

Jean-Christophe GODDARD*

Autonomie, réduction et réflexivité : la philosophie naturelle de Francisco J. Varela et le projet transcendantal

Résumé : Associant étroitement la réduction phénoménologique et la construction d'un savoir scientifique non représentationaliste, le biologiste Francisco Varela rejoint la problématique centrale de l'idéalisme allemand, et notamment de Fichte, celle d'une détermination du transcendantal comme au-delà du subjectif et de l'objectif, c'est-à-dire comme vie et comme autonomie. L'auteur de l'article souligne, dès lors, l'étroite solidarité entre ce transcendantalisme négateur de l'extériorité et la conception varélienne de l'identité et de l'autonomie biologiques. Il évoque la lecture de Fichte par Pierre Livet en 1987 dans le sillage des théories de l'auto-organisation, et oppose à la notion de réflexivité récursive mise en œuvre dans cette lecture, par quoi l'autonomie se comprend comme circularité et clôture sur soi, une compréhension de l'autonomie comme décision et projet.

Mots-clés : autonomie, chaos, circularité, extériorité, finitude, hystérie, identité, moi, perturbation, sujet, réflexivité, représentation, réduction, tiers, transcendantal, vie.

Abstract: **Autonomy, reduction and reflexiveness: Francisco J. Varela's natural philosophy and the transcendental project.** By tightly linking together phenomenological reduction and the construction of a non representational scientific knowledge, biologist Francisco Varela meets German idealism's, particularly Fichte's, main issue. This issue was: rethinking the transcendental core of cognition beyond the subjective – objective divide, i.e. as life and autonomy. On that basis, the author of this chapter traces Varela's notions of biological identity and autonomy to the refusal of any exteriority by this transcendental trend. And he would go along as far as distinguishing between two versions of autonomy: autonomy as decision and project and autonomy as circularity and self-closing (referring to the recursive reflexiveness of Pierre Livet's reading of Fichte in the perspective of self-organizing systems theory, 1987).

* Université de Poitiers.

Key words: autonomy, chaos, circularity, exteriority, finitude, hysteria, identity, ego, perturbation, subject, reflexivity, representation, reduction, third person, transcendental, life.

L'œuvre de Francisco Varela paraît bien déborder le domaine de la recherche scientifique vers le champ de la méditation philosophique et spirituelle. Si l'on a pu en effet, comme Daniel C. Dennett¹, douter un temps de l'influence réelle de la spiritualité bouddhiste sur la théorie varélienne de l'identité biologique, l'engagement décidé de Varela à partir de 1996 dans la voie d'une « neurophénoménologie »² fondée sur une méditation renouvelée de la réduction phénoménologique husserlienne³ ne laisse plus subsister de doute : l'apport de la philosophie et de la pratique spirituelle à l'entreprise scientifique du biologiste est considérable (si l'on considère la dimension d'exercice (*training*) que revêt pour Varela la réduction phénoménologique⁴).

RÉDUCTION ET AUTONOMIE

En tentant ce qu'il appelle une « circulation » entre le scientifique et le phénoménologique Varela ne fait, en réalité, que prolonger et approfondir le sens de sa propre démarche scientifique – comme, d'ailleurs, de toute science bien comprise – et en indiquer la nature spirituelle. Car, sa méditation sur la réduction phénoménologique est bien une méditation sur le geste inaugural et radical de la science, en l'occurrence de la biologie, pour autant qu'un tel geste conduit nécessairement à penser l'identité des objets de cette science (l'organisation cellulaire, le système nerveux ou le système immunitaire, auxquels Varela a successivement consacré ses travaux) comme « autonomie » ou « auto-affirmation »⁵.

Par « réduction phénoménologique », ou « époque », Varela entend, en effet, d'abord une procédure intellectuelle de rupture avec le présupposé représentationnel de l'épistémologie immédiate de la conscience naturelle et non-scientifique. Elle est le moyen de construire une « connaissance non-représentationaliste » (*a nonrepresentationalist knowledge*)⁶, ou, ce qui revient au même, une « réalité » (que Varela dit « sienne ») en laquelle « la connaissance co-évolue (*coevolves*) avec celui qui connaît (*the knower*) » et échappe au statut de représentation objective et extérieure.

La connaissance fondée dans la réduction présente ainsi les caractères mêmes de l'identité qu'elle construit sous le concept

¹ *in* Brockman, 1995.

² Varela, 1996.

³ Varela, Vermersch, Depraz, 1999.

⁴ Varela, 1996.

⁵ Varela, 1983.

⁶ *in* Brockman, 1995.

d'autonomie – c'est-à-dire ceux de l'identité biologique. Insistons : la biologie varélienne ne propose nullement une *image* ou une *représentation* du vivant, de l'automate cellulaire, du système nerveux ou immunitaire, comme « autonomie ». Elle comprend le vivant comme « autonomie » parce qu'elle récuse l'épistémologie représentationnelle et adopte elle-même (en première personne) un *comportement* cognitif, celui de la connaissance *autonome*, tel qu'en cette connaissance le monde se constitue, se construit nécessairement comme réalité « autonome ». La réduction phénoménologique est donc la pratique même de la science en laquelle s'opère cette « constitution de l'être »⁷ en autonomie.

Science et critique de la représentation

Avant même d'interroger explicitement le sens de la réduction phénoménologique comme pratique, Varela reconnaissait déjà⁸ l'affiliation de son épistémologie à une certaine « sensibilité contemporaine », dont la conférence prononcée en 1938 par Heidegger sur *Die Zeit des Weltbildes* lui paraissait exemplaire. Rappelons simplement qu'en ce texte Heidegger dénonçait « le rapport moderne à l'étant » comme représentation, c'est-à-dire comme « mettre quelque chose en vue devant soi », comme « objectivation investigante et maîtrisante » de l'étant dès lors compris comme « ob-stant » ou « objet ». A cet âge des « images du monde » appartient pour Heidegger « tout rapport à quelque chose, le vouloir, le prendre position » à partir d'une certitude subjective.

La science selon Varela (connaissance autonome de l'être comme autonomie) n'est donc pas position, objectivation, vouloir, et la « sensibilité contemporaine » avec laquelle elle entre en résonance n'est donc pas celle du « rapport moderne » à l'étant.

Que la science partage avec la philosophie (et l'art) une autre exigence que celle de la représentation, qu'elle ne cherche pas à protéger du chaos par l'image réglée d'un monde objectif, mais n'envisage de vaincre le chaos qu'après avoir plongé en lui et préalablement défait tout rapport représentationnel au réel, c'est bien là une idée présente au cœur de la critique contemporaine de la modernité⁹. Il est d'ailleurs remarquable que parmi les auteurs les plus représentatifs de cette contemporanéité, Gilles Deleuze et Félix Guattari aient à plusieurs reprises insisté sur la révolution épistémologique de la biologie moléculaire et cybernétique et sur l'apport qu'elle constituait à une pensée de l'immanence absolue en offrant le concept d'une organisation non fonctionnaliste du chaos selon des régimes de synthèses autonomes et dynamiques opérant par

⁷ Varela, 1983.

⁸ Varela, 1983.

⁹ Deleuze, Guattari, 1991.

liaisons illocalisables en lesquels fonctionnement et formation sont indiscernables¹⁰.

On pourra, certes, trouver excessif l'affirmation, avancée dans ce contexte, selon laquelle « la biologie moléculaire est schizophrénique »¹¹. Mais force est de constater qu'à son insu Francisco Varela lui donne droit. Car si la réduction phénoménologique est bien la méthode et la pratique qui conduit la science du vivant à constituer/destituer son objet en « autonomie » (ce que Deleuze et Guattari nomment un « chaoïde »¹²) la réduction bien comprise présente bien une parenté singulière avec le déroboement basal de l'évidence naturelle ou habituelle saine, qui caractérise la schizophrénie¹³. Un examen détaillé de la structure varélienne de la réduction montrera que l'autonomie construite dans le geste épistémologique de la biologie est bien de type schizophrénique – ou, plus précisément, *hystérique*¹⁴.

Il suffira, pour l'instant de noter à quel point l'entreprise varélienne est liée à une aspiration à la pluralisation et l'ex-centration de l'identité, à la dissolution du moi personnel en lequel il nous faut pourtant reconnaître un rempart contre la folie et l'assise de notre liberté¹⁵.

Une réflexivité non-égologique

Notre identité se comprend, pour Varela, comme un réseau ou un maillage (*mesh*) de soi(s) virtuels (*virtual selves*), d'identités délocalisées (*delocalized*), variées, cellulaire, immunologique, cognitive, qui manifestent chacune un mode d'interaction¹⁶. Par « identité *biologique* », il entend, précisément, ce maillage d'identités – ce « soi » pluriel et virtuel, c'est-à-dire ce « soi » instable, non substantiel, non polaire, dé-subjectivé, émergent du chaos pour former une cohérence de surface, passagère et vivante. Le sens de la démarche scientifique du biologiste est alors pour Varela de plonger dans ce chaos pour en explorer les ressources morphologiques, les

¹⁰ Deleuze, Guattari, 1972, 1980.

¹¹ Deleuze, Guattari, 1972.

¹² Deleuze, Guattari, 1991.

¹³ Blankenburg, 1991 ; Sartre, 1936-1965.

¹⁴ Au sens où Deleuze emploie ce terme dans sa *Logique de la sensation*, en jouant sur la double étymologie *husterikos* (d'où dérive le terme en son sens psychiatrique) et *husterein* (d'où dérive le terme hystérésis utilisé par les médecins pour désigner la persistance d'un phénomène lorsque sa cause cesse). En ce sens l'hystérie désigne tout autant pour Deleuze le processus (schizophrénique) d'effacement de la représentation que son insistance « après-coup » sous l'aspect d'une présence non figurative, non narrative, oscillant entre dissipation et contraction. Il est à noter que cette caractérisation de l'hystérie par l'action retardée d'une cause se rencontre déjà chez Freud (1981, p.4).

¹⁵ Sartre, 1936-1965.

¹⁶ in Brockman, 1995.

interactions locales à partir desquelles se forment les propriétés globales de l'organisme – il est d'identifier le processus même de la connaissance avec la productivité immanente, le processus d'auto-production d'où émergent des organisations autonomes et identitaires. Sa perspective est de bout en bout génétique. Elle joint une conception génétique du savoir à une constitution génétique de son objet. Cet idéal de conjonction, d'identification du processus même de la connaissance avec le processus d'émergence de la vie à partir du non-vivant (*nonlife*) – ce spinozisme –, est précisément ce qui oriente Varela vers la réduction phénoménologique, car sous son double aspect de 1) suspension de l'habitualité et 2) de laisser-venir (*letting-come*), d'attente réceptive (*receptive waiting*)¹⁷, elle défait les identités molaires et substantielles de la conscience subjective pour permettre l'émergence libre des identités moléculaires et dynamiques. Elle est la méthode appropriée à une *réflexivité*¹⁸ d'un certain type (*a special type of reflection*), qui n'est ni conscience de soi ni auto-référentialité linguistique, mais « conversion » à un « soi sans soi » (*selfless self*).

Intégrant l'empirisme de William James – selon lequel *to experience* ne signifie pas constater mais éprouver et vivre soi-même une manière d'être¹⁹ – à sa définition de la phénoménologie, Varela comprend en effet la réduction comme ouvrant sur une expérience authentiquement vécue de l'émergence de la conscience à partir du non-conscient – la matière et le cerveau²⁰ –, qui est en même temps émergence à la conscience du pré-réflexif qui habite le moi d'une manière opaque et immanente²¹. A tel point qu'accentuant (*emphasizing*) le geste (*gesture*) de la réduction phénoménologique²², et le portant bien au-delà de l'exploration husserlienne des structures *a priori* de la subjectivité, il le confond avec un acte de prise de conscience (*becoming aware*) ou d'attention (*mindfulness*) similaire à celui que commande la tradition spirituelle du bouddhisme tibétain – c'est-à-dire d'émergence d'une conscience universelle non égo-logique.

Le transcendantal au-delà de l'objectif et du subjectif

Ce « soi » non-égologique émergent vers lequel la réduction oriente notre intérêt en le détournant de ses objets naturels, et qu'elle transforme en contenu d'une expérience originare, vivante et spirituelle, c'est ce que, dans la langue de Husserl, Varela appelle le « transcendantal ». Or ce transcendantal, curieusement, il le désigne, non pas dans la langue de Husserl, mais bien dans celle de l'idéalisme

¹⁷ Varela, Vermersch, Depraz, 1999.

¹⁸ Varela, 1996.

¹⁹ Bergson, 1934.

²⁰ Varela, 1996.

²¹ Varela, Vermersch, Depraz, 1999.

²² Varela, 1996.

allemand, comme « vie au-delà de la dualité de l'objectif et du subjectif »²³. La réduction phénoménologique, écrit-il, « ne maintient (*sustain*) pas la dualité basique (fondamentale) du sujet et de l'objet, mais libère l'accès à un champ de phénomènes en lequel la distinction entre le sujet et l'objet devient de moins en moins évidente »²⁴.

La réduction est « é-fondement » de la conscience naturelle (privation de son soutien) et accès à une vie in-fondée, non-substantielle, libérée, pour parler comme Deleuze, des « apories du sujet et de l'objet »²⁵. Or, cette conception de la réduction phénoménologique comme dépassement de la dualité sujet/objet sur quoi repose la conscience naturelle vers un champ transcendantal a-subjectif appréhendé dans une expérience originaire obligeant à la transformation de la conscience en conscience absolue, a été précisément celle de Jean Hyppolite lors d'une intervention au Congrès Husserl de 1959 – publiée par la suite sous le titre : *L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien*.

Rapprochant Fichte et Husserl, Hyppolite – qui fut le maître de Deleuze²⁶ – suggérait qu'on comprenne le transcendantal auquel reconduit la réduction comme « champ » sans sujet ou « milieu » (en lui-même neutre) de la production du sens, comme « immanence intégrale posée au fondement ». Commentant la question fichtéenne de la possibilité de l'expérience comme celle de la possibilité d'une « rencontre sans transcendance absolue », Hyppolite attribuait à Fichte le mérite d'avoir établi au principe de l'expérience une stricte réciprocité de la compréhension et de la rencontre (« nous ne rencontrons que ce que nous comprenons, mais nous ne comprenons que ce que nous rencontrons »). Cette réciprocité, qu'il interprétait comme immanence absolue, il en faisait le contenu d'une « expérience originaire », c'est-à-dire d'une expérience *de* l'originaire à partir duquel s'ouvre le champ entier de « la production absolue qui est source de toute vie ».

Assumant, avant Husserl – et plus radicalement que lui – le projet transcendantaliste véritable, qui est de fonder une *logique du sens* à partir d'une expérience originaire de l'immanence, le fichtéanisme se distinguait moins par sa puissance de construction que par la radicalité de sa réduction à l'originaire moyennant un acte de retrait total du philosophe hors de la vie, c'est-à-dire de « l'expérience dans laquelle il s'oubliait lui-même, hypnotisé qu'il était par le devenir de son existence ». Seule une pareille réduction pouvait conduire à l'expérience d'une activité pure, en soi, a-subjective, donnée dans une *intuition* intellectuelle – c'est-à-dire qui ne porte pas sur un être, n'est pas corrélée à un être, n'est pas elle-même conscience-de, mais

²³ Varela, 1996.

²⁴ Varela, 1996.

²⁵ Deleuze, 1995.

²⁶ Deleuze, 1996.

position infinie de soi par soi dans l'indistinction du sujet et de l'objet.

Le sens de cette compréhension de la réduction consistait dans une interprétation de l'égologie husserlienne comme obligeant à une refonte radicale de la définition de l'identité égoïque. Affranchie de la métaphysique de la représentation l'égologie transcendantale conduite par Husserl s'arrachait surtout à l'idée d'un monde en-soi opposé à l'*ego* comme intériorité vide, et esquissait une auto-explication de l'*ego* en laquelle était mise en évidence, sous le concept d'intentionnalité, la co-naissance du sujet et du monde. C'est cette extension du sens de l'*ego* au lien vivant du sujet et du monde, à leur enveloppement réciproque – c'est cette formation de l'*ego* en *champ* total de la vie intentionnelle hors duquel ne subsiste aucune transcendance et en lequel se forme toute relation, que Jean Hyppolite interprétait à travers le concept fichtéen du « moi pur » ou « moi absolu » comme milieu d'une rencontre sans transcendance absolue.

Et l'on relèvera, en passant, que Fichte, après avoir pratiqué un geste de suspension de la valeur du témoignage de la conscience naturelle analogue à celui de l'*epochè* husserlienne, aboutissait bien à une compréhension du transcendantal comme « vie », au-delà de la distinction de l'intérieur et de l'extérieur, du subjectif et de l'objectif, de l'actif et du passif²⁷. Cette vie, il la comprenait encore comme auto-affirmation, comme la réflexivité d'« un *singulum* achevé et clos en soi [...] *qui ne peut nullement sortir hors de soi* » n'ayant rien hors de soi – c'est-à-dire d'un *ego*, qui est aussi un *nous* : indistinction du soi et du non-soi dans une conscience universelle et empathique.

LA CRITIQUE DE L'EXTÉRIORITÉ

Rien n'indique que Francisco Varela ait fréquenté l'idéalisme allemand. Il n'en demeure pas moins que son geste interprétatif à l'égard de la réduction husserlienne est étroitement apparenté à celui de Jean Hyppolite. Son égologie biologique, qui, en passant par la réduction, passe par la réfutation du monde extérieur²⁸, est, en effet, toute entière habitée par la question de l'entrée en relation²⁹. La question fondamentale qui aura orienté Varela vers la phénoménologie, et qui est au point de départ de sa critique du computationalisme, est bien celle de la rencontre sans transcendance absolue.

L'introduction du concept de réseau immunitaire autonome avancée contre la vision hétéronome du système immunitaire comme algorithme défensif est à cet égard exemplaire. Elle aboutit tout

²⁷ Fichte, WL-1804 ; Goddard, 1999 et 2001.

²⁸ Varela, 1983.

²⁹ Varela, Anspach, 1992.

bonnement à dénoncer le problème de la discrimination soi/non-soi comme un faux-problème. Le réseau immunitaire ne pouvant être perturbé et modulé que par ce qu'il contient déjà, tout antigène qui perturbe le réseau immunitaire est « par définition un 'antigène de l'intérieur' »³⁰. Ce qui ne serait pas capable de cela, c'est-à-dire de moduler *de l'intérieur* la dynamique du réseau est, du point de vue du système, c'est-à-dire du « soi cognitif » en quoi il consiste, non pas un non-soi, mais une chose « dépourvue de sens (*nonsensical*) ». A l'ancienne distinction soi/non-soi, il convient, d'après Varela, de substituer la distinction soi/non-sens.

Car la notion de perturbation, si caractéristique de sa pensée de l'autonomie, ne signifie en réalité aucun contact avec l'extériorité *comme telle*. Peu importe, en effet, l'agent d'une perturbation, qui du point de vue du système n'est pas spécifié et se comprend comme « *n'importe quoi* qui conduise à une transformation d'état et/ou de dynamique »³¹. Seule importe la plasticité structurelle du système opérationnellement clos, et la détermination des modulations du système en terme de perturbations ne signifie rien d'autre que la capacité du système, en vertu de sa cohérence interne, à engendrer une diversité de comportements auto-organisés. Le rapport entre le système et son environnement n'est nullement compréhensible en termes d'information, d'adaptation, ou de contextualisation³² : le soi cognitif autonome varélien, comme le champ transcendantal d'Hyppolite ou le moi pur fichtéen, est sans dehors – ou, plus précisément, c'est de l'intérieur que se définit et s'esquisse pour lui un environnement, un monde, comme une possibilité de son dynamisme propre, comme ce qui a sens pour lui, c'est-à-dire comme « soi ». Les idées de perturbation et d'auto-régulation permettent ainsi, écrit Varela, de « donner un sens précis à l'idée de reconnaissance comme propriété globale du système »³³ – c'est-à-dire, non pas comme reconnaissance d'une altérité spécifiée dans une *interaction*, mais dans le cadre d'une théorie de la rencontre sans transcendance absolue.

LE CONCEPT DE RÉFLEXIVITÉ RÉCURSIVE

La proximité apparente des problématiques fichtéenne et varélienne est d'ailleurs telle, qu'en 1987, dans un article fameux, intitulé « Intersubjectivité, réflexivité et récursivité chez Fichte », Pierre Livet a pu se livrer à une interprétation de la doctrine fichtéenne du « moi » intégralement et explicitement inspirée des idées de Varela. Or, il est remarquable que d'un bout à l'autre de cet article l'insistance porte (contre la lecture proposée par A. Philonenko *et alii*) sur le fait que le fichtéanisme n'a que « de

³⁰ Varela, Anspach, 1992.

³¹ Varela, 1983.

³² Dedeurwaerdere, 2002.

³³ Varela, Anspach, 1992.

lointains rapports avec une philosophie de l'altérité et de l'intersubjectivité ».

Par « système autonome » Francisco Varela entend un entrelacement de comportements récursifs (procédant par répétition d'une opération à son propre produit) susceptibles de résister à une histoire (c'est-à-dire une suite) de perturbations³⁴. Ce qui revient à définir l'unité du système autonome par son endomorphisme, c'est-à-dire par l'isomorphisme de sa structure avec sa réapplication sur elle-même. Or, en cet endomorphisme Livet veut voir un concept de la réflexivité qui « dépasse la conscience de soi »³⁵ et « la subjectivité du moi », et définit une « structure plus générale » permettant par ailleurs de penser l'Absolu (comme clôture de la réflexion sur soi, identité structurelle entre la réflexion en acte et la réflexion comme objet : ce que Fichte entend par « sujet/objet »³⁶). Pour Livet, cette réflexivité récursive est précisément celle du « moi originaire » fichtéen³⁷.

Il n'y a pas lieu d'entrer ici dans le détail de l'interprétation (originale et extrêmement cohérente) de l'ensemble de l'œuvre philosophique de Fichte que propose Livet sur cette base – ni d'en contester la justesse. On relèvera simplement combien cette lecture oblige à récuser toute altérité *spécifiée* – c'est-à-dire réelle, ou externe – en vidant le concept de réciprocité (du moi et du non-moi, des moi(s) entre eux) de sa signification d'inter-activité ou d'échange. Par-là sera particulièrement illustré ce que peut signifier « penser en termes de boucles (*loops*) »³⁸.

Le concept d'une réflexivité récursive présente certes l'avantage de donner un contenu (savoir, la récursivité, *i.e.* la série des réapplications) à la réflexivité qui perd son statut de conscience de soi vide et formelle ; mais le traitement récursif de la réflexivité pose aussi un problème : celui de la base donnée à la réflexivité récursive, ou de son « ancrage » externe, puisque la récursivité doit pouvoir s'appuyer sur une base pré-donnée, une valeur initiale, de même que le pas s'appuie sur un sol ferme. Comme la réflexivité fichtéenne/varélienne est récursive, ce problème est aussi celui de « l'entrée » dans la réflexivité. Or, la solution apportée par Fichte à cette difficulté – solution qui définit complètement le concept de réflexivité récursive – est, d'après Livet, de donner comme entrée à la réflexivité (et comme base à la récursivité qui en constitue le contenu) la réflexivité récursive elle-même.

³⁴ Varela, 1983.

³⁵ Livet, 1987.

³⁶ Fichte, WL-1794.

³⁷ Livet, 1987.

³⁸ *in* Brockman, 1995.

La caractéristique majeure de cette lecture du moi fichtéen tient alors dans l'obligation de minorer tout ancrage de la réflexivité autre que la réflexivité elle-même. Ce qui est particulièrement sensible sur deux points : 1) le statut du non-moi, 2) celui de l'*autre* réflexivité, c'est-à-dire d'autrui.

LA CRITIQUE DE LA FINITUDE

Le concept fichtéen de non-moi est, selon Livet, uniquement censé répondre au problème de l'entrée réursive dans la réflexivité ; c'est-à-dire d'une entrée telle que le moi ne soit pas institué du dehors et que, malgré la nécessité d'un tel ancrage, son autonomie ou si l'on préfère son caractère auto-poïétique demeure inentamé. C'est pourquoi Livet interprète comme seulement « provisoire » l'ancrage de la réflexivité, pourtant explicitement proposé par Fichte, dans un « *Anstoss* », c'est-à-dire dans un « choc » ou un « heurt » externe par quoi l'activité du moi *rencontrant* effectivement l'empêchement que constitue pour elle le non-moi, revient sur soi pour se déployer *contre* l'obstacle. Lier la réflexivité à un ancrage, à une entrée de ce type reviendrait, en effet, à « n'admettre qu'une philosophie de la finitude ». Ce que n'est pas, pour Livet, la doctrine fichtéenne de la science.

Le point mérite d'être un peu développé. La découverte de Fichte serait, nous l'avons vu, celle de la réciprocité ou si l'on veut du cercle de la rencontre (qui est rencontre d'un non-moi hors du moi – ancrage réursif) et de la compréhension (qui est compréhension par le moi et en lui-même – réflexivité) : pas de rencontre sans compréhension, pas de compréhension sans rencontre.

Or ce cercle, qui oblige le moi à « poser quelque chose d'absolu hors de soi » *et* à « reconnaître par ailleurs que ce quelque chose d'absolu n'existe que pour lui » – ce cercle, Fichte le présente comme « le cercle que l'esprit fini peut élargir jusqu'à l'infini, mais dont il ne peut s'affranchir »³⁹. Il est précisément « ce qui fait de nous des êtres finis », le rapport sur lequel se fonde « le mécanisme entier de l'esprit humain », de telle sorte que « vouloir modifier ce rapport signifierait nier toute conscience et avec celle-ci toute existence ». L'attachement de Fichte à ce cercle, et en conséquence au projet de faire une philosophie de la finitude, est tel, notons-le, qu'il présente sa doctrine de la science comme se situant précisément « entre » les deux systèmes opposés (réaliste et idéaliste) qui se constituent séparément dès lors qu'on néglige ou que l'on s'affranchit du cercle en lequel s'enchaînent dans une alternance incessante l'affirmation (réaliste) de l'existence en soi du non-moi et sa négation (idéaliste).

Mais nous nous sommes promis de ne pas corriger la lecture de Livet. Seule importe donc la question de savoir comment ce « cercle de l'esprit fini » a pu être interprété dans le sens d'un dépassement de

³⁹ Fichte, WL-1794 ; Goddard, 1999.

la finitude – c'est-à-dire, pour reprendre l'expression de Fichte, d'une négation de la conscience. L'intention explicite de Livet étant, rappelons-le, *d'un côté* de lier en un même cercle (le cercle réflexif) le récursif (la rencontre) et le réflexif (la compréhension), *et de l'autre côté* de « stabiliser la réflexivité » en échappant à « l'oscillation » du moi entre son caractère limité (la rencontre) et illimité (la compréhension)⁴⁰ – c'est-à-dire d'échapper à la finitude.

L'homologie (déjà soulignée) des gestes interprétatifs de Livet et d'Hyppolite peut être, ici encore, éclairante.

La question est de savoir ce que l'on entend par « circularité ». Pour Fichte, et du point de vue de la philosophie de la finitude, la circularité est alternance, allers et retours successifs et incessants entre deux vérités contraires. La forme « pas de x sans y » sonne comme un rappel à l'ordre : la clôture réflexive est certes fondée, mais on n'est pas moins fondé à ancrer la conscience dans l'existence nécessaire d'un non-moi indépendant ; l'ancrage dans une donnée externe, et la nécessité d'admettre un non-moi indépendant, sont donc fondés, mais l'autonomie du moi ne l'est pas moins, etc. ; et la conscience ne peut qu'aller ainsi de la réflexion à l'ancrage et de l'ancrage à la réflexion sans jamais pouvoir les composer « dans un même maintenant »⁴¹. Ces allers et retours alternent deux mouvements qu'il est tout à fait impossible d'unir dans un même acte : un mouvement centripète, qui ramène du non-moi au moi (en défaisant l'indépendance du non-moi), et un mouvement centrifuge qui conduit du moi au non-moi (en défaisant l'autonomie du moi).

Or, c'est cette alternance que conteste Hyppolite. La circularité n'est pas pour lui renvoi infini entre deux vérités contraires et incomposables, l'une qui affirme le primat du moi, l'autre celui du non-moi. Le cercle de la rencontre et de la compréhension oblige plutôt à supprimer l'alternative. La signification du cercle est que la réflexion (le mouvement centripète) n'est possible que comme ouverture (centrifuge) à la rencontre, et la rencontre uniquement comme réflexion. Il n'y a plus deux vérités antinomiques, deux mouvements inverses, mais une seule vérité et un seul mouvement réalisant en soi sans contradiction les mouvements contradictoires centripète et centrifuge. De même, les sens respectifs du moi et du non-moi se trouvent redéfinis et fondus dans une unique réalité en laquelle s'entrelacent indistinctement le subjectif et l'objectif : le moi n'est plus intériorité, présence à soi sans contenu, mais intentionnalité ; le non-moi n'est plus présence extérieure, objective et indépendante, mais le dehors sur lequel ouvre l'intentionnalité ; l'un et l'autre ne sont plus que deux points de vue sur une seule et

⁴⁰ Livet, 1987.

⁴¹ Fichte, WL-1794.

même réalité, celle de l'*ego* absolu comme champ transcendantal et immanence absolue.

Cette métamorphose du cercle de l'esprit fini en cercle réflexif de l'*ego* absolu est exemplaire. Tandis que le cercle de la finitude, à proprement parler, ne se « boucle » pas, mais s'élargit en spirale par le renvoi incessant (c'est-à-dire dans le temps) d'une vérité à la vérité adverse, le cercle réflexif de l'*ego* absolu, se ferme sur soi, authentiquement « boucle la boucle ».

La fermeture du cercle de la compréhension et de la rencontre dans la réflexivité du moi absolu est également caractéristique de la lecture de la doctrine fichtéenne du moi proposée par Livet.

Si l'on veut comprendre cette doctrine, il faut en effet, selon Livet, toujours garder à l'esprit le primat du réflexif (du moi absolu) sur le donné – qu'entre la réflexivité et l'ancrage indépendant, « c'est la réflexivité qui mène le jeu ». Or, cette réflexivité prépondérante, ce moi absolu, c'est ce que Livet, nous l'avons vu, appelle « réflexivité récursive », et qu'il définit – en empruntant au concept varélien d'autonomie – comme ré-application à elle-même de la forme réflexive.

Dès lors, deux points de vues sont bien possibles sur cette ré-application (qui est aussi réplication infinie de soi). Soit on considère la ré-application *en elle-même*, et l'on insiste sur l'*auto-position* que signifie cette ré-application ; soit on la considère comme ré-application à *soi* de la forme réflexive, et l'on insiste cette fois sur la réentrée de l'opération sous elle-même comme *donnée* et sur le *choc* que constitue cette réentrée. Dans le premier cas on se représente la ré-application du point de vue de sa forme réflexive (c'est-à-dire de la compréhension), dans le second, du point de vue de son ancrage récursif (c'est à dire de la rencontre).

C'est selon Livet, de cette alternative que naissent, chez Fichte, les catégories opposées de la *substance* et de la *causalité* (qui, rapportées à leur origine, seraient donc *toutes deux* des catégories de la réflexivité). La première exprime le point de vue de l'*auto-position* du moi (ou de la ré-application prise *en elle-même*) ; la seconde celui de la détermination ou limitation du moi par la ré-application de la forme réflexive comme donnée, *i.e.* comme non-moi. Or, ces deux perspectives ne sont nullement concurrentes et conduisent, s'agissant du statut ontologique du non-moi, nous allons le voir, strictement au même résultat.

Notons tout d'abord qu'elles définissent pour Livet deux « entrées » dans le cercle de la réflexivité – deux « entrées » paradoxales puisqu'on ne saurait entrer *de l'extérieur* dans un tel cercle, et donc proprement y « entrer ». Ou plutôt : puisqu'il doit être indifférent d'entrer par tel ou tel point dans un cercle essentiellement défini par sa clôture, la détermination d'une quelconque entrée dans le cercle doit être telle que par cette entrée on est immédiatement conduit

au point d'entrée opposé – qu'en entrant par un point on entre aussi bien par le point opposé, qu'on est *déjà* entré par l'autre, de sorte que la polarité elle-même se trouve annulée. Si bien que la seule solution qui puisse être apportée au problème de l'entrée dans un tel cercle est de purement et simplement dissoudre le problème de l'entrée comme tel. C'est à cette dissolution que concourt, pour Livet, la distinction et le jeu des « entrées » substantialiste et causaliste dans la réflexivité.

Nous avons ici à faire, sous l'égide des catégories de substance et de cause, à deux interprétations opposées mais parfaitement équivalentes (c'est-à-dire indifférentes) d'un seul et même processus – celui de l'auto-référentialité a-subjective, réflexive-réursive, du moi pur. La substantialité (la compréhension du non-moi par le moi) et la causalité (la rencontre du non-moi par le moi) ne s'excluent pas ici mutuellement, comme elles le font dans le cercle de l'esprit fini (et à vrai dire dans le texte fichtéen). Elles envisagent la réflexivité sous deux angles différents : considérée en elle-même, en sa pure autonomie (comme substance), la réflexivité *exclut* (*entäussert*) le non-moi de son processus, en se posant ne le pose pas ; considérée comme ré-application à *soi*, comme causalité (sur soi), la réflexivité *transfère* (*überträgt*) sa propre activité dans le non-moi, pose un non-moi en ne se posant pas elle-même.

Mais peu importe que le moi exclue ou qu'il transfère ; dans les deux cas il se réplique infiniment lui-même. Le philosophe du moi absolu – ou de l'autonomie (au sens varélien) –, contrairement au philosophe de la finitude (pour qui cette question est essentielle), n'a donc pas à choisir entre la substance et la causalité, entre l'autonomie et le déterminisme, entre l'indépendance du moi et celle non-moi ; il n'y a qu'une seule et même réalité en laquelle la substance et la causalité, l'autonomie et le déterminisme, forment un cercle parfait et s'équivalent : le moi absolu (l'identité auto-référentielle de la vie). Parcourons ce cercle.

Le moi se pose lui-même absolument (« il se pose parce qu'il se pose », dit Fichte). En s'auto-posant il exclut de soi, projette (éjecte) hors de soi le non-moi comme un *x* indéterminé, c'est-à-dire comme ce qui n'étant pas posé dans cette auto-position, n'est rien – est un non-posé. Mais pour s'auto-poser (se répliquer) – et si cette auto-position ne doit pas être seulement formelle – le moi réflexif et exclusif doit se ré-appliquer à soi sa propre forme réflexive (qui est le point fixe du processus récursif de ré-application). Or, dans la mesure où il se ré-applique à *soi* sa propre forme, il ne *se* pose pas, mais est déterminé (comme moi passif) par sa propre forme dans un choc : l'autonomie suppose donc la détermination, l'auto-position du moi sa non-position. Dans la mesure, à présent, où il ne se pose pas, le moi pose le non-moi, c'est-à-dire donne forme à l'*x* indéterminé par le transfert de sa propre forme réflexive. La forme réflexive ne peut donc être ré-appliquée à elle-même qu'à condition d'être transférée à un *x*

indéterminé (le non-moi), mais, pour ce faire, il faut d'abord qu'un x indéterminé ait été exclu (par le processus même de la ré-application) du processus de ré-application, et donc que le moi se soit auto-posé : la détermination suppose l'autonomie, la non-position du moi son auto-position... qui, nous venons de le voir, suppose sa non-position, etc.

A vrai dire, comme nous l'annoncions précédemment, et comme le soulignait Livet dans un article antérieur, où il dénonçait la fascination exercée par le modèle varélien, il n'y a à proprement parler pas plus d'entrée que de sorties dans un tel bouclage⁴².

Cette circularité éclaire définitivement le statut du non-moi fichtéen pour Livet : il n'est rien sinon la non-position du moi, un x indéterminé (informe), qui ne peut prendre forme qu'en renvoyant à la réflexivité (qu'en étant la forme même de la réflexivité que celle-ci se ré-applique à elle-même) – nulle extériorité pour une conscience finie et représentativiste. Il est ainsi remarquable que Livet reproche à Fichte d'avoir voulu exemplifier cette réciprocité entre la forme réflexive et l'x auquel elle s'applique en écrivant : « pas de Toi, pas de Moi ; pas de Moi, pas de Toi »⁴³. Car « en parlant du Toi, il a outrageusement accentué l'extériorité de cet x à la réflexivité du Moi »⁴⁴.

UNE INTERSUBJECTIVITÉ SANS AUTRUI

Si parler du non-moi comme d'un Toi revient à en accentuer outrageusement l'extériorité, quelle chance un tel modèle de l'identité du Soi laisse-t-elle à la pensée de l'intersubjectivité ? Le modèle varélien exclut, pour Livet⁴⁵, que la communication soit comprise comme *transmission* : elle est un couplage circulaire en lequel les compensations induites en moi par le choc de la causalité externe sont pour l'autre des perturbations, qui derechef les compense, de telle sorte que ces compensations sont à leur tour pour moi des perturbations, etc. On le voit : le bouclage de la réflexivité, en liant indissolublement substantialité et causalité, autorise à penser le moi pur, ainsi que le dira Fichte explicitement en 1804⁴⁶, comme un « nous » non-relationnel. De même que ce bouclage dissout purement et simplement le problème de l'entrée ou de la sortie dans la réflexivité, il dissout le problème même de l'intersubjectivité (c'est-à-dire de l'entrée dans l'échange) : le « nous » est un « moi » (qu'on ne saurait même plus dire commun) en lequel la rencontre de l'autre et sa compréhension forment un cercle si parfait que l'échange a toujours

⁴² Livet, 1983.

⁴³ Fichte, WL-1794.

⁴⁴ Livet, 1987.

⁴⁵ Livet, 1983.

⁴⁶ Fichte, WL-1804 ; Goddard, 2001.

déjà commencé. L'autre n'est à mon égard nullement *source*⁴⁷ et n'existe pour moi que rapporté au système de corrélation purement interne qui définit mon identité auto-posée. Autrement dit : s'il faut se garder de tutoyer le non-moi, c'est parce que le « Toi » est d'abord un non-moi – ce qu'en son acte d'auto-position itératif la réflexivité à la fois exclut de soi et s'applique à soi.

Dans la philosophie fichtéenne du moi absolu, « autrui » définit, pour Livet, uniquement un « besoin » du sujet. Le problème soulevé par la réflexivité récursive est celui de sa base ou de son « entrée », qui, nous l'avons dit, ne peut être que la *ré-entrée* de la réflexivité elle-même comme donnée ré-appliquée à soi. C'est ce besoin de réentrée que satisfait autrui. Il est l'entrée réflexive dans la réflexivité. Non pas l'ancrage externe de la réflexivité, la cause *institutive* de l'autonomie, mais l'effet du dédoublement de la réflexivité nécessaire à sa propre opération de réitération. Livet est on ne peut plus clair : la déduction de l'intersubjectivité dans le *Fondement du droit naturel* de Fichte « ne permet pas de prouver l'existence d'autrui » ; elle ne permet pas non plus « de démontrer la pluralité des consciences » ; elle n'a « même pas pour fonction essentielle de préciser le statut d'un autrui possible » ; elle « nous indique seulement la seule façon possible de comprendre l'autodétermination du sujet ».

La déduction de l'intersubjectivité est un moment de l'explicitation de l'autonomie du moi pur entendu comme clôture sur soi. La causalité spécifique à l'intersubjectivité, qui est d'être un appel (une détermination) à l'autodétermination (à la substantialité) du moi, ne fait que reformuler la circularité de la causalité et de la substance constitutive, nous l'avons vu, de la réflexivité récursive, c'est-à-dire de la réflexivité qui n'a pas d'autre entrée qu'*elle-même* – qui est, à proprement parler, *sans entrée*. La pensée de l'autonomie a absorbé autrui, qui n'est plus que le nom de la ré-application à soi, par le moi, de sa propre forme réflexive.

Il est vrai que le besoin d'autrui propre à l'*ego* pur engage une certaine conception du rapport aux autres qui peut être séduisante ; celle d'un entrelacement des récursions : autrui suppose ma réflexivité qui fournit ainsi une entrée (une base) à sa propre réflexivité ; la réflexivité d'autrui n'étant plus vide (ayant une base), je puis à mon tour la prendre pour base de ma réflexivité – qui était déjà à la base de celle d'autrui. Les réflexivités entrelacées se soutiennent mutuellement par un jeu d'anticipations et de confirmations croisées.

Il convient toutefois de faire au moins trois remarques :

1) L'entrée par autrui n'est pas une entrée indépendante du cercle de la réflexivité, mais *interne* à la réflexivité dont elle alimente la circularité. De même, par cet entrelacement des récursions, l'entrée dans le cercle de l'intersubjectivité est interne à l'intersubjectivité

⁴⁷ Dedeurwaerdere, 2002.

même : autrui et moi sommes en effet déjà toujours entrés dans le cercle des récursions.

2) En répondant à la sollicitation d'autrui à l'auto-détermination, ce que le moi réplique « ce n'est pas », note Livet, « une sollicitation particulière d'autrui », mais « la sollicitation comme telle, c'est-à-dire la demande de reconnaissance de la réflexivité par elle-même ». Le rapport à autrui n'est jamais que rapport à soi-même.

3) Les deux réflexivités ne s'appuient donc l'une sur l'autre que dans leur forme et abstraction réflexive. Or, comme le relève également Livet, cet appui réciproque par anticipation des réflexivités peut tout aussi bien « conduire à une méfiance et un soupçon général ».

LA POSITION DU TIERS

Le dernier point mérite d'être approfondi. L'entrelacement circulaire des récursions, en gageant mes intentions sur celles d'autrui et celles d'autrui sur les miennes, nous entraîne plutôt tous deux dans le cercle infini de la méfiance réciproque. La confiance (avec laquelle on pourrait superficiellement confondre l'intersubjectivité circulaire fondée dans la réflexivité récursive du moi pur) n'est en réalité possible qu'à condition de *sortir* du cercle négatif et vicieux de la méfiance pour *entrer* dans le cercle positif et vertueux de l'échange – c'est-à-dire de la *transmission* mutuelle. Or, comme le note Livet, qui de ce point de vue est totalement fidèle à l'intention de Fichte, pour sortir d'un tel cercle (en lequel on est déjà toujours entré – c'est-à-dire jamais proprement entré) et entrer dans le cercle de la confiance (qui ne s'alimente pas de la simple réciprocité des réflexivités et en lequel il faut donc proprement entrer), « il faut la contrainte étatique », « l'instauration d'un Etat contraignant ».

L'œuvre entière de Fichte, du *Fondement du droit naturel* (1796) à la *Doctrine de l'Etat* (1813), en passant par *L'Etat commercial fermé* (1800), l'atteste : l'intersubjectivité concrète et vertueuse exige l'intervention d'un *Tiers*. La position de ce Tiers marque la limite de l'auto-référentialité, la limite du modèle épistémologique qu'elle constitue. Il est ainsi très significatif que, pour construire son interprétation varélienne de Fichte, Livet soit contraint d'affirmer que « la position du Tiers n'existe pas chez Fichte » et que sa philosophie est « une philosophie à deux » et non « une philosophie à trois ». Admettons-le : la philosophie de l'autonomie n'est pas une philosophie à trois mais à deux. Or, la réflexion actuelle de l'anthropologue Mark Anspach⁴⁸ (qui fut avec Varela l'auteur d'un article sur le système immunitaire⁴⁹) le montre : le *couplage* circulaire avec l'autre dans un système dynamique auto-régulé de relations aurait pour unique effet une méfiance réciproque et

⁴⁸ Anspach, 2002.

⁴⁹ Varela, Anspach, 1992.

pathologique s'il n'était *observé* du dehors par un Tiers et si ce Tiers n'intervenait pas pour lui indiquer sa destination positive. Chacun le sait, il ne suffit pas d'être deux pour être un couple ; il faut être trois : l'un, l'autre, et l'absolu de la relation, qui ne se laisse apercevoir que du point de vue du Tiers.

Car la position du Tiers est d'abord celle de l'*observateur*. Elle est la position du philosophe, dont la série des actes doit être, pour Fichte, rigoureusement distinguée de celle des actes du moi qu'il observe⁵⁰ – c'est-à-dire du processus réflexif par lequel, excluant de soi un non-moi, lui transférant sa propre forme réflexive, le moi se dédouble et se réplique infiniment. A ce processus, le philosophe, le Tiers, n'a nullement part, pas plus qu'au cercle des récursions intersubjectives. Son *autonomie* (*Selbstständigkeit*) propre consiste précisément dans cette position d'extériorité à l'égard du jeu circulaire du moi et du non-moi, comme du moi et d'autrui. Elle n'est pas, comme l'autonomie du moi pur, du système varélien, auto-position infinie, mais bien l'autonomie de la conscience moderne : réflexion *sur* et prise de position, certitude subjective, vouloir et engagement dans l'action.

C'est parce qu'il réfléchit *sur* la réflexivité récursive et dénonce la fascination qu'elle ne manque pas d'exercer sur l'esprit de celui qui la conçoit que le Tiers-philosophe peut assigner à l'existence humaine une destination qu'aucun système auto-régulé ne pourra atteindre et qu'il cherche à exercer une *influence* sur ses contemporains.

L'interprétation de Fichte par Livet prend toute sa signification – être une expérimentation critique des présupposés épistémologiques de Varela –, si l'on considère ce que Livet, avant de s'intéresser à Fichte, dénonçait comme l'illusion possible du varélisme⁵¹ : le couplage entre l'observateur et le système observé, l'illusion de pouvoir fonder dans l'organisation de l'objet observé (et construit) – dans sa logique auto-référentielle – les modes d'accès de l'observateur à cet objet – de « greffer » la connaissance que nous avons de l'objet sur la connaissance qu'il aurait de lui-même. Par-là s'explique la métamorphose du cercle de l'esprit fini en bouclage réflexif ; les deux entrées dans le cercle que sont l'indépendance et la dépendance du moi ne peuvent être, pour qui est victime de cette illusion, deux approximations concurrentes d'une même réalité qu'elles manquent à tour de rôle témoignant ainsi de l'incapacité de l'esprit à la saisir (de sa finitude), mais deux façons d'alimenter le cercle de *l'intérieur*, c'est-à-dire de confondre sa propre connaissance avec celle que le cercle aurait de lui-même.

LA STATION HYSTÉRIQUE DU PHILOSOPHE

⁵⁰ Fichte, WL-1794.

⁵¹ Livet, 1983.

Cette illusion de l'appartenance de l'observateur à l'observé, du spectateur au spectacle est bien celle de Varela, ou, plus précisément, de la conscience universelle non-égologique à laquelle reconduit la réduction pour autant que, comme nous l'avons vu, elle est, selon Varela, le moyen d'accéder à une connaissance en laquelle le connaissant « co-évoque » avec son objet.

La question se pose alors de savoir quelle est la position du philosophe praticien de la réduction, si cette position ne peut être celle du Tiers.

On relèvera d'abord que la réduction phénoménologique se présente pour Varela sous un double aspect⁵². Elle est d'abord conversion, re-direction de l'attention vers soi et donc fermeture sur l'intérieur ; mais elle est aussi, comme la pratique psychothérapeutique ou le travail du peintre, « observation ouverte » – flottante – sans recherche d'une saisie, relation « à vide » à l'expérience, un « lâcher-prise », un laisser-aller (*letting-go*) destiné à « faire oublier » en même temps qu'à faire apparaître.

Or, il n'y a là, pour Varela, nullement deux moments successifs, deux séquences véritablement distinctes. Dans l'exercice de la réduction, ces deux mouvements (la conversion et le laisser-aller) s'entrelacent au point de former « un double pli », de se « recouvrir l'un l'autre » et de donner lieu à « une non-dualité ». De sorte que la réduction est *tout autant* et *en même temps* un mouvement de « contraction » ou de « diastole », qui va du pré-réfléchi (du pré-verbal et du pré-conceptuel) à une aperception de ce pré-réfléchi, et un mouvement inverse de « dilatation », de « systole », d'accueil du monde renvoyant à la dimension émotionnelle de l'acte cognitif.

Cette identité en un même mouvement des deux mouvements pourtant inverses de contraction et de dilatation est proprement *athlétique*. La position du philosophe de l'autonomie réside dans un tel athlétisme.

Or, cet athlétisme c'est aussi, pour Deleuze, celui de la Figure dans la peinture de Francis Bacon⁵³ « Icône », Image isolée, dans une « extrême solitude », la Figure de Bacon est en effet « tantôt contractée et aspirée, tantôt étirée et dilatée ». Il y a là, selon l'expression de Deleuze, un singulier « athlétisme », qui cherche à faire coexister deux mouvements exactement inverses. Un premier mouvement qui va de la structure matérielle, c'est-à-dire de l'aplat, à la Figure, et en lequel l'aplat forme un cylindre, « s'enroule autour du contour, du lieu », « enveloppe, emprisonne la Figure », afin d'en accuser à l'extrême l'isolement et la localisation. Un second mouvement qui va de la Figure vers l'aplat et par lequel, cette fois, la Figure tend à s'illocaliser, à s'échapper d'elle-même par un point de béance pour se dissiper dans l'aplat. Aucun des deux mouvements ne

⁵² Varela, Vermersch, Depraz, 1999.

⁵³ Deleuze, 1981 ; Goddard, 2002.

va toutefois à son terme, et si la Figure isolée par le premier mouvement tend bien par le second à se dissoudre, par lui « pourtant elle ne se dissout pas encore dans la structure matérielle », elle ne rejoint pas encore l'aplat pour s'y dissiper vraiment. Car, si l'on allait jusque-là, la Figure disparaîtrait.

Quelle que soit, pour Deleuze, la période de la peinture de Bacon, et qu'elles se présentent en couple ou séparées comme parties d'un triptyque, la caractéristique constante des Figures est d'être *tout aussi bien* « abandonnées, échappées, évanescences, confondues » qu'« isolées, collées, contractées ».

Là est l'essentiel : la précision de la Figure baconienne consiste dans cette stricte *coexistence* du contracté et du diffus, de la systole qui « serre le corps » et va de l'aplat à la Figure et de la diastole « qui l'étend et le dissipe » en allant de la Figure à l'aplat. Une coexistence telle que « déjà il y a une diastole dans le premier mouvement, quand le corps s'allonge pour mieux s'enfermer », et « une systole dans le second mouvement, quand le corps se contracte pour s'échapper ». Et « même quand le corps se dissipe, il reste encore contracté par les forces qui le happent pour le rendre à l'entour ».

Or, cette intégration des mouvements de diastole et de systole dans le tableau ne peut être atteinte, d'après Deleuze, qu'en dépassant l'organisme vers le corps intensif et hystérique qu'Antonin Artaud a nommé « le corps sans organes ». La Figure peinte par Bacon est alors exemplaire de cette « station hystérique » que comporte toute psychose, et qui consiste dans l'insistance d'une présence interminable, d'une présence excessive, dont Deleuze donne une description saisissante : « l'hystérique, c'est à la fois celui qui impose sa présence, mais aussi celui pour qui les choses et les êtres sont présents, trop présents, et qui donne à toute chose et communique à tout être cet excès de présence. Il y a alors peu de différence entre l'hystérique, l'hystérisé, l'hystérisant ».

C'est dans cette même station hystérique que se tient le philosophe de l'autonomie qui a récusé la position du Tiers et s'interne au couplage opérationnel du moi et du non-moi en lequel s'origine l'intersubjectivité empathique d'entrelacement des récursions : présence excessive du moi au non-moi (et aux autres) et présence excessive du non-moi (des autres) au moi.

Références bibliographiques

- Rogin Anspach, M. (2002). *A charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Seuil.
- Bergson, H. (1934). Sur le pragmatisme de William James, in *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Félix Alcan.
- Blankenburg, W. (1991). *La perte de l'évidence naturelle. Une contribution à la psychopathologie des schizophrénies pauci-*

- symptomatiques*, traduction par J.-M. Azorin et Y. Totoyan, revue par A. Tatossian, PUF.
- Brockman, J. (1995). *The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution*, Simon & Schuster.
- Dedeurwaerdere, T. (2002). *Action et Contexte. Du tournant cognitiviste à la phénoménologie transcendantale*, Olms.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1972). *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe*, éditions de Minuit.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux*, éditions de Minuit.
- Deleuze, G., Bacon, F. (1981). *Logique de la sensation*, éditions de la différence.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?*, éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1995). L'immanence : une vie..., revue *Philosophie*, n° 47, « Gilles Deleuze », éditions de Minuit.
- Deleuze, G., Parnet, C. (1996). *Dialogues*, Flammarion.
- Fichte, J. G. (1986). *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*. Herausgegeben von R.Lauth und J. Widmann, Felix Meiner Verlag.
- Fichte, J. G. (1972). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*, traduction par A. Philonenko, in *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, Vrin.
- Freud, S. (1981). *Etudes sur l'hystérie*, P.U.F.
- Goddard, J.-C. (1999). *La philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique*, Vrin.
- Goddard, J.-C. (2001). Réduction aléthologique et projection dans la « Doctrine de la science » de 1804, in *Etudes Germaniques*, 56^{ème} année, n° 1, janvier-mars 2001.
- Goddard, J.-C. (2002). *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer.
- Hyppolite, J. (1971). L'idée fichtéenne de la Doctrine de la science et le projet husserlien, in *Figures de la pensée philosophique I*, PUF.
- Livet, P. (1983). La fascination de l'auto-organisation, in *L'auto-organisation : de la physique au politique*, P. Dumouchel et J.-P. Dupuy (ed.), Seuil.
- Livet, P. (1987). Intersubjectivité, réflexivité et récursivité chez Fichte, *Archives de Philosophie*, tome 50, cahier 4, octobre-décembre 1987.
- Sartre, J.-P. (1965). *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, 1936¹, Vrin.
- Varela, F. (1983). L'auto-organisation : de l'apparence au mécanisme, in *L'auto-organisation : de la physique au politique*, P. Dumouchel et J.-P. Dupuy (ed.), Seuil.
- Varela, F., Rogin, M. (1992). Anspach, Le système immunitaire : un « soi » cognitif autonome, in *Introduction aux sciences cognitives*, D. Andler (dir.), Gallimard.
- Varela, F. (1993). *L'inscription corporelle de l'esprit*, Seuil, Paris.

- Varela, F. (1996). Neurophenomenology: A Methodical Remedy for the Hard Problem, in *Journal of Consciousness Studies*, « Special Issues on the Hard Problems », J. Shear (Ed.), June 1996.
- Varela, F., Vermersch, P., Depraz, N. (1999). The Gesture of Awareness An account of its structural dynamics, in *Investigating Phenomenal Consciousness*, M. Velmans (Ed.), Benjamin Publishers, Amsterdam.