans mon bureau plongé dans la lecture d'un livre. Le son d'une sirène retentit depuis la rue, mais je ne le remarque pas, tant ma lecture m'absorbe. Et pourtant ce son n'est pas rien pour moi, il m'affecte, me sollicite, *frappe à la porte du moi* comme dit Husserl. Si le son, en augmentant d'intensité, attire finalement mon attention, je réalise qu'il était déjà présent, je me rappelle sa présence sourde aux portes de ma conscience durant ma lecture. « Ce qui est constitué conformément à la conscience n'est là pour le moi qu'autant qu'il affecte. Tout constitué quel qu'il soit est prédonné dans la mesure où il exerce une excitation affective ; et il est donné, dans la mesure où le moi a donné suite à l'excitation, s'est tourné vers elle dans l'attention et la saisie³⁵. » Les exemples que donne Husserl, comme très souvent, ressortissent à la perception. Il tente de comprendre comment s'articulent l'affection et la formation des unités de sens. Ainsi, un son exerce une force affective en proportion du contraste qu'il forme vis-à-vis de son environnement sonore : une explosion exerce une force particulièrement forte et me fait sursauter. Ou bien il peut s'agir d'une relation de similitude ou d'homogénéité entre des données sensibles. Si j'entre dans une pièce dont la plupart des meubles sont rouges, ces couleurs rouges vont en quelque sorte résonner ensemble et exercer une excitation affective commune qui peut m'amener à prendre conscience que tous les meubles sont rouges, alors que je n'aurais pas fait attention à cela si seulement l'un d'entre eux était de cette couleur. La question soulevée ici par Husserl est de savoir si ces amorces d'unité de sens que sont le contraste et l'homogénéité provoquent une affection ou si l'affection est présupposée par la formation d'unité. Cette discussion importe peu ici. Retenons l'idée de Steinbock selon laquelle la question est peu pertinente dans la mesure où, concrètement, affection et formation d'unité surgissent nécessairement ensemble et sont les deux faces d'une même médaille. La formation d'unité n'est plus, comme dans un cadre statique, uniquement l'apanage de la conscience. C'est l'affection *et* la formation d'unité qui nous sont données depuis le milieu, par une constitution originaire qui précède temporellement la constitution active.

Qu'en est-il alors du rapport entre affection et constitution des normes ? Tout accomplissement a une dimension pratique. Le terme *pratique* ne signifie pas une région particulière d'activité intentionnelle (piloter un avion ou fabriquer des souliers) par opposition à une autre (faire des mathématiques). La dimension pratique concerne le mode d'accomplissement réussi de toute activité. Toute activité implique un savoir-faire en conformité à des normes. Et ce savoir-faire s'amorce et gagne peu à peu une maîtrise dans l'accomplissement même de l'activité, précisément dans un dialogue entre les appels affectifs du milieu et les réponses du vivant. Commençons par une activité perceptive pour rester proche des exemples de

³⁵Hua XI, p. 162 : « Für das Ich ist bewusstseinsmässig Konstituiertes nur da, sofern es affiziert. Vorgegeben ist irgendein Konstituiertes, sofern es einen affektiven Reiz übt, gegeben ist es, sofern das Ich dem Reiz Folge geleistet, aufmerkend, erfassend sich zugewendet hat. » (Traduction légèrement modifiée.) Cf. également STEINBOCK 1995, p. 154.

Husserl : cueillir des champignons. Comme toute activité, elle a ses normes d'efficacité, qui font que certaines personnes parviennent à trouver beaucoup de champignons (c'est l'optimalité de l'activité) alors que d'autres ne voient rien du tout et rentrent le plus souvent bredouilles. Le cueilleur de champignons qui se promène en forêt se trouve dans un monde très complexe de données hylétiques visuelles. Pour trouver des champignons, il ne doit pas simplement contempler le sol de la forêt qu'il a sous les yeux pour faire la synthèse des données hylétiques formant la matière de la signification *champignon*³⁶. Il doit avant tout être réceptif aux appels affectifs du milieu. Les contrastes de couleur qui font se détacher légèrement la couleur brun clair d'un champignon du brun plus foncé d'un tapis de mousse, l'homogénéité d'ensemble d'un groupe de champignons dont les couleurs similaires résonnent ensemble – tous ces phénomènes affectent la conscience, appellent le regard à se tourner activement vers eux. Le cueilleur débutant ne peut pas apprendre d'un collègue plus chevronné une méthode formulable et applicable à la façon d'une recette. Il doit se mettre à l'écoute des appels et des excitations de certains contrastes particulièrement frappants, fixer son regard au bon moment, ne pas se pencher partout mais attendre le moment opportun, etc. Tout un style kinesthésique doit se développer afin de rendre l'exploration vraiment discriminante. Car le milieu contient de nombreuses forces affectives qui ne sont pas pertinentes pour l'activité de cueillir des champignons, comme l'environnement sonore de la forêt (mais qui serait essentiel à l'ornithologie). Il s'agit donc de mettre en phase l'activité avec le milieu, de trouver le rapport optimal qui guide et norme son accomplissement³⁷.

Cette analyse est évidemment à élargir à toute activité. Le cas du cueilleur de champignons est intéressant par rapport aux analyses de *Hua XI* car l'expérience normée est essentiellement perceptive. Mais toute activité est toujours kinesthésique, mouvement et perception sont inextricablement conjoints. Le pilote d'un voilier doit apprendre à sentir la direction du vent pour orienter ses voiles, il doit se mettre à l'écoute du champ sonore et tactile par lequel le vent lui apparaît. Le bruit soudain d'une bourrasque, une sensation de froid qui vient lentement sur une joue – tous ces éléments déterminent une configuration affective qui appelle une réponse motrice optimale afin de garder la vitesse et la direction du bateau. L'idée est toujours la même : le rapport au monde significatif du vivant avec son milieu apparaît comme étant un rapport vécu plutôt que connu, au sens où il n'y a pas une pure intelligence qui contemplerait souverainement le milieu et prescrirait ensuite au corps la posture optimale à adopter. Pour l'exprimer à l'aide des structures de l'intentionnalité, la matière a toujours déjà commencé de s'informer sans que le sujet ait la pleine maîtrise des unifications de sens. Dans la perspective théorique des *Ideen* en effet, la forme est du ressort de l'acte et il est possible au regard réflexif du phénoménologue d'abstraire forme et matière en distinguant la part de l'une et

³⁶Cf. STEINBOCK 1995, p. 156 : « It is not the reflective activity on the part of an abstract ego overlaying interpretation of sense data. »

³⁷Cf. *ibid.*, p. 155 : « The object-pole does not simply dictate its own affective prominence, for what becomes affectively prominent depends on a context of practice. »

de l'autre. Selon l'expression de Fink déjà citée, cette saisie distinctive de la forme et de la matière revient à « prendre sur le fait la vie de la conscience transcendante dans son accomplissement même ». Cette distinction n'est précisément plus possible au niveau de l'intentionnalité vivante. La matière reçoit une mise en forme amorcée avant toute activité. On ne peut pas abstraire matière et forme (ou plutôt, on ne peut pas distinguer ce qui relève de l'une et de l'autre) puisque la matière est toujours déjà informée³⁸. Il nous reste à terminer ces développements en reprenant la question du rapport entre optimalité et concordance.

Le comportement optimal, émergeant du débat vécu avec le milieu, se trouve favorisé et tend à se répéter. Il se stabilise et devient par conséquent « optimal de manière concordante »³⁹. Le navigateur n'a pas besoin de réapprendre à chaque fois le système kinesthésique optimal de son pilotage, ni le pianiste sa capacité à jouer chaque fois qu'il s'assied devant son instrument. L'accomplissement optimal devient la manière habituelle d'agir. Je sais que je saurai faire telle action dans le futur, je peux m'attendre à ce que son déroulement sera harmonieux et aisé. D'où le caractère anormal d'une rupture de la concordance de l'expérience quand les choses ne se passent pas comme d'habitude. Le lecteur aura reconnu le thème de la sédimentation des constitutions et de la formation des *habitus* central dans la phénoménologie génétique. Cette *densité génétique*, qui transcende le caractère momentané et évanescent des accomplissements, stabilise et stylise le rapport entre le vivant et son milieu. Steinbock parle ainsi de *types corporels*, qui procèdent de la typification des accomplissements optimaux : « Concrètement, la densité génétique du comportement optimal dans tel ou tel cas peut conduire à former ce qu'on appelle un "type corporel". Nous pourrions penser ici au sens qu'il y a derrière des affirmations telles que : un coureur de marathon a un type corporel différent de celui d'un sprinter, celui d'un grimpeur libre est différent de celui d'un alpiniste⁴⁰. » Mais une optimalité concordante, nous l'avons vu, peut elle-même en principe être supplantée par une optimalité supérieure, qui instaure une nouvelle concordance. Une telle rupture de concordance ne signifie pas un appauvrissement de l'expérience, comme une surdité subite, mais amène au contraire un enrichissement.

Faisons le bilan de ces analyses pour l'épistémologie de la biologie. D'abord, nous avons retrouvé par un autre biais l'idée que les normes concernent le comportement du vivant au niveau même de son organisation physiologique. La physiologie n'est pas simplement de l'ordre d'une couche proprement biologique établie de

³⁸Cf. MONTAVONT 1999, pp. 237-238 : « Avant de devenir la matière de l'acte objectivant, la matière se constitue, se donne à elle-même, en vertu de sa forme intentionnelle qui se confond avec son caractère impressionnel. S'il est vrai que la *hylé* est dans les *Ideen I* la matière ou le contenu d'un acte en tant qu'*hylé* constituée, au contraire elle se donne elle-même selon une intentionnalité passive si on la considère en train de se constituer. » Cf. également STEINBOCK 1995, p. 47.

³⁹*Ibid.*, p. 158.

⁴⁰*Ibid.*, p. 159 : « Concretely, the genetic density of optimal comportment in this or that instance can lead to the formation of what we call a "body type". Here we might want to think of the sense behind the assertion that a marathon runner has a different "body type" than a sprinter, or that a free climber has a different "body type" than an alpinist. » Nous renvoyons au livre de Steinbock pour des développements beaucoup plus détaillés.

manière innée, et sur laquelle viendraient se sédimer les comportements dits culturels⁴¹. Dans les termes de Merleau-Ponty, ce sont les normes vitales qui rendent raison des configurations physiologiques en unissant dans un style commun les caractéristiques physiologiques les plus apparemment naturalistes telles que les seuils sensibles et moteurs, la pression sanguine, la température, etc.

Ensuite, lorsque Merleau-Ponty parle de la *structure générale du comportement* de chaque individu ou encore de son *essence*⁴², il ne faut pas comprendre cela comme si ces essences étaient fixées éternellement en vertu de leur statut non empirique et se laissaient dévoiler par l'intelligence. Le biologiste ne contemple pas un ciel d'Idées qui donneraient les clefs de compréhension des êtres vivants. Cela peut paraître évident exprimé de cette façon, mais la tentation réapparaît souvent de poser des normes fixes propres à chaque espèce, qui détermineraient la frontière entre le « naturel » et ce qui en dévie. Or, Steinbock a bien montré, dans la ligne de Canguilhem, que, puisqu'elles émergent du débat entre le vivant et son milieu, les normes varient selon le genre de vie adopté, et sont susceptibles d'être supplantées par des normes axiologiquement supérieures. Un exemple montrera toutes les conséquences de cette idée sur la physiologie. Certaines populations africaines ont des globules rouges qui présentent une anomalie pathologique entravant la fixation de l'oxygène. Mais cette particularité cellulaire permet une résistance à une forme mortelle de malaria. Elle est donc optimale pour une population exposée à cette maladie, même si l'approvisionnement en oxygène est inférieur du point de vue des normes occidentales. Dans cette mesure, elle est en adéquation avec le mode de vie de cette population⁴³. Un relativisme des normes physiologiques, qui tient compte des différences des modes de vie, doit donc être pris en compte par la physiologie et, plus largement, par la médecine.

De plus, puisque la norme est d'abord éprouvée dans son accomplissement vécu, puisqu'elle émerge de l'obscurité de la vie, la connaissance que l'on peut en avoir vient nécessairement après coup. Canguilhem a mis nettement ce point en évidence sur l'exemple du rapport entre le malade et le médecin. Pour le médecin, la maladie est une déviation par rapport aux normes physiologiques déterminées par le savoir médical⁴⁴. Il en sait plus que son patient et c'est ce savoir objectif qui lui permet de poser un diagnostic. Or, « le médecin a tendance à oublier que ce sont les malades qui appellent le médecin ». Avant qu'un savoir médical ait pu se constituer, il y a eu

⁴¹Cf. *ibid.* : « I am reluctant to speak of body types as mere “physiological norms”, as if rhythms of life such as pulse, respiration, and even longevity, height, or urine were not also inextricably related to social normativity, economic productivity, and religious values. »

⁴²SC, p. 160. La dernière expression est reprise de Goldstein.

⁴³Exemple donné par Steinbock, pp. 145-146. Ainsi, il n'y a pas une normalité de l'espèce qui prescrirait définitivement aux individus leurs normes de vie, même si chaque espèce cristallise une densité génétique qui détermine en partie la destinée biologique de ses individus.

⁴⁴Rappelons la pointe de la réflexion de Canguilhem : la maladie n'est pas anormale par rapport à la santé car elle est également une norme, c'est-à-dire une certaine façon de vivre en phase avec le milieu. Mais c'est une façon de vivre éprouvée comme inférieure par rapport à la santé. Le malade ne peut plus vivre comme avant, ses possibilités de vie sont réduites, sa capacité à inventer de nouvelles normes diminue.

d'abord un malade qui a constaté un jour que quelque chose n'allait pas, qui a *ressenti* un dysfonctionnement dans son corps. Et c'est sur cette base clinique, sur les examens qui ont été faits et ensuite sur les autopsies et les comparaisons avec des organes sains, que le savoir physiologique et pathologique a pu se développer. La plainte du patient disant que *quelque chose ne va pas* indique très bien le caractère de vécu ressenti plutôt que connu de la norme vitale. Le patient qui ne se sent pas très bien ne sait pas ce qui lui arrive, il se trouve souvent démuné face à l'autorité du savoir médical. Néanmoins, cet obscur ressenti précède de fait et de droit tout savoir objectif puisque c'est l'instance originaire de partage entre le sain et le pathologique : « La clinique ne se sépare pas de la thérapeutique et la thérapeutique est une technique d'instauration et de restauration du normal dont la fin, savoir la satisfaction subjective qu'une norme est restaurée, échappe à la juridiction du savoir objectif. On ne dicte pas scientifiquement des normes à la vie. Mais la vie est cette activité polarisée de débat avec le milieu qui se sent ou non normale, selon qu'elle se sent ou non en position normative⁴⁵. » La physiologie reste possible en tant que science parce que les normes vitales qui ont été constituées comme optimales, acquièrent une permanence. D'où la définition de la physiologie que propose Canguilhem comme *science des allures stabilisées de la vie*. Elle parvient à mettre en évidence des processus constants puisque des invariants se forment dans le débat entre le vivant et son milieu, invariants qui demeurent par-delà les différences individuelles. Ainsi, la polarisation entre aliments et excréments, la fonction de filtre et de régulation de la pression sanguine des reins, le fonctionnement électrique du cœur peuvent-ils faire l'objet d'un savoir physiologique.

Une dernière remarque importante : dans le troisième chapitre, nous avons critiqué la notion d'ontologie du monde de la vie en montrant qu'elle néglige le détour nécessaire par une exploration empirique. Mais il est clair que le thème de la *Lebenswelt* tient une place essentielle dans les analyses qui portent sur l'intentionnalité vivante. Le fait que le scientifique doit partir du rapport significatif que le vivant entretient avec son environnement revient bien à l'aborder au niveau du monde de la vie. De même que le physicien doit prendre appui sur des données de caractère préscientifique dans le monde de la vie (les couleurs de ses témoins d'analyses par exemple), de même le biologiste doit partir des vivants tels qu'ils se donnent dans leur environnement.

2. Merleau-Ponty

Nous sommes passés d'une appréhension du vivant comme objet de science à sa thématization en tant qu'instance intentionnelle transcendantale chez Husserl. Il reste à faire la même chose chez Merleau-Ponty, en élargissant la discussion à son

⁴⁵CANGUILHEM 1966, pp. 139 et 153.

deuxième grand ouvrage, la *Phénoménologie de la perception*⁴⁶. On verra dans un premier temps la proximité de leurs deux démarches ; mais, dans un deuxième temps, de profondes divergences vont se manifester qui concernent le rapport entre la phénoménologie et la science, et plus particulièrement la biologie.

Nous n'avons pour l'instant lu *SC* que du point de vue du va-et-vient entre les attitudes ontologique et transcendantale, qui caractérise la voie ontologique par les sciences empiriques. Nous avons donc sciemment mis entre parenthèses toute une dimension de l'ouvrage qu'il s'agit à présent d'aborder, en commençant par rappeler une différence déjà signalée avec la démarche husserlienne. Alors que Husserl comprend la posture transcendantale comme étant méthodologique, Merleau-Ponty conçoit le passage transcendantal comme un tournant métaphysique, au sens où la découverte par la science de l'omniprésence des formes dans la nature signifie qu'il n'y a pas de nature en soi mais que la nature est nature pour une conscience. Ce tournant transcendantal est fondamental parce que Merleau-Ponty y voit le seul moyen de garantir la spécificité ontologique du vivant par rapport à la nature physique. En effet, si on pose une nature en soi, celle-ci englobe la totalité de l'être, y compris les vivants. Ce qui implique que l'a priori de signification n'est qu'un épiphénomène voué à être dépassé par la mise en évidence de processus naturels sous-jacents. Si au contraire la nature est nature pour une conscience, les différentes régions du réel ne peuvent pas être réduites à la seule nature : « Nous avons été renvoyés de l'idée d'une nature comme *omnitudo realitatis* à celle d'objets qui ne sauraient être conçus en soi, *partes extra partes*, et ne se définissent que par une idée à laquelle ils participent, une signification qui se réalise en eux. » (*SC*, p. 218) Merleau-Ponty défend cette position criticiste tout le long de son livre contre toute tentative d'englober la conscience et la vie dans la nature en soi. Car le réalisme empirique est la principale cible de la critique merleau-pontienne dans *SC*⁴⁷.

Cependant, *SC* contient également une critique de la position criticiste elle-même ; et c'est avec cette mise en cause du criticisme que nous rencontrons dans *SC* un changement de cadre transcendantal semblable à celui que nous avons pu constater chez Husserl. Voyons cela de plus près. Selon Merleau-Ponty, le criticisme, en posant la conscience comme condition de possibilité de la réalité, l'interprète comme une instance détachée et souveraine – « conscience absolue, milieu d'univers » (*SC*, p. 218). Le monde est pour elle un ensemble de pures significations livrées à sa contemplation. Or, cette conscience est également un objet de recherche scientifique pour le spectateur étranger. En tant qu'objet faisant partie du monde, elle est une forme de troisième niveau qui, quoiqu'irréductible à la nature physique et à la vie, est fondée sur ces dernières en ce sens qu'elles lui sont nécessaires comme soubassements sur lesquels elle s'érige (cf. *SC*, pp. 174-198) : il n'y a pas de forme vivante qui ne soit intégration d'une forme physique et il n'y a pas de forme symbolique qui ne soit intégration d'une forme vivante. D'où le paradoxe

⁴⁶ Abrégé *PP*. Les raisons pour lesquelles nous incluons cet ouvrage à ce moment vont bientôt s'éclaircir.

⁴⁷ Geraets insiste sur ce point à juste titre (voir GERAETS 1971, pp. 129-130).

d'une conscience qui est à la fois une parcelle du monde et l'instance pour laquelle il y a un monde – un paradoxe qui constitue un motif absolument central dans toute la philosophie de Merleau-Ponty. Dans *SC*, le problème est exprimé dans ces termes : « Nous considérons au départ la conscience comme une région de l'être et comme un type particulier de comportement. A l'analyse, on la trouve supposée partout comme lieu des idées, et partout liée comme intégration de l'existence. Quel est donc le rapport entre la conscience comme milieu universel et la conscience enracinée dans les dialectiques subordonnées ? » (*SC*, p. 199) Une chose est sûre, à savoir qu'« on ne pourra pas juxtaposer purement et simplement d'une part la vie de la conscience hors de soi que nous avons décrite plus haut, d'autre part la conscience de soi et d'un univers à laquelle nous parvenons maintenant » (*SC*, p. 191)⁴⁸. Par conséquent, ces deux consciences, objet et sujet du monde, n'en font qu'une ; et cela signifie que la conscience concrète n'est pas une pure pensée, instance contemplative détachée du monde, mais qu'elle est elle-même prise dans le monde. Merleau-Ponty parle à cet égard d'une « refonte de la notion de conscience ». Il tente de rendre compte philosophiquement de cette nouvelle conception de la conscience en recourant à deux thèmes : la genèse de la conscience et la perception.

Parler de genèse de la conscience signifie que la conscience est advenue, qu'elle est le résultat d'un processus et n'a pas existé de toute éternité. Cette genèse apparaît au spectateur étranger : il sait que des formes physiques se sont intégrées en formes vitales et que celles-ci en arrivent à former des êtres humains doués de conscience intellectuelle. Dans la perspective du criticisme, ce devenir génétique est reconnu, mais il perd toute importance une fois la conscience parvenue à son plein développement. La genèse de la conscience se déploie en effet devant cette même conscience qui, en contemplant souverainement sa propre histoire, s'émancipe totalement de celle-ci : « Un renversement de perspective se produit devant la conscience adulte : le devenir historique qui l'a préparée n'était pas avant elle, il n'est que pour elle, le temps pendant lequel elle progressait n'est plus le temps de sa constitution, mais un temps qu'elle constitue et la série des événements se subordonne à son éternité. » (*SC*, p. 222) Si on prend au contraire au sérieux l'idée de genèse, la conscience se trouve dans l'impossibilité de ressaisir pleinement son propre développement, de parvenir à une totale clarification de soi. Les motivations psychologiques, le caractère, tels qu'ils se sont formés dans la vie passée ne peuvent jamais apparaître en pleine clarté. Merleau-Ponty rejoint donc tout à fait la position de Husserl que nous avons abordée au début de ce chapitre.

Merleau-Ponty aborde en deuxième lieu le thème de la conscience perceptive. Comme il s'appuie ici explicitement sur Husserl, il est temps d'amener quelques

⁴⁸Ce motif d'un double recouvrement, la conscience englobant le monde en tant que sa condition de possibilité et le monde comprenant la conscience comme une de ses parties, forme un fil conducteur dans la pensée de Merleau-Ponty et se retrouve jusque dans les thèmes de l'entrelacs et du chiasme dans *Le visible et l'invisible*. Voir à ce sujet WALDENFELS 1976, p. XIX. Comparer avec *Hua VI*, §53 : « Die Paradoxie der menschlichen Subjektivität : das Subjektsein für die Welt und zugleich Objektsein in der Welt. » et §54 : « Die Auflösung der Paradoxie. »

précisions sur la connaissance qu'il a eue du philosophe allemand aux époques de ses différents ouvrages. D'après la bibliographie de *SC*, Merleau-Ponty n'avait lu pendant la rédaction de l'ouvrage que quatre textes husserliens : les *Ideen I*, les *Méditations cartésiennes* (publiées d'abord en France), les *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* ainsi que *Formale und transzendente Logik*. Il n'avait donc pas encore pu se confronter en profondeur avec la pensée husserlienne, mais il s'en inspirait déjà⁴⁹. Il est remarquable que dans *SC*, Husserl ne soit pas placé parmi les représentants du criticisme mais comme philosophe de la conscience perceptive. En effet, Merleau-Ponty emprunte sans réserve à Husserl l'idée que c'est d'abord par la perception que l'intentionnalité vise le monde. Partant, il est illégitime de considérer les objets perçus comme de simples apparences derrière lesquelles se cacheraient les choses réelles puisque les choses réelles sont précisément celles qui sont données d'abord à la perception ; ce sont les choses mêmes que nous percevons *en chair et en os*. Il s'ensuit que le sens de l'activité scientifique n'est pas de dépasser ou surmonter la simple apparence de la perception, mais de pousser plus en avant le procès de détermination de l'objet perçu, même si les moyens utilisés dépassent la perception et débouchent sur un formalisme mathématique⁵⁰. Merleau-Ponty peut ainsi étayer sa thèse selon laquelle la conscience n'est pas une pure activité de pensée puisqu'elle est d'abord perceptive avant de viser des significations. Je peux bien avoir une idée du cube comme idée géométrique d'une forme spatiale à six faces égales, mais le cube est d'abord donné non comme pure signification mais comme chose perçue. Le primat de cette dernière réside dans son caractère de « réalité charnelle », d'« existence réelle » (*SC*, pp. 202, 235) par rapport auquel le mode d'existence de la signification est ontologiquement dérivé. Le fait que la perception ne puisse s'effectuer que par esquisses, c'est-à-dire de manière nécessairement partielle et perspectiviste, au contraire d'une appréhension par la pensée qui possède intégralement et en toute transparence son objet, n'enlève rien à ce primat ontologique. *Bien au contraire, il en résulte précisément que le monde ne peut se donner dans sa concrétion ontologique qu'à une conscience qui est nécessairement en perspective parce qu'elle est elle-même située dans le monde* : « S'il y a pour moi des choses, c'est-à-dire des êtres perspectifs, dans leur aspect perspectif lui-même est incluse la référence à un point d'où je les vois. » (*SC*, p. 234) « Il résulte de là que la perception, comme connaissance des choses existantes, est une conscience individuelle et non pas la conscience en général dont nous parlions plus haut [c'est-à-dire une conscience universelle contemplant le monde]. » (*SC*, p. 228) Cette conception d'une conscience perceptive est la réfutation du criticisme, tel que Merleau-Ponty l'a compris et défendu dans *SC*, puisqu'une conscience perceptive, c'est une conscience engagée, participante,

⁴⁹ Voir WALDENFELS 1976, p. VII. Pour tout renseignement sur l'histoire de la réception de Husserl par Merleau-Ponty, nous renvoyons au livre de Geraets ainsi qu'au collectif *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*.

⁵⁰ Cf. *Hua* III, p. 125.

qui n'est pas un point de vue de Sirius⁵¹. C'est ainsi que Merleau-Ponty parvient à répondre à la question des rapports de la conscience et de la nature qu'il posait tout au début du livre : la nature n'est pas tout à fait pour une conscience, et la conscience n'est pas pleinement dans la nature, et tout se joue dans cet entre-deux, dans l'ambiguïté de ce qu'il appellera dans *PP* l'*existence*.

Faisons une rapide synthèse des conséquences épistémologiques impliquées par cette refonte de la notion de conscience. Nous verrons qu'elles sont très similaires à celles qui ont été dégagées chez Husserl ; une différence apparaîtra toutefois peu après qui sera à la base de nos deux derniers chapitres. Le biologiste, jusqu'à présent compris comme un spectateur étranger qui mène des explorations empiriques afin de dévoiler les horizons eidétiques, doit évidemment se désintellectualiser. Il est renvoyé à sa propre vie et à la genèse partiellement obscure du sens, que la réflexion ne peut pas amener à la pleine clarté. Soulignons bien les deux aspects (qu'on appellera, au sens large, noématique et noétique) de cette thèse. Cela signifie d'une part, comme dans le cadre génétique husserlien, que le rapport significatif entre le vivant et son milieu n'est pas un rapport intellectualiste. Mais à ceci correspond d'autre part un changement de cadre transcendantal puisque la conscience du scientifique elle-même se trouve désintellectualisée. Le biologiste, pour comprendre le vivant, doit en effet faire appel à sa propre expérience de vivant : « Le comportement n'est pas une chose, mais il n'est pas davantage une idée, il n'est pas l'enveloppe d'une pure conscience et, comme témoin d'un comportement, je ne suis pas une pure conscience⁵². » (*SC*, p. 138) Il s'agit donc encore de se prémunir contre une attitude anthropocentriste en critiquant la notion de projection en faveur de l'idée de participation. Merleau-Ponty vise ici la philosophie de l'intersubjectivité husserlienne. Nous n'allons pas entrer dans ce débat qui a été abondamment discuté par de nombreux commentateurs, et nous limiterons strictement aux éléments essentiels pour notre propos. Selon une conception projective du rapport intersubjectif (au sens large, incluant les vivants non humains), un sens est attribué au comportement de l'autre vivant par attribution projective d'un sens possédé par la pensée en vertu d'une ressemblance : je vois la fatigue sur le visage de l'autre parce que j'ai parfois conscience d'être fatigué et que je lui attribue cet état de conscience quand j'en reconnais l'indication physique sur son visage. Or, cette interprétation est selon Merleau-Ponty une illusion intellectualiste, car « ce n'est pas la ressemblance de nos propres gestes et des gestes d'autrui qui peut donner à ceux-ci leur valeur expressive : l'enfant comprend le sens joyeux du sourire longtemps avant d'avoir vu son propre sourire » (*SC*, p. 169). L'enfant comprend la signification du sourire non pas en la saisissant par la pensée mais en étant entraîné dans une interaction

⁵¹ C'est le mérite de Geraets d'avoir bien montré dans *SC* l'oscillation continue et parfois difficile à suivre entre une défense du criticisme et une critique de celui-ci. Nous n'allons pas nous attarder sur la thèse de Geraets selon laquelle Merleau-Ponty semblerait ne pas pouvoir se décider à rejeter le criticisme et louvoierait confusément entre les deux tendances. Disons seulement que, selon nous, l'abandon du criticisme ne semble guère faire de doute et s'impose de plus en plus clairement dans le dernier chapitre du livre.

⁵² Cf. GERAETS 1971, pp. 66-67.

participative avec autrui. C'est dans le mouvement même d'un vivre non transparent à lui-même que le sens émerge pour moi et pour autrui dans un duo constitutif. L'évocation de l'enfance a une pertinence qui ne se restreint pas à la psychologie du développement. En effet, c'est bien « le biologiste [qui] est comparé à l'enfant qui comprend des mimiques »⁵³, et cette comparaison en elle-même est éloquente. On retrouve le thème du patient qui consulte son médecin parce qu'il sent que quelque chose ne va pas. Ce dernier doit *comprendre* son patient avant d'appliquer un savoir physiologique, ce qui implique d'entrer en coexistence avec lui, se mettre en phase avec l'histoire de vie qui vient à lui afin de la sentir, la *goûter*, selon l'expression de Geraets, pour pouvoir aider son patient sur le chemin thérapeutique au moyen de son savoir médical.

Nous avons vu jusqu'à présent combien l'intentionnalité vivante est abordée de manière analogue chez Husserl et Merleau-Ponty. Dans les deux cas, il y a une remise en cause d'une conception intellectualiste et anthropomorphique de l'intentionnalité : la signification vécue est première par rapport à son appréhension intellectuelle. Il reste cependant des différences importantes qui ont été largement étudiées par plusieurs commentateurs⁵⁴. Nous allons de notre côté nous restreindre à mettre en évidence une différence essentielle qui concerne le statut de la science, en particulier de la biologie, dans la pensée de nos deux auteurs. Cette différence procède du fait (déjà évoqué) que les enjeux philosophiques dominants dans la pensée du jeune Merleau-Ponty sont très différents des préoccupations épistémologiques de fondation des ontologies régionales chez Husserl, même si c'est précisément ce domaine de questionnement qui nous a servi de cadre de comparaison. La question qui sert à Merleau-Ponty de fil conducteur, c'est le rapport entre une appréhension objectivante de la conscience comme partie du monde, et la conception antinomique d'une conscience comme condition de possibilité du monde. *Or, nous allons voir que cela amène Merleau-Ponty à critiquer la connaissance objective d'une façon autrement plus radicale que Husserl*. Certes, les deux auteurs sont d'accord pour souligner l'ancrage de l'intentionnalité scientifique dans l'intentionnalité vivante. Mais Merleau-Ponty va plus loin en mettant en cause *la possibilité même d'une connaissance distante et objective en biologie*. Il en arrive en effet à l'idée que toute attitude objectivante revient fatalement à déformer ou falsifier l'expérience telle qu'elle est vécue originellement. Il est difficile de rendre compte exactement de la position de Merleau-Ponty à ce sujet, car elle n'est pas toujours très claire, et ce d'autant plus que l'usage qu'il fait constamment des sciences dans sa voie ontologique, jusque dans les cours sur la nature des années 1956-1960, montre bien qu'il n'y a chez lui aucune aversion envers elles. Nous tenterons de montrer que cette attitude ambivalente de Merleau-Ponty envers la science ne parvient pas à rendre compte du statut du savoir scientifique de manière vraiment satisfaisante. C'est la raison pour laquelle nous proposerons finalement un retour à Husserl afin de parvenir à une clarification pleine et finale de l'ontologie de la biologie.

⁵³*Ibid.*, p. 67.

⁵⁴Cf. notamment KELKEL 1988 et MONTAVONT 1999.

Quelques remarques préalables sur le rapport entre les deux ouvrages de Merleau-Ponty sont indispensables. Nous sommes en accord avec Waldenfels quand il écrit que *SC* n'est pas à considérer comme une première esquisse imparfaite qui resterait entravée par la position de départ objectiviste du spectateur étranger, alors que *PP* entrerait de plain-pied dans l'existence vécue de l'intérieur⁵⁵. Waldenfels montre au contraire que, si les deux œuvres ont chacune leur propre perspective, elles participent toutes deux d'une approche philosophique cohérente. Les deux commencent par la voie ontologique des sciences, en adoptant au début leur point de vue objectif, et les deux visent à ancrer l'attitude objective dans une existence originaire. La différence consiste dans la perspective adoptée, *SC* se basant essentiellement sur la physiologie et le comportement biologique, alors que *PP* est plus centré sur la psychologie humaine. De plus, comme nous allons le voir, la vision du sens de la démarche scientifique par rapport à la vie préscientifique subit une inflexion entre *SC* et *PP*. Mais la différence essentielle pour nous réside dans le rapport à Husserl. En effet, Merleau-Ponty a passablement approfondi sa connaissance des textes husserliens entre la rédaction des deux ouvrages. Il passa la semaine du 1^{er} au 6 avril 1939 à Louvain et y lu la partie de la *Krisis* qui n'avait pas été publiée, une partie des *Ideen II*, quelques passages de *Erfahrung und Urteil* et le manuscrit *L'Arche-originaire Terre ne se meut pas*. Il eut aussi l'occasion de lire des articles de Fink et de Landgrebe. Or, on se souvient que dans *SC*, Merleau-Ponty se réclame de la conception de la perception développée par Husserl pour mettre en cause le criticisme. Après avoir pris plus amplement connaissance des textes husserliens, le jugement qu'il porte sur Husserl devient plus complexe, ayant compris « à la fois le fondement profond de la position husserlienne, la raison décisive pour se déclarer désormais sans ambiguïté en désaccord avec elle, et la confirmation que, dans la dernière pensée de Husserl surtout, se trouvait amorcée une philosophie de l'expérience vécue dont il pouvait s'inspirer »⁵⁶. En quoi consiste précisément ce désaccord et quelle différence entre *SC* et *PP* est-elle par là révélée ? Dans *SC*, la posture transcendantale (le monde est pour une conscience) et la position réaliste (la conscience est une parcelle du monde) sont essentiellement vues comme antithétiques, alors que dans *PP*, Merleau-Ponty souligne nettement leur étroite parenté : « En réalité, l'image d'un monde constitué où je ne serais avec mon corps qu'un objet parmi d'autres et l'idée d'une conscience constituante ne forment antithèse qu'en apparence : elles expriment deux fois le préjugé d'un univers en soi parfaitement explicite⁵⁷. » (*PP*, p. 51) A la critique du réalisme empirique vient donc s'adjoindre une critique d'un réalisme des significations. Poser une conscience transcendantale, c'est poser un point de vue contemplatif absolu d'où l'on verrait un monde en soi de significations idéales. Et c'est oublier que notre rapport au monde ne consiste pas dans des saisies de significations par la pensée, mais dans un engagement vécu. En soi, cette thèse n'est pas nouvelle par rapport aux analyses husserliennes

⁵⁵ WALDENFELS 1976, pp. XVIII et XIX.

⁵⁶ GERAETS 1971, p. 140.

⁵⁷ Voir plus largement *ibid.*, pp. 49sqq.

sur l'intentionnalité vivante, mais Merleau-Ponty fait un geste supplémentaire qui comporte une conséquence capitale pour la biologie : alors que *SC* avait critiqué la conception empiriste qui fait du vivant un assemblage *partes extra partes* en faveur d'une ontologie de la signification, *PP* en vient à critiquer cette dernière comme étant la complice intime de la première. Dans *SC*, l'accent porte plus sur la réfutation du réalisme empirique, et c'est la raison pour laquelle la catégorie de la signification est posée clairement comme l'a priori de la science biologique. Alors que dans *PP*, la critique semblable adressée aux deux conceptions débouche – étonnamment et paradoxalement – sur une certaine réhabilitation du naturalisme en biologie⁵⁸.

Voyons cela en lisant le premier chapitre de la première partie de *PP* intitulé « Le corps comme objet et la physiologie mécaniste ». L'exemple sur lequel Merleau-Ponty base sa discussion est la pathologie des membres fantômes. Un malade a des sensations d'un membre qui n'existe pas ; il peut s'agir d'un ancien membre amputé dont la trace persiste de manière proprioceptive, ou de conséquences de lésions cervicales sans qu'il y ait eu amputation. Merleau-Ponty commence, comme toujours, par critiquer les explications empiristes en montrant qu'on ne peut pas rendre compte du phénomène en posant tout bonnement une stimulation nerveuse qui causerait la sensation subjective du membre. L'alternative consiste à comprendre le membre fantôme comme modalité significative de notre rapport au monde. Plusieurs arguments vont d'ailleurs dans ce sens : ainsi, il arrive que des émotions induisent des membres fantômes à des blessés qui n'en avaient pas auparavant. Telle serait en gros la position de *SC* sur cette question. Mais *PP* écarte cette hypothèse en la rapportant cette fois à la psychologie. Parler de signification du rapport au monde, c'est poser un rapport conscient, une efficience de la vie psychique : le membre fantôme doit être compris comme traumatisme psychique. Mais une telle explication est aussi insatisfaisante que l'explication empirique physiologique, puisque « la section des conducteurs sensitifs qui vont vers l'encéphale supprime le membre fantôme » (*PP*, p. 91). Ainsi, l'opposition entre une ontologie empiriste et une ontologie de la signification prend une tournure toute différente dans *PP* : les processus physiologiques sont en quelque sorte *renaturalisés* en tant que mécanismes objectifs ; et le rapport significatif est rapporté à la vie psychique.

Cet étrange retour en arrière vers un dualisme entre le pour soi et l'en soi vise en fait à montrer leur proximité complice dans une même aporie : la science est incapable de rendre compte de l'articulation des conditions physiologiques et psychologiques : « On ne conçoit pas comment le membre fantôme, s'il dépend de conditions physiologiques et s'il est à ce titre effet d'une causalité en troisième personne, peut pour une autre part relever de l'histoire personnelle du malade, de ses souvenirs, de ses émotions ou de ses volontés. » (*PP*, p. 91) C'est l'éternel problème du rapport entre l'âme et le corps : comment l'étendue et la pensée, l'en

⁵⁸A vrai dire, cette inflexion, si elle est plus clairement exprimée dans *PP*, se trouve déjà bien esquissée à la fin de *SC*. Voir en particulier pp. 142, 170-171 et, dans la table des matières p. 248, les deux titres : « N'y a-t-il pas une vérité du naturalisme ? » et « Mais notre conclusion n'est pas critique ».

soi et le pour soi peuvent-ils être conçus l'un par rapport à l'autre ? Or, le caractère aporétique de cette alternative s'explique par le fait qu'elle procède d'une même attitude distante envers le vivant. Dès que nous objectivons le vivant, nous tombons dans des difficultés insurmontables car nous nous trouvons devant le dilemme de le considérer soit comme nature soit comme conscience, comme assemblage de relations mécaniques ou comme configuration de significations intelligibles. Or, il ne se laisse réduire ni à l'un ni à l'autre puisqu'il n'est ni totalement l'un ni totalement l'autre. Et la seule manière de comprendre ce dilemme, c'est de renoncer à toute attitude distante et objectivante. Citons intégralement un passage essentiel :

Cette forme qui se dessine dans le système nerveux, ce déploiement d'une structure, je ne puis me les représenter comme une série de processus en troisième personne, transmission de mouvements ou détermination d'une variable par une autre. Je n'en peux prendre une connaissance distante. Si je devine ce qu'elle peut être, c'est en laissant là le corps objet, *partes extra partes*, et en me reportant au corps dont j'ai l'expérience actuelle [...]. Je ne puis comprendre la fonction du corps vivant qu'en l'accomplissant moi-même et dans la mesure où je suis un corps qui se lève vers le monde⁵⁹.

C'est seulement en première personne, dans mes accomplissements vitaux, que je peux comprendre que le vivant (que je suis) porte un sens tout en restant soumis à une nature. L'entre-deux du « ni chose ni idée », l'ambiguïté de l'existence, ne sont compréhensibles que par l'existence elle-même. Si je prends distance par rapport à ces accomplissements pour les objectiver, dévoiler ce qu'ils signifient dans l'en soi, je tombe dans une aporie irréductible, je me heurte au dilemme d'un monde réel de relations causales ou d'un monde en soi de significations intelligibles : « C'est parce qu'il est une vue préobjective que l'être au monde peut se distinguer de tout processus en troisième personne, de toute modalité de la *res extensa*, comme de toute *cogitatio*, de toute connaissance en première personne. » (PP, p. 95)

Quelles conséquences cette aporie radicale a-t-elle sur la biologie ? Doit-on parler d'un « désaveu de la science » (selon l'expression de l'avant-propos de PP), en l'occurrence de la biologie, dans la mesure où elle considère le vivant à distance ? Question délicate à laquelle il faut répondre prudemment en lisant attentivement le chapitre IV de l'introduction de PP. On se souvient que Merleau-Ponty a emprunté à Husserl l'idée du caractère fondateur de la perception pour l'activité scientifique. Mais la perception a également pour Merleau-Ponty quelque chose de négatif : elle est la cause d'une fatale *illusion* dont la science est dans un deuxième temps également victime et qui n'est pas sans rappeler la dialectique transcendantale de la raison pure kantienne. En effet, la perception nous ouvre un monde objectif. Elle fonde le réalisme. L'objet que je suis en train de percevoir existe même quand je ne le perçois plus. Si je ferme les yeux et les ouvre à nouveau, je suis assuré de retrouver les mêmes choses. Je suis donc amené à poser un en soi, et ce de deux manières possibles, soit comme en soi de réalités empiriques, soit comme en soi d'idéalités, de même que la raison kantienne est amenée à poser les antinomies aporétiques sur le caractère fini ou infini du monde, la partition finie ou infinie de la

⁵⁹PP, pp. 89-90. (Nous soulignons.) Merleau-Ponty ne parle ici que du versant empiriste, mais il en va exactement de même pour une appréhension du vivant comme unité de signification.

matière, etc. « La science et la philosophie ont été portées pendant des siècles par la foi originare de la perception. La perception s'ouvre sur des choses. Cela veut dire qu'elle s'oriente comme vers sa fin vers une vérité en soi où se trouve la raison de toutes les apparences. » (*PP*, p. 66) Mais cette ouverture qui fonde notre accès au monde est en même temps un piège. Dans *SC*, il parle du réalisme comme d'une « erreur bien fondée », « d'une tentative naturelle [dont] l'échec n'en est pas moins inévitable » (*SC*, p. 235) ; et dans *PP* de « la ruse par laquelle [la perception] se laisse oublier comme fait et comme perception au profit de l'objet qu'elle livre et de la tradition rationnelle qu'elle fonde » (*PP*, p. 69). La science est motivée par la perception même à se détacher de tout ancrage perceptif pour thématiser le monde en soi, réel, comme « raison de toutes les apparences ». Elle pense ainsi parvenir à un savoir absolu, à une pure contemplation détachée et sans perspective de la vérité en soi. Etant détachée de son origine perceptive (et perspectiviste), elle peut objectiver la perception, en faire un processus interne au monde en soi. D'après les passages correspondants dans *PP*, il apparaît que ce problème ne ressortit pas uniquement à une idéologie objectiviste, *mais bien à la démarche de la science en tant que telle*. N'y a-t-il pas, selon Merleau-Ponty, dans la science même une illusion transcendante de parvenir à l'en soi, de même que chez Kant, la raison est amenée à poser la question de l'inconditionné qu'elle ne peut pas résoudre ? Certains passages de *PP* vont en tout cas très nettement dans ce sens : « Il est inévitable que dans son effort général d'objectivation la science en vienne à se représenter l'organisme humain comme un système physique en présence de stimuli définis eux-mêmes par leurs propriétés physico-chimiques [...]. Mais il est inévitable aussi que cette tentative échoue. » (*PP*, pp. 17-18) D'un autre côté, Merleau-Ponty se défend à maintes reprises de vouloir faire se confondre l'accomplissement corporel et sa compréhension explicite. Il ne faut en effet pas comprendre la phrase : « Je ne puis comprendre la fonction du corps vivant qu'en l'accomplissant moi-même et dans la mesure où je suis un corps qui se lève vers le monde. » comme une mise en équivalence entre le vivre et le comprendre. C'est d'ailleurs la critique qu'il adresse à Bergson, celui-ci commettant l'erreur « de croire que le sujet méditant puisse se fondre avec l'objet sur lequel il médite, le savoir se dilater en se confondant avec l'être⁶⁰ » (*PP*, p. 76).

Afin de comprendre cette ambivalence de l'attitude de Merleau-Ponty par rapport à la science, il faut revenir à son projet philosophique fondamental. Ce qui l'intéresse, c'est de redonner son droit au monde vécu par rapport au monde objectif de la science. En effet, la longue tradition du rationalisme nous a habitués à comprendre notre expérience de manière intellectualiste. La philosophie a tendance à oublier que nous vivons au monde avant de le connaître. Les concepts que nous utilisons pour décrire notre rapport au monde induisent une manière biaisée de le concevoir et Merleau-Ponty se donne pour tâche de les réformer : « Le premier acte philosophique serait donc de revenir au monde vécu en deçà du monde objectif, puisque c'est en lui que nous pourrions comprendre le droit comme les limites du

⁶⁰ A ce sujet, voir WALDENFELS 1980, p. 38.

monde objectif, de rendre à la chose sa physionomie concrète, aux organismes leur manière propre de traiter le monde, à la subjectivité son inhérence historique, de retrouver les phénomènes, la couche d'expérience vivante à travers laquelle autrui et les choses nous sont d'abord donnés⁶¹. . . » (PP, p. 69) Pour cette raison, Merleau-Ponty part toujours de la science pour retourner au monde vécu ; la direction de sa démarche est uniquement descendante. La démarche inverse consistant à partir du monde vécu pour suivre la constitution du savoir objectif de la science ne l'intéresse pas en tant que telle. On peut parler à cet égard d'une certaine *unilatéralité* de ses analyses philosophiques⁶². Nous voyons bien à présent tout ce qui sépare Merleau-Ponty de l'entreprise husserlienne dans les *Ideen II*. Merleau-Ponty a bien repris à Husserl l'idée que la perception est fondatrice par rapport aux actes de connaissance. *Mais alors que le philosophe français n'utilise cette idée que pour proclamer la nécessité d'un retour au monde vécu depuis le monde objectif, Husserl fait la démarche exactement inverse qui consiste à partir du monde vécu pour remonter le parcours constitutif des opérations scientifiques. Il s'agit par conséquent d'un mouvement inverse chez les deux philosophes : Merleau-Ponty part du corps objectif pour atteindre le corps transcendantal vécu, et Husserl part du corps transcendantal vécu pour suivre la constitution du corps objectif*⁶³. Car ce n'est pas le dévoilement des ontologies des sciences qui intéresse Merleau-Ponty. Son point de départ par la voie ontologique des sciences est pour lui un moyen de montrer les apories d'une vision intellectualiste de l'expérience, l'empirisme et l'intellectualiste manifestant eux-mêmes les apories auxquelles elle aboutit. Il n'a pas (en tout cas dans

⁶¹Notons qu'il est aussi question du *droit* du monde objectif.

⁶²Ce point a été très bien mis en évidence par Waldenfels. Cf. WALDENFELS 1980, pp. 46-47 : « Merleau-Pontys Hauptinteresse geht dahin, Objektivierung und Abstraktion, soweit sie in wissenschaftlicher Forschung und philosophischem Denken auftreten, zurückzubeziehen auf den Boden lebendiger Erfahrung, dem sie entspringen. [...] die umgekehrte Bewegung von der leiblichen Existenz zum Wissen um den Leib und zum Wirken auf den Leib wird nicht ebenso dringlich bedacht wie die Rückbindung allen Wissens und Wirkens an eine gelebte Leiblichkeit, obwohl doch erst die distanzierende Bewegung die Bindung fasslich macht und eine Philosophie der Leiblichkeit ermöglicht. » Waldenfels souligne ensuite à juste titre que cette unilatéralité concerne surtout PP (*ibid.*, p. 52) : « Sie ist weniger stark in *La structure du comportement*, wo der Verfasser Hegel näher bleibt, und sie mildert sich ab in den späteren Arbeiten ; vermerkt wird sie auch von anderen Interpreten wie De Waelhens, Ricœur oder Kwant. »

⁶³Nous avons dit plus haut que Ricœur souligne la différence entre l'entreprise des *Ideen II* et les « phénoménologies existentialistes » qui, à la suite de Gabriel Marcel, entendent rendre compte du statut du corps propre dans sa dimension d'expérience vécue par opposition au corps objectif. Il faut cependant ajouter que dans le cas de Merleau-Ponty, il s'agit moins de l'opposition entre une expérience vécue immédiate et une appréhension scientifique objectivante, que d'une différence entre deux *mouvements* : un mouvement qui part du corps comme objet de science et qui *redescend* au niveau de l'expérience vécue, et un mouvement qui part de l'expérience vécue du corps propre pour *remonter* à la constitution du corps objectif. Car chez Merleau-Ponty, la conquête de ce niveau originaire ne se fait jamais directement, elle passe toujours par le détour de l'objectivation scientifique.

ses deux premiers ouvrages), contrairement à Husserl, un projet de fondation épistémologique des ontologies des sciences⁶⁴.

Cette impossibilité d'un regard à distance sur le vivant est rattachée par Merleau-Ponty au fait que tout regard, étant regard d'un vivant, est lesté d'une *nature* irréductible qui l'empêche de prendre un point de vue de surplomb. Ce point requiert d'être précisément compris car il faut bien se garder d'interpréter cette thèse comme un retour au naturalisme biologique des empiristes comme Pavlov. En parlant de « vérité du naturalisme », Merleau-Ponty n'entend pas justifier une objectivation naturalisante effectuée par une attitude théorétique ; il a en vue une nature intériorisée, lovée dans l'intimité du vécu – *une nature que le vivant est lui-même et non une nature qu'il peut contempler à distance*. Certes, dans le passage sur le membre fantôme, Merleau-Ponty reconnaît que la science observe des processus physiologiques en troisième personne dans le vivant. Mais cette observation n'est que le signe de l'enracinement de la conscience dans des processus naturels. On a ici un bel exemple du *chiasme* dont on connaît l'importance dans la philosophie tardive de Merleau-Ponty : le fait de constater la dépendance de la conscience envers des processus naturels révèle paradoxalement l'impossibilité de cette connaissance objective, *grâce à laquelle nous avons précisément pu constater cette dépendance*. L'ambiguïté fondamentale du vivant, qui n'est ni complètement esprit ni complètement nature, a son lieu propre dans ce que Merleau-Ponty nomme dans *PP* l'*existence*. C'est dans l'accomplissement des actions vitales que se joue cet entre-deux. Car c'est ainsi qu'il conçoit finalement la critique d'une conception intellectualiste de la conscience. La conscience n'est pas pure conscience car elle est minée de l'intérieur par la nature ; elle recèle en elle-même ce corps étranger qui lui est pourtant constitutif en tant que sa face d'opacité et de passivité : « C'est à chaque instant que la conscience éprouve son inhérence à un organisme, car il ne s'agit pas d'une inhérence à des appareils matériels, lesquels ne peuvent être en effet que des objets pour la conscience, mais d'une présence à la conscience de sa propre histoire et des étapes dialectiques qu'elle a franchies. » (*SC*, pp. 224-225) Ce passage difficile se réfère à l'importante théorie de l'intégration. La conscience, en tant qu'elle est partie du monde, est un ordre supérieur fondé sur les ordres inférieurs que sont la vie et la nature physique (de même que la vie est fondée sur la nature physique). Chaque ordre supérieur est irréductible aux ordres inférieurs mais chaque ordre supérieur requiert comme condition de possibilité le bon fonctionnement des ordres inférieurs. Il n'y a pas de vie sans un soubassement de processus physico-chimiques et il n'y a pas de conscience sans processus vitaux. Merleau-Ponty parle à cet égard d'intégration. Un ordre supérieur *intègre* un ordre inférieur quand il s'appuie sur ce dernier pour faire émerger un nouvel ordre de structures qui franchit un seuil ontologique. Ainsi, les processus vitaux ne sont-ils pas dans *SC* réductibles à des structures naturelles puisqu'ils relèvent de rapports de signification. Mais ils ne sont

⁶⁴D. Zahavi a également mis ce point en relief (ZAHAVI 2004/II, p. 342) : « ... Merleau-Ponty didn't conceive of the relation between transcendental phenomenology and positive science as a question of how to apply already established phenomenological insights on empirical issues. It wasn't simply a question of how phenomenology might constrain positive science. »

possibles que si les processus naturels, physico-chimiques, qui composent matériellement l'organisme, se laissent en quelque sorte disposer pour rendre possible un ordre supérieur. « L'avènement des ordres supérieurs, dans la mesure où il s'accomplit, supprime comme autonomes les ordres inférieurs et donne aux démarches qui les constituent une signification nouvelle. » (SC, p. 195)

La vérité du naturalisme procède du fait qu'une intégration n'est jamais parfaitement achevée. Les ordres inférieurs ne sont jamais intégrés au point de s'effacer complètement au profit des ordres supérieurs. Ils continuent dans une certaine mesure à exister pour eux-mêmes, à manifester la présence d'une nature au sein de la vie : « Or tantôt notre corps manifeste au dehors une intention qui relève d'une dialectique supérieure à la biologie tantôt, par le jeu des mécanismes que sa vie ancienne a montés, il se borne à mimer les intentions qu'il n'a plus, comme le font par exemple les mouvements d'un mourant [...]. Notre corps n'a pas toujours de sens. » Dans les cas extrêmes, il « cesse bientôt d'être corps vivant pour retomber à la condition de masse physico-chimique, il n'arrive au non-sens qu'en mourant » (SC, p. 226)⁶⁵.

Développons cette idée d'une dimension de nature au sein de la vie en nous appuyant sur une réflexion de Waldenfels⁶⁶. Afin de montrer que nous sommes autant *dans* la nature que la nature est *pour* nous, Waldenfels commence par rappeler que Husserl, afin d'établir le rapport intentionnel entre la conscience et le monde, doit distinguer radicalement l'intentionnalité de tout rapport causal entre deux choses réelles : le pur vécu « est séparé par un abîme de tout l'ordre de la nature et de la physique ». Même le noème de l'intentionnalité, à savoir son pôle objectif saisi dans une unité de signification, n'est pas en tant que tel une chose réelle. Ainsi, le noème *arbre* « ne peut pas brûler, il n'a pas d'éléments chimiques, pas de force, pas de propriétés naturelles »⁶⁷. Husserl prend ainsi le contre-pied des conceptions naturalistes qui considèrent les actes intentionnels comme des relations causales ayant lieu entre deux choses naturelles. L'appréhension causale de la perception est possible pour Husserl mais seulement par une saisie théorique de la perception comme phénomène psycho-physique, saisie postérieure à et dépendante de l'accomplissement de l'acte perceptif lui-même. Ce n'est pas une causalité qui est à l'œuvre phénoménologiquement dans la perception, mais une *motivation* qui fait partie intégrante du vécu de cette perception : une couleur vive attire mon regard, me pousse à me tourner vers elle ; la perception d'un lion en liberté suscite en moi de la peur et

⁶⁵Rappelons, par contraste, un passage de Husserl déjà cité (*Hua* IV, p. 240) : « Der Leib ist als Leib durch und durch seelenvoller Leib. Jede Bewegung des Leibes ist sellenvoll, das Kommen und Gehen, das Stehen und Sitzen, Laufen und Tanzen etc. »

⁶⁶L'article en question s'intitule *Intentionalität und Kausalität* (WALDENFELS 1980, pp. 98-125).

⁶⁷*Hua* III, p. 222 : « Alles, was dem Erlebnis rein immanent und reduziert eigentümlich ist [...], ist von aller Natur und Physik und nicht minder von aller Psychologie durch Abgründe getrennt – und selbst dieses Bild, als naturalistisches, ist nicht stark genug, den Unterschied anzudeuten. » « Der Baum schlechthin kann abbrennen, sich in seine chemische Elemente auflösen usw. Der Sinn aber – Sinn dieser Wahrnehmung, ein notwendig zu ihrem Wesen Gehöriges – kann nicht abbrennen, er hat keine chemischen Elemente, keine Kräfte, keine reale Eigenschaften. »

provoque ma fuite. Tout au contraire, « les processus physiologiques dans les organes des sens, dans les cellules nerveuses et dans celles des ganglions, s'ils conditionnent de façon psycho-physique l'apparition de data sensibles, d'appréhensions, de vécus psychiques dans ma conscience, ne me motivent pas pour autant. [...] Et ce qui n'est pas inclus intentionnellement dans mes vécus, fût-ce même de manière non remarquée ou implicite, ne me motive pas, même pas sur un mode inconscient »⁶⁸.

Le propos de Waldenfels n'est certes pas de critiquer cette distinction entre la perception vécue et la perception comme ensemble de processus physiologiques. *Mais il conteste par contre que la perception soit un pur rapport intentionnel significatif avec des objets, détachée de tout rapport réel causal, comme si la conscience était dans une tour d'ivoire du sens.* En interrogeant l'expérience, on constate en effet que le sujet conscient n'est pas totalement séparé de la nature, qu'il y est au contraire *exposé*. Quand je suis en train d'observer un feu, je ne suis pas en face d'une pure unité de signification. Dans sa présence réelle, le feu apparaît comme un agresseur potentiel. Je ne peux pas m'en approcher de trop près sans me brûler. Il peut même, alors que je me demande, comme dans la première *Méditation métaphysique*, s'il s'agit d'une illusion ou d'une réalité, se propager et provoquer un incendie, mettant ma vie en danger. « Ainsi Plinius commence par être l'observateur de l'éruption du Vésuve, et il finit par en être victime⁶⁹. » La pointe de l'analyse consiste à montrer que cette exposition à une réalité qui peut m'atteindre dans ma chair et me blesser n'est pas extérieure à la perception elle-même ; c'est un seul et même objet que je perçois et qui peut me blesser. On ne peut pas simplement distinguer une situation pratique d'exposition à la réalité et une situation de perception « normale » ; et ceci en vertu de la structure d'horizon de l'expérience. La structure d'horizon, nous l'avons vu au troisième chapitre, relie nos différentes intentionnalités par des implications référentielles et leur donne une unité d'expérience globale. Il s'ensuit que la dimension de réalité brute, éventuellement dangereuse, de l'objet est co-présente dans toute perception en tant qu'implication référentielle. La donation de la chose perçue en chair et en os (qui la distingue du souvenir et de l'imagination) est intrinsèquement liée à sa présence physique réelle, à laquelle je suis exposé en tant que je fais moi-même partie de la nature. Même quand je perçois un couteau dans une attitude théorique, ce couteau que je perçois est le même que celui qui peut me couper. Cette potentialité fait partie de ma perception, de même que la face arrière invisible de la chose ou son horizon externe de choses co-perçues. Le phénomène physique de la coupure que m'inflige le couteau n'a pas avec le vécu de douleur le même caractère dérivé qu'a le rayonnement ondulatoire avec la couleur perçue. Car il n'y a pas d'abord un pur vécu de douleur et ensuite, dans une attitude

⁶⁸Hua IV, p. 231 : « ... die physiologischen Prozesse in den Sinnesorganen, in Nerven- und Ganglienzellen motivieren mich nicht, wenn sie das Auftreten von Empfindungsdaten, Auffassungen, psychischen Erlebnissen in meinem Bewusstsein psychophysisch bedingen. [...] Und was nicht in meinen Erlebnissen, sei es auch unbedacht oder implizite intentional beschlossen ist, motiviert mich nicht, auch nicht in unbewusster Weise. »

⁶⁹WALDENFELS 1980, p. 105.

objectivante, un phénomène physique. Les deux apparaissent unis de manière originaires. La blessure physique est aussi bien une composante du vécu concret que la sensation de douleur.

Ainsi, cette exposition à la nature est une composante essentielle de l'intentionnalité à son niveau le plus originaires. La nature n'est pas d'abord corrélat d'une conscience théorique objectivante, mais elle est présente dans toute intentionnalité comme passivité foncière. Cette passivité est plus radicale que la passivité au sens husserlien que nous avons vue à l'œuvre au début de ce chapitre. La passivité husserlienne est l'ensemble des éléments du procès de constitution qui ne relèvent pas de ma libre initiative et dont je dépends. Pour reprendre l'exemple du cueilleur de champignons, le succès de mon exploration perceptive dépend des champs affectifs qui exercent leur attrait sur le moi et guident sa perception. Le cueilleur de champignon débutant vit souvent ce que Husserl nomme une déception de la visée intentionnelle. Il croit voir un champignon au pied d'un arbre, se penche et constate qu'il s'agit d'un tapis de mousse. Mais cette difficulté à se mettre à l'écoute des champs affectifs, qui empêche l'optimalité de nos accomplissements pratiques, n'est pas la même chose que la détresse que nous éprouvons quand notre main est soudain paralysée par une attaque cérébrale ou quand la lumière nous brûle les yeux. « Il y a une nette différence entre le fait de se tromper en regardant, le fait de faire un geste maladroit qui échoue, et le fait de se blesser. On peut corriger les deux premiers, tandis que la blessure doit guérir. Dans ce dernier cas, la contrariété qui nous arrive ne constitue pas une réponse négative à nos efforts, mais pas de réponse du tout⁷⁰. » Une blessure n'est pas un simple *échec* dans un processus de constitution de sens, car un échec peut être repris, corrigé ; mes capacités à refaire sans délais une tentative plus adroite et plus fine ne sont aucunement atteintes. Dans le cas de la passivité radicale de la blessure ou de la maladie, un fait naturel brut et dénué de signification me fait face, contre lequel je suis impuissant⁷¹. Tout ce que je peux faire est de m'en remettre à un processus biologique – et parfois nécessairement médical – de guérison.

Husserl a-t-il pensé la passivité aussi loin que Merleau-Ponty et Waldenfels ? Le §61 des *Ideen II* contient bien une réflexion sur la face naturelle de la conscience. Pour comprendre un homme, il faut retracer l'ensemble des rapports de

⁷⁰ WALDENFELS 1980, pp. 107-108 : « Es macht einen deutlichen Unterschied aus, ob ich mich versehe oder vergreife oder ob ich mich verletze ; das eine lässt sich korrigieren, das andere muss heilen. Das Widrige, das uns widerfährt, bedeutet keine negative Antwort auf unsere Bestrebungen, sondern zunächst überhaupt keine Antwort. »

⁷¹ Cette affirmation doit être précisée, voire nuancée. D'abord, il est évident qu'une maladie a une signification déjà dans le fait d'être comprise *comme* maladie. Mais Waldenfels veut dire autre chose : à savoir que l'irruption d'une maladie est un événement qui ne s'inscrit pas dans une connexion de sens mais qui manifeste plutôt notre foncière dépendance envers des processus naturels qui suivent une loi qui leur est propre, étrangère à nos intentions et au sens de notre vie. Toutefois, on pourrait se demander si une maladie n'offre pas partiellement prise à une saisie signifiante : comme *avertissement* lors d'un surmenage, etc. Quoi qu'il en soit, Waldenfels nous met en garde contre les excès possibles de telles interprétations : la maladie comporte toujours une part de naturalité brute, qui se soustrait à la tentative de lui trouver un sens.

motivations avec son environnement qui rendent compte de son évolution. Ce sont des rapports de significations qui sont en jeu et non des causalités naturelles. Mais si on remonte le cours de son histoire personnelle, on en arrive à un « fonds factuel qui est en soi inintelligible. Tel enfant éprouve un plaisir originaire pour les sons, tel autre, non. L'un a un penchant à l'emportement, l'autre à la patience ». Ces traits de caractère ne peuvent parfois plus être compris dans un réseau de motivations (le monde dans lequel l'enfant a été éduqué et a grandi, etc.), ils s'imposent au contraire comme des faits bruts. Husserl mentionne aussi les accidents physiologiques qui ont des impacts sur la vie spirituelle de l'homme : « La causalité naturelle entre aussi en jeu ici. Par suite d'une chute grave, tel homme devient infirme et cela a des conséquences pour la vie spirituelle : certains groupes de motivations dorénavant disparaissent⁷². » Ces descriptions attestent chez Husserl d'une fidélité aux phénomènes, mais comme le relève Waldenfels, elles sont à l'extrême limite autorisée par le cadre de sa phénoménologie transcendante. Dans cette optique, la nature est pensée non pas tant comme la limite infranchissable de toute constitution que comme ce qui doit être repris, intégré par la constitution. Elle reste *ma nature*, les pulsions biologiques sont des amorces d'intentionnalités et il n'y a en définitive rien en dehors de la conscience transcendante. Il subsiste donc une différence philosophique avec Merleau-Ponty et Waldenfels, qui prennent plus au sérieux le fait que nous sommes dans la nature aussi bien que la nature est pour nous⁷³.

Que doit-on retenir de toutes ces analyses ? Quand il posait (en adoptant une position criticiste) la signification comme a priori de la science biologique, Merleau-Ponty ne niait pas que le vivant est également chose physique soumise à la causalité naturelle, seulement cela n'avait pas de pertinence pour la biologie⁷⁴. Ce qui apparaît donc en plaçant le cadre de l'analyse du point de vue du vivant lui-même, c'est qu'on ne peut pas séparer aussi radicalement motivation et causalité. Le comportement du vivant a une dimension significative, mais également, intriquée avec celle-ci, une dimension de naturalité brute. Merleau-Ponty l'exprimait à

⁷²Hua IV, pp. 275-276 : « Dabei komme ich auf einen faktischen Bestand, der in sich unverständlich ist. Dieses Kind hat eine ursprüngliche Freude an Tönen, jenes nicht. Das eine neigt zum Jähzorn, das andere zur Geduld. Auch natural-kausales kommt herein. Zuzufolge eines schweren Falles wird der Mensch zum Krüppel, und das hat Folgen für sein Geistesleben : gewisse Motivationsgruppen fallen von nun an fort. »

⁷³Cf. MONTAVONT 1999, pp. 206-207 : « Mais Husserl, plutôt que de penser ces moments de passivité pour eux-mêmes, plutôt que de rester sur le seuil de la conscience, tente d'intégrer ces phénomènes-limite dans la phénoménologie elle-même, de forcer pour ainsi dire le seuil de la conscience, comme si la phénoménologie génétique représentait à ses yeux la possibilité de reprendre transcendantement le reste de causalité empirique dont la phénoménologie statique est encore lésée. N'est-ce pas le refus d'une radicale étrangeté, la recherche d'une totale intelligibilité qui pousse Husserl à attribuer une fonction transcendante à la nature en moi, à comprendre le sol dernier de toute motivation à l'intérieur d'une monade comme une nature "psychique" ? »

⁷⁴Cf. SC, p. 164 : « Tout ce qui peut advenir à un organisme au laboratoire n'est pas une réalité biologique. On ne cherche pas à faire de la physique dans le vivant, mais la physique du vivant... »

sa manière par la notion d'intégration : l'intégration des processus naturels dans la vie n'étant jamais complète, ces derniers manifestent toujours dans une certaine mesure leur autonomie. La distinction régionale entre les deux sphères distinctes de la nature et de l'esprit n'a pas sa place à ce niveau de fondamentale ambiguïté. *Nous réalisons par conséquent que, d'une façon ou d'une autre, la biologie ne pourra pas se contenter d'une ontologie de la signification, qu'elle devra tenir compte de cette ambiguïté*⁷⁵.

Il est temps de faire le point avant d'aborder les deux derniers chapitres de ce livre. Nous avons débuté par le projet de dévoilement des ontologies régionales dans les *Ideen II*. Comme toutes les sciences, la biologie doit reposer sur un savoir eidétique que Husserl entend fournir en analysant les niveaux de constitution impliqués dans l'appréhension scientifique du vivant. Husserl en vient à légitimer une appréhension naturalisante du vivant, qui fait abstraction du rapport intentionnel et significatif de ce dernier avec son environnement, pour ne prendre en considération que les sensations localisées. Nous sommes ensuite passés à une critique de sa démarche, axée sur la thématique de la voie ontologique et qui a débouché sur le résultat suivant : on ne peut pas dévoiler les ontologies des sciences empiriques avant et indépendamment de ces dernières, comme le pense Husserl, qui voit une dépendance unilatérale entre les sciences empiriques et les sciences eidétiques. D'où notre recours à Merleau-Ponty et sa discussion critique des recherches expérimentales sur le vivant. Suivant *SC*, nous avons montré que la biologie ne peut pas faire abstraction du rapport significatif entre le vivant et son milieu. La signification est un a priori de la science biologique. L'étape suivante a consisté à opérer ce que nous avons appelé un changement de cadre phénoménologique, en passant de l'intentionnalité du scientifique, pour qui le vivant est un objet d'étude, à l'intentionnalité du vivant lui-même ; et ceci afin de montrer les conséquences de ce nouveau point de vue sur les résultats précédemment obtenus. Il fallait en effet bien comprendre le mode non intellectualiste de constitution du sens chez le vivant et ne pas projeter sur lui une manière d'être anthropomorphique. On a pu constater la similitude des analyses husserliennes et merleau-pontiennes jusqu'à un certain point.

La direction que va prendre à présent notre propos découle directement de la divergence que nous venons de mettre en évidence entre nos deux philosophes au sujet du statut de la connaissance objective. On se souvient que dans les *Ideen II*, le vivant dans sa dimension transcendantale est bien présent : le corps propre est l'instance kinesthésique par laquelle je peux constituer des objets. Mais dans cet ouvrage, Husserl quitte presque immédiatement ce niveau transcendantal pour suivre les étapes de l'objectivation du corps propre. Il naturalise donc le vivant

⁷⁵Cf. *PP*, p. 104 : « Les motifs psychologiques et les occasions corporelles peuvent s'entrelacer parce qu'il n'est pas un seul mouvement dans un corps vivant qui soit un hasard absolu à l'égard des intentions psychiques, pas un seul acte psychique qui n'ait trouvé au moins son germe ou son dessin général dans les dispositions physiologiques. »

d'emblée en livrant ce qu'il a de spécifique par rapport aux choses inanimées à une appréhension par la causalité. Merleau-Ponty nous a permis de ne pas faire la même erreur ; mais en le suivant jusqu'au bout, nous avons constaté que l'analyse de la constitution de l'objectivité, telle qu'elle est mise en œuvre dans les *Ideen II*, est absente chez lui. Nous nous proposons donc de reprendre cette démarche en tenant compte de ce que nous avons acquis chez Merleau-Ponty. *Autrement dit, notre thèse est que l'on n'est pas contraint de s'en tenir à l'ambiguïté des dimensions naturelle et significative du vivant. Certes, au niveau de l'intentionnalité vécue, l'ambiguïté est une donnée ultime. Mais d'après nous, il est possible d'en tirer une compréhension plus profonde pour l'épistémologie de la biologie que le simple constat d'une intrication dernière de la signification et de la causalité naturelle.* Nous tenons donc pour possible d'entreprendre un *mouvement de réobjectivation* du vivant, maintenant que sa dimension transcendantale et constitutive a été reconnue et dévoilée ; ce qui revient à reprendre la démarche des *Ideen II*, c'est-à-dire suivre à nouveau le mouvement de constitution du vivant objectif depuis son niveau transcendantal vécu. C'est seulement ainsi qu'il sera possible de clarifier de manière rigoureuse l'ontologie de la biologie. Si l'ontologie de la biologie n'est pas uniquement *significative*, comment cette limitation doit-elle être comprise ? Comment comprendre le rôle et la place d'une approche naturaliste, qui considère la physiologie comme un ensemble de processus naturels ? Tirer cela au clair ontologiquement, tel est le projet qui procède de l'idéal husserlien de fondation phénoménologique des sciences. Car une descente dans les niveaux transcendantsaux les plus originaires n'invalide en rien la démarche inverse de constitution des niveaux scientifiques de l'expérience. En effet, si Husserl a profondément révisé sa conception du vivant entre les analyses intentionnelles statiques des *Ideen II* et les analyses ultérieures, cela ne veut pas dire que la première démarche se trouve comme telle désavouée. Nous le remarquons déjà lorsque nous avons relevé les similitudes philosophiques entre les *Ideen II* et la *Krisis* sur l'ancrage des sciences dans le monde de la vie⁷⁶. Dans un passage extrêmement révélateur de *Erfahrung und Urteil*, où il est question du retour nécessaire des idéalités scientifiques aux évidences doxiques du monde de la vie, Husserl précise très clairement que la validité de la démarche scientifique n'est aucunement remise en cause : « Dans tout cela, il ne faut pas voir du tout une dépréciation de la connaissance exacte, ni non plus des connaissances apodictiques du logicien lui-même. Le sens de ces considérations est uniquement de chercher à éclaircir le chemin qu'il faut emprunter pour arriver aux évidences de degré supérieur, ainsi que les présupposés cachés sur lesquels elles reposent – présupposés qui déterminent et limitent leur sens. Elles-mêmes ne sont pas mises en question quant à leur contenu. Bien au contraire, il reste que c'est à elles que la

⁷⁶On a bien vu que la possibilité d'objectivation du vivant est encore évidente pour Husserl à l'époque de la *Krisis*.

connaissance se termine, que le cours de celle-ci consiste à s'élever de la doxa à l'épistémè – simplement ce but ne doit pas faire oublier l'origine et la légitimité spécifique des degrés inférieurs⁷⁷. »

⁷⁷EU, pp. 44-45 : « Darin soll keinerlei Abwertung der exakten Erkenntnis liegen und ebensowenig eine solche der apodiktischen Evidenzen des Logikers selbst. Es bedeutet nur eine Erhellung des Weges, auf dem zu den höherstufigen Evidenzen zu gelangen ist, und der verborgenen Voraussetzungen, auf denen sie beruhen, und die ihren Sinn bestimmen und begrenzen. Sie selbst werden ihrem Inhalte nach dadurch nicht in Frage gestellt. Vielmehr bleibt es dabei, dass die Erkenntnis in ihnen terminiert, dass es wesentlich ihr Weg ist, von der Doxa zur Episteme aufzusteigen – nur dass eben über dem letzten Ziel der Ursprung und das Eigenrecht der unteren Stufen nicht vergessen werden darf. » (Traduction modifiée.) Notre proposition de compléter la démarche merleau-pontienne par un mouvement de réobjectivation présente une analogie intéressante avec la critique des herméneutiques heideggérienne et gadamerienne développée par Ricœur dans *Du texte à l'action*. En effet, dans sa brève histoire de l'herméneutique, Ricœur situe la contribution de Heidegger et, à sa suite, de Gadamer, comme la tentative de dépasser le questionnement épistémologique des *Geisteswissenschaften* en l'ancrant dans une ontologie de l'être-au-monde : l'herméneutique, avant d'être la méthodologie d'une pratique scientifique, est une structure ontologique de l'être-au-monde du Dasein toujours déjà impliqué dans un procès de précompréhension. Ricœur reconnaît la pertinence d'une telle approche herméneutique située à un niveau plus originaire que l'herméneutique scientifique de Dilthey, mais il reproche à Heidegger de ne pas remonter à la problématique épistémologique depuis le niveau de l'ontologie fondamentale : « Avec la philosophie heideggérienne, on ne cesse de pratiquer le mouvement de remontée aux fondements, mais on se rend incapable de procéder au mouvement de retour qui, de l'ontologie fondamentale, ramènerait à la question proprement épistémologique du statut des sciences de l'esprit. Or une philosophie qui rompt le dialogue avec les sciences ne s'adresse plus qu'à elle-même. Bien plus, c'est seulement sur le trajet de retour que s'avère la prétention de tenir les questions d'exégèse et, en général, de critique historique pour des questions *dérivées*. » (RICOEUR 1986/II, p. 105). De manière analogue, il s'agit pour Ricœur de dépasser l'opposition que fait Gadamer entre *distanciation aliénante* et *appartenance*. Cette opposition est en effet une « antinomie, parce qu'elle suscite une alternative intenable : d'un côté, avons-nous dit, la distanciation aliénante est l'attitude à partir de laquelle est possible l'objectivation qui règne dans les sciences de l'esprit ou sciences humaines ; mais cette distanciation, qui conditionne le statut scientifique des sciences, est en même temps la déchéance qui ruine le rapport fondamental et primordial qui nous fait appartenir à la réalité historique que nous prétendons ériger en objet » (*ibid.*, p. 113).

Chapitre 6

Réobjectivation du vivant et dévoilement de la double ontologie de la biologie

Grâce à la thématization de l'intentionnalité vivante, l'a priori de la signification s'est révélé insuffisant : le vivant manifeste une ambivalence essentielle, il est à double face, empiétant sur les régions de la nature et de l'esprit. Or, il nous semble légitime de repartir de ce résultat pour opérer une *réobjectivation* du vivant avec son ambivalence. Nous soutenons en effet que l'on peut considérer le vivant comme un objet scientifique, la question étant de savoir de quelle ontologie il procède au niveau de l'épistémologie de la biologie. Nous montrerons que cette réobjectivation va déboucher sur un *dédoublement* de l'ontologie de la biologie en une ontologie de la signification *et* une ontologie naturaliste. Le biologiste se meut à l'interface de ces deux ontologies, il appréhende le vivant tantôt comme un être significatif et tantôt comme un être naturel. Nous aborderons dans le dernier chapitre la question de savoir comment le biologiste se meut concrètement entre ces deux ontologies. Ce dont il va être longuement question dans ce chapitre, c'est de la possibilité d'une ontologie naturaliste du vivant qui ne réduise pas celui-ci au statut d'une chose matérielle comme une autre. Car on voit bien qu'une ontologie naturaliste du vivant ne va nullement de soi et semble même avoir été réfutée, en particulier dans notre quatrième chapitre : l'ontologie des sensations des *Ideen II* et l'ontologie des processus réflexes se sont révélées inadéquates pour appréhender le vivant. *Et pourtant, notre thèse est qu'il est possible de dévoiler une ontologie naturaliste du vivant qui soit compatible avec sa dimension significative.* Tout l'enjeu va être d'exposer rigoureusement cette ontologie naturaliste, de déterminer l'ensemble cohérent de ses vérités eidétiques et de montrer que ce vivant naturaliste se manifeste comme un être significatif si on le considère selon une autre perspective.

Telle est la thèse défendue dans ce livre. Il va évidemment nous falloir du temps pour l'exposer de façon compréhensible en tenant compte des objections que l'on peut lui faire. Ce n'est qu'à la fin de cette présentation que les arguments qui la justifient seront pleinement déployés. On pressent déjà le défi que cela représente vis-à-vis de Merleau-Ponty. Car l'ambiguïté du vivant est à ses yeux une donnée indépassable. Il ne pourrait pas être en accord avec notre projet d'établir

épistémologiquement l'appartenance du vivant à deux régions eidétiques *univoques*, en dépassant ainsi au niveau de l'appréhension scientifique son ambiguïté originaires ; deux régions univoques dans la mesure où nous pouvons déterminer, pour chacune, un ensemble cohérent de vérités eidétiques accessibles à une connaissance rationnelle. Du point de vue de Merleau-Ponty, un tel dessein retombe dans un dualisme aporétique que tous ses efforts ont précisément et continuellement tenté de réfuter. Rappelons ici seulement que nous avons suivi Merleau-Ponty au niveau qui l'intéresse, à savoir celui du vécu. A ce niveau, l'ambiguïté est effectivement irréductible. Mais notre question porte sur l'appréhension scientifique du vivant. Il est temps de présenter ce mouvement de réobjectivation d'abord sous l'angle de sa *motivation* et ensuite sous celui de sa *possibilité*.

La motivation à appréhender le vivant de manière naturaliste est bien thématifiée par Waldenfels dans *Intentionalität und Kausalität*. Je fais l'expérience de la dimension naturaliste du monde de la vie quand mes accomplissements se trouvent menacés ou mis en échec par une entrave physique brute qui ne se laisse pas surmonter par une reprise constitutive. Il est en effet impossible de surmonter cette entrave à la façon dont j'optimise mon comportement pratique (en améliorant par exemple ma dextérité au tennis en modifiant ma posture corporelle conformément à la signification spatiale et dynamique de la trajectoire de la balle). Quand un bruit assourdissant m'empêche d'entendre une conversation ou qu'une lumière aveuglante ou de la fumée m'empêchent de regarder, je ne peux pas simplement améliorer mon écoute en optimisant ma position par un jeu kinesthésique : en m'approchant, dressant l'oreille, faisant varier mon angle de vue, etc. « Il est nécessaire de prendre des mesures pratico-techniques, telles qu'une protection contre la lumière trop aveuglante, une réduction du niveau de bruit, une épuration de l'air : l'environnement doit être rendu à nouveau vivable¹. » De même, face à une tumeur chez un malade, le médecin doit tenir compte du fait que des cellules croissent de manière anarchique et compriment physiquement ou parasitent les tissus avoisinants ; il va devoir envisager une intervention ou une irradiation pour éliminer ces métastases. En un mot, il ne peut aider le patient qu'en envisageant le cancer comme un phénomène naturel mettant en jeu des processus physico-chimiques². Les sciences de la nature ne sont pas seulement motivées originaires, comme le pense Husserl, par la volonté théorique de dépasser la relativité de l'expérience du monde de la vie, mais tout aussi fondamentalement par la nécessité pratique de domestication technique d'un monde qui se présente parfois sous une face hostile, inquiétante ou inhumaine.

Ces analyses mettent au jour le caractère unilatéral d'une conception du monde de la vie qui verrait uniquement en lui un monde signifiant et spirituel. Ainsi, une biologie ancrée dans le monde de la vie n'est pas seulement description d'essences

¹ WALDENFELS 1980, p. 112 : « Es bedarf praktisch-technischer Vorkehrungen wie Abschirmung gegen zu helles Licht, Senkung des Lärmpegels, Reinigung der Luft, die Umwelt muss wieder lebensgerecht gemacht werden. »

² Nous verrons bientôt précisément en quoi cette approche est naturaliste. Il faut aussi bien sûr dire qu'un cancer représente tout autant un événement significatif dans la vie du malade, en tant que maladie vécue qui lui arrive, qui interrompt le cours normal de sa vie, etc.

significatives, elle doit également rendre compte des aspects naturalistes qui y sont aussi présents³. Le fait qu'au sein du vivant prennent place des phénomènes physico-chimiques n'est donc pas le résultat des constructions théoriques *vertigineuses* des sciences de la nature, c'est un donné phénoménologique originaire. Comme le remarque Waldenfels, il y a un primat des sciences de l'esprit au détriment des sciences de la nature aussi bien dans les *Ideen II* que dans la *Krisis*⁴ – primat dont un des enjeux de son article est de montrer l'unilatéralité : l'expérience de la nature est tout aussi originaire que l'expérience de significations humaines⁵.

Nous avons l'intention de montrer comment une appréhension naturaliste du vivant à un niveau scientifique peut éviter les apories que nous avons longuement discutées auparavant. Justifions-nous déjà quant à la possibilité de principe d'une telle démarche en revenant encore à la critique que Merleau-Ponty adresse à la posture réaliste de la science : concevoir le vivant de manière naturaliste, ce serait poser un en soi de processus objectifs existant de manière absolue qui rend compte de toutes les apparences ; ce serait poser que la perception vécue n'est que l'apparence subjective d'un processus objectif auquel la science peut accéder dans un pur regard détaché de toute perspective. L'en soi se donnerait tel qu'il est à une pensée souveraine, il serait le « géométral qui rend(e) raison de toutes les perspectives, un objet pur sur lequel ouvrent toutes les subjectivités » (*PP*, p. 50). Or, Merleau-Ponty mon-

³Cf. *Hua* VI, p. 483 : « Das physikalistische Vorurteil konnte in ihr [der Biologie] nur insofern stören, als die ihr in beschränkten Grenzen zugehörigen Probleme und Untersuchungen überwertet wurden, das Deskriptive – ihr Wesentliches – für viele Biologen nicht die Führung hatte. »

⁴Cf. *Hua* IV, p. 366 : « Nicht die Naturwissenschaften sondern die Geisteswissenschaften sind Wissenschaften, die in die "philosophischen" Tiefen führen ; denn die philosophischen Tiefen sind die Tiefen des Letztseienden. » Et *Hua* VI, p. 484 : « Vielmehr als wirklich universale Biologie umgreift sie die ganze konkrete Welt, implizite dann die Physik und in der Korrelationsbetrachtung wird sie zur ganz universalen Philosophie. »

⁵Dans son livre intitulé *The Primacy of Movement*, M. Sheets-Johnstone montre la pertinence d'une naturalisation selon un autre point de vue. Il s'agit chez elle de la naturalisation de la *conscience* dont le but est d'échapper au paradigme computationnel des sciences cognitives. En effet, en ne considérant que les actes cognitifs du cerveau, on en vient à isoler ces derniers de la vie globale de l'être vivant que nous sommes. Naturaliser la conscience signifie, pour M. Sheets-Johnstone, replacer la conscience dans la vie. Ce qui ne revient précisément pas à la réduire à une entité physico-chimique, mais à suivre la vie, dans l'histoire naturelle, comme un procès cinétique et dynamique. Loin d'être l'apanage du cerveau humain, la conscience se manifeste dans toute vie, à commencer par la capacité des bactéries à reconnaître la structure chimique de leur environnement. Elle est une capacité du vivant de se rapporter dynamiquement à l'espace par son mouvement, avant d'être une instance de représentation. Cette approche semble très similaire à la vie signifiante telle que Merleau-Ponty la comprend, et pourtant, M. Sheets-Johnstone a de fortes réserves envers le philosophe français. Mais les critiques qu'elle lui adresse nous paraissent difficiles à démêler et peu convaincantes (cf. le chapitre VI de son livre). Malheureusement, l'auteur ne renvoie jamais aux ouvrages français et se contente de discuter les traductions anglaises. Quoi qu'il en soit, nous pouvons dire que notre propre démarche de naturalisation diffère de celle de M. Sheets-Johnstone dans la mesure où nous allons tenter de montrer le droit d'une appréhension du vivant comme ensemble de processus physico-chimiques. Alors que la naturalisation de la conscience chez M. Sheets-Johnstone rejoint en substance l'idée d'un débat significatif non intellectualiste entre le vivant et son milieu.

tre que ce réalisme oublie que l'objet perçu subjectivement fonde en droit la chose en soi de la physique. Le monde physique se trouve ainsi « coupé de ses origines constitutives et devenu évident parce qu'on les oublie » (*PP*, p. 51). Il est maintenant temps de montrer ce qu'il y a à notre sens de problématique dans cette vision que Merleau-Ponty donne de la science. L'activité scientifique entend certes déterminer les choses naturelles en surmontant leur apparence perceptive dans le monde de la vie. Mais rien n'oblige à concevoir cela comme la volonté de parvenir à un géométral absolu, détaché de toute perspective. *Bien au contraire, l'idéal d'objectivité de la science procède lui-même d'une certaine perspective sur le monde.* La science donne un point de vue particulier sur le monde, non pas au sens d'une simple équivalence avec d'autres points de vue, mais dans la mesure où son mode d'appréhension et de détermination des choses fonde une certaine perspective sur elles qui ouvre un regard original ayant son droit propre et révélant des aspects inconnus auparavant, mais un regard parmi d'autres, qui ne peut pas prétendre être le regard englobant rendant compte de tous les regards. Ainsi, la perception, le regard esthétique et le rapport pratique aux choses dévoilent des aspects du réel auxquels la science renonce par son approche même.

Ces simples exemples montrent bien que la perspective de la science est nécessairement *limitée* au sens où, en dévoilant certains aspects du réel, elle reste fermée à d'autres aspects. Pour prendre un exemple dans la science historique, l'historien dépasse certes la vue limitée et partielle que les acteurs historiques ont eue de leur époque. En confrontant leurs différents points de vue, en mettant en série les divers domaines (politique, économique, social, etc.) d'une période, il ne parvient pas au géométral de toutes les perspectives. Le modèle théorique qu'il élabore ainsi n'est pas la clé de toutes les perspectives, puisque l'abstraction par laquelle il accède à ses vérités a perdu le vécu concret des acteurs. Il en sait plus qu'eux, mais aussi moins à beaucoup d'égards⁶. Il s'agit somme toute d'une vérité épistémologique assez banale, mais Merleau-Ponty ne présente pas la science de cette façon quand il entend mettre en évidence ce que nous avons appelé une dialectique transcendantale de la raison scientifique. Chez Husserl, il en va tout autrement. Certes, il affirme constamment que les sciences sont guidées par un idéal de vérité en soi, de dévoilement d'un monde objectif « fermement déterminé »⁷. Mais, considéré dans la corrélation intentionnelle, l'en soi objectif est le résultat d'accomplissements d'actes de constitution. Or, d'une part, ces actes sont des actes parmi d'autres, ils ouvrent une certaine perspective sur le réel et non un point de vue absolu, et d'autre part, le monde sensible sur lequel ils s'appuient pour la constitution de l'en soi objectif conserve pleinement son droit puisque « dans la méthode physique c'est la *chose même que nous percevons* qui est toujours et par principe *précisément la chose qu'étudie le*

⁶Nous nous inspirons pour cet exemple de l'épistémologie de l'histoire de Paul Veyne, p. 344 : « Celui qui s'attache au plan du vécu n'en sortira jamais ; celui qui construit un objet formel s'embarque pour un autre monde où il découvrira du neuf, plutôt qu'il n'y retrouvera la clé du visible. » Voir également dans le même ouvrage la « Critique de l'idée de géométral », pp. 61sq.

⁷*Hua* VI, p. 113. Voir également *Hua* VI, pp. 177 et 269. Pour une interprétation plus favorable à Merleau-Ponty, voir GERAETS 1971, pp. 158-160.

physicien et qu'il détermine scientifiquement »⁸. Parler d'une chose physique inaccessible qui serait la cause inconnue des apparences serait un contresens absolu pour Husserl. Comme nous le rappelle Klaus Held, poser un monde objectif vrai, existant en soi, revient à tomber dans l'illusion de l'objectivisme que Husserl a combattue dans toute son œuvre⁹.

Par conséquent, une vision naturaliste du vivant est une perspective particulière sur lui. Ce qui veut dire notamment qu'elle est incapable de nous faire contempler l'émergence de la subjectivité, comme si elle était l'explication ultime de la conscience et du monde perçu. Nous tomberions légitimement sous la critique merleau-pontienne si nous prétendions que la subjectivité humaine pouvait par la science contempler les étapes de sa propre incarnation. Seulement, nous pensons qu'il est possible de porter sur le vivant un regard naturaliste – un regard qui apporte, dans sa relativité, quelque chose auquel nous n'avons pas accès autrement. Par conséquent, le vivant comme objet de la science naturaliste n'est pas une simple « image appauvrie »¹⁰. En quoi consiste cette *plus-value* apportée par l'approche naturaliste ? *Elle nous dévoile un certain domaine ontologique, à savoir un ensemble de structures eidétiques dont on peut acquérir une connaissance rigoureuse et rationnelle. Ces structures eidétiques nous permettront de comprendre la place des processus biochimiques, hydrodynamiques, électriques, etc. qui se déroulent dans le vivant par rapport à son être considéré comme une unité globale, de comprendre comment ces processus peuvent être intégrés dans un comportement global significatif. Et étant donné que c'est une perspective limitée, elle ne donne pas à elle seule la clef de compréhension des phénomènes vivants et requiert d'être complétée par une ontologie de la signification. Cette vision naturaliste reste donc une perspective limitée qui procède d'un ensemble complexe d'actes constitutifs et qui n'a rien à voir avec un objectivisme métaphysique : le vivant objectivé et naturalisé est le corrélat d'une attitude scientifique qui en est la condition transcendantale de possibilité.*

1. L'abstraction naturalisante

Suivons donc ce procès de réobjectivation qui considère à nouveau le vivant à distance. Nous avons déjà vu que ce procès consiste en un dédoublement de son mode d'appréhension. Au niveau scientifique en effet, les deux aspects de l'esprit et de la nature sont thématés pour eux-mêmes de façon univoque. Nous avons déjà établi

⁸ *Hua III*, p. 125 : « Zur Anknüpfung nehmen wir die leicht zu prüfende Feststellung, dass in der physikalischen Methode das *wahrgenommene Ding selbst*, immer und prinzipiell, *genau das Ding ist, das der Physiker erforscht und wissenschaftlich bestimmt*. »

⁹ Cf. HELD 1991, pp. 94sqq.

¹⁰ Contre Merleau-Ponty qui affirme en effet que le corps objectif n'est « qu'une image appauvrie » du corps phénoménal (*PP*, p. 493), Waldenfels écrit : « Doch der einseitige Blick von aussen hat sein eigenes Recht ; er liefert in seiner Begrenztheit nicht nur ein "verarmtes Bild" [...], er liefert überhaupt erst ein objektives Bild meines Leibes. » (WALDENFELS 1980, p. 48)

que l'ontologie de la signification conserve sa pertinence en tant que perspective partielle sur le vivant. Nous y reviendrons dans le dernier chapitre où il sera question de la dialectique entre ces deux perspectives. Ce qui va à présent nous occuper sera de comprendre par quel type d'acte intentionnel le scientifique peut gagner une perspective naturaliste sur le vivant. Or, dans les termes d'une analyse intentionnelle, la naturalisation procède d'un acte d'*abstraction*. Le vivant, comme SC l'a longuement établi, se donne au scientifique d'abord comme unité de signification. Il doit donc partir de ce donné significatif et retrouver un être naturel par un acte d'abstraction. La vision du monde naturaliste est en effet déterminée par une abstraction des prédicats de signification, qui ne voit plus dans le monde qu'un ensemble de pures et simples choses. On se rappelle que les analyses constitutives de la nature dans les *Ideen II* commençaient par une telle mise entre parenthèses : « Nous nous tenons donc désormais absolument dans l'attitude de la science de la nature et, ce faisant, il est clair pour nous que nous accomplissons par là une sorte de mise hors circuit, *une espèce d'épochè*¹¹. » En réintroduisant une abstraction naturalisante, nous reprenons donc la démarche des *Ideen II*. Et étant donné les difficultés que cette démarche a rencontrées, il importe de comprendre en quoi l'abstraction que nous avons l'intention d'effectuer diffère de celle mise en œuvre dans les *Ideen II*. Reprenons certains points essentiels de nos premiers chapitres. Au début des *Ideen II*, l'abstraction naturalisante est opérée d'entrée de jeu. Ce qui a pour conséquence que la dimension intentionnelle du corps propre est écartée et que les sensations se retrouvent livrées d'emblée à une appréhension causale. L'intentionnalité étant mise entre parenthèses, c'est également l'expression spirituelle du corps, ce que Husserl appelle l'*unité expressive*, qui est mise hors de considération¹². On se souvient de la perplexité de Husserl devant l'énigme posée par ce corps qui est d'un côté unité d'expression spirituelle, engagé par la motivation dans un débat avec son milieu, et d'un autre côté chose soumise à la causalité naturelle. On avait également vu dans le troisième chapitre que le renouvellement constitué par l'ontologie du monde de la vie ne surmonte pas entièrement ces apories. Certes, la spécificité eidétique de la région du vivant dans le monde de la vie amène Husserl à considérer les significations comme un a priori de la biologie. Mais cela ne l'empêche aucunement d'opérer à nouveau une abstraction naturalisante dans un deuxième temps en considérant les vivants comme des choses naturelles pareilles aux choses inanimées. Même si la physiologie devient la science des fonctions organiques, la manière dont les organes remplissent ces fonctions est l'affaire de la physique et de la chimie ; il n'y a aucune spécificité ontologique des vivants à cet égard.

¹¹ *Hua IV*, p. 27 : « Wir halten uns also von jetzt an rein in der naturwissenschaftlichen Einstellung und sind uns dabei klar, dass wir damit eine Art Ausschaltung, *eine Art Epochè*, vollziehen. »

¹² Cf. *Hua IV*, p. 247 : « Der Leib, den wir als Ausdruck geistigen Lebens auffassen, ist zugleich ein Stück Natur, eingereiht dem allgemeinen Kausalzusammenhang, und das geistige Leben, das wir durch den leiblichen Ausdruck hindurch erfassen und in seinen Motivzusammenhängen verstehen, erscheint vermöge seiner Anknüpfung an den Leib selbst als durch Naturvorgänge bedingt, naturhaft apperzipiert. »

Ainsi, la manière dont Husserl conçoit l'abstraction naturalisante reste inchangée entre les *Ideen II* et la *Krisis* malgré l'évolution de sa pensée entre ces deux périodes. Les *Ideen II* disent déjà que les pures *res extensa* de la nature sont une abstraction par rapport au donné du monde de la vie : « Dans la vie quotidienne, nous n'avons pas du tout affaire à des objets de la nature. Ce que nous appelons des choses, ce sont des tableaux, des statues, des jardins, des maisons, des tables, des vêtements, des outils, etc.¹³. » Tandis que la *Krisis* affirme encore que les régions concrètes du monde de la vie peuvent être dépassées par une abstraction qui ne perçoit dans le monde que des corps physiques. En effet, Au §66, après avoir souligné l'importance des régions du monde de la vie pour la détermination des domaines des sciences, Husserl ajoute : « D'autre part les abstractions universelles, embrassant toutes les concrétions, co-déterminent également les thèmes qui pourront être ceux d'éventuelles sciences. [...] La science moderne de la nature, en tant qu'elle s'établit comme physique, a ses racines dans une abstraction conséquente, dans laquelle elle ne veut voir du monde de la vie que la seule corporéité¹⁴. » Selon Husserl, une appréhension qui ne voit que la pure corporéité annule toute spécificité régionale : en tant que chose étendue, un être vivant ne se distingue en rien d'une pierre. Le problème de cette abstraction naturalisante est qu'elle supprime des différences qui doivent subsister au sein de et malgré l'abstraction effectuée. Le fait de considérer les vivants comme des êtres naturels ne veut pas dire qu'on les identifie à des êtres inanimés comme des cailloux ou des tas de sable. Il faut donc interroger de plus près ce que signifie l'opération d'abstraction. Quand nous abstrayons des aspects ou des moments d'un phénomène pour ne garder en considération que d'autres moments, les moments mis hors circuit ne disparaissent pas pour autant. Ils continuent d'exister précisément en tant qu'ils ont été abstraits. *Abstraire ne veut pas dire éliminer purement et simplement. Le résultat de l'abstraction reste au contraire déterminé par le fait que des moments ont été mis entre parenthèses ; les moments abstraits continuent à jouer un rôle dans leur absence même*¹⁵. De même, lorsque Kant montre que, pour être morale, la volonté doit faire abstraction de tout contenu de la maxime pratique pour ne se laisser motiver que par un principe formel universel, il ne veut pas dire que les contenus des maximes disparaissent. Nous voulons toujours quelque chose de déterminé empiriquement. Seulement, la raison pratique ne doit pas en tenir compte, elle doit faire abstraction du contenu du vouloir dans la détermination de son motif.

¹³Hua IV, p. 27 : « Im gewöhnlichen Leben haben wir es gar nicht mit Naturobjekten zu tun. Was wir Dinge nennen, das sind Gemälde, Statuen, Gärten, Häuser, Tische, Kleider, Werkzeuge usw. »

¹⁴Hua VI, p. 230 : « Andererseits bestimmen auch universale, alle Konkretionen umspannende Abstraktionen zugleich mit Themen für mögliche Wissenschaften. [...] Die Naturwissenschaft der Neuzeit hat, als Physik sich etablierend, ihre Wurzel in der konsequenten Abstraktion, in der sie an der Lebenswelt nur Körperlichkeit sehen will. »

¹⁵Husserl note lui-même ce point dans Hua XXXII, p. 16 : « Was der Wissenschaftler thematisch abstrahiert, das muss er in bewusster Auswahl herausabstrahieren, und was er aus seinem Thema entlässt, wovon er abstrahiert, das muss er noch bewusst im Blick haben als Mitzugehöriges und nur für ihn ausserthematish und Variables. »

Appliquons cette conception de l'abstraction à la biologie. Le vivant est d'abord signification de part en part. Mais si nous faisons abstraction de la signification, nous changeons notre manière de l'appréhender. Nous ne le considérons plus que comme chose naturelle : ce n'est plus un prédateur poursuivant une proie, un chat jouant avec une pelote de laine, un cheval fatigué après un effort, mais un ensemble de cellules et de tissus où ont lieu des processus biochimiques, électrochimiques, mécaniques. Mais nous n'allons pas pour autant nous retrouver devant un entrecroisement de causalités *partes extra partes*, ni devant une forme physique comme une bulle de savon ou un ellipsoïde chargé. Les résultats de *SC* sont à cet égard définitifs. Cette abstraction ne va pas annuler la spécificité régionale du vivant, mais elle va *dévoiler son essence en tant qu'il est un être significatif naturalisé*. Selon Merleau-Ponty, c'est impossible. Nous allons tenter dans les pages qui suivent de montrer le contraire.

2. Le vivant comme unité autopoïétique

On se souvient que Merleau-Ponty s'appuie sur la théorie de la forme pour mettre en cause la vision d'une nature *partes extra partes* : les éléments composant le monde naturel sont intégrés (à quelque région qu'ils appartiennent) dans des structures holistes qui distribuent globalement des propriétés à chacune de leurs parties. Or, les formes, en tant qu'elles manifestent une idéalité organisatrice, renvoient à une conscience qui les pense. Et c'est cette dimension transcendante, révélée par les formes holistes elles-mêmes, qui a conduit Merleau-Ponty à se distancier des théoriciens de la forme. Ces derniers pensaient en effet avoir trouvé une explication physique du comportement des vivants, leur spécificité par rapport à la nature inanimée résidant uniquement dans l'extrême complexité de leur forme. Ainsi, « dans une bulle de savon comme dans un organisme, ce qui se passe en chaque point est déterminé par ce qui se passe en tous les autres » (*SC*, pp. 141-142). S'il existe une conscience transcendante qui est condition de possibilité des formes naturelles mais qui procède en même temps du développement de la vie biologique, alors il est impossible d'enfermer la forme vivante dans un monde physique existant en soi. Ce qui a notamment pour conséquence que l'a priori de signification est irréductible à une quelconque loi physique : « L'unité des systèmes physiques est une *unité de corrélation* [par exemple la loi qui détermine la répartition des charges électriques dans un ellipsoïde], celle des organismes une *unité de signification*. » Il s'ensuit que « même si l'on admet que l'organisme est accessible à une analyse physique en droit illimitée, comme personne ne conteste que la physico-chimie de l'organisme est la plus complexe qui soit, il est absolument certain que ses structures ne sauraient trouver leur équivalent dans les structures physiques au sens restreint du mot » (*SC*, pp. 168-169, 163-164).

En proposant une réobjectivation naturalisante du vivant, nous allons donner raison sur ce point aux théoriciens de la forme contre Merleau-Ponty : *notre intention est en effet de montrer qu'en faisant abstraction de sa dimension significative, on*

parvient à appréhender le vivant comme une forme naturelle spécifique ayant un principe organisateur compréhensible dans son essence. Si cela se vérifie, il va s'avérer que le vivant peut être considéré de manière naturaliste sans que l'on supprime par là sa spécificité ontologique par rapport aux choses inanimées. Le vivant n'est pas une forme physique si on entend par là une bulle de savon, un ellipsoïde chargé, un glacier ou un système climatique. La différence entre le monde inerte de l'inorganique et le règne du vivant est irréductible. Mais il est possible de se faire une intuition eidétique du vivant comme forme naturelle spécifique et d'en expliciter l'ontologie. C'est à l'épistémologie de Francisco J. Varela et de Humberto R. Maturana que nous allons emprunter une ontologie qui correspond à celle que nous cherchons. Parallèlement, nous allons dégager des liens avec la philosophie biologique de Hans Jonas pour inclure un autre phénoménologue dans la discussion. On pourra constater que les analyses de Jonas sur la spécificité des phénomènes biologiques présentent des convergences notables avec la théorie de Varela¹⁶.

Nous n'avons pas l'intention de présenter la pensée de ces auteurs de manière exhaustive, mais de montrer en quoi leur conception du vivant en tant qu'unité autopoïétique est pour nous épistémologiquement pertinente, dans la mesure où elle est compatible avec une appréhension du vivant en tant qu'entité significative. Il convient cependant de relever que Varela s'est lui-même beaucoup intéressé à Husserl et surtout à Merleau-Ponty. Nous devons donc nous positionner précisément par rapport à la compréhension que Varela a de ces deux auteurs, de la même manière qu'il nous a été nécessaire de clarifier le rapport entre Merleau-Ponty et Husserl. Car il est méthodologiquement délicat de mettre en relation des auteurs autrement qu'ils le concevaient eux-mêmes.

Exposons à présent la théorie de l'autopoïèse, essentiellement sur la base de trois ouvrages : *Autopoiesis and Cognition, Principles of Biological Autonomy* et *The Embodied Mind*¹⁷. Varela, même s'il ne thématise pas la question des attitudes, annonce d'emblée que sa perspective est naturaliste : « Notre approche sera mécaniciste. On ne fera appel à aucune force, ni à aucun principe qui ne soit dans l'univers physique. » (*PBA*, p. 6) Par conséquent, il écarte toute dimension téléologique, qui relèverait d'une intention, d'une visée de sens : « Il n'y a pas de finalité dans la nature animale. Son apparente finalité est semblable à celle des machines. » (*PBA*, p. 8) En quelques brèves remarques sur l'histoire de la biologie, il esquisse la façon dont cette science – après avoir longuement cherché à rendre compte de l'apparence de finalisme que manifeste le vivant – a fini par adopter un physicalisme niant toute spécificité au règne du vivant par rapport à la nature inanimée : « ... plus

¹⁶Nous reprendrons la discussion avec Jonas plus tard sur d'autres aspects. Nous verrons des points de divergence et montrerons également en conclusion quels sont les avantages de son approche par rapport à celle de ce travail.

¹⁷Abrégés respectivement *AC*, *PBA* et *EM*. Certaines parties de ces ouvrages ont été traduites en français dans le volume *Autonomie et connaissance* mentionné en bibliographie (nous avons toutefois modifié les traductions des quelques passages contenus dans cette version française). Comme la plupart des textes utilisés sont de Varela, nous ne mentionnerons pas à chaque fois son collaborateur Maturana pour ne pas trop alourdir nos références.

les biologistes s'efforçaient de donner une formulation explicite de ces forces organisatrices spécifiques, plus ils étaient déçus, ne découvrant que ce qu'ils découvriraient partout ailleurs dans le monde de la physique : des molécules, de l'énergie potentielle et d'aveugles interactions matérielles, gouvernées par les lois sans but de la physique. » (*PBA*, pp. 3-4) Cette conception physicaliste s'accompagne d'une maîtrise technique du vivant. En connaissant les divers processus physiques et chimiques qui ont lieu dans l'organisme, il devient possible de développer ce que l'on nomme aujourd'hui les biotechnologies. Si l'efficacité technique rendue possible par une science est l'aune à laquelle on mesure sa valeur de scientificité, on peut penser que « nous en sommes arrivés, dans l'histoire de la biologie, à un point où les difficultés fondamentales ont été résolues » (*PBA*, p. 4).

Or, Varela s'oppose à cette idée en raison du même idéal de rationalité que défend Husserl : l'efficacité technique d'une science n'est pas une garantie suffisante de sa scientificité, puisqu'il arrive souvent que les sciences soient appliquées avec succès alors qu'elles ne sont pas du tout au clair sur leurs fondements. Et être au clair sur les fondements, c'est, pour une science, avoir une connaissance eidétique aboutie de son domaine d'objets. Or, même s'ils sont conscients des succès considérables de leur science, « les biologistes sont toutefois mal à l'aise lorsqu'ils observent la phénoménologie des systèmes vivants prise comme un tout. Plusieurs manifestent ce malaise en refusant de dire ce qu'est un système vivant ». Car la possibilité d'appréhender le vivant comme un ensemble de processus naturels n'implique pas de le réduire à n'être qu'une simple somme de ces processus. Une biologie qui prétend à une authentique scientificité doit donc se demander quelle est l'essence d'un être vivant considéré dans son unité globale. « En fait, cette question, sans cesse renouvelée, subsiste : *qu'y a-t-il de commun à tous les êtres vivants, qui permet de les qualifier de vivants ?* Puisque ce n'est pas une force vitale, de quoi s'agit-il donc¹⁸ ? » (*PBA*, p. 4) Nous trouvons déjà une partie de la réponse dans un des acquis de *SC* : il s'agit d'une certaine *forme*, d'une totalité qui organise de manière holiste les interactions de ses composants matériels. Voilà ce qui excède le niveau physico-chimique et qui détermine la spécificité de la biologie comme science, voilà ce qui a été négligé par le tournant analytique de la biologie, puisque « les récents développements de la biologie moléculaire [...] ont conduit [les biologistes] à accorder une importance excessive aux composants isolés et à se détourner des questions qui cherchent à savoir ce qui fait d'un système vivant une totalité autonome¹⁹ » (*PBA*, p. 5). Par conséquent, même dans une attitude naturaliste, on ne

¹⁸Cf. également *PBA*, p. 18 : « On présuppose très souvent que l'observation et l'expérimentation sont à elles seules suffisantes pour révéler la nature des systèmes vivants. Aucune analyse théorique n'est considérée comme nécessaire, et encore moins suffisante, pour caractériser l'organisation vivante. »

¹⁹D'où une critique du réductionnisme physicaliste récurrente chez Varela, par exemple dans *PBA*, p. 11 : « Dans la mesure où l'analyse physique des systèmes biologiques est encore de la physique, ce qui est *spécifique* à la biologie est précisément l'analyse de la classe des machines que sont les êtres vivants et les changements qu'ils subissent avec le temps. Par conséquent, les aspects spécifiques de toute explication biologique appartiennent au deuxième niveau dont nous venons de parler et on ne peut, par principe, pas les déduire de la physique. »

parvient pas à saisir ce qu'est un vivant en faisant l'inventaire des processus physiques qui se produisent en lui. Il est nécessaire de comprendre son type d'organisation spécifique. On mesure combien cette insistance sur une élaboration théorique de la biologie au-delà de son efficacité technique et de son utilisation de la physique et de la chimie est proche du programme épistémologique husserlien dont il a été question dans notre premier chapitre. Et c'est d'autant plus remarquable que Varela n'avait aucune connaissance de ce versant de la philosophie husserlienne. Sa visée est de fonder une véritable science eidétique qui déploie les concepts régionaux fondamentaux et les vérités synthétiques a priori propres au vivant – en un mot, l'armature théorique nécessaire pour faire de la biologie une science authentique. Voilà pourquoi Varela apparaît dans la dernière phase de notre développement. Son épistémologie, couplée à l'ontologie de la signification, va constituer le dernier mot de notre tentative de déterminer l'ontologie de la biologie. On peut à cet égard parler d'une réactualisation du projet des *Ideen II* mais à l'aide des ressources de la biologie théorique contemporaine.

Puisque la théorie de l'autopoïèse est une ontologie au sens husserlien, nous commencerons par expliquer ses catégories et ensuite les vérités synthétiques a priori qui en procèdent. Dans un deuxième temps, il sera possible de reprendre la question de la compatibilité de cette ontologie avec l'ontologie de la signification, chacune des deux relevant d'une *perspective* différente. Varela commence, de manière surprenante, par affirmer que les êtres vivants sont des machines. Il ne faut pas y lire une négation de la différence entre les machines fabriquées par l'homme et les êtres vivants. *Machine* est un équivalent terminologique de *système*, à savoir une unité organisationnelle d'éléments qui forment une totalité ; en bref, c'est une *forme* au sens des théories éponymes. Mais c'est sur l'exemple des machines comprises comme artefacts humains que Varela va expliciter la signification des deux premières catégories fondamentales de son ontologie : l'*organisation* et la *structure*. Voici leur définition : « l'ensemble des relations qui définissent une machine comme unité et déterminent la dynamique des interactions et des transformations qu'elle peut subir en tant qu'une telle unité, nous l'appelons l'*organisation* de la machine. L'ensemble des relations effectives entre les composants intégrés dans une machine concrète et dans un espace donné constitue sa *structure*. » (*PBA*, p. 9) En accord avec la théorie de la forme, Varela souligne bien que ce sont les relations qui sont pertinentes et non les propriétés des éléments. Mais il distingue deux plans de relations : ou bien les relations concrètes entre les éléments matériels, ou bien les relations schématisées à un niveau qui laisse ouvertes plusieurs réalisations matérielles possibles. Ainsi, une machine à calculer constitue une certaine organisation (système combinatoire d'éléments conçus afin d'opérer des calculs arithmétiques) qui peut se matérialiser dans des structures très différentes (électroniques ou mécaniques par exemple). Cette distinction est absolument capitale ; c'est sur elle que repose la détermination de l'essence spécifique aux formes vivantes. De même que l'on peut définir une machine à calculer sans référence à sa réalisation matérielle, de même peut-on saisir l'organisation propre des êtres vivants sans préciser leur structure (c'est-à-dire l'ensemble des interactions matérielles qui le composent, son fonctionnement physiologique) : « L'élément définitionnel des unités vivantes est

une certaine organisation indépendante de la structure [...], de la matérialité au sein de laquelle cette organisation est incorporée. » (PBA, p. 10) Comment caractériser l'organisation propre au vivant ? Varela part de la constatation classique que le vivant présente des propriétés d'auto-équilibre, de maintien dynamique de stabilité interne en fonction des perturbations de son environnement. On parle à cet égard de systèmes homéostatiques. Or, on se souvient que Merleau-Ponty soulevait ce point dans sa discussion des formes physiques et vivantes. Le vivant, qui maintient un équilibre vital en compensant dynamiquement les perturbations issues de son environnement, n'est-il pas analogue à un thermostat qui maintient une température constante par un système de causalité circulaire où « une variation de température intérieure présuppose une position de la soupape régulatrice qui elle-même présuppose un état de température intérieure » ? Mais Merleau-Ponty a bien vu que ce sont des phénomènes différents. Les interdépendances qui se manifestent dans le comportement vivant et qui font que chaque élément présuppose tous les autres, qui le présupposent en retour, sont eidétiquement différentes d'une machine homéostatique dans laquelle « jamais le même phénomène [n'est] à la fois conditionnant et conditionné à l'égard du même phénomène » (SC, p. 53)²⁰. Varela rejette aussi le modèle homéostatique standard mais il s'appuie sur cette idée de solidarité circulaire des dépendances pour proposer un autre modèle homéostatique, alors que Merleau-Ponty y voit un argument pour passer à l'a priori de signification.

Quel type spécifique d'homéostat le vivant est-il dans la théorie de Varela ? Une machine homéostatique artificielle est un système d'éléments interdépendants dont la fabrication est extérieure au système lui-même. Autrement dit, elle a été produite ou fabriquée par une instance qui ne dépend pas de l'intégration homéostatique. Ainsi, un thermostat a été fabriqué par des hommes qui en ont assemblé les éléments de telle sorte à ce qu'ils concourent à maintenir une température constante. *Or, il en va tout différemment du vivant, qui comporte également une circularité interne de processus, mais qui intègre la production même de ses éléments constitutifs.* Commençons par reprendre un exemple schématique de Varela. La frontière topologique qui sépare une cellule de son environnement est sa membrane. Cette dernière isole la cellule et rend possible l'ensemble des processus biochimiques internes qui, sans elle, se dissiperaient et disparaîtraient dans « la soupe moléculaire homogène ». Mais cette membrane est elle-même *produite* par ces processus biochimiques internes. Elle est née d'eux et continue à être perpétuellement entretenue par eux contre la tendance à la désagrégation. *Selon Varela, ce processus d'autoproduction est le trait eidétique propre au vivant ; d'où le concept d'unité autopoïétique.* Cet exemple est bien sûr schématique mais il permet d'illustrer ce que Varela appelle une *clôture opérationnelle* : « ... les différentes opérations de la dynamique cellulaire forment un *circuit fermé*, d'où il résulte que les produits sont au même niveau que les processus de production. En fait, dans ce type d'organisation, les distinctions habituelles entre producteur et produit, commencement et fin, entrée

²⁰Voir MERLEAU-PONTY 1994, pp. 213-215 pour une discussion plus détaillée des différences entre l'être vivant et l'homéostat.

et sortie ne sont plus pertinentes²¹. » Ainsi, la vie organique émerge quand des sortes de nœuds, de tourbillons, se forment dans le chaos des interactions physico-chimiques et s'entretiennent eux-mêmes de manière stable par une autoproduction. La création d'une unité autopoïétique n'a pas de cause au sens habituel du mot, ou plutôt elle montre l'insuffisance de cette catégorie, qui laisse entendre que les phénomènes naturels sont faits de suites linéaires de causes et d'effets. Au contraire, l'unité autopoïétique est l'apparition d'une chaîne causale itérative infinie, sans début ni fin. La membrane présuppose toujours une production de métabolites, qui présuppose toujours une membrane, et ainsi de suite (cette idée d'itération infinie étant à la base de la question humoristique sur la précéden- ce de la poule ou de l'œuf). Voici la définition précise et fouillée d'une unité autopoïétique :

Une machine autopoïétique est une machine organisée (définie en tant qu'unité) comme un réseau de processus de production (transformation et destruction) de composants. Ce réseau produit les composants qui 1) par leurs interactions et transformations régénèrent et réalisent continuellement le réseau de processus (relations) qui les a produits, et 2) la constituent (la machine) comme unité concrète dans l'espace dans lequel ils (les composants) existent en spécifiant le domaine topologique de sa réalisation en tant que réseau. (AC, pp. 78-79)

Cette définition capitale appelle plusieurs remarques explicatives : premièrement, une classe de systèmes se trouve ainsi définie comme constituant un général idéique. Or, l'exposition de Varela commence d'une façon formelle, c'est-à-dire qu'elle définit une certaine forme organisationnelle indépendamment de toute particularité régionale. Il signale ainsi l'existence de clôtures opérationnelles en mathématiques notamment avec l'entrecroisement inventé par Kurt Gödel entre les nombres et le langage formel. Mais comme notre propos concerne l'ontologie du vivant, nous pouvons passer directement à la définition plus précise des vivants comme « machines autopoïétiques physiques », posée par Varela comme étant nécessaire et suffisante : un être vivant est une machine autopoïétique physique et si une machine physique est autopoïétique, c'est un être vivant. L'autopoïèse lui donne une *individualité* qui le rend irréductible à l'ensemble des processus physico-chimiques qui le composent. Par contre, une automobile n'est pas un être vivant car les processus qui la composent ne produisent pas les composants de l'automobile. Ou encore, les relations qui forment une bulle de savon ne produisent pas les molécules de savon composant cette bulle. Hans Jonas a très bien vu que ce point est absolument central dans la distinction entre un être vivant et une machine. Il souligne en effet que le métabolisme n'est pas un simple fonctionnement d'éléments qui existent par ailleurs, mais que le métabolisme a pour rôle « de construire originellement et de remplacer continuellement les parties mêmes de la machine. Le métabolisme est ainsi le devenir constant de la machine elle-même – et ce devenir lui-même est accompli par la machine : mais pour une telle prestation, il n'y a pas d'analogie dans le monde des machines »²².

²¹VARELA 1988, p. 332.

²²JONAS 2001, p. 86.

Deuxièmement, il apparaît clairement en quoi consiste l'*identité* d'un être vivant, le principe qui le démarque par rapport à ce qu'il n'est pas. Le vivant a beau être composé matériellement d'éléments présents dans l'inanimé, il est essentiellement *séparé* par sa clôture autopoïétique du monde qui l'entoure. *Son identité est très exactement le fait qu'il se produit constamment lui-même et que ce processus autopoïétique est un.* Ce phénomène de séparation a également été relevé par Jonas : « ... la substance vivante, par un acte originel de ségrégation, s'est retirée de l'intégration générale des choses dans le contexte physique, s'est dressée contre le monde et a introduit la tension "être ou ne pas être" dans l'assurance neutre de l'existence²³. »

Il s'ensuit que c'est l'organisation qui est déterminante dans la définition de l'être vivant et non pas sa structure. Autrement dit, ce n'est pas le schéma des relations entre ses composants qui définit un être vivant, contrairement à une machine fabriquée par l'homme. En effet, ce qui fait l'identité essentielle d'une machine, ce sont les relations entre ses composants, c'est-à-dire des rapports fonctionnels tels que : système de transmission de mouvement du moteur aux roues, orientation des roues depuis le volant selon un système d'axes, etc. Alors qu'une unité autopoïétique se définit au contraire par son mode de production de ses composants : quelles que soient les relations entre composants dans une unité autopoïétique (l'ensemble des fonctions physiologiques qu'elle contient), ce qui la définit c'est *le fait même de l'autoproduction, à savoir le fait que les processus de production de composants sont fermés dans une clôture opérationnelle.* En revanche, la détermination de la *structure* (qui est l'objet de la physiologie) porte précisément sur les relations entre les composants, c'est-à-dire sur la manière effective dont les composants interagissent dans l'ensemble des fonctions physiologiques de l'être vivant. Par exemple, le codage des protéines par l'ADN est un élément structurel de la cellule, mais il n'entre pas dans la définition de son organisation comme unité autopoïétique.

Les catégories fondamentales de l'ontologie naturaliste de la biologie étant posées (machine, organisation, structure, clôture autopoïétique), passons aux premières vérités synthétiques a priori qui en découlent au niveau générique, avant de descendre à des spécifications eidétiques. La première vérité synthétique à relever est le primat de l'organisation sur la structure dans le cas de l'unité autopoïétique. *Le maintien de la clôture opérationnelle est le principe absolu de viabilité d'un être vivant : un être vivant vit tant que les processus naturels qui le composent parviennent à maintenir leur clôture opérationnelle, et non pas tant qu'un fonctionnement structurel déterminé parvient à se maintenir.* Ce point est capital pour comprendre la compatibilité de l'ontologie de l'autopoïèse avec l'ontologie de la signification. Nous entendons par fonctionnement structurel déterminé l'ensemble des relations entre les composants organiques qui assurent un bon fonctionnement physiologique, comme par exemple la production d'insuline pour réguler la teneur en sucre du sang. *Parler de primauté de l'organisation sur la structure signifie que le vivant ne maintient pas fondamentalement son unité autopoïétique en faisant adéquatement*

²³*Ibid.*, pp. 15-16.

fonctionner un ensemble de processus physiologiques, mais par le fait même de maintenir la circularité de ces processus, c'est-à-dire en préservant leur constante autoproduction. Certes, le maintien de l'autopoïèse requiert que l'ensemble des processus physiologiques fonctionnent d'une certaine manière : ainsi, il est nécessaire que le cœur fonctionne bien afin d'assurer un flux de matière et d'oxygène dans tout l'organisme. Mais la primauté de l'organisation sur la structure signifie qu'une unité autopoïétique n'a pas de structure fixe déterminée une fois pour toutes. Quelles que soient les modifications et les adaptations des processus physiologiques, la seule chose qui, au final, importe pour l'organisme, c'est que ces processus continuent à se produire et à se maintenir les uns les autres de manière circulaire. Voyons, par contraste, ce qu'il en est d'une machine fabriquée par l'homme. Une machine est conçue et assemblée comme unité de fonctionnement organisationnelle inscrite dans une certaine structure matérielle. Comme telle, elle est prise dans l'ensemble des interactions physico-chimiques de la nature, qui ne relèvent pas de son organisation. Il se produit donc nécessairement en elle une infinité de processus qui modifient progressivement les relations entre ses composants, provoquant ainsi des dérèglements accidentels et une usure inexorable : la dilatation d'un élément résultant de la chaleur qui rend boiteuse sa liaison mécanique avec un autre élément, l'accumulation de particules de poussières qui perturbent l'évacuation de la chaleur, l'oxydation et autres dégradations chimiques, etc. Après une période déterminée, la machine ne parvient plus à maintenir les relations structurelles qui la définissent. De tels phénomènes apparaissent bien évidemment aussi dans une unité autopoïétique, mais à la différence essentielle que ces événements physico-chimiques *non physiologiques* (réactions chimiques entre des molécules qui entrent en contact fortuitement²⁴ ou suite à l'exposition à un rayonnement, etc.), s'ils modifient nécessairement certaines séquences structurelles, *peuvent être intégrés dans la clôture opérationnelle et amener certaines reconfigurations ou réajustements structurels afin de maintenir invariante l'organisation, contrairement aux machines allopoïétiques, qui ne fonctionnent plus quand leur structure prédéterminée est entravée.* « Ainsi, toute transformation structurelle que peut subir un système vivant en maintenant son identité doit avoir lieu d'une manière déterminée par et subordonnée à l'autopoïèse qui le définit. Par conséquent, la perte de l'autopoïèse dans un système vivant est sa désintégration en tant qu'unité, la perte de son identité ; c'est-à-dire sa mort²⁵. » (AC, p. 112)

La deuxième conséquence concerne le rapport de l'unité autopoïétique à son environnement et découle directement du primat de l'organisation sur la structure. Dans la terminologie cognitiviste de Varela : les machines autopoïétiques n'ont ni

²⁴En utilisant l'adverbe *fortuitement*, nous ne pensons pas à un quelconque indéterminisme métaphysique, mais simplement au fait que des interactions moléculaires peuvent se produire, au gré des innombrables configurations et rencontres, et qui ne sont pas physiologiques au sens où elles n'ont pas une fonction structurelle comme le codage des protéines par les molécules d'ADN ou la régulation hormonale.

²⁵Cette comparaison entre le vivant et la machine rejoint en substance l'analyse de Canguilhem dans *Machine et organisme* (CANGUILHEM 2003, pp. 129-164).

inputs ni *outputs*. Autrement dit, elles n'ont pas avec leur environnement des échanges physico-chimiques au sens où des *entrées* déclencheraient des processus déterminés qui répondraient par des *sorties*. L'environnement a bien entendu une influence, mais de manière *indirecte* dans la mesure où le maintien de la clôture opérationnelle implique, en dépit de cette non transitivité, des échanges de nature physico-chimique entre l'être vivant et son milieu (ainsi, la quasi-totalité des organismes doivent recevoir de l'oxygène et rejeter du gaz carbonique pour se maintenir en vie). Si le contexte environnemental se modifie, il perturbe l'être vivant, qui doit subir « des transformations structurelles internes qui compensent ces perturbations » (PBA, p. 15). Par exemple, la physiologie a pu mettre en évidence que, lorsque un être vivant monte en altitude, un ensemble de réajustements structurels ont lieu par lesquels des constantes physiologiques se modifient et des mécanismes alternatifs se mettent en place afin de pallier à l'appauvrissement en oxygène. Le maintien de l'organisation autopoïétique suscite donc un ensemble de modifications structurelles. Le fait que les perturbations aient une origine interne ou externe (environnement) est absolument indifférent du point de vue du maintien de l'autopoïèse.

D'où la compréhension que Varela a de la notion biologique d'*ontogenèse* : « L'ontogenèse d'un système vivant est l'histoire de la conservation de son identité par la perpétuation de son autopoïèse dans l'espace matériel. [...] Au cours de l'ontogenèse, la façon dont est réalisée l'autopoïèse d'une unité donnée peut se transformer en raison même de l'invariance de l'organisation autopoïétique ; à la seule condition que cette transformation se fasse sans perte d'identité, à travers une autopoïèse ininterrompue. » (AC, p. 98) L'histoire des interactions entre le vivant et son milieu est celle de la sélection continue des structures physiologiques possibles et débouche finalement sur une certaine stabilité structurelle, qui le rend adapté²⁶ à son environnement, même si cette stabilité ne permet pas de définir l'essence du vivant en tant que totalité structurelle déterminée (ce qui reviendrait à la définir en termes de relations entre des composants et non plus en termes de relations entre des processus de production de composants). Varela nomme ce processus de sélection un *couplage structurel* entre l'environnement et le vivant.

Il est intéressant de voir comment Varela parvient ensuite à caractériser des phénomènes biologiques de manière purement a priori comme étant rationnellement déduits de l'ontologie de l'autopoïèse. Prenons l'exemple de la reproduction. Contre des théories biologiques qui voient dans la reproduction l'essence du vivant (fondée sur la capacité d'autoréplication de l'ADN), il montre que la reproduction est une caractéristique secondaire dans la mesure où toutes les propriétés du vivant sont secondes par rapport à la seule contrainte de la clôture opérationnelle. L'émergence d'une unité autopoïétique précède donc nécessairement toute autoreproduction, qui « doit nécessairement être apparue au cours de l'autopoïèse et comme une complexification de celle-ci » (AC, p. 100). L'existence, constatable empiriquement, d'autoreproduction chez les vivants terrestres montre que leur autopoïèse comporte

²⁶Nous reviendrons peu après plus longuement sur cette question de l'adaptation.

en elle-même un processus produisant une unité autopoïétique distincte d'elle. D'où une chaîne d'itération infinie (elle-même formellement autopoïétique) dans laquelle le vivant naît du vivant, sans que l'on puisse déterminer un début de cette chaîne infinie. Le phénomène de la reproduction appelle celui de l'évolution qui sera discuté un peu plus tard.

Avançons encore dans la spécification de l'ontologie de l'autopoïèse. Le modèle schématique que nous avons choisi pour expliquer le principe de l'autopoïèse était la cellule et le conditionnement réciproque de la membrane et de la production des molécules composant la membrane. Varela a tenté de dépasser ce schéma en explicitant cette interdépendance généralisée des processus de production moléculaire de manière plus précise. Il distingue trois types de relations de production dont l'existence de chacun présuppose celle des deux autres²⁷. 1) Des relations constitutives déterminent la topologie de l'unité autopoïétique. Ce sont l'ensemble des interactions biochimiques responsables de la distribution spatiale des éléments – distribution nécessaire afin que l'ensemble des processus internes à la cellule puissent avoir lieu (par exemple l'assemblage des composants moléculaires formant la membrane). 2) Des relations de spécification « déterminent l'identité (les propriétés) des composants » de l'unité. Elles régulent la production de tous les composants différenciés qui fonctionnent à un titre ou à un autre dans l'unité autopoïétique, y compris les composants à l'œuvre dans les relations constitutives. Mais elles ne se maintiennent « qu'au sein du substrat topologique déterminé par les relations constitutives ». 3) Des relations d'ordre déterminent la dynamique de l'unité en régulant les vitesses de production des relations de constitution et de spécification, et rendent ainsi possible l'équilibre homéostatique interne. Il est possible dans une certaine mesure d'identifier où ces trois types de production de relations prennent place. Les relations de constitution sont produites par des protéines, les relations de spécification par des acides nucléiques et les relations d'ordre par des métabolites. Cependant, Varela montre que ces types de production de relations ne constituent pas des mécanismes isolables. Dès qu'un procès spécifique est déterminé, il y a spécification. Dès que la relation de voisinage physique joue un rôle, il y a constitution. Et dès que deux processus se rencontrent, ils sont d'une manière ou d'une autre coordonnés par une relation d'ordre. Une cellule forme une unité si elle parvient à conserver les équilibres entre tous ces processus au sein de sa clôture opérationnelle. « Le fait que tous les traits caractéristiques de la cellule en tant qu'unité sont déterminés pas son autopoïèse est dès lors évident. En fait, la seule chose qui définit une cellule comme unité (comme individu) est son autopoïèse, la seule restriction posée à son existence est donc le maintien de son autopoïèse. Tout le reste, à savoir sa structure, peut varier : les relations de topologie, de spécification et d'ordre peuvent varier aussi longtemps qu'elles constituent un réseau dans un espace autopoïétique. » (AC, p. 93)

Si la cellule est une unité autopoïétique, qu'en est-il des systèmes composés de cellules, à savoir les organismes pluricellulaires comme les animaux et les êtres

²⁷Cf. AC, pp. 90-93.

humains ? Nous allons montrer qu'ils doivent être caractérisés comme *systèmes autopoïétiques de niveau supérieur*. Le *couplage* a été défini plus haut comme la relation stabilisée entre une unité et son milieu, qui permet le maintien de sa clôture opérationnelle. Un couplage peut également avoir lieu entre deux (ou plusieurs) unités dont chacune fonctionne comme le milieu extérieur des autopoïèses des autres : «... des systèmes autopoïétiques peuvent interagir les uns avec les autres sans perte d'identité pour autant que leurs trajectoires respectives d'autopoïèse constituent des sources réciproques de perturbations qu'ils peuvent compenser. [...] En conséquence, le couplage demeure invariant tandis que les systèmes couplés subissent des transformations structurelles qui proviennent du couplage et lui sont donc proportionnées. » Quand un ensemble d'unités autopoïétiques sont reliées par couplage et forment un tout, il apparaît que « l'autopoïèse individuelle de chacun de ses composants autopoïétiques est subordonnée à un environnement défini par l'autopoïèse de tous les autres composants autopoïétiques de l'unité composée » (PBA, pp. 50-51). Un tel système a donc une unité définie par les relations de couplage de ses composants. Il a le caractère d'être une forme holiste puisque chaque unité est subordonnée à l'environnement global qui résulte lui-même de l'ensemble des unités. Néanmoins, un tel système n'est pas nécessairement autopoïétique (par exemple un ensemble d'animaux vivant en symbiose). Pour cela, il doit entrer dans la définition précise donnée plus haut et consister en un réseau de production de composants qui régèrent ce même réseau. De même qu'une clôture peut apparaître dans un espace de molécules et constituer une cellule, de même il peut arriver qu'un ensemble de cellules entrent dans un réseau de production opérationnellement clos sur lui-même dans lequel des unités autopoïétiques sont intégrées en tant qu'éléments de base. Ainsi se forme une unité d'ordre supérieur dont les exemplaires empiriques que nous connaissons sont les êtres vivants pluricellulaires. C'est en tant qu'elles sont intégrées dans l'autopoïèse supérieure que les unités qui la composent maintiennent par couplage leur propre autopoïèse²⁸. Varela souligne qu'il résulte de l'intégration dans une unité supérieure un couplage très stable pour ses composants et voit une pression évolutive qui favorise l'émergence d'unités autopoïétiques supérieures.

Le modèle ontologique de l'autopoïèse étant exposé dans ses grandes lignes, il est temps de reprendre la question de sa compatibilité avec une ontologie de la signification. Nous devons donc démontrer que les visions du vivant comme unité autopoïétique et comme unité de signification sont deux points de vue complémentaires qui procèdent respectivement de ce que Husserl a appelé les attitudes naturaliste et personnaliste. *Si nous considérons le vivant comme unité de signification et nous passons à une attitude qui fait abstraction de toute signification, nous le percevons alors comme une unité autopoïétique.*

²⁸Il serait intéressant de comprendre la pathologie du cancer à la lumière de l'ontologie de l'autopoïèse. On peut concevoir la tumeur comme une sorte d'insubordination de certaines unités inférieures vis-à-vis de l'unité supérieure. Ces cellules ne sont plus intégrées dans la clôture globale de l'organisme et se reproduisent en toute indépendance, perturbant, et finalement rendant impossible le maintien de l'autopoïèse supérieure.

Tout d'abord, il est frappant de constater que Merleau-Ponty et Varela invoquent des phénomènes semblables pour fonder leurs deux théories. Dans *SC*, la forme vivante se démarque aussi bien d'un faisceau de processus causaux indépendants que d'une forme holiste manifestant un équilibre physique interne. Varela, quant à lui, oppose l'autopoïèse au modèle de la commande, selon la terminologie cognitiviste. Le modèle de la commande considère le vivant comme une machine qui interagit avec son environnement par des entrées et des sorties. L'environnement agit sur le vivant en déclenchant des processus d'entrée et ce dernier fait subir à ces entrées un traitement interne en répondant finalement par des processus de sortie, à la manière dont fonctionne un ordinateur. Varela réfute ce modèle en montrant qu'il est impossible de relier une *entrée* à un traitement interne prédéterminé et invariant pour lui faire correspondre une sortie elle-même déterminée, puisque toutes les influences extérieures ne sont que des perturbations qui induisent des reconfigurations structurelles en vue du maintien de l'autopoïèse. De même, *SC* avait longuement montré qu'il est impossible de déceler un ensemble de processus préétablis qui rende compte de la réponse comportementale en fonction du stimulus reçu. Voyons cela sur un exemple discuté aussi bien par Merleau-Ponty que par Varela : la perception des couleurs. Le premier constate après discussion d'un protocole expérimental que « ce n'est plus l'excitant physique et son action propre sur le système nerveux qui déterminent la couleur ou la position spatiale perçue » (*SC*, pp. 93-94). Il est en effet impossible de faire correspondre un événement physico-chimique (une onde lumineuse avec une longueur d'onde et une position sur la rétine) avec la perception d'une couleur déterminée. Varela reprend le même phénomène en faisant porter sa critique sur le paradigme informationnel de la commande. Selon ce dernier, l'événement physique du rayon lumineux serait une information qui viendrait de l'extérieur et transiterait vers le cerveau. Or, des analyses neurophysiologiques infirment cette conception. Le trajet anatomique qui va des yeux au cortex passe par le nerf optique jusqu'à une zone du thalamus appelée noyau géniculaire latéral (LGN) pour aboutir finalement au cortex visuel : « Selon la description orthodoxe en termes de traitement de l'information [...], l'information entre par les yeux et se trouve séquentiellement relayée à travers le thalamus et vers le cortex, où a lieu un "nouveau traitement". » Il apparaît au contraire que « 80% de ce que capte toute cellule du LGN ne viennent pas de la rétine, mais de l'interconnectivité dense d'autres régions du cerveau. De surcroît, on peut constater qu'il y a plus de fibres reliant de haut en bas le cortex au LGN qu'il n'y en a dans le sens inverse. Considérer les voies visuelles comme constituant un dispositif de traitement séquentiel s'avère complètement arbitraire ; on pourrait tout aussi facilement voir la séquence se dérouler en sens opposé » (*EM*, p. 95). En d'autres termes, on ne constate pas qu'un influx se propage de manière centripète (une information électrochimique transitant depuis l'environnement), mais que de multiples influx se diffusent dans plusieurs sens et que, par exemple, le noyau géniculaire latéral et la région visuelle du cortex reçoivent plus d'impulsions provenant d'autres régions du cerveau que de la rétine. Varela en conclut, de manière similaire à Merleau-Ponty, que la couleur perçue n'est pas fonction unique de la lumière qui atteint l'œil, qu'elle lui est même virtuellement indépendante. Mais les deux auteurs proposent à la place

du modèle de la commande deux ontologies différentes. Pour Merleau-Ponty, le fait que le phénomène de la lumière n'est pas réductible à une réalité physico-chimique nous contraint à l'appréhender en tant que phénomène non plus naturaliste mais significatif : le vivant dispose son comportement global en fonction des significations que les événements du milieu prennent pour lui. Alors que pour Varela, qui se situe dans l'attitude naturaliste, la lumière est à interpréter comme un événement physique qui influence certains processus physiologiques et provoque une reconfiguration de la clôture autopoïétique. *Nous soutenons qu'il s'agit là de deux points de vue complémentaires également pertinents, selon l'attitude dans laquelle on se situe.* Essayons de justifier cette thèse en revenant au principe du primat de l'organisation sur la structure. Selon ce principe, ce qui est déterminant pour saisir l'essence d'un être vivant, ce n'est pas un fonctionnement structurel déterminé (comme on définit une machine par l'ensemble des interactions fonctionnelles qu'elle contient) mais le fait même de son autoproduction. Il en résulte que les configurations physiologiques, à savoir l'ensemble des processus biochimiques, des équilibres physiologiques et des activités nerveuses, se disposent dans les différents accomplissements vitaux de manière à conserver l'autopoïèse et non pas (ou alors seulement de manière secondaire et partielle) en conformité avec un modèle structurel prédéterminé. On peut parler à cet égard de *plasticité structurelle ou physiologique*²⁹ – plasticité qui rend impossible par principe d'expliquer le comportement en termes structuraux. Pour le dire autrement, le comportement du vivant ne peut pas être compris simplement de manière structurelle, comme on comprend le freinage d'une voiture comme mise en action d'un ensemble fonctionnel. Car chaque accomplissement concerne le vivant de manière globale ; le vivant est impliqué tout entier dans chaque tâche particulière. Quand je monte en altitude, joue du piano, nage ou pleure, l'unité autopoïétique que je suis est impliquée dans sa totalité, elle se dispose et se reconfigure continuellement afin de réaliser les efforts musculaires, les gestes et tout ce qui est requis par l'activité ou l'état émotionnel en question. Et si nous quittons l'attitude naturaliste, cette impossibilité de rendre compte des accomplissements et de leurs configurations physiologiques de manière structurelle laisse la place à une saisie par la signification. Voilà ce qu'avait compris Merleau-Ponty : « L'inachèvement de la connaissance par les lois n'oblige pas la physique à admettre d'autre mode de connaissance parce que le résidu incoordonné ne se prête à aucune détermination vérifiable, sinon celles que la science obtiendra plus tard par l'invention de nouvelles lois. La loi reste donc le modèle de toute vérité

²⁹On trouve au fond la même idée chez Canguilhem dans la distinction entre norme et normativité. Une norme, c'est une stabilité fonctionnelle de l'organisme. Mais le vivant n'est pas seulement normal, c'est-à-dire conforme à des normes, il est aussi normatif, créateur de nouvelles normes. De son côté, Jonas voit dans cette ouverture structurelle du métabolisme « la première forme de liberté ». Alors que dans les philosophies de l'existence, la notion de liberté est réservée à l'existence humaine, Jonas souligne qu'elle a son origine dans la vie organique (JONAS 2001, pp. 14-15) : « Ce sera [...] la tâche d'une partie de notre discours de montrer que c'est dans les sombres remous de la substance organique primitive qu'un principe de liberté luit pour la première fois à l'intérieur de la vaste nécessité de l'univers physique – un principe étranger aux soleils, aux planètes et aux atomes. »

physique. Au contraire, le “fonds non relationnel” auquel se heurte la biologie explicative se désigne à nous par des caractères positifs, c’est la révélation de rapports objectifs d’un nouveau genre. L’unité des systèmes physiques est une *unité de corrélation*, celle des organismes une *unité de signification*. La coordination par les lois, telle que la pratique la pensée physique, laisse dans les phénomènes de la vie un résidu qui est accessible à un autre genre de coordination : la coordination par les *sens*. » (SC, pp. 168-169) Ainsi, lorsqu’un animal saute par-dessus un obstacle et retombe sur ses pattes, l’ensemble des processus physiologiques impliqués dans l’action trouvent leur principe d’intelligibilité dans cette action même en tant qu’ils se disposent de manière optimale en vue de réaliser cet accomplissement. Pour prendre un autre de nos précédents exemples qui signifie fondamentalement la même chose, si un expérimentateur soumet un animal à des efforts intenses, cet animal va être fatigué. La fatigue est donc l’appréhension significative d’un style global de configuration physiologique. On ne peut pas rapporter la fatigue à un ensemble déterminé de mécanismes, puisque c’est une *signification* qui est le principe unificateur de l’allure physiologique globale, et qui explique par exemple que le rythme cardiaque baisse³⁰. Mais, à la différence de Merleau-Ponty, nous soutenons qu’il est également possible de considérer le vivant de manière naturaliste, c’est-à-dire qu’une telle vue n’est pas incompatible avec son appréhension au moyen de la catégorie de la signification. *La plasticité physiologique du vivant constitue en quelque sorte un espace de jeu qui rend possible qu’il soit un être significatif*. Si on veut rendre compte de son comportement, il ne suffit pas de s’en tenir à l’attitude naturaliste. Dans la perspective de celle-ci, le vivant ne fait que perpétuellement maintenir sa clôture autopoïétique, mais la *manière* dont il maintient sa clôture par des variations des configurations structurelles reste insaisissable si on ne l’aborde pas du point de vue de la signification. La conception de Varela apporte à notre sens une contribution épistémologique car elle permet de considérer le vivant comme une mise en forme globale de processus naturels. Elle permet ainsi à la biologie d’être au clair sur l’essence de ses objets par la détermination des ontologies de la signification et de l’autopoïèse. Arrêtons-nous à présent sur certaines implications philosophiques de cette double perspective sur le vivant.

Une autre manière d’exprimer l’a priori de la signification en biologie est de dire que le vivant est dans un rapport intentionnel avec son milieu. L’ontologie de l’autopoïèse peut être donc vue comme une *naturalisation de l’intentionnalité*. Avant de discuter le problème en l’envisageant de manière globale relativement aux postures philosophiques de Husserl et de Merleau-Ponty, il convient déjà de préciser le point suivant : on ne peut pas parler de naturalisation de l’intentionnalité au sens où on la réduirait à un rapport réel et causal entre le vivant et le monde. L’ontologie de l’autopoïèse permet précisément d’éviter cela puisque la réfutation

³⁰Cf. SC, p. 171, note 1 : « Les physiologistes tiennent compte dans leurs expériences de la physiologie du comportement. Ils mentionneront dans leurs résultats que l’animal était “fatigué”, et ils le reconnaissent à l’allure générale de sa conduite, plutôt que par les caractéristiques physico-chimiques de la fatigue. » Ce qui n’empêche pas, nous le verrons au chapitre suivant, la science de parvenir à déterminer des mécanismes naturalistes en physiologie.

du modèle de la commande implique que le rapport entre le vivant et son milieu n'est pas réductible à une simple action transitive réelle. *C'est paradoxalement parce que le vivant est totalement fermé sur lui-même d'un point de vue naturaliste (au sens où les processus physico-chimiques sont pris dans une circularité interne) qu'il peut être selon un autre point de vue ouverture intentionnelle, qu'il est toujours déjà en dehors de lui-même et non pas un intérieur dont on ne peut comprendre comment il se rapporte à un monde extérieur*³¹.

La conception du vivant comme unité autopoïétique inclut-elle une prise de position philosophique sur la question de savoir si la visée foncière de la vie est l'autoconservation ? La vie doit-elle être comprise comme étant fondamentalement une activité adaptative, le vivant est-il déterminé avant tout par la nécessité de la survie, ou alors manifeste-il plutôt une propension au dépassement de soi, à la croissance ? Il suffit de rappeler, pour comprendre de quel débat il s'agit, la critique nietzschéenne de la conception de la vie comme simple réactivité et adaptation³². La conception de l'autopoïèse, qui implique que le comportement global des êtres vivants est subordonné au maintien de leur propre organisation, ne prend-elle pas parti pour le premier terme de l'alternative ? La raison d'être du vivant se réduit-elle vraiment à maintenir l'intégrité de son organisation, c'est-à-dire à survivre ?

Commençons par voir comment cette problématique est traitée dans *SC*. On se souvient de la distinction des trois ordres que constituent les formes physique, vitale et spirituelle. Nous avons jusqu'à présent laissé de côté la distinction essentielle que fait Merleau-Ponty entre les deux dernières, à savoir l'animal et l'être humain. Les rapports significatifs que l'animal entretient avec son milieu, même s'ils manifestent une optimalité du comportement, ont, selon Merleau-Ponty, toujours et uniquement pour visée d'assurer la survie de l'animal, son adaptation aux variations des conditions du milieu. Ce qui caractérise par contre l'être humain, c'est qu'il transcende cet idéal de survie en donnant à sa vie un sens supérieur : « On a souvent remarqué que le phénomène révolutionnaire ou l'acte du suicide ne se rencontrent que dans l'humanité. C'est que l'un et l'autre présupposent la capacité de refuser le milieu donné et de rechercher l'équilibre au-delà de tout milieu. On a abusé du célèbre instinct de conservation qui n'apparaît probablement dans l'homme qu'en cas de maladie ou de fatigue. L'homme sain se propose de vivre, d'atteindre certains objets dans le monde ou au delà du monde et non pas de se conserver. » (*SC*, p. 190) Ainsi, les pratiques comme l'habitat ou la vie sexuelle ont chez l'animal un sens uniquement utilitaire, elles se caractérisent par une « monotonie », une « périodicité ». Elles acquièrent au contraire chez l'homme une valeur « symbolique » : « Sans doute le vêtement, la maison, servent à nous protéger du froid, le langage

³¹ Cf. THOMPSON 2004, p. 388 : « *Intentionality arises from the operational closure of an autonomous system, whose paradigm and minimal case is an autopoietic system.* This hypothesis also amounts to a proposal about how to connect the phenomenological conception of intentionality to biology and complex system theory. »

³² Cf. NIETZSCHE 1982, §349 : « Vouloir se conserver soi-même est l'expression d'une situation de détresse, d'une restriction apportée à l'impulsion vitale qui, de sa nature, aspire à une *extension de puissance* et par là même souvent met en cause et sacrifie la conservation de soi. »

aide au travail collectif [...]. Mais l'acte de se vêtir devient l'acte de la parure ou encore celui de la pudeur et révèle ainsi une nouvelle attitude envers soi-même et envers autrui. Seuls les hommes voient qu'ils sont nus. Dans la maison qu'il se construit, l'homme projette et réalise ses valeurs préférées. » Il s'ensuit une opposition radicale entre la vie animale et la vie humaine : « De ce nouveau point de vue, on s'aperçoit que, si toutes les actions permettent une adaptation à la vie, le mot de vie n'a pas le même sens dans l'animalité et dans l'humanité, et les conditions de vie sont définies par l'essence propre de l'espèce. » (SC, p. 188) Le rapport entre les deux vies procède du phénomène de l'intégration dont il a déjà été question. La forme humaine est une intégration de la forme vitale, de même que cette dernière est une intégration de la forme physique. Par conséquent, l'être humain n'est pas constitué de deux couches hiérarchisées : une première couche de processus physiologiques vitaux et une deuxième couche de comportement spirituel. Un tel dualisme est à juste titre critiqué sans relâche par Merleau-Ponty. Dans l'être humain, l'ensemble des processus physiologiques se disposent selon un ordre spirituel. Par exemple, un homme pratiquant la méditation modifie profondément sa physiologie respiratoire, qui va dès lors en quelque sorte refléter au niveau proprement physiologique le sens spirituel inhérent à sa forme de vie. Ce n'est que dans les cas de *désintégration*, c'est-à-dire dans les phénomènes pathologiques, que l'ordre vital revendique son droit propre et rend impossible à l'ordre spirituel d'exister pour lui-même. Ainsi, « il existerait des hommes dont la conduite est explicable par l'histoire de la libido, dont tous les actes n'ont rapport qu'à l'univers de la biologie. A travers le monde humain, qu'ils ne voient pas, ils visent des objets vitaux, comme d'autres, prisonniers d'un complexe parental, croient "se marier" et cherchent en réalité une protection maternelle » (SC, p. 194).

Nous retenons de ces analyses l'idée que l'être humain n'est pas fait d'une couche biologique sur laquelle se superpose une couche spirituelle, mais intègre ses fonctions vitales dans son comportement spirituel. Ce qui est par contre problématique, c'est l'opposition dichotomique faite entre une animalité confinée aux fonctions vitales et une humanité ouverte à la dimension spirituelle et symbolique du réel. Merleau-Ponty a d'ailleurs pris le contre-pied de cette conception dans ses cours du Collège de France de 1957-1958 sur la nature. Même si nous nous sommes centrés sur les travaux du jeune Merleau-Ponty, il est utile de faire une brève incursion dans les *Notes de cours du Collège de France* afin de traiter au mieux cette question.

Merleau-Ponty utilise dans ces cours de nombreux travaux de biologistes et de zoologues, et acquiert par là un regard beaucoup plus affiné sur les animaux que dans SC. Nous n'entrerons pas dans le détail de ces analyses qui développent une véritable phénoménologie des formes de vie animales débordant les limites de notre propos. L'étude de la diversité des comportements animaux par des savants comme von Uexküll, Lorenz et Portmann, a clairement mis en évidence que l'on ne peut absolument pas réduire le comportement animal à une activité dirigée exclusivement par des critères d'utilité et d'adaptation. Au contraire, une exubérance, une gratuité des phénomènes animaux se manifestent en vertu desquelles on peut parler de la vie animale comme d'une *pré-culture*. Ainsi, « le crabe utilise le même objet

(l'anémone de mer) à des fins différentes : tantôt pour camoufler sa coquille et se protéger contre les poissons, tantôt pour se nourrir, tantôt, si on lui a enlevé sa coquille, pour la remplacer. Autrement dit, il y a ici commencement de culture. [...] L'*Umwelt* est de moins en moins orienté vers un but et, de plus en plus, interprétation de symboles » (N, p. 231)³³. En outre, si on étudie les relations complexes et variées de mimétisme entre les animaux et leur milieu, on se rend compte que « certains animaux ont des ornements qui, non seulement ne leur sont pas utiles, mais qui compliquent même leur existence ». Enfin, SC opposait la monotonie de la sexualité animale, qui ne vise que la reproduction, à la diversité de la vie sexuelle humaine. Dans son cours au Collège de France, Merleau-Ponty affirme exactement l'inverse : « C'est ainsi que chez les vingt-sept espèces de crabes des îles Barbade, il y a vingt-sept types différents de parades sexuelles. Il ne faut pas voir dans cette manifestation de la sexualité le simple ornement d'un fait essentiel, qui serait le rapprochement des cellules mâles et des cellules femelles, car on ne comprendrait pas alors la richesse de ces manifestations. La sexualité, si elle ne visait que l'utile, pourrait se manifester par des voies plus économiques³⁴. » (N, pp. 240 et 246) Au lieu d'une coupure nette entre le vital et le symbolique qui surgirait avec l'émergence de l'être humain dans le règne animal, on doit prendre acte d'une continuité dans l'échelle du vivant depuis des comportements quasi mécaniques (les *animaux-machines* de Von Uexküll) jusqu'à des productions symboliques très développées, « si bien qu'on ne voit plus bien où commence le comportement et où finit l'esprit » (N, p. 234).

Si ces analyses sont pertinentes, toute vie dépasse le souci d'autoconservation ; toute vie comporte une dimension de sens, de gratuité, de développement libre et auto-finalisé. La coupure entre l'animal et l'homme perd de sa netteté. Mais alors, comment concilier une telle conception de la vie avec la primauté de l'autoconservation qui caractérise l'unité autopoïétique ? La question s'éclaircit si l'on recourt de nouveau à la distinction entre deux attitudes. Il existe bien quelque chose comme un ordre vital, mais uniquement en tant que corrélat de l'attitude naturaliste. La survie n'est pas un stade de l'évolution animale, une vie anté-culturelle ou a-culturelle, elle est le corrélat d'une attitude particulière qui ne voit les phénomènes de la vie que comme autoconservation circulaire de processus physiologiques. *Il s'ensuit que le principe de l'autoconservation n'est pas antinomique avec la conception de la vie comme expression gratuite, libre et auto-finalisée.* C'est une question de perspective. Le vivant vit, tout simplement ; il chasse, mange, fait l'amour, dort, explore son territoire. Il ne fait pas tout cela dans le but d'assurer sa survie, mais tout simplement parce que sa vie est faite de ces activités, que celles-ci composent son existence. Sans parler des êtres humains qui sacrifient parfois leur vie au nom d'idéaux qu'ils estiment supérieurs. Mais si on se place dans une perspective naturaliste en faisant abstraction de la signification résidant dans son comportement, le vivant – de la bactérie jusqu'à l'homme – ne fait rien d'autre que de se conserver, puisque tous les processus physiologiques sont subordonnés à la préservation de l'autopoïèse.

³³ Comparer avec l'exemple du singe dans SC, p. 190.

³⁴ Comparer avec SC, p. 195.

De même que l'ouverture intentionnelle au monde se transforme paradoxalement en clôture autopoïétique quand on passe de l'attitude personnaliste à l'attitude naturaliste, de même la vie avec ses buts, son commerce significatif et symbolique avec le monde, devient paradoxalement simple survie lorsqu'on l'appréhende de manière naturaliste. Dans les deux cas, ce paradoxe se révèle être un avantage : le fait que l'unité autopoïétique soit close sur elle-même relativement à l'ensemble de ses processus physico-chimiques permet d'éviter la tentation de réduire son rapport au milieu (ou son intentionnalité) à un rapport physique réel. Et le fait que le vivant se conserve lui-même dans tous ses accomplissements permet précisément d'éviter la tentation de réduire ces accomplissements à des moyens de se conserver (en affirmant par exemple que le langage et la socialité ne sont que des moyens de conservation de l'espèce humaine). Un alpiniste qui se pose des défis difficiles ne le fait évidemment pas en vue de son autoconservation, mais parce que cette activité donne sens et satisfaction à son existence, parce que, pour lui, vivre consiste à se dépasser soi-même. Néanmoins, soumis aux conditions extrêmes de la haute montagne (froid, déficit d'oxygène, etc.), son organisme – considéré maintenant comme unité autopoïétique – devra *s'adapter*, c'est-à-dire faire jouer sa plasticité structurelle de telle sorte à maintenir la circularité des processus qui forment son autopoïèse. On peut dire encore que l'autoconservation est la condition *sine qua non* de tous les accomplissements du vivant. Le vivant peut accomplir une action (sauter, danser, faire une parade sexuelle, chanter) à la condition que, dans et par cet accomplissement même, il conserve sa clôture autopoïétique. Le vivant vit au sens du jeu, de l'exubérance et de la gratuité en même temps qu'il assure sa survie ; simplement, ce sont deux perspectives d'une même réalité.

Il faut encore se garder d'interpréter ces deux perspectives comme si l'une n'était qu'une simple apparence et l'autre la réalité sous-jacente. Selon cette vision erronée, les actions du vivant seraient gratuites et significatives seulement *en apparence* et seraient *en réalité* au service de l'autoconservation. On trouve dans *The Embodied Mind*, ouvrage écrit collectivement par Varela et deux autres auteurs, une analyse qui va nous permettre de préciser ce point. La question débattue concerne la conception néodarwinienne en théorie de l'évolution. Nous ne sommes pas en mesure d'entrer dans ces questions très techniques et encore moins de porter un jugement sur le néodarwinisme en général, vu sa complexité et la multiplicité de ses variantes. Contentons-nous d'exposer la position soutenue dans *EM* en montrant qu'elle renforce celle que nous défendons ici. Le néodarwinisme, tel que le schématise Varela, consiste à dire que la nécessité de la survie est le *principe prescriptif* du fonctionnement physiologique du vivant. C'est un principe prescriptif dans le sens où il prescrirait le fonctionnement physiologique optimal relativement à un milieu donné. Ainsi notre système visuel, avec sa sensibilité à un spectre défini de longueurs d'ondes, serait le mieux adapté à notre milieu et aux tâches que nous y accomplissons. Varela (avec les deux autres auteurs) critique cette conception en argumentant de la façon suivante : « Les contraintes de la survie et de la reproduction sont bien trop faibles pour fournir une explication de la manière dont les structures se développent et se modifient. Par conséquent, il apparaît qu'aucun schème ramenant tout le débat à l'optimisation d'une valeur adaptative globale ne suffit pour expliquer les

processus de l'évolution. » (EM, p. 194) La pointe de l'argument consiste à dire que la seule optimalité de l'adaptation ne suffit de loin pas à rendre compte de la diversité des formes de la vie biologique. Il propose donc un modèle explicatif alternatif plus modeste en opposant à la *logique prescriptive* du néodarwinisme une *logique proscriptive* selon laquelle la sélection ne crée pas les formes de la vie biologique, mais opère négativement en *sélectionnant* celles qui sont viables. « La sélection écarte ce qui n'est pas compatible avec la survie et la reproduction. Les organismes et la population présentent de la variété ; la sélection naturelle garantit seulement que ce qui s'ensuit satisfasse aux deux contraintes élémentaires de la survie et de la reproduction. » (EM, p. 195) Ce rôle négatif, nous l'avons introduit auparavant en parlant de condition *sine qua non*. Les êtres vivants doivent être viables, ils doivent maintenir la clôture autopoïétique de leurs processus physiologiques. Mais l'allure de ces processus, c'est-à-dire en définitive le mode de vie d'une espèce ou d'un individu, procède, selon l'expression de Varela, d'une *dérive naturelle*, c'est-à-dire d'un mouvement aveugle et non finalisé de diversification et de complexification indéfinies. Les formes de vie multiples et variées que l'on rencontre dans la nature sont en quelque sorte les *vicissitudes* de l'autopoïèse.

Il nous reste à aborder la question classique du rapport entre nature et culture. Nous souscrivons pleinement à la célèbre thèse de Merleau-Ponty selon laquelle il « n'est pas plus naturel ou pas moins conventionnel de crier dans la colère ou d'embrasser dans l'amour que d'appeler table une table. [...] Il est impossible de superposer chez l'homme une première couche des comportements que l'on appellerait "naturels" et un monde culturel ou spirituel fabriqué³⁵ » (PP, pp. 220-221). Tout est culturel, donc, en ce sens que la physiologie tout à la fois reflète et rend possible une manière significative de vivre et d'être au monde. On a pu constater qu'un bébé dans un orphelinat privé d'affection humaine en vient à mourir, même s'il est bien nourri. L'affection est donc aussi nécessaire que l'assouvissement de ce qu'on appelle les *besoins vitaux* ; on devrait même ajouter, même si cela peut paraître paradoxal ou provocateur, que l'affection est à terme aussi *physiologiquement nécessaire* que les besoins dits vitaux. Nous avons en ce sens abandonné tout dualisme entre l'en soi du corps et le pour soi de la conscience. Il n'y a aucun événement physiologique qui soit indépendant de la signification du comportement ; mais, en contrepartie, tout dans le vivant a sa facette physiologique : quand je suis amoureux ou quand je pense à Dieu, il se passe quelque chose dans mon cerveau et plus largement dans mon organisme entier. Dans une attitude naturaliste, l'état amoureux apparaît comme l'ensemble des modifications physiologiques (augmentation du rythme cardiaque, etc.) qui reconfigurent le fonctionnement structurel de l'unité autopoïétique. Nature et culture sont donc intriquées, et il est impossible de les tenir séparément. *Cependant, si on entend par nature un donné absolu et invariant qui constitue le fonds de toute forme de vie, la seule chose qui est naturelle dans le vivant est la contrainte absolue de l'autopoïèse, le fait que le vivant doit maintenir la clôture de ses processus physiologiques. C'est la condition sine qua non de toute*

³⁵Cf. STEINBOCK 1995, p. 159.

vie, celle d'une bactérie comme d'un être humain. Toute forme de vie ne peut se réaliser que si des unités autopoïétiques parviennent à se maintenir dans la dérive abyssale ou béante de l'évolution biologique. Mais cette contrainte engendre, on l'a vu, une *culture*³⁶, l'infinie diversité des formes de vie, qui trouve son paroxysme dans la vie et la culture humaines.

Jusqu'à présent, la pensée de Varela a été abordée uniquement dans sa dimension épistémologique. Nous l'avons intégrée dans le projet husserlien de dévoilement transcendantal des ontologies, comme une ontologie ressortissant à l'attitude naturaliste à côté de l'ontologie de la signification. Il s'agit maintenant de considérer Varela dans son propre contexte intellectuel, à savoir les sciences cognitives, et de discuter la façon dont il comprend lui-même son rapport à la phénoménologie. Cela permettra de justifier notre propre approche et d'apporter une contribution à l'important débat actuel entre la phénoménologie et les sciences cognitives.

3. Varela, les sciences cognitives et la phénoménologie

La théorie de l'autopoïèse s'inscrit dans la tradition des sciences cognitives. En dépit de toutes les variantes et de la complexité des débats internes à ce mouvement, on peut dire que les sciences cognitives³⁷ ont pour visée de rendre compte de la *connaissance* (au sens le plus large du terme) comprise comme activité d'un organisme vivant. Il s'agit donc d'une *épistémologie naturalisée*, au sens où la connaissance est ramenée à un ensemble de processus ayant lieu dans la nature. Les connaissances y sont en effet considérées « en tant qu'événements dans le monde, à savoir comme les activités d'êtres humains ou, plus généralement, d'organismes vivants qui font partie du monde réel »³⁸. Ainsi, chez Varela, les interactions entre l'unité autopoïétique et son milieu sont comprises comme des activités cognitives. La conservation de l'identité dans un milieu donné et la capacité d'un système à connaître ce milieu sont une seule et même chose. La pointe du modèle autopoïétique réside dans son opposition à un modèle représentationniste. Selon ce dernier, le rapport

³⁶Opposée à la nature comprise comme la contrainte absolue de l'autopoïèse, la culture prend un sens extrêmement large. Au risque de paraître provoquant, nous pouvons dire que le fait que les êtres humains ont cinq sens est *culturel* dans le sens où leur système perceptif est solidaire d'une certaine forme de vie, d'une manière de se rapporter au monde, d'y déployer un comportement signifiant. L'histoire humaine s'est sédimentée dans le donné organique que nous recevons à la naissance. Elle nous transmet des jambes, car nos ancêtres les ont utilisées en étant chasseurs, un cerveau, car nos ancêtres ont développé une planification et une rationalisation de leur comportement, une activité artistique, etc.

³⁷La désignation de cette discipline est variable : on parle indifféremment de cognitivisme, de science cognitive au singulier ou, au pluriel, de sciences cognitives.

³⁸MARBACH 1982, p. 438 : « ... as events in the world, i.e. as activities of human beings or, more generally, of living organisms which are part of the real world. » L'auteur propose dans cet article une confrontation entre le cognitivisme et la phénoménologie husserlienne en se basant sur une discussion comparative des épistémologies de Husserl et de Piaget.

entre un organisme et son environnement est sur le mode d'une représentation : l'état de l'organisme est une sorte d'image interne de l'état de l'environnement selon un schéma entrée/sortie. Or, le modèle de Varela pose au contraire que c'est le maintien de la clôture qui est déterminant pour l'état (ou la configuration structurelle) de l'unité et non pas l'état du monde dont il ne serait qu'un miroir. Cependant, l'état de l'unité est encore compris comme une *connaissance* de l'état du monde, même s'il n'en est pas un reflet. Laissons un instant de côté notre interprétation de la théorie de l'autopoïèse en tant que résultat de l'abstraction naturalisante du rapport significatif entre le vivant et son milieu, et interrogeons-nous sur la façon dont Varela comprend lui-même son rapport à la phénoménologie. S'il n'en est pratiquement jamais question dans ses premiers ouvrages, ses travaux plus récents – en premier lieu *The Embodied Mind* de 1991 – comportent de longues discussions des phénoménologies husserlienne et merleau-pontienne. Le rapport entre la phénoménologie et la science cognitive devient même le thème d'un ouvrage collectif intitulé *Naturaliser la phénoménologie* que Varela a co-dirigé et dont il a co-rédigé l'essai introductif³⁹.

La thèse que l'on trouve dans ces deux textes est la suivante : il est très important pour la science cognitive d'initier une étroite collaboration avec la phénoménologie husserlienne. En effet, selon les auteurs de l'essai introductif de *NP*, la science cognitive souffre d'un « déficit d'explication ». Car même si les modèles explicatifs qu'il propose permettent d'expliquer et de prédire les activités cognitives (selon des schémas computationnels ou connexionnistes), le cognitivisme « échoue à rendre pleinement compte du mental tel qu'il nous apparaît subjectivement ; c'est-à-dire encore qu'il échoue à rendre compte des *phénomènes* mentaux à proprement parler » (*NP*, p. 9). La science cognitive, si elle veut être une véritable théorie de la conscience, doit affronter « les données phénoménologiques » (*NP*, p. 10), c'est-à-dire les traits structurels de la conscience *tels qu'ils apparaissent à cette dernière* dans toute leur particularité et leur complexité (actes intentionnels, conscience du temps, etc.) ; faute de quoi les modèles explicatifs du fonctionnement de la conscience souffrent d'un « déficit d'explication » par rapport à la conscience vécue en première personne. Or, Husserl apparaît comme le collaborateur idéal pour mener à bien cette entreprise, bien qu'il ait été jusque-là largement ignoré – au grand dam des auteurs – par la tradition cognitiviste. En effet, sa philosophie propose des analyses extrêmement fouillées et rigoureuses de ces données phénoménologiques, basées sur « un examen direct de l'expérience », « une sorte d'introspection philosophique » (*NP*, pp. 43 et 44). Cette prise de conscience fine et différenciée des

³⁹L'ouvrage (abrégé *NP*) est d'abord paru aux Etats-Unis (*Naturalizing Phenomenology : Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, 1999) avant d'être édité en français en 2002. Francisco Varela est décédé en mai 2001. Précisons un point important. Cet ouvrage est un collectif qui reste délibérément ouvert sur des positions différentes et parfois divergentes. Nous pouvons cependant y voir comment Varela comprend son rapport à la phénoménologie, puisque cette question est le thème de l'essai introductif du volume co-rédigé par lui. Etant donné que l'essai est signé de manière globale, tous les auteurs s'y reconnaissent (de même que nous pouvons voir *The Embodied Mind* comme représentant la position philosophique de Varela).

structures de la vie de conscience constitue une sorte de travail propédeutique avant que puisse être tentée une mise en rapport avec les modèles explicatifs des sciences cognitives. Ce projet revient par conséquent à défendre la possibilité et l'intérêt d'une naturalisation de la phénoménologie husserlienne. L'hypothèse essentielle est en effet que, « une fois dotées de caractérisations adéquates telles que celles qui peuvent être obtenues au moyen des principes de la phénoménologie husserlienne, les données phénoménologiques se laissent adéquatement reconstruire sur la base des principaux éléments de la Science Cognitive, et intégrer avec les sciences naturelles » (*NP*, pp. 60-61). Les auteurs de l'essai introductif sont conscients que la question de la naturalisation de la phénoménologie husserlienne est délicate et controversée. Husserl n'a-t-il pas dénoncé sans relâche le naturalisme, depuis les *Recherches logiques* en passant par *La philosophie comme science rigoureuse* et jusqu'à la *Krisis*, en particulier comme naturalisme de la conscience ? L'ouvrage collectif se termine d'ailleurs par trois contributions qui manifestent un profond scepticisme quant à la possibilité d'une telle naturalisation. Cependant, l'essai introductif défend une « ouverture de la pensée de Husserl à la naturalisation » en argumentant que, « en dépit de ses affirmations fortement antinaturalistes, Husserl lui-même admet clairement une certaine forme de naturalisation de ses descriptions phénoménologiques. Et l'on peut arguer qu'il a lui-même ouvert de la sorte la voie à la transformation plus radicale qui se trouve ici proposée » (*NP*, p. 61).

Nous n'allons pas discuter le détail des arguments avancés parce qu'ils ne vont pas, selon nous, à l'essentiel de la question. Notre position, en accord avec les auteurs « sceptiques » dont les contributions sont rassemblées à la fin de l'ouvrage, consiste à dire que la naturalisation, telle que les auteurs de l'essai introductif la conçoivent (même une naturalisation qui se veut, selon eux, « non réductionniste »), est incompatible avec les principes fondamentaux de la phénoménologie husserlienne. Nous nous appuyons sur les travaux de D. Zahavi, en particulier son article intitulé *Husserl's Noema and the Internalism-Externalism Debate*. Les défenseurs d'une naturalisation de la phénoménologie husserlienne basent très largement leur interprétation sur un groupe de commentateurs américains de Husserl connus sous le nom de *California School*, ou de *West Coast Interpretation*. Ce mouvement s'oppose sur de nombreux points à la *East Coast Interpretation*, qui regroupe les commentateurs travaillant de l'autre côté des Etats-Unis. Sur les cinq membres de la *West Coast Interpretation* énumérés par Zahavi, trois ont écrit un article dans le collectif et les deux autres y figurent comme références. Quant aux représentants principaux de l'autre école américaine, aucun d'eux ne figure dans la bibliographie. On peut donc dire que *NP* est largement inspiré de la *West Coast Interpretation*⁴⁰.

Nous relèverons la critique centrale que D. Zahavi adresse à H. Dreyfus. Selon ce dernier, Husserl, ayant pour visée d'explorer la conscience pure et ses vécus, opère

⁴⁰Cf. ZAHAVI 2004/I, en particulier p. 48. Les auteurs qui ont participé au collectif sont D. Follesdal, R. McIntyre et D.W. Smith. I. Miller figure dans la bibliographie du collectif et H. Dreyfus y apparaît comme une référence centrale en tant que « pionnier » de la lecture cognitiviste de Husserl (cf. *NP*, pp. 72sq.). Les tenants de la *East Coast Interpretation* mentionnés par Zahavi sont R. Sokolowski, B. Drummond, J. Hart et R. Cobb-Stevens.

méthodologiquement une purification de tout ce qui est transcendant à la conscience, afin de parvenir à saisir en eux-mêmes les phénomènes mentaux. Tel est le sens de la *réduction phénoménologique* selon Dreyfus : un changement d'attitude par lequel nous mettons entre parenthèses le monde et nous en détournons pour nous focaliser sur les représentations mentales, les unités de signification, par l'intermédiaire desquelles nous nous rapportons au monde dans l'attitude naturelle⁴¹. On retrouve exactement cette interprétation dans l'essai introductif de *NP* ainsi que dans *EM*, où la reprise de la position de Dreyfus est patente : « En mettant entre parenthèses la thèse de l'attitude naturelle, Husserl déclarait pouvoir étudier les contenus intentionnels de l'esprit de manière purement interne, c'est-à-dire sans les renvoyer à ce à quoi ils semblaient se référer dans le monde⁴². » (*EM*, p. 16) Si l'on adopte cette interprétation, il est clair que la collaboration entre le cognitivisme et une phénoménologie naturalisée est pertinente : Husserl thématise rigoureusement les phénomènes de la conscience tels qu'ils nous apparaissent subjectivement dans une vue introspective, et les sciences cognitives expliquent ensuite de manière naturaliste ces phénomènes tels qu'ils ont lieu en soi dans le fonctionnement du cerveau.

Nous sommes pleinement en accord avec Zahavi quand il montre que cette interprétation méconnaît la dimension transcendantale de la phénoménologie husserlienne et ne comprend pas la véritable portée méthodologique de la réduction phénoménologique. En effet, la réduction transcendantale chez Husserl ne revient absolument pas à exclure le monde de toute considération. Elle consiste certes en un changement d'attitude qui suspend les thèses doxiques sur les objets du monde, mais c'est pour en conserver la composante noématique. Nous ne perdons donc rien de l'être et du monde dans la réduction, comme si nous nous restreignons aux *phénomènes psychiques* en excluant les *phénomènes physiques* (cf. *Hua VIII*, p. 432). Bien au contraire, selon une métaphore husserlienne, nous gagnons une *dimension* supplémentaire en thématissant, en plus des objets du monde, leurs modes de donation. Tout – objet réel ou idéal, psychique ou physique – est objet *pour* une conscience. Par la réduction transcendantale, nous thématisons précisément cette structure *ego-cogito-cogitatum* en dévoilant les corrélations intentionnelles qui constituent les objets dans leur être. Il importe à cet égard de bien voir la différence entre l'époque des *Recherches logiques* et celle débutant vers 1907 avec le tournant transcendantal. Dans les *Recherches logiques*, Husserl écrit que la question de la réalité est *métaphysique* et doit être écartée du champ de la phénoménologie en tant que théorie de la connaissance. Il opère donc bien une coupure. Mais c'est précisément ce qui change avec le tournant transcendantal. Dans un texte de 1906-1907, il critique sa position antérieure parce qu'elle réduit la phénoménologie à n'être qu'une simple « psychologie descriptive »⁴³. Une telle défense de la posture transcendantale chez Husserl peut paraître assez évidente dans la mesure où toute notre

⁴¹ Cf. ZAHAVI 2004/I, p. 45.

⁴² Voir également pour des passages analogues *NP*, pp. 30 et 48.

⁴³ *Hua XXIV*, p. 427. Cité par Zahavi. Cf. également ZAHAVI 2002/II. Il n'est pas étonnant que l'interprétation de Dreyfus s'appuie largement sur les pages très cartésiennes des *Ideen I* où Husserl oppose la conscience pure au monde transcendant.

démarche la considérait comme allant de soi. Mais il fallait la rappeler puisqu'elle montre l'impossibilité de naturaliser la phénoménologie au sens où l'entendent les auteurs de l'essai introductif. Les choses sont en effet beaucoup plus simples que ne le laisse supposer leur discussion compliquée, car naturaliser la phénoménologie revient à prendre le contre-pied du fondement même de la phénoménologie husserlienne : en posant l'existence en soi de processus naturels qui expliquent causalement les phénomènes psychiques, on occulte totalement la question de la *constitution* de ces processus naturels. On oublie qu'ils ne sont pas tout simplement donnés comme des choses allant de soi, mais qu'ils sont les corrélats d'actes intentionnels qui s'appuient sur une expérience préscientifique. Admettre qu'ils relèvent d'un point de vue absolu (celui de la science) et qu'à ce titre, ils se passent de toute constitution, c'est commettre le paralogisme absolu pour la phénoménologie husserlienne : celui d'une *réalité en soi* aussi contradictoire qu'un carré rond⁴⁴. Si on méconnaît la dimension transcendantale de la phénoménologie husserlienne, on peut considérer que le clivage entre les phénomènes psychiques et physiques ne concerne que leurs propriétés réelles, et qu'il serait en principe possible de le surmonter par l'avancée de la science, de même que l'hétérogénéité des mondes sublunaire et supralunaire de la cosmologie aristotélicienne avait été surmontée par la science moderne⁴⁵.

Il en résulte donc apparemment une opposition frontale entre les approches cognitive et phénoménologique. Pour la première, l'intentionnalité est appréhendée comme un processus ayant lieu de manière intramondaine, dans la réalité naturelle ; et pour la seconde, elle est l'acte corrélatif à toute existence réelle, et relève à ce titre d'un champ transcendantal qui, en tant que condition de possibilité de l'expérience mondaine, n'y est pas inclus et ne peut donc pas être naturalisé.

⁴⁴Comme le montre Zahavi dans un article paru dans un numéro de la revue *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (ZAHAVI 2004/II), l'argumentaire des quatre éditeurs passe tout à fait à côté du problème en affirmant que l'antinaturalisme husserlien se base sur une opposition dépassée entre les mathématiques et la phénoménologie (cf. *NP*, pp. 50-54). Son antinaturalisme est en effet motivé par des raisons *philosophiques* : « In my view, it is a serious misunderstanding to suggest that Husserl's opposition to naturalism is mainly based on his so-called scientific motives, i.e. on his rejection of the attempt to mathematically formalize the structures of experience. Husserl's opposition to naturalism is not primarily based on what he takes to be the morphological structures of experience. Rather, it is mainly based on a number of philosophical reasons, which are more or less ignored by the editors. I am here mainly thinking of Husserl's rejection of objectivism and of his very idea of a transcendental subjectivity. » Soulignons qu'un des articles de *NP* – situé logiquement parmi les « attitudes sceptiques » – argumente de manière très similaire : il s'agit de la contribution de M. Villela-Petit (*NP*, pp. 657-679).

⁴⁵Cf. *NP*, pp. 58-60. Dans une remarque conclusive reconnaissant, malgré leur projet, la difficulté d'une naturalisation de la phénoménologie husserlienne, on voit clairement que pour les auteurs de l'essai introductif, la subjectivité est considérée comme une région de la réalité parmi d'autres et non comme une instance transcendantale (*ibid.*, p. 94) : « Même si l'on peut arguer, ainsi que nous le faisons ici, que l'évolution de la science rend aujourd'hui possible de mettre en cause cette position antinaturaliste, on peut légitimement soupçonner que l'hétérogénéité introduite par Husserl entre les propriétés phénoménologiques et les propriétés naturelles est peut-être si profonde qu'on ne voit pas clairement comment elle pourrait être surmontée. »

Il existe néanmoins dans la littérature au moins deux tentatives de commentateurs qui, prenant acte de ce clivage, pensent pouvoir le surmonter dans une certaine mesure : il s'agit de l'article de E. Marbach susmentionné et de la contribution de N. Depraz dans *NP*. Voyons en quoi consistent leurs démarches respectives avant de prendre position. Selon Marbach, il est possible d'envisager une collaboration entre la psychologie génétique de Piaget et la phénoménologie husserlienne si on prend en considération le versant génétique de cette dernière. Dans le cadre génétique, la conscience n'a plus le caractère abstrait, intemporel et détaché qu'en donnent les descriptions statiques et qui l'oppose radicalement au monde. Elle acquiert la concrétude d'une monade qui se constitue elle-même en constituant le monde. L'histoire de ses constitutions se sédimente en elle et lui donne une profondeur génétique. Le développement de la vie infantine, par exemple, n'est plus simplement un objet d'étude pour une psychologie empirique, mais possède une dimension constitutive qui forme le soubassement transcendantal de notre vie d'adulte avec ses accomplissements théorétiques. Husserl a d'ailleurs lui-même thématiqué une voie transcendantale qui utilise les résultats de la psychologie : c'est la *voie par la psychologie*, qui part dans l'attitude naturelle du psychologue (par exemple Piaget) avant de thématiquer ses objets du point de vue de leur constitution transcendantale.

Voyons brièvement comment Marbach conçoit cette collaboration entre la psychologie piagétienne et la phénoménologie husserlienne. Dans ses textes sur l'intersubjectivité transcendantale, Husserl a étudié les activités constitutives de sujets différents par rapport à la conscience *adulte* et *rationnelle*. En effet, le monde n'est pas seulement un monde pour les sujets occidentaux, adultes et sains d'esprit, il est co-constitué par des non Occidentaux, des enfants et même des animaux. La difficulté méthodologique qui se pose au phénoménologue génétique est celle de l'*accès* à ces formes dérivées de subjectivités transcendantales. Car je ne peux y avoir accès qu'en partant de ma propre expérience de sujet adulte. La méthode consiste en une déconstruction constitutive [*konstitutiver Abbau*] – une sorte d'extension génétique des variations eidétiques statiques, qui consiste à imaginer *comment* je constituerais le monde *si* je n'avais pas accompli l'ensemble des actes qui ont constitué mon monde adulte et m'ont constitué moi-même dans ma densité génétique de sujet adulte. Husserl se demande par exemple quel monde serait le corrélat d'une subjectivité qui n'a pas (comme un fœtus), des *kinesthèses de marche* qui lui permettent de se rapprocher et de s'éloigner des objets ou d'en faire le tour. Un tel sujet n'aurait comme kinesthèses que des mouvements oculaires et donc un *monde oculomoteur*. Mais comme le reconnaît Husserl, on risque d'en rester à des généralités vides ou à une détermination vague si l'on se contente de se représenter par l'imagination comment on verrait le monde si l'on était un sujet oculomoteur ou si l'on était dans la petite enfance. Il admet donc la nécessité de recourir à l'expérience afin de mieux déterminer ces formes dérivées de constitution du monde en les recoupant avec le procédé des variations imaginatives.

D'où la collaboration avec une démarche expérimentale comme les travaux de Piaget sur la période sensorimotrice de l'enfance préalable à une intelligence

adulte⁴⁶. Marbach pense que la phénoménologie génétique peut profiter de cette collaboration avec une « psychologie cognitive du développement orientée biologiquement »⁴⁷. Cependant il est conscient des précautions à prendre si la phénoménologie collabore avec une approche naturaliste. Car ce n'est pas seulement la phénoménologie qui profite de cette collaboration, la psychologie développementale naturaliste acquiert en retour « une signification transcendante »⁴⁸. Cela veut dire que les données expérimentales mises au jour par la psychologie indiquent des façons de vivre, des vécus intentionnels, que l'on peut pressentir, imaginer en les intégrant dans une expérience en première personne. On voit donc que la position de Marbach n'a pas grand-chose à voir avec la naturalisation de la phénoménologie défendue dans *NP*. Car dans le propos de Marbach, les résultats expérimentaux sont intégrés dans une compréhension en première personne de l'intentionnalité vivante, et ne relèvent pas de processus naturels en troisième personne. *En d'autres termes, s'il y a une dimension biologique dans la démarche piagétienne, sa reprise phénoménologique nous met en présence d'une nature intériorisée comme chez Merleau-Ponty et Waldenfels*. Comme disait *SC*, il y a une vérité du naturalisme. Mais il faut entendre par là un naturalisme qui loge au sein même de l'intentionnalité et qui, l'ancrant dans la vie, l'empêche de s'élever à un statut de pure intelligence contemplative et détachée. Ainsi, une psychologie expérimentale comme celle de Piaget peut nous aider à mieux comprendre la vie constitutive des êtres vivants différents de nous-mêmes. Mais ils ne perdent pas pour autant leur statut transcendantal. Il ne s'agit absolument pas d'expliquer la conscience au sens de lui faire correspondre des processus fonctionnels ayant lieu dans la nature⁴⁹.

Passons maintenant à l'article de N. Depraz intitulé *Quand la genèse transcendante rencontre le projet de naturalisation*. On y retrouve les deux étapes argumentatives vues précédemment chez Marbach. D'abord l'opposition apparemment

⁴⁶Sur tout cela, voir MARBACH 1982, pp. 461sqq., ainsi que *Hua* XIV, texte no 6.

⁴⁷De même, Zahavi souligne que la psychologie intentionnelle peut éventuellement être naturalisée, même si plusieurs difficultés subsistent (cf. ZAHAVI 2004/II, pp. 338-340).

⁴⁸MARBACH 1982, p. 458. Cf. p. 469 : « It should be helpful in clarifying certain concepts within Piagetian genetic epistemology that seem to me to stem from a *primarily biological approach* to behavior in human infancy, and which miss, thereby, to some extent, a rigorous determination of activities such as presentification that underlie properly *human* behavior but whose very "nature" or own essentialness [Eigenwesentlichkeit] must be grasped through reflexion on my own and only originally given consciousness. »

⁴⁹M. Sheets-Johnstone a fait usage de la voie par la psychologie dans *The Primacy of Movement* (SHEETS-JOHNSTONE 2000). Dans cet ouvrage, l'auteur défend la thèse que la conscience doit être comprise à partir de la dimension cinétique propre à l'être vivant. A cet égard, elle montre que les travaux expérimentaux du physiologiste Hermann von Helmholtz (1821-1894) sur la dimension cinétique de la perception sont très proches thématiquement et méthodologiquement des analyses constitutives husserliennes sur les kinesthèses. Consciente de la distinction entre psychologie descriptive et phénoménologie transcendante, elle voit la possibilité d'une collaboration transdisciplinaire et d'un dialogue entre la science et la phénoménologie, où chacune des disciplines conserve sa démarche propre tout en enrichissant le cheminement de l'autre. Elle souligne particulièrement que les travaux de von Helmholtz se basent sur des expériences faites en première personne dans le monde de la vie et non pas dans le milieu étroit et artificiel du laboratoire.

massive entre la posture transcendantale et une démarche de naturalisation ; et ensuite une relativisation de cette opposition par la reconnaissance très merleau-pontienne (le philosophe français est d'ailleurs pris comme référence) que le transcendantal peut se laisser contaminer par la nature : « Même lorsque nous y participons ou que nous en participons, de façon plus ou moins réfléchie, la part de nature en nous recèle cette puissance d'étrangeté ou d'extériorité qui ne cesse de susciter étonnement voire impuissance de notre part consciente. » Etrangeté de la nature qui donne à nos intentionnalités leur *part d'ombre*, mais qui reste l'étrangeté de *ma nature* : « ... c'est toujours depuis la part de réflexion en nous que l'on interroge cette part énigmatique de nature qui est tout autant nôtre. » (*NP*, p. 617) D'où, comme chez Marbach, l'idée que c'est le versant génétique de la phénoménologie qui peut être mis en rapport avec les sciences cognitives : « Aussi cette puissance de la nature, cette résistance sourde de notre être naturel exige-t-elles un raffinement de la méthode constitutive elle-même, à savoir sa génétisation, c'est-à-dire, corollairement, la prise en compte d'une passivité interne à la réduction elle-même. » (*NP*, p. 619)

Toutefois, la manière dont N. Depraz envisage la collaboration entre les sciences cognitives et la phénoménologie génétique diffère profondément de la démarche suggérée par Marbach et nous semble moins convaincante que cette dernière. L'idée de N. Depraz est de mettre en évidence une analogie structurelle entre, d'une part, les méthodologies statique et génétique de la phénoménologie et, d'autre part, deux modèles importants des sciences cognitives : la théorie connexionniste émergentiste et la théorie émergentiste dite *énactive*. Quelques explications très concises sont nécessaires. Le connexionnisme émergentiste regroupe un ensemble cohérent de théories cognitives qui se démarquent du modèle computationnel. Selon ce dernier, l'activité de la conscience se laisse ramener à des traitements formels de symboles, comme pour un ordinateur. Le connexionnisme entend quant à lui s'ancrer dans la base neurobiologique de la conscience en appréhendant cette dernière comme l'état global d'activités de neurones qui génèrent des *propriétés émergentes* irréductibles aux propriétés des neurones pris individuellement. Et l'énaction est l'application du modèle de l'autopoïèse à la théorie du connexionnisme émergentiste. En accord avec ce dernier, il pose en effet que l'auto-organisation est irréductible aux propriétés des parties, mais il pousse plus loin le modèle en abandonnant la conception de la représentation en faveur d'une action incarnée, d'un débat avec un environnement – un environnement qui n'a pas d'existence en soi préalable et que le vivant co-constitue dans son interaction avec lui⁵⁰. L'idée de N. Depraz consiste à relever des homologies structurelles entre, d'une part, la méthode statique de la phénoménologie et la théorie connexionniste émergentiste, et d'autre part, la méthode génétique et la théorie connexionniste énaactive. Ainsi, la fonction noétique, mise en évidence dans l'exposition statique des *Ideen I*, qui saisit globalement des data hylétiques en leur donnant un sens unificateur, trouve son correspondant cognitif dans

⁵⁰ Voir *EM*, chapitres 8 et 9. D'où le terme d'*énaction* : le vivant et son milieu ne sont pas des réalités en soi ; ils co-émergent dans et par leur interaction elle-même. Pour une exposition plus détaillée des divers modèles en sciences cognitives, voir *NP*, pp. 75qq.

l'irréductibilité de l'état global du réseau neuronal par rapport à ses parties. Tandis que la passivité inhérente à la constitution génétique trouve un écho dans l'incarnation et la dimension pratique et sensorimotrice de l'énaction⁵¹.

A nos yeux, une telle démarche tend dangereusement vers la conception psychologisante de la philosophie husserlienne que nous avons critiquée un peu plus haut. Pour quelle raison ? *Parce que le point de vue opérant la comparaison entre la science cognitive et la phénoménologie n'est pas lui-même thématiqué. C'est donc une sorte de point de vue de Sirius qui envisage d'une part la conscience vue de l'intérieur avec les descriptions des structures des intentionnalités statique et génétique, et d'autre part le cerveau comme réseau de neurones, pour établir une comparaison entre eux. Or, on vient de voir qu'un tel point de vue absolu est un paralogsme pour la philosophie husserlienne. N. Depraz le rappelle elle-même au début de son article : la question qu'il faut toujours poser est celle de la constitution. Ainsi, « l'atome comme le neurone demeurent des faits objectifs, moins tangibles mais tout aussi positifs au regard d'une attitude phénoménologique dirigée quant à elle vers le "comment" de leur donation à la conscience »⁵². Mais une analyse constitutive du noème *neurone* donne des résultats bien différents de ceux auxquels N. Depraz pense parvenir. *Le modèle cognitif du connexionisme énaactif est, pour une analyse constitutive, le résultat d'une série stratifiée complexe d'actes théorétiques. En tant que corrélat noématique, il se situe à un niveau élevé d'objectivation. Par conséquent, il n'est pas à mettre en rapport avec le niveau incarné et sensori-moteur de l'intentionnalité, mais bien plutôt avec son niveau théorétique.* La comparaison des démarches de E. Marbach et de N. Depraz permet de voir cela très clairement. L'utilisation que le premier fait de Piaget montre que les données scientifiques telles que l'étude du comportement moteur des enfants antérieur à la faculté de se représenter théoriquement l'environnement peuvent être ressaisies et faire sens dans l'intériorité de l'intentionnalité vivante, alors que cela ne semble pas être du tout possible avec Varela et la théorie de l'énaction : *les réseaux de neurones ne sont pas des données de l'expérience préscientifique*⁵³. Le lecteur aura compris qu'une telle analyse constitutive du vivant naturalisé est ce que nous avons tenté de faire dans les chapitres précédents⁵⁴. C'est ainsi qu'une collaboration est possible entre la*

⁵¹Nous ne faisons ici que résumer très brièvement les thèses de N. Depraz. Pour plus de détails, voir DEPRAZ 2002, pp. 622sqq.

⁵²Ce qui amène N. Depraz à mettre en cause le dépassement de l'antinaturalisme husserlien (*ibid.*, p. 616) : « Dans cette perspective, on peut se demander si l'antinaturalisme husserlien est véritablement limité à l'état (dépassé ?) des sciences positives de son temps, ou bien réduit à une critique de la philosophie de la nature comme porteuse d'une métaphysique dogmatique. »

⁵³Signalons cependant que N. Depraz et Varela travaillent avec d'autres auteurs sur l'idée que certaines pratiques méditatives peuvent affiner notre perception jusqu'à une « hyper-esthésie » qui nous donnerait un accès en première personne à certains processus neurophysiologiques. Cf. *ibid.*, p. 628.

⁵⁴Depraz voit bien le sens que cette démarche peut avoir d'un point de vue husserlien quand elle écrit : « D'autre part, la naturalisation [...] fait l'objet d'une évaluation positive dès l'instant où elle ressortit à un processus de *constitution*... » (*ibid.*, p. 615). Cf. également ZAHAVI 2004/II, p. 336 : « Frequently, the assumption has been made that a better understanding of the physical world will allow us to understand consciousness better and rarely, that a better understanding of consciousness might allow for a better understanding of what it means for something to be real. »

phénoménologie et les sciences cognitives. Non pas en naturalisant (et donc dénaturant) la phénoménologie, mais en suivant les étapes de la constitution de l'objectivation et de la naturalisation du vivant jusqu'aux conséquences ontologiques qui se laissent ainsi dévoiler.

On pourrait dire que la leçon de toute cette discussion revient à rappeler la nécessité de distinguer rigoureusement deux niveaux de l'expérience : d'une part le niveau du *vivre* (affectif, pratique, perceptif, etc.), et d'autre part le niveau théorique du *connaître*, de l'intentionnalité objectivante. Chacun de ces niveaux a son droit et ses caractéristiques propres, et il ne faut pas les faire jouer l'un contre l'autre. Une telle tentation peut s'imposer si on s'appuie d'une façon un peu trop schématique sur Merleau-Ponty. Ce dernier a en effet montré de façon parfaitement légitime et convaincante qu'il faut se garder d'employer des notions et des instruments d'analyse trop intellectualistes pour rendre compte de l'expérience vécue. De ce point de vue, une description statique des accomplissements intentionnels est insuffisante. L'expérience est bien plus une confrontation avec le monde dans laquelle ni lui ni moi-même n'avons l'initiative exclusive. On peut parler à cet égard avec N. Depraz des *risques du transcendantalisme*. Mais il ne faut pas pour autant oublier que l'expérience comporte aussi un niveau théorique où le sujet se retire de toute prise directe et pratique sur le monde pour en prendre une connaissance distante.

Cette question de la distinction des deux niveaux est également essentielle pour évaluer la lecture que Varela fait de Merleau-Ponty. Varela reconnaît en effet à plusieurs reprises s'être beaucoup inspiré du philosophe français et avoir des positions philosophiques très proches des siennes⁵⁵. D'une part, il voit en lui le premier auteur à avoir mené une discussion sur les rapports entre la phénoménologie et la science de son temps. D'autre part, il relève que Merleau-Ponty a fortement insisté, à la suite de Husserl, sur la dimension incarnée de l'expérience. L'intentionnalité perceptive n'est pas détachée du rapport pratico-moteur avec le milieu. Elle n'est pas la *représentation* en nous d'un monde extérieur existant en soi. Varela présente comme étant une des « intuitions centrales » de Merleau-Ponty la thèse suivante : « C'est cette structure – la façon dont le sujet percevant est inscrit dans un corps –, plutôt qu'un monde préétabli, qui détermine comment le sujet peut agir et être modulé par les événements de l'environnement. La préoccupation globale d'une approche par l'énaction n'est donc pas de déterminer comment un monde indépendant du sujet de la perception doit être reconstitué ; elle consiste plutôt à déterminer les principes communs ou les lois de liaison des systèmes sensoriel et moteur qui expliquent comment l'action peut être perceptivement guidée dans un monde qui dépend du sujet de la perception. » (*EM*, p. 173)

Cette adhésion sans réserve de Varela à la pensée de Merleau-Ponty ne doit toutefois pas nous dissimuler une divergence profonde entre leurs deux postures philosophiques. En effet, Varela développe une théorie scientifique pour rendre compte du comportement des êtres vivants de manière non représentationnelle. Il en tire les conséquences philosophiques suivantes : il n'existe ni un monde extérieur

⁵⁵Cf. *EM*, p. XV.

avec des propriétés déterminées réelles précédant toute perception, ni un subjectivisme perceptif qui projetterait à l'extérieur l'état neuronal du vivant. Au contraire, ainsi que l'indique le terme d'*énaction*, sujet et monde émergent de manière simultanée et sont imbriqués l'un dans l'autre. Mais il ne faut pas perdre de vue que cette conception philosophique s'ancre dans la théorie de l'autopoïèse : c'est l'idée que les êtres vivants sont des systèmes autopoïétiques et que le maintien de leur clôture opérationnelle est pour eux ce qui détermine leur rapport au milieu, qui est à la base de la conception philosophique de l'énaction. Par conséquent, il y a bien un postulat réaliste sous-jacent à sa théorie, à savoir qu'il existe dans l'espace matériel des processus physico-chimiques existant de manière objective, indépendamment de la perception humaine, qui entrent parfois dans des clôtures opérationnelles en formant par là même des êtres vivants. Ce n'est que dans un deuxième temps qu'il en déduit que la perception procède de la clôture autopoïétique et n'ouvre par conséquent pas un accès à la réalité en soi. *Ainsi, en critiquant le réalisme, Varela oublie de prendre en considération sa propre démarche qui avait commencé de manière absolument réaliste*⁵⁶. Or le point de vue de Merleau-Ponty n'est pas le même. On trouve bien chez lui l'idée que la perception nous trompe en nous prenant au piège du réalisme. Notre condition incarnée est incompatible avec l'idée que nous nous représentons en toute objectivité l'en soi du monde. Mais il ne se base pas comme Varela sur une conception scientifique de l'essence du vivant (l'autopoïèse), il prend acte d'une paradoxale inclusion réciproque du sujet et du monde. Le monde vrai reste le monde que nous percevons dans une vue nécessairement perspectiviste et subjective⁵⁷. Cette divergence apparaît donc très clairement dans la question du naturalisme. En effet, l'essai introductif de *NP* affirme que la phénoménologie merleau-pontienne est ouverte à une entreprise de naturalisation, et on se souvient que *SC* parle d'une vérité du naturalisme. Mais il s'agit d'une naturalisation de la conscience elle-même, qui implique une limitation des prétentions de cette dernière à l'intellection, qui la leste d'une épaisseur, d'une part d'ombre. Comme les sciences sont des accomplissements intellectuels de cette même conscience, il n'est pas question pour Merleau-Ponty de leur accorder une vision souveraine des mécanismes en soi sous-jacents à la conscience.

Résumons les étapes précédentes de notre réflexion. Nous sommes partis du projet husserlien de fondation des ontologies des sciences pour montrer ensuite qu'une voie ontologique qui prend en compte les résultats des sciences empiriques a été développée, non pas par Husserl, mais par Merleau-Ponty dans *SC*. D'où la découverte de l'a priori de signification comme catégorie fondamentale de la biologie. Changeant de cadre transcendantal, nous sommes passés à une description de l'intentionnalité du vivant lui-même. Nous avons pu préciser et nuancer les résultats précédemment obtenus en déterminant que le vivant n'est ni tout à fait signification

⁵⁶Cf. *supra*, p. 157.

⁵⁷Cf. *Le visible et l'invisible*, p. 17 : « Nous voyons les choses mêmes, le monde est cela que nous voyons : des formules de ce genre expriment une foi qui est commune à l'homme naturel et au philosophe dès qu'il ouvre les yeux, elles renvoient à une assise profonde d'"opinions" muettes impliquées dans notre vie. »

ni tout à fait nature. Ce dernier point nous a fait revenir à Husserl par une analyse constitutive de la réobjectivation du vivant analogue à l'entreprise des *Ideen II*. Et c'est là que Varela a trouvé sa place, le modèle de l'autopoïèse faisant office d'ontologie régionale naturaliste de la biologie, parallèlement à l'ontologie de la signification.

Une telle intégration de la théorie de l'autopoïèse dans la phénoménologie transcendante n'est pas sans conséquences sur le statut épistémologique et philosophique de la première⁵⁸. Les unités autopoïétiques ne sont pas des choses en soi dont l'objectivité se laisse souverainement contempler par une intelligence désincarnée et absolue. Au contraire, l'acte appréhendant le vivant comme unité autopoïétique est le résultat d'un ensemble hiérarchisé d'actes intentionnels par lesquels nous prenons en quelque sorte distance avec le vivant que nous sommes d'abord nous-mêmes. Mais cette prise de distance, cette objectivation est tout sauf un déracinement ou un détachement radical de l'expérience originellement intériorisée du vivant⁵⁹. Nous avons dit plus haut que l'acte d'abstraction ne supprime pas purement et simplement ce qu'il abstrait. Et de même, l'objectivation du vivant ne supprime pas purement et simplement son statut transcendantal originaire. Cette dépendance est comme un cordon ombilical qui nous maintient nécessairement et pour toujours liés ; elle a pour conséquence que les actes théorétiques qui composent l'activité scientifique ne sont pas une vue souveraine et détachée, libérée de tout perspectivisme, comme nous avons pu le voir avec l'épistémologie de l'histoire de Paul Veyne. Cette vérité s'applique également à l'ontologie de l'autopoïèse. En passant du niveau de l'intentionnalité vivante, où le vivant nous est donné dans ses accomplissements en première personne, au niveau théorétique, où le vivant apparaît à distance comme une unité autopoïétique, on passe d'une certaine perspective à une autre perspective, et non d'une perspective à une absence de perspective. Des aspects nouveaux viennent au jour en même temps que d'autres sont dissimulés. Nous faisons d'abord l'expérience de la vie en première personne en accomplissant nous-mêmes la fonction du corps vivant, avec tout ce que cela comporte de passivité et d'obscurité. La nature en nous pose une limite absolue à toute tentation de rendre cette expérience transparente à elle-même. Avec l'ontologie de l'autopoïèse, la biologie accède certes à une vision du vivant en tant que forme naturelle englobant des processus physico-chimiques ; elle peut le viser comme on contemple une figure géométrique. Mais elle n'atteint pas par là une vue qui soit une élucidation totale du vécu en première personne, qui détienne la clé de ce qui apparaissait auparavant de manière obscure et imparfaite. Elle gagne seulement une nouvelle perspective. Quand je considère le vivant selon une perspective naturaliste, je sais que les processus naturels qu'il contient ont pour sens de maintenir une clôture opérationnelle. C'est l'unique sens qu'ils ont selon ce point de vue. Mais la plasticité et le caractère

⁵⁸Pour résumer, nous pouvons dire que notre démarche revient à inclure la théorie de l'autopoïèse dans la phénoménologie, alors qu'à l'inverse, la plupart des auteurs rassemblés dans *NP* ont pour visée d'englober la phénoménologie husserlienne dans les sciences cognitives.

⁵⁹Cf. encore *PP*, p. 419 : « Nous devons revenir au cogito pour y chercher un Logos plus fondamental que celui de la pensée objective, qui lui donne son droit relatif et, en même temps, la mette à sa place. »

non fixé de ces processus font qu'il est impossible de déterminer le comportement physiologique de manière naturaliste. Pour rendre compte de ce comportement, il est nécessaire de l'aborder de manière significative.

Cette impossibilité de parvenir par la science à une absence de perspective est absolument déterminante, nous l'avons déjà expliqué, pour comprendre notre rapport à Merleau-Ponty⁶⁰. Car ce dernier insiste sans arrêt sur le fait que l'on ne peut pas expliquer le monde phénoménal préscientifique par un monde en soi objectif, c'est-à-dire « faire reposer l'ordre *pros emas* sur un ordre *kath'auto* » (SC, p. 169). Or, l'ontologie de l'autopoïèse n'est pas une explication naturaliste de notre perception ; le lien de dépendance, qui fait que nous partons du monde perçu pour constituer une vision scientifique du monde, n'est pas inversé. Cette ontologie n'explique pas que la perception nous ouvre sur un monde et nous donne un accès aux choses mêmes. Ce n'est pas une explication au sens où elle ne rend pas compte du fait de la perception ou de la conscience. Précisons ce point. Expliquer le vivant, la perception ou la conscience, ce serait montrer scientifiquement comment le sens peut *émerger* de processus naturels. C'est l'attitude adoptée par les auteurs de l'essai introductif de *NP*, et elle présuppose la vue d'un spectateur étranger qui verrait de manière souveraine et détachée comment les processus naturels font émerger de la signification. Or, si l'on maintient l'ancrage de la science dans la vie préscientifique, il s'ensuit que nous vivons originairement dans la signification, même si celle-ci est lestée de sa part d'ombre, inquiétée, contaminée par la nature. *Ce qui signifie que le trajet ne peut être parcouru que dans un sens : partir des êtres vivants tels qu'ils sont donnés dans le monde de la vie, comme êtres animés de signification et, dans un deuxième temps, opérer l'abstraction de la signification pour dévoiler la teneur eidétique qui subsiste comme résidu ; et non pas partir d'une pure et simple nature comme donné originaire et tenter de retrouver ou de reconstituer la signification.* Nous pouvons dire quels sont les processus naturels qui sont nécessaires afin que de la signification puisse émerger, mais nous ne pouvons pas expliquer comment la signification émerge de ces processus. Nous sommes toujours déjà dans la signification, et si nous sommes capables d'en faire abstraction afin de considérer le monde exclusivement comme nature, nous ne pouvons pas expliquer comment il se fait que l'esprit surgisse de la nature. Ce serait une question *métaphysique* qui dépasse toute expérience possible et ne peut être résolue. Il se trouve que les vivants sont des unités autopoïétiques quand on les considère d'un point de vue naturaliste. Et l'on peut dire que leur plasticité rend en quelque sorte possible l'émergence d'une signification. Mais comment il se fait que de ces unités émerge une subjectivité est une question à laquelle il est vain de chercher une réponse : l'esprit est ce dans quoi nous baignons originairement et non pas ce que nous devons reconstruire à partir de la nature⁶¹. Tantôt en vivant dans la demi-obscurité de la vie, et tantôt dans l'attitude

⁶⁰Cf. *supra*, p. 152.

⁶¹Cf. *Hua IV*, p. 297 : « Eine eindeutige Geistesbestimmung durch bloss naturhafte Abhängigkeiten, eine Reduktion auf so etwas wie physische Natur, etwas Analoges in der ganzen Bestimmungsart mit dem Ziel naturwissenschaftlicher eindeutiger Bestimmung ist undenkbar. Subjekte können nicht darin aufgehen, Natur zu sein, da dann das fehlen würde, was der Natur Sinn gibt. »

objectivante de la science, sans jamais atteindre par là une posture absolue. L'ego transcendantal, que Ricœur identifie dans son commentaire des *Ideen II* comme la riposte au mouvement d'objectivation, n'est précisément pas un tel spectateur étranger⁶².

Voyons pour finir comment cette posture philosophique sur l'émergence du sens dans la nature se situe par rapport à la biologie philosophique de Jonas. Jonas fonde sa conception du vivant en commençant par une analyse schématique de l'histoire de l'ontologie de la vie et de la matière. Avant l'époque moderne, le monde était perçu comme une totalité vitaliste. La vie n'était pas une petite parcelle particulière dans l'univers, elle était présente dans la totalité de la nature comme son fondement. « L'âme inondait le tout de l'existence et se rencontrait en toute chose. » Dans une telle vision, ce n'est pas la vie qui pose problème (comment la vie a-t-elle pu émerger de la matière ?) mais la *mort* : si toutes les choses sont animées par un principe vital, comment se fait-il qu'elles deviennent inertes et sans vie⁶³ ? Avec l'époque moderne (et Descartes), cette appartenance réciproque intime de la vie et de la matière éclate pour déboucher sur un dualisme ontologique : l'unité originaire est dédoublée en une matière inerte soumise à d'aveugles forces mécaniques d'un côté, et un règne de pures substances pensantes de l'autre. Par la suite, la face matérielle de ce dualisme s'est autonomisée pour former un nouveau monisme matérialiste : seule existe la matière, la vie et l'esprit ne sont que des épiphénomènes. Cependant, ce nouveau matérialisme a une tare de naissance inexorable. Etant issu d'une exclusion réciproque de la matière et de l'esprit, il est par essence incapable de rendre compte de ce qui est de l'ordre de l'esprit, de la pensée, ou encore de la vie : « En réalité, le matérialisme ne peut jamais, par la loi de sa naissance, atteindre au statut légitime de monisme. Car il ne représente qu'un côté, pris séparément, d'un dualisme qui avait d'abord dépecé une unité antérieure. Le matérialisme continue à présupposer *logiquement* le dualisme transcendantal, car c'est seulement en gardant, sans l'avouer, en arrière-plan "l'autre monde" du dualisme que le matérialisme peut *dans son propre champ* se permettre de négliger l'évidence spirituelle et d'interpréter la réalité, dans la mesure où il a affaire à elle, sous l'angle de la pure matière⁶⁴. » Dès

⁶²L'importance de donner au naturalisme sa place propre dans le cadre de la phénoménologie husserlienne a été excellemment soulignée par Landgrebe (LANDGREBE 1978, p. 156) : « Die Unmöglichkeit eines konsekutiven Naturalismus scheint heute freilich schon fast zur Selbstverständlichkeit geworden. Aber die Schwierigkeiten, biologische und geisteswissenschaftliche Betrachtung des Menschen miteinander in Einklang zu bringen, die heute durchaus noch nicht behoben sind, zeigen, dass es sich hierbei um Klärungen handelt, die noch keineswegs als Gemeingut angesehen werden können. Denn nur wenn man sieht, dass die Naturalisierung des Geistes, die auch in der biologischen Umweltforschung durchaus ihre methodische Notwendigkeit hat, nicht einfach das Hinnehmen letzter Gegebenheiten bedeutet, sondern Ergebnis einer methodischen Einstellung ist, dann erst können die Schwierigkeiten überwunden werden, die aus der Verabsolutierung dessen erwachsen, was nur Produkt einer Methode ist. » Nous ne sommes toutefois plus à l'époque de Landgrebe où l'impossibilité d'un naturalisme radical, métaphysique ou réductionniste était une évidence communément admise.

⁶³Cf. JONAS 2001, pp. 20sqq.

⁶⁴*Ibid.*, p. 139.

lors, le réductionnisme biologique, en voulant « réduire la vie au sans vie », se trouve fatalement devant une tâche impossible. Si on part d'une conception mutilée de la matière, celle-ci ne peut engendrer les phénomènes spirituels que de manière incompréhensible. Il faut donc « rendre justice » à la matière et « attribuer à sa nature première la possibilité de faire ce qu'elle a fait : il faut alors inclure cette puissance originelle dans le concept même de "substance" physique, tout comme il faut inclure dans le concept de causalité physique la dynamique finalisée qu'on voit à l'œuvre dans ses finalisations »⁶⁵.

Quelle position adoptons-nous par rapport à cette analyse ? Nous suivons Jonas lorsqu'il montre que la vie et l'esprit sont des données dont il faut prendre acte et ne pas réduire au statut de simples apparences ou d'épiphénomènes au nom d'une préconception de la nature physique. Il faut en ce sens rendre justice à la matière. C'est ce que nous avons fait en posant que la question de l'émergence du sens depuis la matière est un problème métaphysique insoluble. *Mais il faut se garder du danger inverse de trop spiritualiser la matière*. Et Jonas va peut-être trop loin à cet égard quand il écrit qu'« il faut inclure dans le concept de causalité physique la dynamique finalisée qu'on voit à l'œuvre dans ses actualisations ». Car il nous semble problématique d'utiliser la notion de finalité en physique, comme si les atomes et les molécules étaient dirigés téléologiquement vers le phénomène de la vie. Il ne faut en effet pas perdre de vue que la mise entre parenthèses de tout finalisme, opérée par les sciences de la nature, est une des conditions de possibilité de leurs méthodes, dont on connaît et respecte les résultats épistémiques et techniques. Au final, c'est la légitimité de l'attitude naturaliste en biologie qui s'oppose à la position de Jonas. Pour ce dernier, l'attitude naturaliste dépend historiquement de la transition du dualisme vers un monisme matérialisme tronqué. Mais cette vision nous paraît trop tranchée. On peut très bien étudier le système électrochimique du cœur ou le métabolisme des lipides dans le foie, sans pour autant réduire la vie à la non vie. On peut reconnaître la spécificité des êtres vivants tout en choisissant de les appréhender en tant que formes naturelles. Certes, cette perspective est historiquement située ; elle a émergé avec le développement des sciences de la nature en Occident. Mais elle n'en est pas moins épistémologiquement pertinente tant qu'elle n'outrepasse pas ses propres limites.

⁶⁵*Ibid.*, p.13.

Chapitre 7

La biologie et l'entre-deux ontologique de la nature et de l'esprit

1. La problématique du rapport entre nature et esprit chez Husserl

Au niveau de son expérience vécue, le vivant est fondamentalement ambivalent : il ne relève exclusivement ni de la nature ni de l'esprit. L'étape franchie dans le dernier chapitre a été d'opérer un mouvement de réobjectivation afin de déterminer quelles conséquences ontologiques et épistémologiques découlent de cette ambivalence. *Il est ainsi apparu que le dédoublement de l'ontologie du vivant est le pendant au niveau scientifique de son ambivalence au niveau du vécu.* Ce qui se trouve ainsi clarifié, c'est la double ontologie de la biologie, qui acquiert par là un statut de rationalité.

Il reste toutefois à expliciter ce dédoublement ontologique et ses conséquences sur la pratique scientifique. Les deux ontologies ont été jusqu'à présent traitées chacune pour elle-même. Une telle dissociation était nécessaire pour suivre leur constitution et en analyser les traits eidétiques dans leur cohérence interne. Mais cette dissociation est abstraite car la pratique concrète de la biologie (et de la médecine) se situe toujours à *l'interface* des deux ontologies. Elle s'accomplit dans un va-et-vient constant et ne peut pas se situer exclusivement dans l'une ou dans l'autre. Comment ces passages s'opèrent-ils, et que cette interface signifie-t-elle d'un point de vue épistémologique ? Nous tenterons de répondre à ces questions en nous appuyant à nouveau sur des analyses husserliennes. Husserl s'est en effet beaucoup interrogé sur le rapport entre les régions, sur les passages des unes aux autres. C'est tout particulièrement à la question du rapport entre les régions de la nature et de l'esprit qu'il a consacré de nombreux travaux. On la trouve dans les *Ideen II* ainsi que dans plusieurs textes et conférences, essentiellement entre 1919 et 1927¹. Dans les *Ideen II*, les deux régions sont d'abord posées comme étant tout à fait

¹Pour une très bonne vue d'ensemble de la problématique *Natur und Geist* chez Husserl, voir l'*Einleitung des Herausgebers* de Michael Weiler dans *Hua XXXII*.

indépendantes. Les analyses constitutives de la nature matérielle et animale, et du monde de l'esprit, menées de manière séparée, peuvent faire croire que « les mondes de la nature et de l'esprit sont deux mondes corrélatifs qui ne se perturbent pas l'un l'autre »². Cependant, la question de leur rapport est déjà posée dans les *Ideen II*. Nous l'avons déjà vu : le fait que le vivant peut être considéré d'un côté comme unité de signification et d'un autre côté comme entité psycho-physique est une énigme pour Husserl. Nous avons déjà tenté de surmonter cette difficulté en montrant que l'ontologie de l'autopoïèse n'est pas incompatible avec la dimension significative du vivant. Il reste cependant à comprendre comment les transitions s'effectuent dans la pratique scientifique concrète, c'est-à-dire comment et selon quelles motivations l'intentionnalité passe d'une attitude à l'autre.

C'est dans la thématique du *monde*, dont on sait qu'elle prend de plus en plus d'importance dans la philosophie tardive de Husserl, que s'inscrivent de nouvelles analyses sur le rapport entre la nature et l'esprit à partir des années 1920. Nature et esprit sont des régions partielles intégrées dans la globalité de l'horizon du monde. Alors que dans les *Ideen II*, nature et esprit sont visés en tant que corrélats de deux attitudes scientifiques, ils sont ensuite de plus en plus compris comme des régions du monde de la vie³. Deux remarques préalables sont nécessaires. Premièrement, l'ontologie du monde de la vie avait déjà été abordée dans notre troisième chapitre où il s'agissait de la détermination des ontologies des sciences. Notre questionnement est à présent différent. Les deux ontologies de la biologie ont été dévoilées et leurs concepts catégoriaux clarifiés. Il nous reste à comprendre comment la pratique scientifique concrète navigue dans l'interface de ces deux régions ; et, à cet égard, l'ontologie du monde de la vie est importante. Deuxièmement, l'ontologie du monde de la vie étant antérieure à la détermination scientifique de l'expérience, il semble que nous changions à nouveau de niveau et revenions à l'intentionnalité vivante. Ce n'est cependant pas le cas, mais nous devons un peu avancer dans l'exposition pour comprendre ce point délicat. Partons de l'idée que la nature et l'esprit, avant d'être des domaines délimités par la pratique scientifique, sont des régions que l'on rencontre dans le monde de la vie. C'est important dans la mesure où les sciences se déploient sur le fond d'un monde prédonné qu'elles présupposent mais ne thématisent pas : « Elles [les sciences] rapportent en effet leurs questions au monde qui nous est prédonné dans la vie de manière évidente avant toute science, sans remarquer que cette prédonation comporte en elle une véritable infinité de problèmes énigmatiques qui ne peuvent pas être vus dans la direction naturelle du regard⁴. » Ainsi, « le scientifique de la nature considère le monde en tant que nature, et ce qu'il saisit sous cette appellation, il le saisit dans une attitude qui s'accomplit déjà sans cesse dans la vie

² *Hua* IV, p. 374 : « Natur- und Geisteswelt sind korrelative, sich nicht störende "Welten". »

³ Cf. HELD 1991, p. 97. Klaus Held a montré dans plusieurs travaux que la thématique du monde devient peu à peu la problématique centrale de la philosophie de Husserl. Voir également STEINBOCK 1995, part 1.

⁴ *Hua* XXXII, p. 7 : « Alle ihre Fragen nämlich beziehen sie [die Wissenschaften] auf die uns schon vor aller Wissenschaft im Leben selbstverständlich vorgegebene Welt, ohne es zu merken, dass diese Vorgegebenheit eine wahre Unendlichkeit von rätselvollen Problemen in sich schliesst, die in der natürlichen Blickrichtung gar nicht gesehen werden können. »

pré- et extrascientifique »⁵. C'est en effet d'abord dans la vie pré- et extrascientifique que nous faisons l'expérience de phénomènes quotidiens de causalité naturelle : un feu chauffe une casserole remplie d'eau, un verre se casse en tombant sur le sol. La *Krisis* décrit cela en terme de « style causal » du monde de la vie (cf. *Hua* VI, p. 29), qui est une manière typique que les phénomènes ont de se comporter relativement aux circonstances dans lesquelles ils se trouvent. Cette causalité est préscientifique car elle prescrit de manière globale, non exacte, le style d'apparaître des objets, sans avoir la prétention d'exactitude de la causalité de la physique mathématique. Mais celle-ci tire son origine de celle-là : c'est parce que les phénomènes naturels sont intégrés dans des systèmes de régularités que la science est motivée à pousser plus en avant la recherche des déterminations causales jusqu'à l'idée limite de causalité mathématique exacte. Il faut se garder de confondre ce style causal avec la motivation spirituelle. Il relève certes du monde de la vie de par sa foncière inexactitude, mais il relie bien des phénomènes naturels et n'est pas de l'ordre de la motivation de l'esprit⁶.

Quand nous nous détournons d'un phénomène naturel pour nous adresser à une personne, ou alors quand nous visons la signification humaine de ce même phénomène naturel, nous passons à l'attitude personaliste : « Chaque homme du quotidien opère tantôt l'attitude naturaliste, tantôt l'attitude spirituelle. Il peut considérer les choses comme substrats de propriétés causales, c'est-à-dire qu'il les considère purement comme des choses qui se tiennent dans une relation d'extériorité... » Il arrive aussi dans l'expérience quotidienne, quoique plus rarement, que les hommes et les animaux soient considérés en tant que corps naturels (ainsi lorsqu'on évalue le poids des personnes présentes dans un ascenseur pour s'assurer de sa bonne utilisation). Mais la plupart du temps, « l'homme du quotidien se tient dans l'attitude personaliste et considère les hommes qui lui sont proches non comme des réalités de l'expérience extérieure, mais comme des personnes qui se font motiver intérieurement par leur environnement de conscience »⁷.

La manière dont Husserl conçoit le rapport entre ces deux attitudes change profondément dans les années 1925-1930, lorsque la thématique du monde de la vie vient au

⁵ *Hua* XXXV, p. 12 : « Der Naturwissenschaftler betrachtet die Welt als Natur, und was er unter diesem Titel erfasst, erfasst er in einer schon im vor- und ausserwissenschaftlichen Leben sich immer wieder vollziehenden Einstellung. »

⁶ Cf. MOINAT 2005, pp. 52sqq.

⁷ *Hua* XXXV, p. 16 : « Jeder Alltagsmensch übt bald die naturale, bald die geistige Einstellung. Einmal betrachtet er die Dinge als Substrate kausaler Eigenschaften, d.i. er betrachtet sie rein als die im Aussereinander geordneten Dinge [...]. Auch die Tiere und Menschen lassen sich äusserlich, natural, betrachten, und werden im Alltagserfahren so betrachtet. Auch das Menschenleben bietet äusserliche Regelmässigkeiten und begründet gewohnheitsmässige äussere Erwartungen. Noch viel häufiger aber steht der Alltagsmensch in der persönlichen Einstellung und betrachtet seine Nebenmenschen nicht als Realitäten der äusserlichen Erfahrung, sondern als Personen, die sich innerlich durch ihre Bewusstseinsumwelt motivieren lassen. » Une remarque importante s'impose relativement à cette citation. Husserl utilise ici le terme de *naturale Einstellung*. Il ne faut absolument pas le confondre avec celui de *natürliche Einstellung*, qui signifie l'attitude tournée directement vers le monde et les objets (même s'il semble – et cela ne rend pas les choses faciles – que Husserl l'ait employé parfois aussi dans ce sens). Dans cette expression, *natürlich* a une valeur modale et signifie l'attitude que nous avons spontanément et le plus souvent. Tandis que l'adjectif *naturale* se rapporte à une attitude tournée vers la région nature, tout comme la *naturalistische Einstellung*. La question qui se pose est donc de savoir quelle est la différence entre la *naturale Einstellung* et la *naturalistische Einstellung*. Voir à ce sujet la note 1 deux pages ci-après.

premier plan. Dans les *Ideen II*, on avait constaté une primauté de l'attitude personaliste sur l'attitude naturaliste : « Il ressortira d'un examen plus précis qu'on n'a même pas affaire ici à deux attitudes de même droit et du même ordre, ni par conséquent à deux apperceptions pleinement égales en droit et qui en même temps s'interpénétreraient, mais au contraire que l'attitude naturaliste est subordonnée à l'attitude personaliste et que c'est par une abstraction ou plutôt une sorte d'oubli de soi de l'*ego* personnel, qu'elle gagne une certaine indépendance par laquelle, en même temps, son monde, la nature, s'absolutise de façon illégitime⁸. » Ce passage nous précise la raison du primat de l'attitude personaliste : l'attitude naturaliste du scientifique considère *la totalité du monde comme nature*. Et cela résulte d'un acte d'abstraction secondaire par rapport à ce qui est donné en premier lieu. Ce n'est que dans des circonstances très particulières, dans une attitude artificielle, que nous considérons les vivants comme des choses naturelles, sièges de processus physico-chimiques. Or, à partir des années 1925-1930, Husserl reconnaît l'existence d'une attitude naturaliste qui ne procède pas d'une abstraction parce qu'elle ne fait que viser les phénomènes naturels donnés immédiatement dans le monde de la vie. Cette attitude n'est pas subordonnée à l'attitude personaliste, elle se situe au même niveau qu'elle, dans la mesure où elles relèvent toutes les deux d'horizons partiels. Dans la vie quotidienne en effet, nous passons continuellement d'un horizon à l'autre : je suis en train de regarder le feu chauffant une casserole d'eau et je réalise qu'il n'y a pas assez de bois. A l'instant d'après, je cesse de voir l'eau comme un liquide en train de chauffer et pense au café que je vais servir à mes invités, à la signification sociale de cet acte, etc.

Cette mise en évidence des régions de la nature et de l'esprit comporte un aspect critique envers les sciences. Celles-ci ont en effet tendance à oublier qu'elles portent sur le *monde*, et à considérer leur point de vue particulier comme un absolu : « Quand on a simplement de l'intérêt pour ce qui est naturel, quand on se met en quelque sorte des œillères naturalistes, on est aveugle pour tout cela [les phénomènes spirituels]. Mais c'est la façon d'investiguer des sciences de la nature. [...] Il est en tout cas d'emblée compréhensible qu'avec les grands succès amenés par une appréhension de la nature purement physique et l'autonomisation de la recherche physique, qui, devenant une science prodigieuse, revendiquait toute la force vitale de ceux qui s'y dévouaient, plusieurs chercheurs cultivèrent des habitudes constantes de ne penser que dans une attitude naturaliste⁹. » Cette citation est

⁸ *Hua IV*, pp. 183-184 : « Bei genauer Betrachtung wird sich sogar herausstellen, dass hier nicht einmal zwei gleichberechtigte und gleichgeordnete Einstellungen vorliegen, bzw. zwei völlig gleichberechtigte und sich zugleich durchdringende Apperzeptionen, sondern dass die naturalistische Einstellung sich der personalistischen unterordnet und durch eine Abstraktion oder vielmehr durch eine Art Selbstvergessenheit des personalen *Ich* eine gewisse Selbständigkeit gewinnt, dadurch zugleich ihre Welt, die Natur, unrechtmässig verabsolutierend. » Voir également LANDGREBE 1978, pp. 160-161 et WALDENFELS 1980, pp. 99-103.

⁹ *Hua XXXV*, pp. 18-19 : « Wenn man bloss Interesse für das Naturale hat, gewissermassen naturalistische Scheuklappen sich anlegt, so ist man für all das [die geistigen Phänomene] blind. Das ist aber die Art naturwissenschaftlicher Forschungsweise. [...] Jedenfalls ist von vornherein verständlich, dass, sowie eine rein physische Naturbetrachtung grosse Erfolge brachte und sich die physische Naturforschung verselbständigte, weil sie zu einer ungeheuren Wissenschaft wurde, die die ganze Lebenskraft der sich ihr Widmenden in Anspruch nahm, – dass sogar bei vielen Forschern feste Denkgewohnheiten erwachsen konnten, immer nur in natürlicher Einstellung zu denken. »

intéressante en ce qu'elle propose une explication psychologique du naturalisme : les scientifiques de la nature sont tellement accaparés par leurs recherches, ils s'investissent tant pour elles, qu'ils perdent leur attention pour la dimension spirituelle du monde. La critique s'adresse d'ailleurs tout autant aux sciences humaines (appelées *sciences de l'esprit* en allemand) qui ont également tendance à considérer leur perspective comme absolue. Ce point est peut-être moins apparent puisque la critique husserlienne se concentre surtout sur le naturalisme. Mais les sciences de l'esprit sont aussi des sciences positives, pratiquées dans l'attitude naturelle ; elles ne thématisent donc pas non plus le mode de leur intentionnalité : « les chercheurs en science de l'esprit, qui vivent exclusivement dans leur attitude personaliste, oublient facilement la compréhension du mode de recherche des sciences de la nature. Et quand ce n'est pas le cas, le manque de clarté au sujet du changement principal d'attitude et du sens de la science mondaine qui en résulte de part et d'autre amène des égarements méthodologiques faciles à comprendre¹⁰. » On constate à nouveau, comme dans notre deuxième chapitre, qu'il n'y a pas de rupture entre les *Ideen II* et la dernière philosophie de Husserl, mais une différence de perspective : les *Ideen II* thématisant le mouvement ascendant de constitution de l'objectivité scientifique, et les textes qui vont des années 1920 à la *Krisis* s'interrogent plutôt sur l'ancrage des actes du niveau scientifique dans les niveaux inférieurs de la constitution¹¹.

Interrogeons-nous à présent sur la manière dont les transitions entre les deux attitudes s'effectuent, en utilisant une notion dont nous avons déjà parlé dans un autre contexte : l'intentionnalité d'horizon. D'un point de vue noétique, chaque acte intentionnel effectivement accompli s'accompagne nécessairement d'un horizon d'actes qui sont nécessairement co-présents à l'arrière-plan de la conscience sous la forme

¹⁰ *Hua XXXV*, pp. 19-20 : « Die Geisteswissenschaftler nun, ausschliesslich in ihrer personalen Einstellung lebend, verlieren leicht das Verständnis für die naturwissenschaftliche Forschungsweise, und wo das nicht der Fall ist, da bringt die Unklarheit über den prinzipiellen Wechsel der Einstellung und den Sinn der beiderseits sich ergebenden Weltforschung begreifliche methodologische Verirrungen mit sich. » Cf. également *Hua XXV*, p. 8.

¹¹ Il est difficile de dire si la différence entre l'attitude préscientifique et l'attitude scientifique est fixée dans la terminologie husserlienne, car cette dernière est assez variable. L'expression utilisée dans les *Ideen II* est le plus souvent *naturalistische Einstellung*, synonyme de *naturwissenschaftliche Einstellung* (cf. *Hua IV*, p. 208). Mais Husserl utilise parfois l'expression *naturale Einstellung*. A la p. 179, cette expression apparaît bizarrement comme un équivalent de la *natürliche Einstellung* sans que nous en ayons compris la raison (voir la note de l'apparat critique p. 408). Mais à la p. 373 (qui date de 1917), elle est strictement synonyme de *naturalistische Einstellung*. Dans *Hua XXXV* (cours de 1922), Husserl n'emploie – selon ce que nous avons pu constater – plus que l'expression *naturale Einstellung*, aussi bien pour caractériser l'attitude préscientifique tournée vers la nature du monde de la vie (*Hua XXXV*, p. 16) que celle des sciences de la nature (*Hua XXXV*, pp. 17 et 18). Dans *Hua XXXII* (cours de 1927), le terme *attitude* n'apparaît plus, Husserl parle seulement de *Natur* et de *Geist* ; ce qui montrerait un déplacement d'accent vers la problématique du monde. De même, Husserl parle parfois de *personale Einstellung* (*Hua XXXV*, pp. 19-20) et de *geistige Einstellung* (*Hua XXXV*, p. 16) à la place de *personalistische Einstellung*. Ces quelques remarques ne prétendent à aucune exhaustivité car nous ne faisons état que de quelques occurrences ; mais il ne semble pas que la différence d'emploi entre les expressions *naturalistisch* et *natural* recoupe la distinction entre l'attitude des sciences de la nature et la perception quotidienne extrascientifique des phénomènes naturels.

d'amorces que je suis motivé à accomplir activement (cf. *Hua I*, §19). Du point de vue noématique correspondant, des renvois de sens ont lieu entre les objets effectivement visés et ceux qui ne le sont que potentiellement : la façade de la maison actuellement perçue renvoie aux côtés et à l'arrière de la maison en tant qu'aspects co-perçus qui appellent la continuation de mon exploration. *C'est au moyen de cette notion de renvoi intentionnel que Husserl pense le rapport entre les régions de la nature et de l'esprit : celles-ci sont reliées l'une à l'autre par des renvois de sens. Elles ne sont pas simplement juxtaposées, comme si elles existaient séparément, elles renvoient nécessairement d'elles-mêmes l'une à l'autre.* Reprenons l'exemple du feu chauffant une casserole d'eau pour le café. Je regarde l'eau en train de cuire en attendant de pouvoir servir du café. Je pense au plaisir que va éprouver la personne amateur de café à qui je m'apprête à l'offrir. Je suis donc dans l'attitude personnaliste puisque j'appréhende le café comme une boisson, création culturelle et source de plaisir gustatif. Mais cette orientation peut à tout moment basculer vers une perspective tournée vers la dimension naturelle du phénomène : je réalise soudain que l'eau met trop longtemps à chauffer et que je dois remettre du bois dans le feu ou couvrir la casserole afin que la vapeur ne s'échappe pas. Je peux aussi me souvenir que le café est un excitant qui risque de me causer une insomnie. En bref, mon intentionnalité se meut à l'interface de la nature et de l'esprit. Quand je suis tourné vers l'esprit, la nature est intentionnellement co-présente, potentiellement thématique, et vice-versa. Et ce qui rend possible ces renvois de sens, c'est l'identité des objets qui peuvent être appréhendés comme relevant de l'esprit ou de la nature. C'est le *même* café qui est un liquide composé de molécules chimiques et une boisson servie habituellement pour le petit-déjeuner dans la culture occidentale notamment ; de même qu'un livre est à la fois un objet culturel et une chose naturelle (cf. *Hua IV*, p. 282). Et selon l'attitude dans laquelle je me trouve, c'est la dimension naturelle (et respectivement la dimension spirituelle) qui vient sur le devant de la scène, tandis que l'autre se retire à l'arrière-plan sans pour autant disparaître. Pour le dire dans les termes de Husserl :

Nous apprendrons encore à concevoir plus profondément que la nature et l'esprit ont aussi une non indépendance de sens l'un par rapport à l'autre, quoique chacun soit un concept universel qui caractérise une infinité s'étendant au monde entier. La nature n'est pas pensable sans l'esprit, et l'esprit n'est pas pensable sans la nature. Il apparaît que tout ce qui est saisi, ici ou par ailleurs, dans des concepts universels a à côté de son sens constitutif un horizon de sens externe indéterminé mais non arbitraire. La nature a aussi des déterminations spirituelles, l'esprit a aussi une détermination naturelle¹².

Ces analyses sont pour nous intéressantes car elles nous donnent une base pour comprendre la double appréhension du vivant comme autopoïèse et comme unité de signification. N'y a-t-il pas cependant une difficulté puisque Husserl étudie le rapport

¹² *Hua XXXII*, p. 16 : « Wir werden es noch tiefer einsehen lernen, dass auch Natur und Geist, obschon jedes einen universalen Begriff, eine weltumspannende Unendlichkeit bezeichnet, ihre Sinnesunselbständigkeit haben in Bezug aufeinander : Natur ist nicht ohne Geist, Geist nicht ohne Natur denkbar. Es zeigt sich, dass jedes, was hier und was sonst in universalen Begriffen gefasst wird, neben seinem konstitutiven Sinn einen äusseren unbestimmten, aber nicht beliebigen Sinneshorizont hat. Natur hat auch geistige Bestimmungen, Geist hat auch Naturbestimmung. » Cf. *Hua IV*, p. 210 et *Hua IX*, p. 55.

entre nature et esprit au niveau du monde de la vie, à savoir en tant que phénomènes préscientifiques ? Ne sommes-nous pas au contraire avec la biologie au niveau d'une pratique scientifique ? Dans une certaine mesure, ces analyses se situent en effet au niveau de l'intentionnalité vécue que nous avons thématiquée dans le cinquième chapitre. Elles soulignent qu'on ne trouve pas uniquement dans le monde de la vie des entités spirituelles comme des personnes, des institutions, des outils et des œuvres d'art. Mais on se rappelle que Waldenfels allait plus loin que Husserl. Pour ce dernier, la chose naturelle est comme l'esprit une unité noématique, alors que Waldenfels soulignait que la chose naturelle a également une influence causale réelle sur nous. La casserole d'eau en train de chauffer peut se renverser et me brûler, comme le Vésuve peut menacer la personne qui le contemple en spectacle. La nature reste, dans les analyses husserliennes que nous exposons, une entité objective, elle ne touche pas l'intentionnalité elle-même comme dans les textes de Merleau-Ponty et de Waldenfels. Par conséquent, les analyses husserliennes sur l'articulation de la nature et de l'esprit sont à un niveau intermédiaire par rapport à l'opposition que nous avons distinguée au fil de notre travail. Niveau intermédiaire car elles se situent « dans la vie pré- et extrascientifique », mais à un niveau – précisément – préscientifique, c'est-à-dire déjà en cours d'objectivation et de théorisation. Nous sommes déjà sur la voie de considérer le monde de deux manières différentes, nous sommes déjà en train de distinguer des régions et de les objectiver (on le voit bien dans l'exemple de l'eau en train de cuire sur le feu). Si au niveau le plus élémentaire de l'intentionnalité, nature et esprit sont entrelacés dans l'ambiguïté foncière de la vie, ils apparaissent peu à peu comme deux régions au fur et à mesure que nous appréhendons le monde avec une certaine distance et une vue objective. Ainsi, comme toujours, ce mouvement de différenciation est en soi légitime (tout comme l'objectivation en général), mais il ne doit pas oublier ses attaches avec le monde de la vie. En l'occurrence, il ne faut pas oublier que nature et esprit ne peuvent être appréhendés chacun pour soi que par un acte d'abstraction et que nous n'avons été autorisés à déterminer la teneur eidétique des deux ontologies de la biologie qu'en les isolant l'une de l'autre. La pratique de la biologie concrète se joue à l'interface des deux ontologies.

Voyons donc de plus près comment ces analyses se prolongent vers le niveau de la pratique scientifique. D'abord, la caractérisation du monde de la vie comme horizon englobant nature et esprit ne constitue pas un contraste par rapport à la science, comme l'est le monde sensible par rapport au monde objectif mathématisé. Au contraire, le monde de la vie comme horizon universel *englobe* la science en tant que cette dernière est une pratique parmi d'autres à l'intérieur de celui-là¹³. Ainsi, l'intrication de la nature et de l'esprit se retrouve au niveau de la pratique scientifique aussi bien que dans la vie préscientifique. « Ce qui est naturel et ce qui est spirituel ne nous

¹³ Sur ce point, voir *Hua VI*, pp. 132sq. et STEINBOCK 1995, pp. 91-92. C'est dans le cadre de la compréhension du monde de la vie comme horizon que prend place l'importante thématique de l'*Einströmung*. Les découvertes scientifiques sont intégrées au monde de la vie en se sédimentant dans son horizon. Ainsi le téléphone a été à l'origine une invention scientifique et il est depuis longtemps intégré à notre horizon quotidien.

apparaissent pas clairement séparés, en sorte qu'une simple indication suffirait : *là* est la nature et *là* est, différant du tout au tout, l'esprit. Bien au contraire, ce qui, tout d'abord, semble évidemment distinct se révèle, en y réfléchissant plus précisément, obscurément entrelacé, intriqué de façon difficilement compréhensible¹⁴. »

Cette manière de poser le problème du rapport entre les sciences est tout à fait nouvelle par rapport aux *Ideen II*. Dans cet ouvrage, Husserl s'évertue en effet à distinguer radicalement les deux régions que sont la nature et l'esprit et qui fondent les méthodologies respectives des sciences de la nature et des sciences humaines. Les premières ayant comme catégorie explicative la causalité, et les deuxièmes la motivation. Même si Husserl thématise déjà dans les *Ideen II* les renvois de sens entre nature et esprit, il est encore question dans cet ouvrage de *mondes* qui, bien qu'ils entretiennent des relations de renvois, restent des mondes distincts. Ainsi en est-il du monde des idéalités et du monde de l'expérience, du monde de la conscience pure et du monde des transcendances constituées¹⁵. Or, il est extrêmement significatif que dans le cours de 1927, Husserl parle au contraire de la foncière *unité* du monde global qui précède toutes les distinctions régionales, et, corrélativement, de l'unité formée par l'ensemble des sciences spécifiques : « Dans l'unité de l'expérience elle-même, nous faisons l'expérience d'un monde absolument unifié, sans ruptures et dans lequel tout se tient, et ceci avant toute discussion, réflexion, justification ou théorisation. Même si l'expérience attentive ne vise à chaque fois que des choses particulières, elle a seulement le caractère d'une saisie extractive, entente ou vision sélectives à partir d'un horizon d'être qui se tient¹⁶. » De même, toutes les sciences particulières sont les branches de l'arbre que constitue la science universelle du monde (cf. *Hua XXXII*, p. 18). D'un côté, les sciences se distinguent les unes des autres par leur ontologie matérielle, mais d'un autre côté, elles sont solidaires entre elles en tant qu'elles se fondent toutes sur l'unité première du monde. Ainsi, les régions nature et esprit « semblent empiéter l'une sur l'autre, puis cependant de nouveau se séparer radicalement »¹⁷. Or, cette solidarité des sciences fondée sur l'unité du monde ne relève ni de l'ontologie matérielle ni de l'ontologie formelle. Certes, alors que l'ontologie matérielle est spécifique à chaque science, l'ontologie formelle s'applique à toutes de manière transversale : toutes les sciences dépendent de l'ontologie de l'objet en général, de la relation, du rapport entre tout et parties, etc. (cf. *Hua III*, §10). Cependant, dans *Logique formelle et logique transcendantale*,

¹⁴ *Hua IX*, p. 54 : « Das Naturale und das Geistige treten uns nicht klar getrennt entgegen, so dass blosser Hinweisung genüge : *da* ist Natur und *da* ist, als das total Andere, Geist. Vielmehr, was zunächst selbstverständlich geschieden erscheint, das erweist sich bei genauerem Überlegen als unklar verflochten, als sich in schwer verständlicher Weise durchdringend. »

¹⁵ Cf. *Hua IV*, pp. 210-211 et 374. Husserl met toutefois *mondes* entre guillemets.

¹⁶ *Hua XXXII*, p. 15 : « In der Einheit der Erfahrung selbst ist allem Bereden, Bedenken, Begründen, Theoretisieren voran eine durchaus einheitliche, ungebrochene, in sich zusammenhängende Welt erfahren. Wenn auch das aufmerkende Erfahren jeweils nur auf Einzelheiten geht, es hat doch nur den Charakter blossen Herausgreifens, Heraushörens, Heraussehens aus einem zusammenhängenden Seinshorizont. »

¹⁷ *Hua XXXII*, p. 175 : « ...wechselseitig sich zu umgreifen und dann doch wieder radikal zu trennen scheinen. » Cf. également *Hua IX*, p. 55.

Husserl affirme qu'il y a, en plus de l'ontologie analytico-formelle, une ontologie matérielle universelle qui découle du fait que tout objet fait nécessairement partie d'un monde. Cette appartenance au monde implique « un *a priori* matériel et plus précisément un *a priori* matériel universel qui lie et réunit en une totalité tous les domaines particuliers aprioriques et matériels. » D'où la question suivante : « Tout existant pensé comme déterminé et déterminable matériellement, de façon concrète, n'est-il pas par essence un existant dans un *univers d'existence*, dans un "monde"¹⁸ ? » Husserl reste très allusif sur ce point et n'a – à notre connaissance – pas développé plus en avant cette idée d'ontologie matérielle universelle. Nous pouvons cependant tenter de comprendre ce propos à partir des analyses précédentes. Cette totalité reliant les diverses régions ontologiques dans l'unicité d'un monde signifie qu'il existe entre elles une cohérence, une solidarité, plus profondes que les différences eidétiques qui les séparent. Cette cohérence se montre dans le fait que les régions renvoient d'elles-mêmes les unes aux autres par delà leurs divergences. Malgré les spécificités matérielles qui distinguent entre elles les différentes régions, celles-ci ne sont pas des mondes clos isolés les uns des autres mais sont reliés par des renvois qui rassemblent toutes les régions dans l'unité d'un monde. Reprenons l'exemple de la science historique : l'historien se donne pour tâche d'expliquer les faits historiques en dévoilant les motivations des acteurs historiques qui les ont poussés à influencer de telle ou telle façon le cours des événements (cf. *Hua IV*, p. 229). Ces motivations sont irréductibles à des rapports causaux naturels (cf. *Hua IV*, p. 231). Mais l'histoire ne se déroule pas dans un monde spirituel détaché de toute nature. Il peut arriver que l'historien doive tenir compte de processus naturels. Pour comprendre les raisons de l'issue d'une bataille, la mise en évidence des motivations des choix stratégiques peut devoir être complétée par des considérations sur les aspects physiques de la situation : l'artillerie n'a pas fonctionné parce qu'il y avait un brouillard inhabituel pour la saison, un pont s'est écroulé parce qu'il a dû supporter une charge trop lourde pour sa conception, etc. Ou encore, une mauvaise décision stratégique d'un général, qui a eu pour conséquence une défaite armée, relève non pas d'une motivation (le général avait un intérêt secret à une défaite), mais d'une intoxication alimentaire dont les effets psychotropes ont perturbé son jugement.

2. La biologie à l'interface de l'esprit et de la nature

La biologie se situe au cœur de cette problématique puisqu'elle est par excellence une science située à l'interface entre la nature et l'esprit. En effet, le vivant est le « lieu de basculement » [*Umschlagstelle*] entre la causalité naturelle et la motivation (*Hua IV*, p. 286). Les renvois de sens propres à l'intentionnalité qui vise le vivant

¹⁸ *Hua XVII*, p. 158 : « ... ein sachhaltiges und des näheren ein *universales Apriori* dieser Art, das alle sachhaltig-apriorischen Sondergebiete in eine Totalität zusammenbindet. Mit anderen Worten wir fragen : ist alles Seiende, konkret sachhaltig bestimmt und bestimmbar gedacht, nicht wesensmässig Seiendes in einem *Seinsuniversum*, einer "Welt" ? »

motivent aisément et fréquemment des transitions d'une attitude à l'autre. Soit la situation suivante : une personne est en face de moi en train de me raconter un événement qui lui est arrivé. Son visage accompagne ses paroles par son expression significative : je peux y lire successivement de l'indignation, de l'étonnement, de la résignation, etc. Soudain, mon attention est attirée par une tache inhabituelle sur son visage. Je m'approche de lui afin de mieux l'observer tout en continuant à écouter son récit, et soupçonne un début de cancer de la peau. J'interromps mon ami pour lui faire part de mon inquiétude. Je suis ainsi passé d'une saisie des significations exprimées par le visage à une appréhension d'un phénomène physiologique : un mélanome¹⁹.

Ce dernier exemple requiert cependant une précision. Il est clair que le feu chauffant une casserole d'eau est un phénomène naturel ; on peut même le qualifier de naturaliste si on le considère pour lui-même en faisant abstraction de son contexte significatif et culturel. Il est par contre moins clair en quoi la pression artérielle, un mélanome, un déficit de magnésium ou la jaunisse sont des phénomènes que l'on peut qualifier de *naturalistes*. Nous ne devons pas oublier la leçon de Canguilhem : les normes vitales sont absolument distinctes des lois de la nature. Les premières peuvent être enfreintes quand tout continue de se passer conformément à ces dernières²⁰. La pression artérielle, un mélanome ou la jaunisse n'ont-ils pas des *significations* vitales ? *Nous allons toutefois tenter de montrer que ces phénomènes relèvent de la perspective qui voit le vivant comme une unité autopoïétique et non pas comme une unité de signification*. Nous espérons clarifier et justifier du même coup la pertinence des approches naturalistes en biologie, telles qu'elles sont largement pratiquées de nos jours, notamment par la mise en œuvre de la technologie médicale. Comme le rappelle Husserl, les confusions résultant de l'intrication entre la nature et l'esprit ne sont nulle part plus grandes que dans la biologie, malgré ses succès scientifiques.

L'ultime problème que nous devons aborder est donc posé : quelle prise les approches naturalistes ont-elles en biologie ? Comment cela se traduit-il de façon tout à fait concrète dans la pratique du biologiste et du médecin ? Une fois de plus, nous allons commencer par mettre entre parenthèses la dialectique entre les deux attitudes pour considérer à nouveau le vivant comme unité autopoïétique uniquement. *Malgré le principe, toujours valable, du primat de l'organisation sur la structure, il y a chez le vivant certaines régularités structurelles que l'on peut déterminer scientifiquement sans recourir à l'a priori de signification*. Autrement dit, nous n'avons pas besoin pour les déterminer de saisir le sens du comportement de l'être vivant, le rapport significatif qu'il entretient avec son milieu. Comment est-ce possible puisque nous avons longuement insisté sur le fait que les configurations physiologiques ne se comprennent que par la signification ? Parce que des configurations structurelles générales stabilisées se forment au sein de l'unité autopoïétique, sans

¹⁹ Cf. également l'exemple de Waldenfels (WALDENFELS 1980, p. 101) : un médecin demande à son patient comment il va et lui prend la pression artérielle un instant après.

²⁰ Cf. *supra*, p. 41.

remettre en cause la primauté de l'organisation sur la structure. *Ces configurations restent générales dans le sens où elles fixent un ensemble de processus physiologiques fonctionnels « dans les grandes lignes », sans les figer mécaniquement, c'est-à-dire en laissant ouvertes une plasticité et une certaine variabilité de leurs éléments.* On pourrait dire que les unités autopoïétiques, en se complexifiant, prennent des voies structurelles qui se stabilisent, bien que ce soit toujours le maintien de la clôture des processus autopoïétiques qui soit déterminant. Cette idée peut être très simplement illustrée par l'exemple du cœur. Les êtres vivants qui ont atteint une certaine complexité et une certaine taille ont tous un système cardiovasculaire. Afin de maintenir l'autopoïèse, un système qui assure une dynamique circulatoire dans tout l'organisme est nécessaire, sans quoi les processus physiologiques ne pourraient pas avoir leur solidarité et leur unité foncières. On peut par conséquent parler structurellement du cœur comme d'une *pompe*²¹. *Or, le fait de voir le cœur comme une pompe est du ressort de l'attitude naturaliste, bien que cette dimension fonctionnelle excède le niveau des lois physico-chimiques.* C'est une perspective naturaliste dans la mesure où nous identifions par là un mécanisme structurel qui concourt au maintien de l'autopoïèse²², quelles que soient par ailleurs les formes de vie qui sont en jeu et quelles que soient les configurations de signification qui se manifestent dans l'allure du fonctionnement du système cardiovasculaire. D'une part, certes, les différences dans le rythme cardiaque moyen que l'on observe chez un ouvrier occidental, un sportif de haut niveau, un paysan africain et un moine bouddhiste ne se comprennent que si on se base sur leurs différentes formes de vie (c'est-à-dire sur l'a priori de signification) ; ces formes de vie manifestent des allures autopoïétiques globales différentes et ne procèdent pas simplement d'une même structure dont certains paramètres varieraient. Autrement dit, ces différences attestent la plasticité des structures physiologiques. *Mais d'autre part, ces personnes ont toutes un cœur qui fonctionne en tant que pompe ; ceci est un invariant qui demeure au sein même de tous les modes de vie différents, qui donnent au fonctionnement de cette pompe une allure, un style physiologique à chaque fois spécifique.* Cet exemple illustre ce que nous avons voulu dire en parlant de régularités structurelles générales. Nous pouvons dire exactement la même chose du rein comme filtre ou du poumon comme ballon gazeux. Ces visions du cœur comme une pompe, du rein comme un filtre et du poumon comme un ballon gazeux trouvent en médecine moderne leur application thérapeutique dans le remplacement de ces fonctions physiologiques par des machines. Ainsi, lors d'une opération cardiaque, la circulation arrivant au cœur est déviée vers une machine qui va propulser le sang avec un débit que l'anesthésiste aura déterminé en fonction des besoins métaboliques du patient durant l'opération. Le sang retourne ensuite dans les vaisseaux sortant du cœur pour être acheminé vers les organes périphériques et assurer ainsi l'approvisionnement de tout l'organisme. Dans cette situation, le cœur n'est autre

²¹ Cf. *Hua* XXIX, p. 23 : « Man kann das Herz als Pumpe ansehen. »

²² Même si une pompe n'est pas un fait naturel brut, elle met en œuvre des phénomènes naturels : force, pression, incompressibilité des liquides, etc.

qu'une pompe que l'on court-circuite pour avoir la possibilité de la réparer. De même, étant donné que l'anesthésie générale arrête les centres respiratoires, on remplace artificiellement la respiration du patient en insérant un tube dans son larynx et en branchant celui-ci à un ventilateur qui va insuffler de l'air à intervalles réguliers. Ce sera à l'anesthésiste de déterminer les paramètres tels que la fréquence, le volume insufflé, la qualité du gaz, qui doivent être respectés durant l'opération. Le poumon est donc perçu comme un ballon au travers duquel des échanges gazeux s'effectuent.

La physiologie peut être définie, de manière naturaliste, comme une recherche systématique des relations structurelles stabilisées générales au sein des unités autopoïétiques²³. Approfondissons encore la conception de la physiologie qui se dégage de ces analyses en reprenant la question des principes nomologiques des unités des formes dans *SC*. On se souvient que Merleau-Ponty distingue l'unité de corrélation des systèmes physiques et l'unité de signification des organismes. Puisque la physiologie dans sa dimension naturaliste doit faire abstraction de la signification, quelle sorte d'unité est ici en jeu ? En vertu du primat de l'organisation sur les relations structurelles, il est évident que ce qui rend compte nomologiquement des lois physiologiques, c'est le fait qu'elles concourent précisément à maintenir la clôture, à conserver des équilibres dynamiques dans la totalité des processus qui ont lieu dans l'organisme. Car nous savons à présent que selon le double modèle ontologique que nous défendons, le maintien de la clôture des processus autopoïétiques n'est pas antinomique avec le fait que le vivant ne se contente pas de survivre, mais qu'il investit son existence de signification, qu'il cherche à vivre, avec tout ce que cela comporte de gratuité et de dépassement de soi. Par conséquent, la physiologie naturaliste thématise des processus structurels subordonnés à l'autopoïèse globale, et dont le sens est de participer à la clôture. *Les processus physiologiques peuvent ainsi être vus comme des chaînes de réactions physico-chimiques intégrées dans des homéostasies circulaires, à savoir comme des processus qui, lorsque un élément se modifie, induisent des cascades d'événements qui visent à rétablir l'équilibre global de l'organisme.* Prenons l'exemple des mécanismes qui se mettent en jeu en cas de section d'une veine de moyen calibre. Le saignement consécutif à la blessure aura pour effet une diminution du volume sanguin total. Cette diminution se traduira par une chute de pression détectée par des cellules spécialisées dans les vaisseaux carotidiens appelées barorécepteurs. Ces cellules enverront ensuite une information au cerveau qui enclenchera le système nerveux sympathique. Celui-ci a entre autres pour effet de provoquer la constriction des vaisseaux en périphérie – surtout dans les extrémités – et donc de centraliser le flux sanguin. Il visera également à limiter les pertes rénales d'eau. Tout ce système a pour fonction de maintenir une circulation dans les organes vitaux (cerveau, poumon, foie) et d'éviter ainsi une nécrose de ces organes. Cette situation sera maintenue jusqu'à ce

²³ Cela fait écho à la définition canguilhemienne de la physiologie comme « science des allures stabilisées de la vie » (CANGUILHEM 1966, p. 137).

que le système de coagulation ait réparé le vaisseau lésé. Ensuite, les mécanismes inverses seront enclenchés pour revenir à la situation de départ.

Nous avons donné au chapitre précédent l'exemple de l'adaptation à l'altitude. Nous connaissons les mécanismes physiologiques qui entrent en jeu afin d'assurer l'équilibre global de l'organisme si la quantité d'oxygène présente dans l'environnement diminue. Quand le taux d'oxygène dans le sang diminue, des changements métaboliques ont lieu qui vont résulter en l'acidification du sang. Des récepteurs au pH sanguin, situés dans le cerveau, détectent cette augmentation d'acidité et vont réagir en induisant l'accélération de la fréquence respiratoire et donc l'apport en oxygène. Ainsi, l'hyperventilation va permettre à l'organisme de survivre en altitude. A plus long terme, le manque d'oxygène va également induire la sécrétion d'une hormone appelée érythropoïétine, qui va stimuler la moelle osseuse pour qu'elle synthétise une plus grande quantité de globules rouges, compensant ainsi le manque d'oxygène par l'augmentation de ses transporteurs.

La tâche de la physiologie est donc de mettre au jour l'ensemble de ces « mécanismes »²⁴ circulaires issus, en tant que structures stabilisées, de l'autopoïèse. En faisant ensuite abstraction de la globalité intégrative des processus physiologiques, on arrive aux disciplines telles que la biochimie et la biologie moléculaire, qui étudient les réactions chimiques de nature organique pour elles-mêmes, en dehors de leur situation dans l'être vivant. Il est en effet possible de faire entièrement abstraction de la forme autopoïétique pour étudier les réactions chimiques organiques détachées de tout être vivant, en tant que simples réactions chimiques naturelles. Une telle démarche se situe dès lors exclusivement dans l'attitude naturaliste. On peut donc dire qu'avec ces disciplines, la biologie s'étend vers la pure nature. Il s'agit cependant de ne pas oublier que tout cela – physiologie, biochimie et biologie moléculaire – n'est possible que parce que certaines structures se sont *stabilisées*, et cette stabilisation ne se fige jamais en une structure définitivement et absolument déterminée. Les mécanismes structurels restent toujours partiels et abstraits, ou encore *non indépendants*, puisque ils prennent place à l'intérieur d'une unité autopoïétique et sont soumis à la condition de sa clôture. D'où des conséquences que nous devons encore rappeler. Premièrement, les structures ne sont jamais absolues ou définitives, elles peuvent être reconfigurées, se modifier, voire disparaître au profit d'autres structures²⁵. Dans l'exemple du déplacement en altitude, nous avons vu un mécanisme structurel en quelque sorte prédéfini, mais d'autres situations peuvent générer des reconfigurations structurelles nouvelles. Canguilhem écrit à propos de la physiologie : « D'une part, nous assignons à la recherche un objet dont l'identité à soi-même est celle d'une habitude plutôt que celle d'une nature, mais dont la constance relative est

²⁴Ce terme étant à comprendre avec toutes les nuances que nous avons introduites, sans quoi le risque existe de réduire un être vivant à un ensemble de mécanismes déterminés, à la façon d'une machine.

²⁵Dans les termes de Canguilhem, la normativité du vivant déborde toutes ses normes vitales, à ceci près que certaines normes (par exemple la nécessité de l'excrétion) sont si stables et si nécessaires qu'elles sont difficilement dépassables.

peut-être plus précisément adéquate à rendre compte des phénomènes, malgré tout fluctuants, dont s'occupe le physiologiste. D'autre part nous réservons la possibilité du dépassement par la vie des constantes ou des invariants biologiques codifiés et tenus conventionnellement pour normes, à un moment défini du savoir physiologique²⁶. » Deuxièmement, le fait que ces mécanismes soient non indépendants signifie que toute interaction du vivant avec le milieu a des effets globaux qui les excèdent et appellent une reconfiguration globale de l'autopoïèse. Un déficit en oxygène ne concerne pas seulement les mécanismes dont nous avons parlé, il fait plus que déclencher une chaîne de réactions structurelles que l'on peut strictement déterminer. Bien plutôt, cela provoque une reconfiguration qui concerne l'organisme dans son entier. On trouve la même idée exprimée dans *EM* au sujet du sommeil. En agissant sur le système réticulaire, on peut faire passer un être vivant de l'état de veille à celui du sommeil. « Cependant, ce changement n'indique pas que le système réticulaire contrôle le régime de veille ou de sommeil. Le système réticulaire consiste plutôt en une forme d'architecture cérébrale qui permet à certaines cohérences internes de se produire. Mais quand ces cohérences apparaissent, ce n'est en raison d'aucun système particulier. Le système réticulaire est nécessaire, mais non suffisant pour que se produisent certains états cohérents tels que la veille et le sommeil. » (*EM*, p. 94) Dès que nous nous détournons des nombreux mécanismes physico-chimiques abstraits qui concourent à maintenir de multiples manières l'équilibre physiologique, pour appréhender le vivant dans la totalité de son comportement, nous passons à des catégories de signification. *Au final, l'appréhension du vivant se joue toujours dans un va-et-vient entre la nature et l'esprit : entre une saisie des structures et une compréhension de ce qui dépasse toute structure, entre des processus particuliers et abstraits et le style global du comportement.*

La biologie et la médecine occidentales contemporaines sont fondamentalement confrontées à cet entre-deux irréductible. Elles ne peuvent ni faire du vivant une mégastructure mécanique – ce qui irait contre son essence d'autopoïèse et serait donc source de confusions épistémologiques – ni aborder le vivant de manière significative uniquement. Ou en tout cas, elles se priveraient par là de toute l'efficacité de la science moderne et de l'immensité du savoir physiologique sur les mécanismes structurels. Mais la tentation existe de céder à un naturalisme absolutisé, qui voit dans la mise au jour des mécanismes physiologiques la clé de toute saisie scientifique du vivant, y compris humain. On peut croire à la pertinence d'un tel projet dans la mesure où les succès actuels dans la détermination des mécanismes physiologiques (et surtout neurophysiologiques) amènent l'espoir de les étendre à l'ensemble de l'organisme. Si je peux comprendre les mécanismes qui entrent en jeu lorsqu'un vaisseau est lésé ou quand l'oxygène se raréfie, pourquoi ne pourrais-je pas saisir de manière mécanique ce qu'il se passe quand je tombe amoureux,

²⁶ CANGUILHEM 1966, p. 137. Cette inventivité qui déborde toute détermination structurelle est bien exemplifiée par la pathologie des globules rouges qui permet à des populations africaines de résister à certaines formes mortelles de malaria. Cf. *supra*, p. 128 et STEINBOCK 1995, pp. 145-146.

me mets en colère, ou m'endors ? Or, ces états ou ces comportements concernent la totalité de l'organisme ; ils le disposent dans sa configuration physiologique globale, par-delà tout dualisme entre des états de conscience de l'ordre du psychisme et des configurations physiologiques du corps organique. Quand je suis en colère, l'ensemble des interactions physiologiques de mon organisme prennent une certaine tournure : il y a émission d'adrénaline, le rythme cardiaque augmente, une boule se forme dans la gorge ou l'estomac, les muscles se contractent, etc. Et le principe de compréhension de ces changements est la signification *colère*, et non pas un quelconque équilibre homéostatique. Par contre, le chercheur en physiologie pourra déterminer ensuite des mécanismes homéostatiques qui entrent en jeu en cas de production importante d'adrénaline. La biologie se trouve donc à l'interface de ces deux principes, elle navigue dans l'entre-deux des structures et des significations²⁷.

Nous disions que l'anesthésiste, qui veille au fonctionnement des appareils assurant le transit sanguin et la ventilation pulmonaire, doit régler plusieurs paramètres afin de s'adapter à l'organisme du patient. A cet égard, il ne va pas faire un bilan physiologique complet (même s'il s'appuie sur des données objectives comme un électrocardiogramme ou une formule sanguine), il devra aussi tenir compte de caractéristiques qu'il comprend en tant que significations : l'âge de son patient, le fait qu'il ait une pratique sportive régulière ou non, son état psychique, etc. Les médecins et même les biologistes prennent quotidiennement en compte de telles caractéristiques significatives, auxquelles ils seraient incapables de faire correspondre un ensemble déterminé de mécanismes physiologiques. De manière analogue, Viktor von Weizsäcker a fortement insisté sur le fait que la maladie doit être appréhendée du point de vue de ce qu'il nomme la subjectivité du patient : la signification de la maladie comme entrave à son pouvoir-être, son intégration au sein de l'histoire de vie du malade²⁸. Nous pouvons encore une fois évoquer Canguilhem, qui souligne la primauté de la démarche clinique sur les techniques d'analyse en laboratoire : « En résumé quand on parle

²⁷ Cette dualité de la biologie avait été pressentie par Merleau-Ponty lorsqu'il défendait une irréductibilité de la catégorie de la signification d'une part, mais d'autre part une prise en compte de la dimension naturelle des processus biologiques : « ... la biologie et la psychologie ne devront pas par principe se soustraire à l'analyse mathématique et à l'explication causale. » (*SC*, p. 142) « Il y a échange de service entre la description du corps phénoménologique et l'explication causale. » (*ibid.*, p. 170) Mais il manque à l'analyse de Merleau-Ponty une clarification ontologique de cette dialectique entre nature et signification.

²⁸ L'exposition que fait R. Célis de la philosophie de Von Weizsäcker rejoint tout à fait cette dualité de perspective de la biologie. Soit l'exemple d'un sentiment d'angoisse qui se manifeste par une tachycardie (CÉLIS 1995, p. 50) : « L'angoisse qui accompagne l'accélération du rythme cardiaque est en effet un phénomène très déterminé, et qui pourtant survient à la suite d'événements divers. Elle comporte, d'une part, une dimension intra-organique, plus spécifiquement hormonale et neurovégétative. Mais, d'autre part, elle comporte aussi une dimension externe : celle du rapport conflictuel du corps-sujet avec son milieu. L'angoisse, liée à la tachycardie, appartient ainsi à *deux registres d'explication : celui de la bio-physiologie et celui de la sociologie*, si l'on inclut dans cette dernière discipline la problématisation de toutes les relations entre l'individu et son monde social environnant. »

de pathologie objective, quand on pense que l'observation anatomique et histologique, que le test physiologique, que l'examen bactériologique sont des méthodes qui permettent de porter scientifiquement, et certains pensent même en l'absence de tout interrogatoire et exploration clinique, le diagnostic de la maladie, on est victime selon nous de la confusion philosophique la plus grave, et thérapeutiquement la plus dangereuse. Un microscope, un thermomètre, un bouillon de culture ne savent pas une médecine que le médecin ignorerait. Ils donnent un résultat. Ce résultat n'a en soi aucune valeur diagnostique. Pour porter un diagnostic, il faut observer le comportement du malade²⁹. » Cette citation illustre à merveille l'exhortation husserlienne à revenir au monde de la vie, à savoir ce lieu où sont enchevêtrés nature et esprit. Finissons ces développements par un exemple donné par le sociologue Norbert Elias dans *La solitude des mourants*³⁰, qui montre que les deux attitudes peuvent parfois entrer en conflit. Il remarque que dans les sociétés moins « développées » que la nôtre, il est d'usage que les malades mourants soient entourés de leurs proches, entretenus, réconfortés et soignés par eux, même quand ils se trouvent à l'hôpital sous la responsabilité de soignants professionnels. Ces derniers sont habitués à la présence de la famille et laissent ses membres s'occuper du malade. Dans un hôpital d'un pays industrialisé au contraire, les contraintes de la prise en charge des malades mourants selon des normes scientifiques et techniques (règles d'hygiène strictes, machineries de soutien physiologique, etc.) n'admettent plus ou presque plus que les proches des malades restent à leur chevet, car leur présence est considérée comme une entrave ou une gêne pour sa prise en charge thérapeutique. Il se peut en effet que cette présence ait parfois pour conséquences de précipiter la mort du malade, « faute de précaution hygiénique » par exemple. Mais Norbert Elias fait remarquer qu'« il se peut aussi que leur présence retarde la mort, car les mourants éprouvent peut-être l'une de leurs dernières grandes joies à être soignés par des proches et des amis – à recevoir ainsi une dernière preuve d'affection, un dernier signe qu'ils comptent pour les autres ». Si le bien-être intérieur du patient retarde la venue de la mort, cela signifie qu'il peut avoir autant de répercussions sur l'état physiologique de son organisme que les appareils et les médicaments. Ce sentiment de bien-être n'est pas, comme le voudrait une conception dualiste, un simple état psychique qui n'aurait aucune incidence physiologique. On pourra constater l'amélioration relative de son état par des signes physiologiques comme un rythme cardiaque plus stable, des constantes physiologiques moins inquiétantes. Mais c'est avant tout à sa mine sereine ou à son sourire que chacun peut voir qu'il va un peu mieux³¹.

Evoquons un dernier point avant d'aborder la conclusion de cet ouvrage. Les régions de la nature et de l'esprit sont à la fois distinctes et intriquées, elles

²⁹ CANGUILHEM 1966, p. 152.

³⁰ ELIAS 1987, pp. 114-116.

³¹ Cf. *supra*, p. 174 où nous disions que pour un nourrisson, l'affection humaine est aussi physiologiquement nécessaire que la nourriture.

entrent dans une dialectique qu'il s'agit de maintenir sans quoi nous tombons dans les écueils d'un dualisme ou d'un monisme réductionniste. Dans les débats tournant autour de la naturalisation du vivant (en particulier dans les neurosciences contemporaines), les personnes ayant une posture critique vis-à-vis des prétentions à la naturalisation avancent souvent l'argument suivant : les tentatives d'expliquer physiologiquement le comportement commettent souvent des confusions sémantiques, en utilisant des concepts qui tirent leur sens de la région de l'esprit pour les appliquer aux processus physiologiques. Cette confusion est patente dans l'affirmation selon laquelle *le cerveau pense*³². De même, lorsque le scientifique voit dans des processus neurologiques sous forme de boucles récurrentes une espèce de « réflexivité », il occulte l'ambiguïté de l'usage du terme, qui désigne d'abord l'expérience en première personne de la conscience de soi et qu'il comprend comme un processus naturel. Dans leur livre commun, Ricœur reproche ainsi à Changeux de passer sans s'en rendre compte d'un usage en première personne de la *capacité* (je peux tendre le bras, parler, me souvenir) à la *capacité* du cerveau à entrer dans certains modes d'opération.

Or, l'ontologie de l'autopoïèse, telle qu'elle est comprise par ses théoriciens, n'est pas à l'abri de ce genre de confusions. On trouve en effet chez Varela certaines formulations qui rapprochent l'unité de la clôture autopoïétique avec l'autonomie de la subjectivité, comme si l'unité autopoïétique était une sorte de subjectivité rudimentaire³³. Il faut donc bien insister sur le fait que l'autopoïèse, en tant qu'elle n'est rien de plus qu'une unité holiste de processus physico-chimiques, n'est pas du tout de l'ordre d'une subjectivité, même rudimentaire. On ne trouve pas de théorème pensé, de souvenir ou de désirs dans le cerveau³⁴. Si on est conscient du caractère naturaliste de l'ontologie de l'autopoïèse, il n'est plus question de retrouver dans l'organisme

³² RICŒUR et CHANGEUX 1998, p. 25. Le dialogue entre Ricœur et Changeux est sur ce point tout à fait édifiant. A propos de l'exemple de la fatigue que nous avons déjà évoqué, Varela a joliment exprimé le risque de confusion ontologique : « C'est l'animal qui est endormi ou éveillé, et non les neurones réticulaires. » (*EM*, p. 94) On voit que Varela est ici bien sensible à ce problème de confusion sémantique, alors que ce n'était pas le cas dans ses ouvrages précédents.

³³ Varela parle certes de la complémentarité de deux points de vue sur le vivant : les perspectives opérationnelle et symbolique, qu'il identifie avec la distinction classique entre expliquer et comprendre (cf. VARELA 1981, p. 40). Mais cette identification est illégitime. En effet, Varela écrit que le fait de parler du code génétique comme un stockage d'informations relève d'une perspective symbolique et non fonctionnelle. Cependant, les « informations » du code génétique ne relèvent pas du tout de l'a priori de signification ou de la motivation au sens de Husserl, ce sont des fonctions physiologiques (cf. VARELA 1981, pp. 41-44). De même, dans son hommage à Varela, E. Thompson (THOMPSON 2004, p. 386) expose de manière conjointe la dimension autopoïétique du vivant et son caractère de donateur de sens, sans réaliser qu'il s'agit de deux sphères sémantiques différentes.

³⁴ Cf. M. Villela-Petit (*NP*, p. 672) : « Ce qu'à l'aide d'instruments de mesure, on peut repérer dans le cerveau, ce sont des réactions physico-chimiques (ou des lésions anatomiques) [...]. Là réside la différence irréductible entre l'intentionnel et le cérébral, entre l'objet visé intentionnellement et les processus cérébraux qui sous-tendent et rendent possible l'orientation intentionnelle selon ses différences modalités : perceptive, imaginative, remémorante, volitive, etc. »

des accomplissements significatifs et de parler de neurones qui pensent, d'une partie du cortex qui désire, etc. La physiologie (neurophysiologie comprise) a pour unique tâche de déterminer l'ensemble des processus naturels pris dans la circularité d'une clôture autopoïétique, ni plus ni moins. Or, on sait que plusieurs disciplines – aujourd'hui tout particulièrement les neurosciences – tentent de mettre en rapport le comportement du vivant avec des fonctions physiologiques. Si nous pouvons effectivement mettre en rapport des accomplissements avec des fonctionnements physiologiques ou des structures anatomiques (aires du langage et de la mémoire, zones responsables de la perception du mouvement, des couleurs, etc.), nous devons garder à l'esprit le caractère limité et indirect de ces mises en rapport. Une zone anatomique est *d'abord* une parcelle stabilisée d'une unité autopoïétique et une fonction physiologique est *d'abord* un fragment structurel relativement stabilisé d'une telle unité. Ce n'est que si nous faisons abstraction de la totalité autopoïétique que nous pouvons mettre en évidence des rapports entre des structures ou des zones qui entrent en jeu de manière insigne pour tels ou tels accomplissements. Ainsi, si je perds une jambe, je ne pourrai plus courir mais je pourrai continuer à parler, alors que je perdrais cette capacité si certaines zones de mon cerveau subissaient des lésions. La science ne fait ensuite que mener plus en avant ces mises en rapport.

Comment peut-on caractériser conceptuellement ces mises en rapport ? Husserl utilise dans les *Ideen II* la notion d'*indication* [*Anzeige*] qu'il reprend de la I^{ère} *Recherche logique*³⁵. On se souvient de la distinction célèbre entre l'*expression* (le mot *chien* exprime la signification *chien*) et l'*indication* (une chose existante indique l'existence d'une autre chose, comme la fumée indique le feu) (cf. *Hua XIX/1*, §2). Le terme est repris dans les *Ideen II* : « La connaissance médicale peut servir à intégrer d'une manière correcte les facteurs psychiques qui sont en cause dans le développement subjectif et, partant, à les faire entrer en ligne de compte dans l'élucidation des motivations et du développement subjectifs. La physique sert ici de symptôme [*Anzeige*] pour les facteurs qu'il s'agit d'intégrer³⁶. » Ainsi l'adrénaline *indique* un état d'excitation émotionnelle, l'observation de l'imagerie cérébrale d'une personne en train d'entendre un discours dans une langue étrangère *indique* si la personne en comprend la signification ou ne fait qu'entendre des sons inintelligibles. Il ne s'agit pas ici d'une relation de causalité entre un processus naturel et un état subjectif mais d'un lien d'indication dans lequel une position doxique en motive une autre : si je constate physiologiquement une décharge d'adrénaline, je suis motivé à poser un état subjectif d'excitation émotionnelle. On peut également parler avec Ricœur du fonctionnement physiologique comme d'un « substrat »³⁷ au sens de condition *sine*

³⁵ La traduction d'Eliane Escoubas par *symptôme* est tout à fait pertinente, mais elle occulte la reprise terminologique de la I^{ère} *Recherche logique*. Cf. *Hua IV*, p. 411 : « Es ist zweifellos eine Beziehung der Anzeige, ein Dasein zeigt ein anderes Dasein an. »

³⁶ *Hua IV*, p. 276 : « Medizinische Kenntnis kann aber dazu dienen, psychische Wirkungen, die für die subjektive Entwicklung infrage kommen, in richtiger Weise einzulegen und damit für die Aufklärung der subjektiven Motivationen und Entwicklung in Ansatz zu bringen. Das Physische dient da als Anzeige für das Einzulegende. »

³⁷ RICŒUR et CHANGEUX 1998, pp. 60-61.

qua non, de cause matérielle aristotélicienne des accomplissements des êtres vivants. Concept qui n'explique pas la relation mais qui opère de manière critique afin d'exclure par exemple l'usage de la catégorie de la cause efficiente. Dans tous les cas, ces indications ne font pas des vivants des agrégats de fonctions que l'on pourrait assembler élément par élément comme une machine³⁸.

³⁸ L'historique de la notion de téléologie chez Varela est intéressant, car il est symptomatique des apories qui résultent d'une confusion entre les deux attitudes. La posture naturaliste de la théorie de l'autopoïèse a longtemps motivé Varela à rejeter l'idée que l'unité autopoïétique comporte une dimension téléologique. Cependant, dans un de ses derniers essais (WEBER et VARELA 2002), il reconnaît que la téléologie émerge de l'autopoïèse. Thompson note qu'il ne s'est jamais expliqué sur ce changement de point de vue ni sur les raisons de la soudaine compatibilité entre l'autopoïèse et la téléologie. Thompson l'a souvent interrogé sur ce point et les deux penseurs ont échangé plusieurs courriels sur la question sans parvenir à une solution qui les satisfasse (cf. THOMPSON 2004, pp. 389-393).

Conclusion

Le parcours philosophique que nous avons suivi pouvait paraître passablement sinueux ; ce d'autant plus qu'il était formé de deux mouvements distincts qu'il vaut la peine de rappeler. Les chapitres I à IV étaient consacrés à la voie ontologique ; d'abord la voie ontologique à l'œuvre dans les *Ideen II*, puis la voie du monde de la vie, et pour terminer une voie que l'on ne trouve pas chez Husserl mais qui nous a semblé la plus pertinente pour le dévoilement des ontologies des sciences, à savoir la voie par les sciences empiriques. La catégorie de la signification a ainsi été mise en évidence comme fondement de l'ontologie de la biologie. Les chapitres V à VI ont initié un mouvement différent. Il ne s'agissait plus de passer entre les attitudes ontologique et transcendantale, mais entre les niveaux intentionnels de distanciation objectivante et d'engagement vécu. Nous avons d'abord effectué une démarche de désobjectivation où le vivant est passé du statut d'*objet intentionnel* à celui d'*instance transcendantale*. Cela nous a amené à préciser le caractère non intellectualiste de l'a priori de signification et à reconnaître de surcroît dans le vivant une dimension de nature. Cette dernière étape nous a finalement motivé à accomplir un mouvement de *réobjectivation*, afin de dévoiler l'essence du vivant considéré de l'extérieur comme une chose naturelle, en vertu d'une abstraction de sa dimension significative (représentant ainsi le geste husserlien accompli dans les *Ideen II*). Il a finalement résulté de ces développements un dédoublement de l'ontologie de la biologie dont nous avons rendu compte dans le dernier chapitre.

Selon l'idéal husserlien de rationalité scientifique, la biologie doit parvenir à une connaissance de l'*essence* du vivant, c'est-à-dire de ce qu'il *est* lorsqu'on le considère comme un tout qui excède les processus naturels dont il est le siège. Elle ne peut pas se contenter d'appliquer des méthodes qui ont fait leurs preuves ou d'expliquer scientifiquement des phénomènes biologiques partiels et abstraits tels que les interactions biochimiques du métabolisme ou le fonctionnement du code génétique. La théorie de l'autopoïèse, alliée à l'ontologie de la signification, nous a semblé être une telle ontologie, car elle détermine ce qu'est le vivant pris de manière globale : à savoir une forme d'auto-organisation tout à fait particulière dans laquelle la production même des composants est intégrée dans une clôture opérationnelle.

On pourrait alors nous faire l'objection suivante : que gagne-t-on à intégrer la théorie de l'autopoïèse dans une démarche de phénoménologie transcendante ? Varela et Maturana ne l'ont-ils pas élaborée dans l'attitude naturelle d'une biologie eidétique et sans aucun souci de méthode transcendante ? Cette objection rejoint celle mentionnée au premier chapitre qui portait sur le rapport entre le transcendantal et l'ontologique¹. On peut y répondre de la manière suivante : si on a acquis une connaissance ontologique sur le vivant en tant qu'unité de signification et unité autopoïétique, l'énigme demeure de savoir quel rapport existe entre ces deux perspectives, comment elles sont conciliables. Or, si on reste dans une attitude ontologique, cette question ne trouve pas de réponse. Il faut passer à une thématization qui aille au-delà des objets du monde pour inclure les actes intentionnels qui les visent. Autrement dit, il faut faire retour sur les perspectives dans lesquelles nous appréhendons les êtres vivants pour prendre conscience du fait que c'est dans l'attitude naturaliste que le vivant est appréhendé comme unité autopoïétique, et uniquement dans celle-ci. Quand j'appréhende le vivant sans effectuer une abstraction naturalisante, il est une unité de signification. C'est-à-dire qu'il est ouvert sur un milieu qui fait sens pour lui ; son comportement résulte d'une interaction dynamique où des normes vitales entrent en jeu, où une certaine forme de vie se fait jour. Ces deux essences que sont la signification et l'autopoïèse sont des perspectives sur le vivant qui procèdent de deux attitudes distinctes. Cette idée a, croyons-nous, une pertinence en épistémologie puisqu'elle permet dans une certaine mesure de penser l'articulation entre les processus naturels dont les vivants sont le siège et les êtres significatifs qu'ils sont². Il ne s'agit pas de prétendre « résoudre » le problème philosophique du rapport entre l'âme et le corps. Comme nous l'avons déjà dit, l'émergence de la signification dans la nature n'est pas un phénomène que l'on puisse expliquer. Mais nous pouvons nous dire : quand un être vivant accomplit un geste, pense, éprouve une émotion ou s'exprime, il est, selon une autre perspective, un ensemble de processus naturels pris dans une clôture autopoïétique. Nous avons vu auparavant les confusions qui surgissent lorsque la question de la perspective dans laquelle nous percevons les êtres vivants n'est pas thématisée³.

Parler de perspectives revient à dire que l'unité autopoïétique ne doit pas être posée de manière objectiviste comme une réalité absolue. Elle existe nécessairement comme corrélat d'une activité scientifique qui constitue le vivant comme un objet théorique. Il ne faut donc jamais oublier le primat du vécu sur la connaissance : le vivant est d'abord vécu en première personne, dans le clair-obscur de la vie accomplie et éprouvée ; il ne devient objet qu'en vertu d'une activité de connaissance qui émerge de cette vie. On évite ainsi la tentation d'absolutiser l'ontologie de l'autopoïèse et de reconstruire la vie de la conscience et le monde phénoménal à

¹Cf. *supra*, p. 13.

²Une telle articulation représente à notre sens un enjeu important à une époque où les sciences sont éclatées en disciplines extrêmement spécialisées. L'idée husserlienne d'une unité foncière des différentes sciences dans l'horizon du monde permet en effet de retrouver les liens qui rassemblent les sciences en un tout et de penser leurs rapports.

³Cf. *supra*, p. 207.

partir d'un modèle scientifique. Dans les mots de Merleau-Ponty : « L'affirmer, ce serait renverser l'ordre logique de la pensée scientifique, qui va de ce qui est perçu à ce qui est coordonné, sans qu'on puisse suivre le chemin inverse et faire reposer l'ordre *pros emas* sur un ordre *kath'auto*. » (SC, p. 169)

Cette double ontologie de la biologie devrait être développée et précisée sur de nombreux points qui n'ont été que brièvement traités dans ce travail. Le vivant se situe ontologiquement dans une sorte d'entre-deux : entre des structures – des relations déterminées entre des processus – et ce qui excède les structures. Nous n'avons donné que quelques exemples pour tenter de rendre cette idée concrète. Des connaissances précises en biologie seraient indispensables pour saisir plus précisément ce phénomène et déterminer ce qui peut être qualifié de structurel en physiologie et ce qui échappe à la fixité d'un mécanisme pour relever de la signification et de la normativité.

Nous avons dû en rester à un niveau de généralité eidétique avec pour conséquence un nivellement total des différentes espèces de vivants : la bactérie aussi bien que l'être humain sont des unités autopoïétiques pour l'attitude naturaliste, et des unités de signification pour l'autre attitude. Ceci nous amène également à souligner que le fait de situer la région du vivant à l'interface de la nature et de l'esprit comporte d'épineuses difficultés. Car si le rapport significatif entre le vivant et son milieu est de l'ordre de l'esprit, cette notion est prise dans un sens extrêmement large qui occulte des différences importantes. Peut-on regrouper sous une même notion la sphère du comportement vital des êtres vivants et le domaine des idéalités symboliques du monde humain ? La fabrication du nid d'un oiseau est-elle du même ordre que les institutions humaines comme les systèmes politique et juridique ou le système symbolique du langage ? N'y a-t-il pas, en résumé, un niveau du vital distinct de celui de l'esprit ?

Tentons de répondre à cette importante remarque. Tout d'abord, il faut rappeler que notre propos concernait essentiellement la biologie. A cet égard, deux acquis ne nous semblent pas devoir être remis en question. Premièrement, les vivants autres que les êtres humains ne sont pas confinés dans une sphère vitale restreinte à la survie. Comme nous l'avons vu, Merleau-Ponty a pris distance par rapport à sa position dans SC et a reconnu une pré-culture dans le règne animal lui-même. Deuxièmement – et en lien étroit avec le point précédent –, parler d'un ordre vital distinct d'un ordre spirituel peut laisser entendre que l'esprit se surajoute simplement aux niveaux inférieurs, comme si la sphère vitale perdurait de manière inchangée. On a vu au moyen de l'idée d'*intégration* chez Merleau-Ponty que ce n'est pas le cas. Ainsi, chez l'homme, la nutrition et la vie sexuelle ne sont pas de simples phénomènes biologiques qui demeurent en dessous d'un ordre proprement spirituel. Notre mode de vie, nos convictions religieuses, etc. influencent la manière dont nous nous nourrissons et vivons notre vie sexuelle. Dans les termes de Jonas : « L'organique, même dans ses formes les plus inférieures, préfigure l'esprit, et l'esprit, même dans ce qu'il atteint de plus haut, demeure partie intégrante de l'organique⁴. »

⁴JONAS 2001, p. 13.

Ceci étant dit, on doit également concéder que l'esprit excède ou déborde le domaine proprement biologique, qu'il peut se détacher des êtres vivants et avoir un type d'existence relativement autonome en tant qu'*esprit objectif* : les sociétés avec leurs institutions, les systèmes symboliques du langage, des créations mathématiques, littéraires et artistiques, etc. Ces phénomènes n'existeraient pas si des êtres vivants ne continuaient pas à les habiter et à les entretenir, mais leur être n'a plus rien de biologique. Les théorèmes mathématiques ne dépendent pas dans leur validité du maintien de la clôture autopoïétique. Ces questions débordent toutefois largement le cadre de cet ouvrage.

Ce que nous voudrions évoquer brièvement pour conclure, c'est la question des différentes formes d'êtres vivants – question que nous avons laissée de côté en ne traitant que de l'être vivant en général. Hans Jonas a proposé une analyse fine de l'évolution des formes vivantes. Au niveau le plus primitif de la cellule, il y a déjà une « ouverture au monde » qui consiste en la seule « irritabilité » : « L'irritabilité est le germe et pour ainsi dire l'atome d'avoir-un-monde, tout comme la cellule elle-même est le germe et l'atome de l'organisme plus vaste⁵. » La cellule est sensible dans le sens où elle réagit au contact de molécules chimiques et modifie son comportement par rapport à elles. Rapport extrêmement rudimentaire mais qui dépasse déjà, nous l'avons vu, une correspondance de type stimulus-réponse. En passant de la cellule isolée aux organismes pluricellulaires, on en vient d'abord à la première forme de vie qu'est le règne végétal. Ce qui le caractérise, c'est « un milieu contigu à l'organisme : à ce stade, le milieu n'est rien que l'environnement immédiat avec lequel ont lieu les échanges chimiques du métabolisme. Cette situation de contiguïté matérielle signifie aussi continuité dans le processus d'échange et ainsi immédiateté de satisfaction concomitante au besoin organique permanent »⁶. La plante se trouve par ses racines dans un contact direct avec les substances inorganiques dont elle a besoin pour vivre. Elle adhère totalement à son milieu et préserve ainsi cette contiguïté qui lui assure sa sécurité. En devenant *animale*, la vie perd ce contact direct, cette adhérence avec son milieu. L'animal doit avoir avec celui-ci un rapport dynamique incluant *motricité* et *perception*. Sa subsistance n'est plus simplement à disposition, il doit parcourir l'espace afin de la rechercher ; franchir des obstacles, éviter des prédateurs, etc. Pour lui, le milieu n'est plus un agrégat de substances, il est peuplé d'objets : rivière, arbre, fruits, proies, etc. « Cette médiateté de l'action vitale par le mouvement externe est la marque distinctive de l'animalité. L'arc que décrit son parcours est le lieu de la liberté et du risque de la vie animale⁷. » Avec la motricité et la perception apparaît l'*émotion* en tant que tension entre le besoin ressenti et l'assouvissement différé. Et finalement, nous avons la forme hautement spécifique et si mystérieuse de la vie humaine. L'être humain, considéré par l'attitude naturaliste, est une unité autopoïétique complexe comme les autres êtres vivants ; il est fait de cellules organiques, il a besoin d'oxygène et de nutriments. Mais c'est aussi un être qui développe un monde culturel et technique d'une infinie diversité,

⁵*Ibid.*, p. 111.

⁶*Ibid.*, p. 114.

⁷*Ibid.*, p. 116.

un monde de significations et de valeurs qui perdure au-delà de la vie humaine. C'est un être relativement démuné de capacités biologiques innées, et qui compense cette tare par un très long apprentissage de compétences culturelles et techniques. C'est un être qui, dans certains cas, se sacrifie lui-même pour d'autres êtres ou pour des valeurs. La question de la différence anthropologique, même si elle peut être débattue de façon controversée, a dû être laissée de côté dans ce livre.

Il reste encore à soulever la question des cas limites de la vie. Un virus est-il une unité autopoïétique ou non ? L'ontologie de l'autopoïèse permet-elle de rendre compte sans reste de l'eidétique du vivant ? Rappelons en effet que l'ordre eidétique n'est pas détaché et épuré de toute contingence empirique. L'horizon empirique et l'horizon eidétique du monde sont intriqués, entrelacés l'un dans l'autre de telle manière qu'aucune région n'a une délimitation stricte par rapport aux autres ; il y a toujours des franges, des zones floues où les structures eidétiques perdent leur netteté. Ainsi, poser une ontologie régionale comme nous l'avons fait pour la biologie relève nécessairement d'un coup de force qui expurge l'ordre eidétique de toute contingence et gomme du même coup les zones marginales. Ce geste scientifique, avec ce qu'il comporte de coup de force, a été thématiqué par Husserl sur l'exemple bien connu de la géométrie : cette discipline repose sur un procédé d'idéalisation qui prend son point de départ avec les essences morphologiques du monde de la vie pour constituer les essences exactes des formes géométriques. Ainsi, toute science reste une modélisation du réel, elle n'en est pas le simple reflet.

Bibliographie

Ouvrages de Husserl

Collection des *Husserliana*, *Edmund Husserl Gesammelte Werke*, publiée en collaboration avec l'Husserl-Archiv à Louvain chez Martinus Nijhoff, Den Haag, depuis 1980 par Kluwer/Springer, Dordrecht/Boston/London (abrégés *Hua*)¹.

- *Hua I Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, édité par S. Strasser, 1950, traduction française par M. de Launay, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, PUF, Paris, 1994.
- *Hua II Die Idee der Phänomenologie : Fünf Vorlesungen*, édité par W. Biemel, 1950, traduction française par A. Lowit, *L'idée de la phénoménologie : cinq leçons*, PUF, Paris, 1978.
- *Hua III Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, édité par W. Biemel, 1950, traduction française par P. Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1950.
- *Hua IV Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, édité par M. Biemel, 1952, traduction française par E. Escoubas, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, PUF, Paris, 1982.
- *Hua V Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch : Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, édité par M. Biemel, 1952, traduction française par D. Tiffeneau, *La phénoménologie et les fondements des sciences*, PUF, Paris, 1993.
- *Hua VI Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, édité par W. Biemel, 1954, traduction française par G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris, 1976.

¹Nous ne mentionnons que les volumes cités dans ce travail.

- *Hua VII Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil : Kritische Ideengeschichte*, 1956, traduction française par A. L. Kelkel, *Philosophie première. Première partie : Histoire critique des idées*, PUF, Paris, 1970.
- *Hua VIII Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*, 1959, traduction française par A. L. Kelkel, *Philosophie première. Deuxième partie : Théorie de la réduction phénoménologique*, PUF, Paris, 1972.
- *Hua IX Phänomenologische Psychologie : Vorlesungen Sommersemester 1925*, édité par W. Biemel, 1962, traduction française par P. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzu, revue par F. Dastur, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, Vrin, Paris, 2001.
- *Hua XI Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, édité par M. Fleischer, 1966, traduction française par B. Bégout et J. Kessler avec la collaboration de N. Depraz et M. Richir, *De la synthèse passive : logique transcendantale et constitutions originaires*, J. Million, Grenoble, 1998.
- *Hua XIV Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil : 1921-1928*, édité par I. Kern, 1973, traduction française de la plupart des textes par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, PUF, Paris, 2001 (2 volumes).
- *Hua XV Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil : 1929-1935*, édité par I. Kern, 1973, traduction française de la plupart des textes par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, PUF, Paris, 2001 (2 volumes).
- *Hua XVII Formale und transzendente Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, édité par P. Janssen, 1974, traduction française par S. Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale*, PUF, Paris, 1957.
- *Hua XIX/I Logische Untersuchungen*, édité par U. Panzer, 1984, traduction française par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques*, PUF, Paris, 1961.
- *Hua XXIV Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie : Vorlesungen, 1906-07*, édité par U. Melle, 1984.
- *Hua XXV Aufsätze und Vorträge*, édité par T. Nenon et H. R. Sepp, 1987, traduction française du texte *La philosophie comme science rigoureuse* par M. de Launay, PUF, Paris, 1998.
- *Hua XXIX Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, édité par R. N. Smid, 1993.
- *Hua XXX Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie : Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11*, édité par U. Panzer, 1996.
- *Hua XXXI Aktive Synthesen : aus der Vorlesung "Transzendente Logik" 1920/21 : Ergänzungsband zu "Analysen zur passiven Synthesis"*, édité par R. Breeur, 2000.
- *Hua XXXII Natur und Geist : Vorlesungen Sommersemester 1927*, édité par M. Weiler, 2001.
- *Hua XXXV Einleitung in die Philosophie : Vorlesungen 1922/23*, édité par B. Goossens, 2002.

- *Edmund Husserl : Briefwechsel*, Husserliana-Dokumente, Bd VII, édité par K. Schuhmann, 1994.
- *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Glaassen & Goverts, Hamburg, 1948, traduction française par D. Souche, PUF, Paris, 1970 (abrégé *EU*).

Ouvrages de Merleau-Ponty

- *La structure du comportement*, PUF, Paris, 1942 (abrégé *SC*).
- *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945 (abrégé *PP*).
- *Eloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris, 1960 (abrégé *EP*).
- *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964.
- *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Editions du Seuil, Paris, 1994 (abrégé *N*).
- *Sens et non-sens*, Gallimard, Paris, 1995.

Ouvrages et articles

- ARMSTRONG D., « Naturalism, materialism and first Philosophy », in *Philosophia*, n° 8, 1978.
- BACHELARD S., *La logique de Husserl*, PUF, Paris, 1957.
- BEHNKE E. A., « Merleau-Ponty's Ontological Reading of Constitution in *Phénoménologie de la perception* », in T. Toadvine et L. Embree (éds), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2002.
- CABESTAN P., « La constitution de l'animal dans les *IDEEN* », in *Alter; Revue de phénoménologie*, n° 3, 1995.
- CANGUILHEM G., *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris, 1966.
- CANGUILHEM G., *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris, 2003.
- CELIS R., « Prolégomènes à une phénoménologie de la relation clinique. Introduction à l'œuvre de Viktor von Weizsäcker », in *L'interdisciplinaire e i processi di cura*, G. Martignoni et F. Merlini (éds), Alice, Bellinzona, 1994.
- CELIS R., « Pour une approche holistique des pathologies humaines. V. von Weizsäcker et la réintroduction du sujet en clinique », in *Cahiers médicaux-sociaux*, n° 39, 1995.
- CHANGEUX J.-P., *L'homme neuronal*, Fayard, Paris, 1983.
- CLAESGES U., *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1964.
- DASTUR F., « Husserl and the Problem of Dualism », in *Analecta Husserliana*, n° 16, 1983.
- DEBRU C., *Philosophie moléculaire. Monod, Wyman, Changeux*, Vrin, Paris, 1987.
- DEPRAZ N., « Y a-t-il une animalité transcendante ? », in *Alter; Revue de phénoménologie*, n° 3, 1995.
- DEPRAZ N., « Quand la genèse transcendante rencontre le projet de naturalisation », in J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud et J.-M. Roy (sous la direction de), *Naturaliser la phénoménologie. Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, CNRS Editions, Paris, 2002 (abrégé *NP*).
- ELIAS N., *La solitude des mourants*, C. Bourgeois, Paris, 1987.
- FINK E., « Die Spätphilosophie Husserls in der freiburger Zeit », in *Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959.

- GERAETS T., *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, Martinus Nijhof, Den Haag, 1971.
- GOLDSTEIN K., *La structure de l'organisme : introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*, traduction française de E. Burckhardt et J. Kuntz, Gallimard, Paris, 1983.
- HEIDEGGER M., *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*, traduction française de D. Panis, Gallimard, Paris, 1992.
- HELD K., « Heidegger et le principe de la phénoménologie », in F. Volpi [et al.] (éds), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988.
- HELD K., « Husserls neue Einführung in die Philosophie : der Begriff der Lebenswelt », in C. F. Gethmann (éd.), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bouvier Verlag, Bonn, 1991.
- JONAS H., *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, DeBoeck Université, Paris/Bruxelles, 2001.
- KELKEL A., « Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle. Un débat non-résolu avec Husserl », in J. Colette et A.-T. Tymieniecka (éds), *Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, Aubier, Paris, 1988.
- KERN I., « The three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl », in F. Elliston et P. McCormick (éds), *Husserl. Exposition and Appraisals*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1977.
- LANDGREBE L., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gerd Mohn, Güterloh, 1978.
- LANE CRAIG W. et MORELAND J.P. (éds), *Naturalism. A critical Analysis*, Routledge, London/New York, 2000.
- LARRABEE M. J., « Husserl's Static and Genetic Phenomenology », in *Man and World*, n° 9/2, 1976.
- LEE N.-M., *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1993.
- MARBACH E., « Two Directions of Epistemology : Husserl and Piaget », in *Revue internationale de philosophie*, n° 36, 1982.
- MATURANA H. R. et VARELA F. J., *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/London, 1997 (abrégé AC).
- MCCARTHY J., « Parties, tous et formes de la vie : Husserl et la nouvelle biologie », in *Recherches husserliennes*, n° 3, 1995.
- MOINAT F., « Sciences humaines, sciences de la nature et procédé d'idéalisation chez Husserl », in *Phänomenologische Forschungen*, 2005.
- MONTAVONT A., *De la passivité dans la phénoménologie husserlienne*, PUF, Paris, 1999.
- NIETZSCHE F., *Le gai savoir*, Gallimard, Paris, 1982.
- ORTH E. W., « Der Begriff des Lebens in der husserlschen Phänomenologie », in J. Jonas et K.-H. Lembeck (éds), *Mensch-Leben-Technik. Aktuelle Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006.
- OVERGAARD M., « On the naturalizing of phenomenology », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, n° 3, Special Issue on Naturalizing Phenomenology, 2004.
- PATOCKA J., « The Husserlian Doctrine of Eidetic Intuition and its Recent Critics », in F. Elliston et P. McCormick (éds), *Husserl. Exposition and Appraisals*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1977.
- PETITOT J., VARELA F. J., PACHOUD B. et ROY J.-M., « Essai introductif : combler le déficit. Introduction à la naturalisation de la phénoménologie », in J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud et J.-M. Roy (sous la direction de), *Naturaliser la phénoménologie. Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, CNRS Editions, Paris, 2002 (abrégé NP).
- REYNAERT P., « Husserl's phenomenology of Animate Being and the Critics of Naturalism », in *Phänomenologische Forschungen*, 2000.
- RICŒUR P., *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1986.
- RICŒUR P., *Du texte à l'action*, Editions du Seuil, Paris, 1986.
- RICŒUR P. et CHANGEUX J.-P., *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris, 1998.

- SCHÜTZ A., « Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy », in *Philosophy and Phenomenological Research*, n° XX, 1959.
- SHEETS-JOHNSTONE M., *The Primacy of Movement*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphie, 2000.
- SOKOLOWSKI R., « Exact Science and the World in Which We Live », in E. Ströker (éd.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1979.
- STEINBOCK A. J., « The new "Krisis" contribution. A supplementary Edition of Edmund Husserl's Crisis Text », in *Review of Metaphysics*, n° 47, 1994.
- STEINBOCK A. J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, IL, 1995.
- STRÖKER E., *Husserlian Foundations of Science*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1997.
- THOMPSON E., « Life and Mind : From auto-poiesis to neurophenomenology. A tribute to Francisco Varela », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, n° 3, Special Issue on Naturalizing Phenomenology, 2004.
- TOULEMONT R., *L'essence de la société selon Husserl*, PUF, Paris, 1962.
- TUGENDHAT E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin, 1967.
- VARELA F. J., *Principles of Biological Autonomy*, North Holland, New York/Oxford, 1979 (abrégé PBA).
- VARELA F. J., « Describing the Logic of the Living », in M. Zeleny (éd.), *Auto-poiesis. A theory of Living Organization*, North Holland, New York/Oxford, 1981.
- VARELA F. J., « Le cercle créatif », in P. Watzlawick (éd.), *L'invention de la réalité*, Editions du Seuil, Paris, 1988.
- VARELA F. J., THOMPSON E. et ROSCH E., *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, The MIT Press, Cambridge/London, 1991, traduction française par V. Havelange, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Editions du Seuil, Paris, 1993 (abrégé EM).
- VARELA F. J., « L'auto-organisation. De l'apparence au mécanisme », in P. Dumouchel et J.P. Dupuis (éds), *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Editions du Seuil, Paris, 1983.
- VARELA F. J., *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant*, Editions du Seuil, Paris, 1989.
- VEYNE P., *Comment on écrit l'histoire*, Editions du Seuil, Paris, 1979.
- VILLELA-PETIT M., « Psychologie cognitive et théorie transcendantale de la connaissance », in J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud et J.-M. Roy (sous la direction de), *Naturaliser la phénoménologie. Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, CNRS Editions, Paris, 2002 (abrégé NP).
- VON WEIZSÄCKER V., *Der Gestaltkreis : Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, G. Thieme, Stuttgart, 1947.
- WALDENFELS B., « Vorwort des Übersetzers », in M. Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, De Gruyter, Berlin/New York, 1976.
- WALDENFELS B., *Der Spielraum des Verhaltens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980.
- WEBER A. et VARELA F. J., « Life after Kant : Natural purposes and the autopoietic foundations of individuality », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, n° 2, 2002.
- ZAHAVI D., « Husserl's Phenomenology of the Body », in *Etudes phénoménologiques*, n° 10, 1994.
- ZAHAVI D., « Merleau-Ponty on Husserl : A Reappraisal », in T. Toadvine, et L. Embree (éds) *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2002.
- ZAHAVI D., « Metaphysical Neutrality in *Logical Investigations* », in D. Zahavi et F. Stjernfelt (éds), *One Hundred Years of Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2002.
- ZAHAVI D., « Husserl's Noema and the Internalism-Externalism Debate », in *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, n° 47/1, 2004.
- ZAHAVI D., « Phenomenology and the Project of Naturalization », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, n° 3, Special Issue on Naturalizing Phenomenology, 2004.

Author Index

A

Armstrong, D., 2

B

Bachelard, S., 7
Behnke, E.A., 109
Buytendijk, F.J.J., 3

C

Cabestan, P., 35
Canguilhem, G., 1, 41, 69, 117, 119,
122, 123, 128, 129, 163, 168, 200,
202–206
Célis, R., 205
Changeux, J.-P., 5
Claesges, U., 76, 78, 80, 81
Cobb-Stevens, R., 177

D

Dastur, F., 45
Debru, C., 5
Depraz, N., 113–116, 123, 180–182,
184
Descartes, R., 84, 188
De Waelhens, A., 139
Dilthey, W., 147
Dreyfus, H., 177, 178
Drummond, B., 177

E

Elias, N., 206

F

Fink, E., 116, 117, 127, 135
Follesdal, D., 177

G

Gadamer, H.G., 147
Geraets, T., 91, 106, 130, 132–135, 152
Gödel, K., 161
Goldstein, K., 3, 4, 96, 100, 122, 124, 128

H

Hart, J., 177
Hegel, G.W.F., 139
Heidegger, M., 4, 112, 147
Held, K., 22, 81, 153, 192

J

Jonas, H., 4, 98, 157, 161, 162, 168,
188, 189, 213, 214

K

Kant, I., 106, 138, 155
Kelkel, A., 134
Kern, I., 49–52, 54, 55, 70, 76
Köhler, W., 101
Kuhn, T., 87
Kwant, R.C., 139

L

Landgrebe, L., 11, 13, 52, 70, 135, 188, 194
Lane Craig, W., 2

Larrabee, M. J., 88
 Lévy-Bruhl, L., 71, 93
 Lorenz, K., 115, 171

M

Marbach, E., 71, 175, 181–183
 Marcel, G., 139
 Maturana, H.R., 6, 8, 157, 212
 McIntyre, R., 177
 Miller, I., 177
 Moinat, F., 58, 193
 Montavont, A., 89, 112, 115, 117, 127,
 134, 144
 Moreland, J.P., 2

N

Nietzsche, F., 170

O

Orth, E.W., 112, 113, 115

P

Patocka, J., 71, 73, 86
 Pavlov, I., 99, 107, 140
 Piaget, J., 175, 180, 181, 183
 Popper, K., 87, 100
 Portmann, A., 115, 171

R

Reynaert, P., 103
 Ricœur, P., 18, 32, 37, 41, 112, 139, 147, 188,
 207, 208

S

Schütz, A., 77
 Sheets-Johnstone, M., 151, 181
 Sherrington, C.S., 96, 97, 99, 107
 Smith, D.W., 177
 Sokolowski, R., 177
 Steinbock, A.J., 24, 49–54, 57, 72, 76, 87, 90,
 93, 113, 116–121, 123–128, 174, 192,
 197, 204
 Straus, E., 3
 Ströker, E., 7, 56, 57, 62, 64, 84

T

Thompson, E., 170, 207, 209
 Tugendhat, E., 11, 52

V

Varela, F.J., 6, 8, 157–161, 163–169, 173–189,
 207, 209, 212
 Veyne, P., 186
 Villela-Petit, M., 179, 207
 Von Uexküll, J., 3, 171, 172
 Von Weizsäcker, V., 3, 205

W

Waldenfels, B., 72, 73, 82, 83, 85, 86, 122,
 131, 132, 135, 138, 139, 141–144, 150,
 151, 153, 181, 194, 197, 200
 Weber, A., 209
 Weiler, M., 191

Z

Zahavi, D., 13, 18, 30, 90, 91, 109, 112, 140,
 177–179, 181, 183