



Epistémologie et phénoménologie de la vie

Hervé Albert-R-E Barreau

► To cite this version:

Hervé Albert-R-E Barreau. Epistémologie et phénoménologie de la vie. Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-neuve. La Raison par quatre chemins en hommage à Claude Troisfontaines, Editions Peters, Louvain-Paris, pp.21-37, 2007, Bibliothèque Philosophique de Louvain. halshs-00292307

HAL Id: halshs-00292307

<https://shs.hal.science/halshs-00292307>

Submitted on 1 Jul 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Epistémologie et phénoménologie de la vie

Hervé Barreau

CNRS-Strasbourg-Nancy

En tant que discipline philosophique, l'épistémologie a un étrange destin. Si elle ne se satisfait pas d'exposer les sciences existantes de la façon la moins contestable possible, ce dont se contentent en fait les néo-kantiens et même serait-ce contre leur gré les néo-positivistes, alors elle doit dépasser les analyses et synthèses de la science, soit dans la direction de la métaphysique, et c'est ce que cherche à faire la philosophie de la Nature, qui offre une vision du monde à partir de la science et du prolongement philosophique qu'elle adopte, soit dans la direction des assises de la connaissance, et c'est ce qu'avait cherché à faire la phénoménologie, dont le mérite a été de creuser au-dessous de la science, afin de mettre en lumière les fondations sur lesquelles elle repose, quoique souvent elle s'en défende ou même y substitue des fondations imaginaires.

Il est certain que la première sorte de dépassement est la voie la plus tentante et qu'elle est généralement empruntée soit par les philosophes, soit par les scientifiques qui ont compris que l'épistémologie et la philosophie qui la prolonge doivent nécessairement accompagner sinon la science, du moins l'enseignement et la diffusion de la science, si l'on veut que cette dernière pénètre dans la culture. Cette voie a été largement pratiquée au XIX^{ème} siècle et a reçu des stimulations différentes au XX^{ème} siècle, selon qu'elle était inspirée par la Théorie de la Relativité, la Théorie Quantique, ou, plus récemment par un néo-darwinisme, qui est d'autant moins exigeant sur le type d'explication qu'il requiert qu'il est lui-même plus divers et moins rigoureux. Ce n'est pas faire injure à de telles tentatives que de reconnaître qu'elles sont nombreuses et rapidement dépassées par le progrès même de la science, si bien qu'elles sont généralement accueillies par le public moins pour leur valeur intrinsèque que pour la notoriété dont peuvent jouir leurs auteurs. Il en résulte qu'on ne peut dire que la philosophie de la Nature a acquis jusqu'ici le statut d'une discipline qui puisse lui valoir d'exister pour elle-même, à côté de l'épistémologie, comme son prolongement à la fois naturel et nécessaire.

Dans ces conditions, ce n'est pas sur ce dépassement, bien que je sois convaincu de son importance voire de sa nécessité et que j'en traiterai un peu à la fin de cet article, que je

voudrais mettre l'accent dans les pages qui suivent. C'est plutôt sur le dépassement que j'ai désigné comme se produisant en sens inverse, c'est-à-dire vers l'infra-physique ou le pré-scientifique, car je constate que, bien qu'il ait été depuis longtemps repéré et même balisé, il tarde, lui aussi, à se faire reconnaître comme une discipline propre à l'épistémologie, voire comme l'épistémologie elle-même en tant que théorie de la connaissance. Certains vont même jusqu'à lui dire adieu, comme du reste à la philosophie des sciences laissée à l'habileté rhétorique qu'auraient les scientifiques à faire valoir leurs marchandises. Ils lui substituent les disciplines florissantes de la psychologie, de la sociologie et de l'ethnologie des sciences, qui campent sur le territoire traditionnel de l'épistémologie entendue alors comme la critique des sciences, comme s'il s'agissait de contrôler des puits de pétrole étrangers, qu'il serait dangereux, à leurs yeux, de laisser au soin exclusif de leurs propriétaires.

- le problème actuel de l'épistémologie

Voilà bien la difficulté de la situation présente. Tout le monde se rend compte que la science moderne, et à plus forte raison la science contemporaine, ne possède pas, dans ses principes, l'évidence que les savants philosophes du XVII^{ème} siècle et du XVIII^{ème} siècle, si l'on met à part les sceptiques, voulaient leur attribuer. Tout le monde reconnaît que la science est une discipline qui a une histoire : elle est née en Grèce, elle a connu une magnifique renaissance à l'âge classique européen, elle se poursuit depuis cette époque à l'échelle planétaire, servie et devancée par la technique, qui lui fournit ses preuves, mais qui l'emprisonne aussi dans ses possibilités étroites et parfois jalousement surveillées de confirmation ou de réfutation.

Il est normal que dans ces conditions la relativité de la connaissance scientifique devienne éclatante. De cette connaissance, nous sommes sûrs, et cette certitude nous rend même parfois très circonspects pour accepter des hypothèses nouvelles, mais dès que nous quittons le laboratoire, l'observatoire ou le bureau d'études, nous ne sommes plus très assurés de la portée réelle de ses applications. Qu'on songe, par exemple, aux débats actuels sur le réchauffement de la Planète ou sur les dangers écologiques que représentent les OGM. De ces incertitudes profitent les détracteurs de la science. Nos collègues des sciences humaines, longtemps humiliés par la difficulté qu'ils ont éprouvée à se faire passer pour des scientifiques, trouvent là une bonne occasion de prendre leur revanche. Les sociologues

proclament : la science dure ne vit que par les commandes que lui font les industriels, les militaires et les grandes firmes pharmaceutiques. Les psychologues renchérissent : la science n'est que la partie de la connaissance humaine dont la légitimité a été reconnue et qui a gagné le droit à être enseignée, mais elle repose seulement sur le consensus de ses porte-parole. Les ethnologues sont les plus sévères : c'est la science occidentale, disent-ils, qui est responsable de la disparition des cultures traditionnelles et qui le sera, à terme, de notre environnement géographique. Les uns et les autres exagèrent, mais ils n'ont pas tout à fait tort. En effet, l'activité scientifique, devenue indispensable à la marche de notre civilisation, risque aujourd'hui d'être entièrement asservie aux besoins qu'elle doit satisfaire par priorité en économie, en politique, en médecine, et dans les soins du corps humain qui est devenu la dernière idole. L'activité scientifico-technique, poussée par de puissants intérêts, justifiée par les exigences du public, crée un monde artificiel qui, s'il est poussé trop loin, va finir par anéantir notre monde naturel, et, sans doute, l'espèce humaine avec lui.

Il faut reconnaître que, face à cette situation, les épistémologues purs et durs n'opposent qu'une timide réplique. Ils ont peine à faire entendre leur voix à côté de la clameur du relativisme, qui se convertit souvent en front d'accusation. Un peu d'histoire de l'épistémologie, qui est une discipline jeune, puisqu'elle est née, du moins dans sa forme institutionnelle, dans les premières années du XX^{ème} siècle, sera utile en la matière. Dans la première moitié du XX^{ème} siècle, les néo-positivistes avaient cru établir solidement les bases de la science sur les données sensorielles et la nouvelle logique, sortie toute fraîche encore des cerveaux de Frege, de Russell et de Whitehead. A cette nouvelle logique, ils s'étaient résignés à adjoindre les axiomes jugés utiles de la Théorie des Ensembles. Mais Carnap, qui avait fait de ces bases le programme de son entreprise esquissée dans *Der logische Aufbau der Welt* (1928) dut bientôt déchanter. Non seulement il fallait recourir, pour introduire les notions scientifiques, à des définitions contextuelles, dont la précision est douteuse, mais ces définitions elles-mêmes devaient renoncer à valoir comme des équivalences, pour se présenter comme des implications qui, comme le reconnaissait Carnap lui-même, sont des formes très libéralisées de "réduction". Ici la réduction est entendue comme la justification de termes abstraits par des procédés d'ostension univoques, auxquels on a recours par défaut de bases sensorielles pertinentes. C'était mettre en péril l'entreprise elle-même. Comme le disait Quine, le 9 septembre 1968, au 14^{ème} Congrès international de Philosophie : "Desserrer les contraintes sur la définition et se décider pour un style de réduction qui n'élimine pas, c'est renoncer au dernier avantage que l'on supposait qu'une reconstruction rationnelle possède sur

la psychologie pure et simple, à savoir l'avantage de la réduction traductive. Si tout ce que nous avons en vue est une reconstruction qui rattache la science à l'expérience par des rapports explicites, (mais) sans indiquer de traduction, alors il paraît plus sensé d'opter pour la psychologie. Mieux vaut découvrir comment la science se développe et s'apprend en réalité, que d'inventer une structure fictive dans la même intention" ¹ Ces remarques de Quine relèvent du bon sens. Pour apprécier cependant leur pleine portée, il vaut la peine de les compléter par d'autres remarques que l'auteur fait, un peu plus loin dans la même conférence, et qui sonnent le glas d'une épistémologie conçue comme rectrice à l'égard de la science, comme c'était le cas de la logique dans l'acception ancienne du terme : " Les philosophes ont à bon droit abandonné l'idée de tout traduire en termes observationnels et logico-mathématiques. Ils en ont abandonné l'idée, même lorsqu'ils n'ont pas reconnu que la raison de cette irréductibilité consiste en ce que les énoncés n'ont pas généralement de paquets de conséquences empiriques qui seraient leurs propriétés privées. (Ici Quine fait clairement allusion à une thèse qui lui est chère, thèse qu'il a empruntée à Duhem, et dont il montre ici l'importance; cette thèse de Duhem-Quine consiste à soutenir l'impossibilité de vérifier un énoncé scientifique indépendamment de la théorie à laquelle il appartient et où il s'insère; seules des portions de théorie au moins peuvent affronter le verdict de l'expérience). Et certains philosophes, poursuit Quine, ont vu dans cette irréductibilité le crépuscule de l'épistémologie. Carnap et les autres positivistes logiques du Cercle de Vienne avaient déjà imprimé au mot "métaphysique" un usage péjoratif, en le rendant connotatif de vacuité de sens. Ce fut le tour du mot "épistémologie". Wittgenstein et ses épigones, principalement à Oxford, se trouvèrent dans la thérapeutique, une spécialité philosophique de secours : ils se consacrèrent à guérir les philosophes de l'illusion qu'il existerait des problèmes épistémologiques" ².

C'est fort bien caractériser, me semble-t-il, la position de Wittgenstein, qui m'a toujours semblé être un suicide philosophique. Mais la solution de Quine, pour différente qu'elle soit de celle de Wittgenstein, n'est guère plus satisfaisante, comme on va le voir. Quine veut sans doute que l'épistémologie continue, mais à condition qu'elle soit dépouillée de ses armes propres. L'épistémologie, selon Quine, doit emprunter les outils de la psychologie, ou plus exactement de la psycho-linguistique : c'est de sémantique qu'il sera question désormais. Or cette sémantique qui fait appel aux "locuteurs d'une communauté

¹ W.V.Quine "l'épistémologie devenue naturelle" in *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Aubier, 1977, p.92

² *ibid.* p.96

linguistique" dépend évidemment du sens que ces locuteurs accordent à leur langage. S'il s'agit d'une sémantique scientifique, la voilà livrée aux mains des experts de la discipline en question. Le résultat est que l'épistémologie devient prisonnière des disciplines, dont on pensait que son rôle était sinon de les diriger du moins de les surveiller, pour en signaler des erreurs éventuelles, des abus de langage ou des transgressions de frontière. Cette insignifiance de l'épistémologie semble tout à fait admise dans d'autres articles de Quine de la même période. Dans un article sur les *espèces naturelles*, dont le titre suggère avec raison qu'il traite à sa manière du problème de l'induction, Quine remarque que le progrès de la chimie a consisté à ramener la similitude des corps au décompte de leurs molécules plus ou moins identiques. Il devrait en être de même, pense-t-il, pour tous les termes dispositionnels, qui embarrassaient Carnap. Leur modèle était, on le sait, la solubilité dans l'eau, qui donne lieu, en effet, à une définition d'"espèce", du moins par voie d'implication, comme on l'a indiqué plus haut : si je plonge tel corps dans l'eau, alors il se dissout. Dans la mesure où l'on peut substituer un mécanisme de comparaison de la forme indiquée ci-dessus à une disposition de ce genre "les termes dispositionnels, écrit Quine, deviennent tout d'un coup respectables : respectables et, en principe, superflus". Voilà bien un maniement du rasoir d'Occam, qui n'élimine la difficulté de la fondation empirique qu'en appauvrissant la réalité au nom d'un idéal de réduction "physicaliste", qui est en fait matérialiste. Qu'on en juge par le traitement que Quine prévoit pour la disposition appelée "intelligence", et qui relève jusqu'ici de la psychologie, dont l'épistémologie serait devenue, comme il voudrait le faire croire, une partie. "Un exemple, écrit Quine, est la disposition nommée intelligence, soit, en termes vagues, la capacité d'apprendre vite et de résoudre des problèmes. Quelque jour, que ce soit en termes de protéines, ou de colloïdes, ou de fibres nerveuses, ou de comportement manifeste, la branche de la science pertinente atteindra le stade où une notion de similarité deviendra constructible, qui permettra de rendre respectable même la notion d'intelligence. Respectable et superflue"³. On peut se demander si apparaîtra jamais, dans une science qui s'arrogerait alors la "pertinence" en question, un phénomène physique dont la composition signalerait sans ambiguïté toutes les performances virtuelles qu'on attribue aujourd'hui à l'intelligence. On doit craindre que les êtres humains soient alors soumis à des tests beaucoup plus arbitraires et redoutables que le sont actuellement ceux qui servent à la détermination du Q.I. Cette façon de poser le problème des dispositions mentales donne, en tout cas, libre cours à ceux qui veulent réduire l'épistémologie aux sciences cognitives et, à terme, s'il faut en

³ *Relativité de l'ontologie et autres essais*, op.cit.p.153

croire certains cognitivistes qui peuvent se croire autorisés à le penser par cette citation de Quine, à la neurologie. Si c'est cela le programme des épistémologues les plus avancés, alors ceux qui dénoncent dans l'entreprise de la science, associée à la technique la plus performante, une conspiration d'experts, ont de bonnes raisons de le faire. Quand ils ajoutent que ces experts sont achetés par les pouvoirs politico-économiques, leur suspicion peut être valable pour un certain nombre d'entre eux, et, si cette supposition est injurieuse pour les autres, ce n'est pas une preuve d'intelligence pour ceux qui sont injustement visés par cette accusation de n'avoir pas trouvé un moyen radical de s'en disculper. On ne devrait pas accepter comme allant de soi que les derniers héritiers honnêtes du mouvement néo-positiviste ne trouvent finalement à s'employer que comme auxiliaires de la police! Si l'on est reconnaissant à Gödel d'avoir préservé l'épistémologie des mathématiques de la prétention formaliste, combien devrait-on être plus reconnaissant à tout autre penseur qui pourrait donner les moyens de préserver l'épistémologie des sciences non formelles de la prétention physicaliste. Le physicalisme ne serait-il pas d'ailleurs le substitut du formalisme pour de telles sciences?

- le recours à la phénoménologie

Encore une fois la caricature de la science, à laquelle se livrent certains spécialistes des sciences humaines, et à laquelle coopèrent malgré eux, par l'image de la science qu'ils donnent, beaucoup d'héritiers du néo-positivisme, comporte une part de vérité. Il n'est pas question de considérer l'activité scientifique, telle qu'elle est honorée dans les cercles officiels du pouvoir politique ou médiatique, comme tout à fait innocente des maux qui pèsent sur notre société et qui font craindre le pire. Mais les mauvaises utilisations de la science, ou des procédés qui la miment, et sur lesquels les scientifiques honnêtes ne sont peut-être pas assez vigilants, ne rendent pas la science criminelle par elle-même. Dans la situation historique qui est la nôtre, la discipline de l'esprit et le respect des faits, que réclame et que développe la science, sont indispensables à une Terre peuplée de plus de 6 milliards d'habitants, car ces habitants doivent s'entendre sur la manière de détecter et de définir les faits qui les concernent. On ne peut donc se passer de la science, et on ne peut oublier, d'autre part, qu'elle est parmi les vocations de l'homme, l'une des plus nobles et désintéressées. Il importe donc d'examiner à nouveaux frais les fondements de la science, que les néo-positivistes ont fini par aller chercher dans la sûreté, trop fertile en illusions, de ses propres pratiques. On dispose, pour cela, d'un texte de choix. C'est le livre que

Husserl publia en 1936 *La Crise des Sciences Européennes*. La crise, dans l'esprit de Husserl, ne résidait pas dans les sciences elles-mêmes, qui se portaient plutôt bien à cette époque, mais dans l'idée qu'on s'en faisait et du rôle qu'on leur assignait dans la marche de l'humanité. La mode en Allemagne et dans l'Europe entière allait à l'irrationalisme, comme elle y va aujourd'hui. La raison en était essentiellement, pour Husserl, que la science s'était elle-même dévalorisée en se liant au positivisme et en rompant ses liens avec la philosophie, dont la métaphysique est le cœur. Husserl aurait donc pu répondre par anticipation à Quine que c'est parce que le néo-positivisme, ébranlé dans ses bases empiristes, s'abaisse jusqu'au physicalisme, c'est-à-dire à la définition en termes physiques de toute faculté ou réalité mentale, que la science suscite, à une époque comme la nôtre, tant d'interrogations et de rejets.

Mais qu'envisageait Husserl, dans les années 1935-1936, pour arrêter la vague d'irrationalisme, nourrie par le positivisme? Il est significatif qu'il ne se contente plus de dénoncer le psychologisme, comme il l'avait fait dans les *Recherches Logiques*, ni d'exposer la méthode de réduction transcendantale, comme il l'avait fait dans les *Ideen*, ni de proposer un nouveau cartésianisme ouvert à l'intersubjectivité, comme il l'avait fait dans les *Méditations cartésiennes*. Husserl propose de faire retour au monde de la vie, que ni Galilée, ni Descartes, ni Hume, ni Kant n'avaient vraiment exploré, car cette exploration exige d'elle-même la réduction phénoménologique de la science galiléenne de la nature, à laquelle aucun de ces auteurs ne pouvait sérieusement se livrer. Ici "réduction" signifie, remarquons-le, une mise entre parenthèses, une volonté de ne pas faire intervenir, comparable au doute sceptique. C'est un sens bien différent, pour ne pas dire opposé à l'emploi du terme qu'en faisaient les positivistes. Certes, cette idée n'est pas du tout nouvelle en 1935, et c'est d'ailleurs ce qui en fait la force : elle pointait déjà dans *Logique formelle et Logique transcendantale* (1929) où Husserl cherchait "au dessous du jugement l'ordre même de l'expérience et l'origine de l'ordre prédicatif"⁴ ; elle explicite l'idée de "genèse passive", qui est la caractéristique de la *doxa* antérieure à l'*épistémè* ; elle donne à la présence d'un monde primordial qui fait face à la vie et pour ainsi dire corps avec elle, une partie du rôle qui était auparavant réservé à l'égo transcendantal. Toutes ces idées seront réaffirmées dans l'oeuvre posthume *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1939). Mais dans la *Krisis*, ces idées

⁴ cf. Paul Ricoeur, *A l'école de la Phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 19

s'expriment sur le ton vif d'une conférence : Husserl s'adresse à un public qui n'est pas limité à une audience de spécialistes.

Je ne vais pas commenter la *Krisis*, qui est pour moi le plus bel ouvrage de Husserl. Je ne vais pas non plus commenter l'enseignement qu'en ont tiré le regretté Michel Henry, ni son prédécesseur bien connu dans la proposition d'une phénoménologie de la vie qui prolongerait l'héritage husserlien, à savoir Maurice Merleau-Ponty. Mes préoccupations épistémologiques, qui sont peut-être, du moins je l'espère, assez proches de celles de Husserl lui-même, me poussent à orienter la phénoménologie de la vie dans deux directions, dont la première ne peut d'ailleurs se réclamer du patronage de Husserl, comme je vais m'efforcer de le montrer.

La première direction consiste, en effet, à chercher les racines ultimes de nos connaissances dans le vivant plutôt que dans le vécu. Je ne conteste nullement l'importance du vécu. Je reprendrais volontiers la déclaration de Hegel : "Il faut avoir vécu pour être digne de peindre les mystères de la vie". Mais le vécu nous fait connaître la qualité de ce que nous avons éprouvé, non la façon dont cette épreuve nous touche et nous instruit. Pour retrouver ce mode de contact, à la fois continu et étrange, et qui structure tout ce que nous sentons et pensons, il faut interroger, avant le vécu, la vie elle-même, la nôtre bien sûr, mais aussi celle des vivants qui sont nos semblables sous ce rapport, la vie des animaux, des plantes, celle de toutes les créatures où la vie s'est implantée, sans leur demander si cela leur plaisait de courir, eux aussi, l'aventure de la vie.

L'origine des synthèses passives, dont parlait Husserl, c'est la vie elle-même. Ce sont des synthèses parce que la vie ne réunit pas n'importe quoi, mais seulement ce qui l'intéresse, et laisse de côté ce qui ne correspond pas à ses intérêts. Tout cela elle le fait, sans nous demander la permission de le faire. Si je suis libre dans mes actions, c'est pour autant que mon corps, ou plutôt ma "chair", pour parler comme Michel Henry, y consent. J'ai toujours été étonné qu'on ait opposé à la liberté de l'esprit la détermination des corps matériels et non la régulation des âmes incarnées. La deuxième m'est beaucoup plus proche que la première; c'est d'elle que Descartes aurait dû dire qu'elle est "beaucoup plus aisée" à connaître que les corps matériels, et il aurait même dû ajouter "que l'esprit lui-même", car l'esprit, je ne le connais que dans les actes qu'il accomplit, tandis que la vie en moi, je la connais perpétuellement. Je la connais soit sans m'en rendre compte quand elle accomplit silencieusement son office en ne se faisant connaître que par une conscience vague, soit en en prenant soudain une vive

conscience, quand elle me fait souffrir ou m'oblige à toutes les activités ordinaires de la vie. C'est d'abord parce que je suis vivant que je sens l'environnement où je suis, que je saisis quelque chose entre mes mains, que je suis conduit à exercer mon cerveau en pensant, en voulant, en désirant, en imaginant, et en percevant des objets.

Tout cela est banal et on doit s'excuser de le dire. Mais ce qui est moins banal, me semble-t-il, c'est que cela a de grandes conséquences sur ce que Hume appelait, pour montrer que la connaissance passait des unes aux autres, nos impressions et nos idées. La vie n'impose pas seulement une régulation à nos organes, elle impose une régularité à nos pensées elles-mêmes. Je m'en suis aperçu quand j'ai étudié la conscience du temps. Husserl, à la suite de William James, a dit là-dessus des choses importantes, mais dès qu'il quitte le premier degré de son analyse, celui où il demande à la conscience, après la mise entre parenthèses du monde, d'écouter le son d'une cloche ou le tintement d'une horloge, alors il s'embourbe dans la difficulté considérable de décrire la fluidité d'un flux qui n'est qu'un flux, auquel survient sans le constituer cette vibration d'un son ou ce déclic de l'horloge. Et pourtant, d'un certain point de vue, Husserl a raison ; il faut bien que la durée d'un son s'installe dans la durée anonyme d'une conscience. Mais cette dernière durée d'où vient-elle, comme se le demande Husserl, dépassant ici la position de Bergson, qui considérait qu'il fallait prendre cette durée comme une donnée immédiate, dont aucune explication n'est possible.

A cette question que se posait Husserl, et à laquelle il cherchait une réponse qui est trop mystérieuse à mon goût, puisqu'il fallait avoir recours selon lui au renouvellement constant du "présent vivant" posé alors comme un absolu, il n'y a, me semble-t-il, qu'une réponse qui tienne la route : c'est la vie qui, en durant, prête sa propre durée aux événements qui frappent ses facultés sensibles, soit qu'ils la laissent indifférente, soit qu'ils la réjouissent ou la fassent souffrir. Mais cette vie, c'est clair, serait proprement invivable si les événements ne se pliaient pas en quelque façon au rythme de la vie, ou plutôt, mais cela revient au même et ne fait que confirmer l'évidence essentielle qui seule importe ici du point de vue phénoménologique, si la vie n'avait pas adopté depuis toujours (puisque les rythmes vitaux sont endogènes, comme nous l'apprend la science, quoique modulés par des "synchroniseurs") le rythme basique des événements sur Terre.

Or c'est bien ce qui arrive. Les rythmes nycthémeres de la physiologie et de la psychologie reflètent l'alternance des jours et des nuits. C'est pourquoi, lorsque Merleau-

Ponty, dans la *Phénoménologie de la perception*, prend l'exemple d'une soirée dont il dit que "la journée écoulée" pèse sur elle "de tout son poids", le lecteur reconnaît une expérience familière. Or cette expérience n'est familière que parce qu'elle se répète, et se reproduit à des intervalles réguliers. Nous pouvons identifier facilement les moments de la journée : le lever du jour, midi, le soir, la tombée de la nuit. C'est une succession à laquelle on s'attend. Elle nous donne la première image du temps, selon laquelle ce dernier est scandé par des cycles, où les jours s'ajoutent aux jours, les lunes aux lunes, les saisons aux saisons, les années aux années.

Mais la vie ne donne pas seulement au temps sa mesure naturelle, elle lui donne aussi une direction, puisqu'elle s'écoule, pour chacun de nous, de la naissance à la mort, en traversant la succession intangible de ces cycles dont on vient de parler et qui prennent des visages différents pour les différents âges de la vie. Bien avant que les physiciens aient découvert la croissance de l'entropie, les gens savaient et savent toujours qu'à l'enfance succède la jeunesse, puis l'âge mûr, l'âge avancé, la vieillesse.

Enfin la vie remplit chaque présent d'un contenu toujours nouveau, puisque s'offrant à une vie incessamment renouvelée. Mais alors ce n'est pas seulement le moment de la journée ou l'âge de notre vie qui nous suggèrent la réponse adéquate, c'est l'habitude que nous avons prise ou qu'on nous a fait prendre de faire face à telle ou telle situation, à moins que ce soit l'intelligence, qui, comme l'avait si bien dit Quine "en termes vagues", est l'art de résoudre des problèmes. L'animal utilise l'arsenal de ses instincts et de ses réflexes conditionnés, l'homme le réservoir de ses apprentissages et de ses capacités, les unes innées, les autres acquises. Ainsi s'accomplit l'alliage du temps avec la causalité, la nécessité et la liberté. C'est dans le présent ainsi compris que prennent sens le présent proprement dit, le passé et l'avenir. On ne comprend guère ces trois modalités du temps si on ne les rapporte pas, sur le fond d'une scansion et d'une direction temporelle déjà évidentes, à l'aspect contingent de la rencontre entre l'être vivant et son milieu de vie.

C'est pourquoi quand S. Augustin, qui est l'ancêtre de la phénoménologie du temps, déclare avec profondeur : "Quand personne ne me demande ce qu'est le temps, je le sais; si je veux l'expliquer à qui me le demande, je ne sais plus", il énonce un constat qui se réfère beaucoup plus, me semble-t-il, à cette esquisse phénoménologique du temps que la vie nous offre qu'aux explications certes ingénieuse, mais en définitive peu probantes, que la

conscience d'Augustin va lui suggérer pour cerner la distinction du futur, du présent, et de l'avenir, ainsi que le passage du premier au second et du second au troisième. Certes, pour nous aussi, pour notre conscience instruite et déjà familière avec la façon dont les événements arrivent, passent et disparaissent dans la mémoire immédiate, le temps coule de cette façon, mais pour notre "chair", c'est à la fois plus simple et plus compliqué : notre expérience familière du temps superpose les temporalités différentes précédemment décrites plutôt qu'elle ne voit le temps se dérouler du futur au passé, comme si c'était un film écrit d'avance. Si le film était écrit d'avance, comment pourrions-nous y insérer quelque chose? Comment pourrions-nous avoir l'idée que nous pouvons nous y perdre ou bien nous y sauver? Quel sens pourrait avoir pour nous l'idée même d'un "sens de la vie"?

Il faut donc concevoir une phénoménologie du temps, qui fasse plus que décrire des impressions conscientes. L'expérience du temps déborde de beaucoup la conscience du temps, et c'est la vie qui est responsable de cette richesse, à laquelle peuvent convenir des descriptions fort différentes. On peut s'étonner, à cet égard, que les auteurs se disputent encore sur la structure du "présent apparent", le "specious present", dont parlait William James, et dont le caractère spécieux consistait précisément en ceci : ce qui perdure en lui ne cesse pourtant de changer. Husserl en avait donné une description remarquable par la nature de la rétention dotée d'une double intentionnalité. Le regretté Francisco Varela a trouvé cette image du présent mental trop statique; il a voulu lui substituer ou lui superposer (mais en défigurant la description husserlienne) une dynamique d'actes successifs d'attention, en s'inspirant de la description heideggerienne de la préoccupation⁵. Mais le présent de la vie ne se prête-t-il pas lui-même non seulement à ces deux aspects, mais également à beaucoup d'autres, sans qu'on puisse limiter *a priori* l'éventail des possibilités qu'offrent la nature et l'histoire, pour autant que ces dernières sont contingentes?⁶ L'important dans tous les cas, est que le présent lui-même change, qu'il se déplace sans cesse dans le temps : or de cela, la vie est cause et la conscience y est presque pour rien : il lui faut seulement adopter la meilleure attitude selon ce qu'elle a décidé d'être active ou passive.

⁵ F. Varela, "The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness" in *Naturalizing Phenomenology*, edit. by J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud, J. M. Roy, Stanford University Press, 1999 pp. 266-316

⁶ cf. H. Barreau, "The cognitive sciences and phenomenology, a propos the consciousness of time" article à paraître dans les Actes du Colloque de l'Académie internationale de Philosophie des Sciences, *Aspects philosophiques dans les sciences cognitives*, Paris, 19-23 juin 2002

La deuxième direction que peut nous indiquer la phénoménologie de la vie s'adresse à l'être vivant spécifique que nous sommes, en tant qu'homme, dont la définition est d'être, selon la définition traditionnelle que reprend Husserl un "animal rationnel", c'est-à-dire un animal conduit par la raison. Cette deuxième direction vise non pas les opérations de la nature vivante, qui sont évidemment les mêmes à travers la série des générations humaines, mais les réalisations de la culture, qui, bien qu'orientées selon des dimensions constantes, doivent toujours tendre au progrès. Ici la phénoménologie de la vie se rapproche de l'anthropologie culturelle. En effet, l'homme ne doit pas seulement se nourrir, se vêtir, se donner un logis et des moyens de communication, tout ce à quoi pourvoit la technique, dont les progrès sont indiscutables, mais seulement dans son ordre. Il doit aussi déterminer sa place dans l'Univers, à quoi tendent la science et la philosophie. Il doit aussi rendre sensible et pas seulement pensée cette place, à quoi tend l'art. Il doit également obtenir la concorde de ses proches et la confiance de ses semblables, à quoi tendent la morale et la politique. Il doit enfin trouver la délivrance et le salut de la part immortelle de son esprit, à quoi tend la religion, soit que l'homme s'y applique de toutes ses forces, comme on le voit dans le Bouddha, soit qu'il réponde à l'appel du Très-Haut, comme on le voit chez Abraham, Moïse et Jésus. Un philosophe peut difficilement dominer toutes ces dimensions de la culture et Hegel est le dernier à s'y être essayé, non sans avoir subi des critiques venant de toutes les branches de la culture. Mais un philosophe peut au moins tracer le plan de l'une de ces dimensions ou d'une sous-dimension, et l'on peut dire que Husserl a eu cette chance quand, à l'époque de la *Krisis*, et pour ainsi dire en complément de celle-ci, il a voulu tracer l'objet de la science mathématique de la nature dans *L'Origine de la Géométrie*. L'opuscule est difficile car Husserl s'attarde peut-être trop à justifier son propos dans ce qu'il a d'insolite. La première objection, à laquelle il veut répondre est celle-ci : "Par quelle singulière bizarrerie vouloir reconduire intégralement la question de l'origine de la géométrie jusqu'à quelque Thalès de la géométrie qui reste introuvable et n'est même pas légendaire?". La réponse d'Husserl est pertinente en ce qu'elle répudie la distinction entre l'épistémologie et l'histoire telle qu'il convient de concevoir cette dernière pour les œuvres de la culture : "Notre réponse est la suivante : il est certain que personne n'a songé à une rétroférence historique; et il est certain que l'épistémologie n'a jamais été considérée comme une tâche proprement historique. Mais c'est précisément cela que dans le passé (c'est-à-dire ici dans le passé de la philosophie et plus précisément de l'épistémologie), nous mettons en question. Le dogme tout puissant de la cassure principielle entre l'élucidation épistémologique et l'explicitation historique aussi bien que l'explicitation psychologique dans l'ordre des sciences de l'esprit, de la cassure entre

l'origine épistémologique et l'origine génétique, ce dogme... est renversé (dans la perspective proposée) de fond en comble... Si l'on médite les analyses que nous proposons..., alors elles montrent justement à l'évidence que notre savoir, celui qui définit la géométrie, forme de culture présentement vivante, comme une tradition et en même temps comme une activité de transmission, n'est pas quelque chose comme le savoir d'une causalité extérieure qui aurait opéré la succession en chaîne des formes historiques - ou même quelque chose comme un savoir par induction qu'il serait franchement absurde de supposer ici - mais que comprendre la géométrie et un fait de culture donné en général c'est être déjà conscient de son historicité, quoique de façon "implicite" ⁷ Plus loin il résume sa pensée sous la forme suivante : "Le problème de l'explicitation historique authentique coïncide dans les sciences avec celui de la fondation ou de l'élucidation "épistémologique" ⁸ . Autrement dit, ce qu'il faut saisir dans une œuvre de culture, c'est son geste créateur, car c'est seulement par la répétition de ce geste créateur qu'elle garde son sens et ne décline pas dans des utilisations ultérieures qui l'aliènent.

Bornons là la réponse de Husserl et laissons tomber la seconde objection, qui est celle que l'historisme, qui insiste sur la spécificité de chaque culture historique, devrait faire à l'entreprise husserlienne menée dans *l'Origine*. L'aperçu que nous avons donné indique suffisamment, me semble-t-il, qu'en introduisant le "monde de la vie" à la base de toute activité de culture, Husserl s'autorise à négliger, pour ainsi dire, les spécificités dites historiques, que la science historique décrit pour elles-mêmes, sans les reprendre à partir de leur base qui est, pour toutes, "le monde de la vie". Ce que Husserl refuse encore une fois, c'est le dogme selon lequel la succession des étapes de la science devrait être expliquée par une causalité qui lui serait extérieure. Abolir ce dogme, c'est comprendre que "tout fait de culture" doit être compris comme "historique" en un sens nouveau, c'est-à-dire comme l'expression momentanée d'une tradition qui est en même temps transmission. De cette façon la genèse n'est pas à expliquer, puisqu'elle est elle-même l'explication, ou plutôt l'explicitation, le passage de l'implicite à l'explicite, un passage qui répond à une "question en retour". A qui réfléchit sur cette "question en retour", elle apparaît également comme une "question en avant". L'archéologie nous mène vers la téléologie. Car ce que vise le créateur, c'est un programme complet, dont il n'exhibe qu'une réalisation (cf. les divers *Eléments* qui ont précédé l'œuvre d'Euclide). Si nous ne regardons pas vers l'avenir du passé, nous ne sommes plus à même de comprendre le passé, car ce passé lui-même était en marche

⁷ E.Husserl, *L'Origine de la Géométrie*, trad.et intr.de Jacques Derrida, Paris, PUF, 1962,pp.200-201

⁸ *ibid*;pp.205-206

vers cet en avant à venir. Donc quiconque ne comprend pas ce qu'il y a à la fois d'historique et d'intemporel dans un fait important de culture ne le comprend pas du tout.

Voilà, me semble-t-il, ce que la perspective du "monde de la vie" apporte à l'épistémologie prise dans une perspective phénoménologique. Si nous nous intéressons à ce qui est vivant, à ce qui fut vivant dans le passé, à ce qui est vivant aujourd'hui, alors les conditionnements extérieurs qui furent certes indispensables à l'existence des choses de la culture, de la culture scientifique en particulier, n'apparaissent pas nécessaires à leur essence. Or c'est cette essence que vise toute entreprise de compréhension profonde. Tout autre mode de compréhension est superficiel et ne devrait pas retenir l'attention du philosophe. Il me semble que Maurice Blondel, dans le champ de l'histoire du christianisme, s'est appliqué à souligner quelque chose de semblable. Face aux modernistes de son temps, qui prenaient à la lettre les textes de l'Écriture et ne pouvaient bien sûr y retrouver les dogmes de l'Eglise, Blondel a montré que dès le début du christianisme, c'est le sens des faits retenus qui a commandé l'interprétation doctrinale, et que les faits eux-mêmes n'avaient de sens qu'à travers cette interprétation. *Histoire et Dogme* pourrait être comparé, à cet égard, avec *L'Origine de la géométrie*. Quand Blondel rejette, par exemple, "l'extrinsécisme" (des théologiens) et "l'historicisme" (des historiens), Husserl rejette, de son côté, "le dogme de la cassure entre l'élucidation épistémologique et l'explicitation historique" et ce même historicisme qu'il appelle "historisme". De part et d'autre, ce qu'il y a d'essentiel dans la culture est, à la fois, historique (mais pas au sens de la science historique) et éternel (mais pas au sens d'un platonisme désincarné). C'est pour cette raison que le monde de la culture s'enracine dans le monde de la vie. C'est pour cette raison que l'attention au "monde de la vie", qui ne peut ignorer l'histoire, doit passer à travers les "faits historiques", même si elle s'en instruit.

Conclusion

Je ne peux clore ces aperçus sur ce que la vie et "le monde de la vie" apportent à notre compréhension de la connaissance et de l'histoire de la science et de la culture, sans jeter un regard sur un héritier assez inattendu de la phénoménologie husserlienne. Il s'agit de Hans Jonas. Ce dernier délaissa, après la deuxième guerre mondiale, les commentaires historiques sur la gnose antique que l'existentialisme heideggerien lui avait rendu faciles, puisqu'il l'incitait à les voir, par un anachronisme peut-être acceptable, comme de l'existentialisme appliqué. Il s'est porté sur "le phénomène de la vie" et l'esquisse d'une "biologie

philosophique". C'est alors que l'exigence d'une métaphysique nouvelle de la vie s'imposa à son esprit au point de lui fournir le fondement de son éthique. Dans les mains de Jonas, la phénoménologie de la vie se mue en philosophie de la Nature

On peut dire que c'est ce qu'avait découvert, d'une certaine façon, Husserl dans sa dernière philosophie, à savoir que tout être est l'être d'une visée ("intentionnelle" dans un sens plus volontaire que l'intentionnalité phénoménologique première), que la finalité est inscrite dès l'origine dans le processus historique qui le porte à l'existence et sans lequel il n'aurait pas d'essence. Mais Husserl n'avait pas thématiqué cela dans une métaphysique, tant il restait pris dans les filets, à la fois merveilleux et enjôleurs, de la phénoménologie. C'est cela qu'a réalisé Jonas pour le monde de la nature, sans passer par l'intermédiaire d'une épistémologie de la science biologique ⁹. C'est ce qui lui a permis d'affronter la grave menace qui pèse sur l'essence et l'existence de l'homme, comme sur celles de la Nature, par suite des transformations que les technosciences imposent à la Planète et à l'être humain lui-même.

Nous avons vu que timides étaient les réponses que les héritiers du néo-positivisme opposent aujourd'hui aux critiques de la science dure qui viennent des sciences sociales. Bien loin d'apaiser ces critiques, ces réponses seraient même de nature à les susciter ou à les conforter. Il en va tout autrement dans l'éthique de la responsabilité (un terme que le dernier Husserl employait volontiers) que propose Jonas, une éthique qui s'appuie sur une phénoménologie de la vie poussée jusqu'à une métaphysique. La biophilosophie de Jonas ne craint pas d'appeler producteurs et consommateurs à d'indispensables restrictions, quand l'utile et l'agréable prennent le pas sur le nécessaire et le vital. C'est à cette condition-là, selon Jonas, que notre culture peut retrouver un équilibre, ou que "l'humanité européenne", comme aurait dit Husserl, peut être sauvegardée. Le prix à payer, remarquons-le, un prix auquel Husserl, semble-t-il, n'a pas consenti, tant la méthode de ses proches recherches l'en éloignait, c'est la résurrection de la philosophie de la Nature, qui est appelée à jouer le rôle des métaphysiques d'autrefois. Les développements précédents ont montré, je l'espère, la possibilité d'une telle philosophie de la Nature, qu'on peut même regarder comme l'amorce de la philosophie husserlienne de la culture, puisque le thème principal, dans les deux cas, est la finalité. Bien qu'on ait l'habitude de considérer la nature avant la culture, comme le demande le sens commun et l'exige la métaphysique, il n'est pas étonnant que, d'un point de vue

⁹ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie, vers une biologie philosophique*, traduit de l'anglais par Danielle Lories, Paris-Bruxelles, De Boeck Université, 2001

phénoménologique, où la finalité apparaît d'abord dans la conduite humaine, l'ordre soit inverse : de cette façon il n'est pas étonnant que l'œuvre de Husserl précède l'œuvre de Jonas, même si la deuxième s'inspire peu de la première, tandis que la deuxième partie de l'œuvre de Jonas témoigne de sa fidélité au sens commun et à la métaphysique. C'est parce que la vie est première, même dans la phénoménologie qu'on a voulu esquisser plus haut, qu'elle impose à l'homme la direction de sa conduite : sauver la vie dans toutes ses manifestations, particulièrement dans les plus hautes, qui sont celles de la culture.

Bibliographie

- H.Barreau, "Formalized Epistemology in a Philosophical Perspective" in *Quantum Mechanics , Mathematics, Cognition and Action, Proposals for a Formalized Epistemology*, edited by Mioara Mugur-Schächter and Alwyn Van der Merwe, Kluwer, Academic Publishers, 2002, p.9-20
- M.Blondel, *Les Premiers Ecrits de Maurice Blondel, Lettre sur les Exigences de la pensée contemporaine en matière d'Apolégétique, Histoire et Dogme*, Paris, PUF, 1956
- H.Jonas, *Le phénomène de la vie, vers une biologie philosophique*, traduit de l'anglais par Danielle Lories, Paris-Bruxelles, De Boeck Université, 2001
- E. Husserl, *L'Origine de la Géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris, PUF, 1962
- J.Petitot, F.J.Varela, B.Pachoud, J.M.Roy (edited by) *Naturalizing Phenomenology, issues in contemporary phenomenology and cognitive sciences*, Stanford California, Stanford University Press, 1999; ou la traduction: *Naturaliser la phénoménologie, essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, s.l.d. de J.Petitot, F.J.Varela, B.Pachoud, J.M.Roy, Paris, CNRS-Editions, 2002
- W.V.Quine, *Relativité de l'ontologie et quelques autres essais*, traduit de l'américain par J.Largeault, Paris, Aubier, 1977
- P.Ricoeur, *A l'Ecole de la Phénoménologie*, Paris, Vrin, 1998

