

L'usage de la méthode phénoménologique dans le paradigme de l'enaction

François-David SEBBAH*

RÉSUMÉ. Cet article examine et tente d'évaluer l'usage que F. Varela fait de la méthode phénoménologique en sciences cognitives. Il veut se rendre attentif à l'exigence de « contraintes mutuelles » entre une « naturalisation au sens faible » et la phénoménologie, qui préside à cette entreprise où s'esquisse la « neurophénoménologie ». Un intérêt particulier est porté à la question de l'épokhè ou réduction phénoménologique. L'hypothèse de lecture critique est que, malgré l'exigence varélienne, il existe un point où posture phénoménologique et travail scientifique de naturalisation finissent par s'exclure réciproquement – ce qui ne signifie bien sûr pas que la collaboration ainsi esquissée soit sans fécondité.

Mots clés : phénoménologie, réduction phénoménologique, « première personne », expérience, conscience, méthode.

ABSTRACT. Using the method of phenomenological reduction in the paradigm of enaction. This article examines the way in which Varela employs the method of phenomenological reduction in cognitive science, and proposes an evaluation. Particular attention is paid to the question of the epokhe or phenomenological reduction, and the requirement of “mutual constraints” between “weak naturalization” and phenomenology which underlies the project of “neurophenomenology”. This critical examination leads to the hypothesis that, in spite of the rigour of Varela’s approach, there is a point at which the phenomenological posture and the work of scientific naturalization are finally mutually exclusive – this of course does not mean that the style of collaboration which is sketched out cannot be fruitful.

Key words: phenomenology, phenomenological reduction, “first person account”, experience, consciousness, method.

La position de F. Varela en tant que « savant pratiquant les sciences cognitives » par rapport à la phénoménologie est intéressante de par la double contrainte qu'elle s'impose :

1) A la différence d'autres démarches en sciences cognitives, elle n'est pas simplement « consommatrice » de phénoménologie, ni même simple « instrumentalisation » de la phénoménologie, elle veut partager quelque chose de l'exigence de la phénoménologie, cette exigence qu'on pourrait qualifier d'exigence de la réduction¹.

2) Mais, par ailleurs, la démarche varélienne s'impose de rester de plain-pied *dans* les sciences cognitives – certes en les redéfinissant radicalement .

* COSTECH, Université de Technologie de Compiègne. E-mail : Francois.Sebbah@utc.fr.

¹ *L'idée de la phénoménologie* (1907) constitue le premier texte de Husserl où la réduction phénoménologique s'impose et est vraiment thématisée.

La question qui se pose à cette pratique est alors celle-ci : jusqu'à quel point est-il possible de tenir jusqu'au bout la première contrainte décrite tout en respectant la seconde elle aussi jusqu'au bout ? Le projet varélien étant d'ailleurs de faire en sorte que la prise en compte de la première contrainte non seulement respecte, mais, plus encore, serve le projet de la seconde c'est-à-dire serve le travail par lequel les sciences cognitives vont être radicalement ébranlées, mais de l'intérieur, pour être mieux révélées en leur vérité.

Notre hypothèse de travail est que le respect de cette double contrainte implique nécessairement une limite ce qui vaut pour toute double contrainte ; c'est-à-dire un point où la contradiction, l'exclusion réciproque des deux contraintes va se faire sentir, et provoquer soit que l'on cède sur l'une des contraintes, soit que, tout simplement, l'on s'arrête. La fécondité d'une double contrainte se mesurant précisément au niveau de profondeur qu'elle permet d'atteindre avant que la limite ne soit touchée. Et il va de soi que, selon nous, l'épreuve de la limite n'est jamais un échec simple mais la marque d'une pensée authentique.

Nous allons donc tenter de manifester le point où, nous en faisons l'hypothèse, l'exigence de réduction phénoménologique et l'exigence de naturalisation scientifique s'excluent réciproquement pour ainsi dire « malgré tout ».

Quelques remarques sur le sens de cette démarche : il y aurait un manque de pertinence fondamental et quelque « injustice » à venir se poser en défenseur d'une prétendue « pureté » de l'exigence phénoménologique, et faire reproche à Varela de « trahir » la phénoménologie. Ce, alors même que depuis le bord des sciences cognitives il est de ceux qui tentent le plus de se rendre attentif et sensible à cette exigence. On viendrait prendre à revers, pour ainsi dire en « faux frère », une pensée qui s'expose précisément à de nombreuses critiques depuis une entente étroite des sciences cognitives de par ce qu'elle veut précisément partager avec la phénoménologie !

Ce qui nous intéresse, en scrutant cet usage varélien de la phénoménologie, c'est de tenter de mesurer ce qu'il met au jour de la spécificité du projet des sciences cognitives, et, corrélativement, du projet de la phénoménologie, dans le geste même de les faire entrer en tension.

Car ce qui est en jeu, ce n'est rien d'autre que la frontière entre d'un côté, un type de dévoilement du réel, celui produit par une démarche et une exigence qu'on qualifiera de scientifique, et de l'autre, un autre type de dévoilement du réel, celui qui est précisément produit par une démarche qu'on pourra qualifier de philosophique et que la phénoménologie, au début du vingtième siècle, s'était proposé de réactiver.

Il faut cependant préciser d'emblée que la démarche de Varela ne souligne pas la frontière entre deux projets spécifiques, qu'elle tend, malgré sa volonté de respecter la réduction, à envelopper cette dernière dans l'exigence de naturalisation : telle sera selon nous sa manière de conjurer la double contrainte à laquelle elle s'expose pourtant.

Nous nous appuyerons principalement sur deux textes de F. Varela qui peuvent être caractérisés comme une prise en compte de plus en plus affirmée de la phénoménologie, et tels que le second accentue encore par rapport au premier le souci de la réduction phénoménologique.

Ces deux textes sont : *L'inscription corporelle de l'esprit*² et "The naturalization of phenomenology as the transcendence of nature. Searching for generative mutual constraints"³.

Ce qui frappe dans le premier de ces textes, c'est que la phénoménologie, principalement en sa version merleau-pontienne, permet à F. Varela de détruire les présupposés ontologiques comme tels inavoués des sciences cognitives classiques en leur version « computo-représentationaliste ». Ces sciences cognitives de la première génération sont ainsi dénommées parce qu'elles se proposent de montrer que le travail de l'esprit, lorsqu'il produit de la connaissance au sens le plus large du terme et commençant donc dès la perception⁴, c'est-à-dire comme donation d'un monde consiste en un calcul portant sur des représentations. Ce qui selon elles va de soi, ce qu'elles négligent par principe, c'est 1) l'élucidation de la conscience du monde, qui est, comme telle, un *vécu* de la donation du monde et 2) le problème de l'ancrage des symboles : qu'est-ce qui fait que mes représentations représentent des réalités extérieures à moi ?

C'est à reconnaître que ces deux questions sont inassimilables par les sciences cognitives computo-représentationalistes, et à reconnaître qu'elles font l'essentiel du problème de la conscience ou « connaissance » du monde, qu'on peut légitimement vouloir poser le problème autrement, en ayant recours par exemple à la tradition phénoménologique.

Husserl définit dans *L'idée de la phénoménologie* « l'énigme de la connaissance » comme étant l'énigme selon laquelle il s'agit de savoir comment ce qui m'est transcendant peut aussi m'être immanent en tant que transcendant, ou bien, inversement, comment je peux me transcender vers ce qui m'est extérieur tout en restant d'une certaine façon en moi, moi-même en tant qu'immanent à moi-même.

Le thème phénoménologique de l'intentionnalité⁵ veut se donner les moyens de résoudre l'énigme en montrant que le problème était en fait mal posé : ce n'est qu'à partir du moment où l'on s'installe d'emblée dans l'opposition entre un dedans et un dehors considérés comme deux régions ontologiquement séparées, et structurant l'être toujours déjà, que le problème est insoluble. Dévoiler l'intentionnalité comme toujours déjà et originellement « transcendance immanente » court-circuite le problème à sa racine : il n'y a pas à se demander comment je puis sortir de moi pour me porter vers le monde extérieur, ni comment faire entrer en moi la réalité extérieure comme telle : je ne suis rien d'autre que l'acte même de me porter vers ce que je me donne, pour ainsi dire une flèche comme telle immanente à elle-même, et le monde n'est rien d'autre que ce que je me donne, que le corrélat de l'acte.

De ce point de vue, les reprises heideggerienne et merleau-pontienne de la phénoménologie consistent à radicaliser le pôle transcendance de l'intentionnalité, de manière à ce que la transcendance ne soit recentrée ni récupérée auprès d'elle-même en aucune immanence : on pourrait parler, avec

² Cf. F. Varela, E. Thompson et E. Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Seuil, 1993, pour la traduction française par V. Havelange. (cité I.C.E.).

³ pp. 355-381 in *Alter* revue de phénoménologie n° 5, 1997.

⁴ Bien que les sciences cognitives de la première génération aient plutôt eu tendance à négliger la perception.

⁵ « L'intentionnalité comme thème capital de la phénoménologie », tel est le titre du § 84 des *Ideen I* (1913).

R. Bernet, « d'intentionnalité sans réserve »⁶. La transcendance du Dasein (Heidegger), la foi perceptive (dernier Merleau-Ponty) ont ceci de commun qu'en libérant la transcendance de toute immanence, pour ainsi dire mécaniquement, elles donnent la priorité au Monde sur la Subjectivité alors que, malgré les thèmes de la *Lebenswelt* et de l'*Umwelt* chez le dernier Husserl, c'est la subjectivité, en tant qu'elle est précisément « transcendante », « pôle de centration », c'est-à-dire lieu de bouclage et de récupération en une immanence à soi qui a le dernier mot en contexte husserlien.

Signalons-le brièvement, dès lors que le sujet et l'objet ne sont plus les deux régions fondamentales de l'être ayant chacune le statisme de la substance, alors l'acte de connaissance ne peut plus être lui-même pensé comme simple représentation image mentale du second dans le premier. Du thème husserlien de la « constitution » aux ambiguïtés et aux apories peut-être irréductibles on retiendra au moins cela : il signifie que du même mouvement que la conscience ne peut plus être tenue pour une substance statique, et que le monde n'est pas d'abord et toujours déjà objet, mais constitué en son sens d'être, alors, du point de vue gnoséologique, la relation de l'un à l'autre doit être pensée comme un travail actif qui n'a nul préalable (ni la conscience qui en serait le sujet, ni le Monde qui l'attendrait déjà). La conscience n'est nulle part ailleurs qu'en son œuvre de constitution intentionnelle et l'objet est son corrélat, en un sens son « simultané ». Elle n'est ni le miroir d'un objet préexistant, ni le milieu de construction de l'objet par un sujet qui préexisterait au processus. Du même coup il faut le remarquer du point de vue du sujet, cela n'a plus de sens, ontologiquement, de séparer la conscience du corps, ni gnoséologiquement, de séparer une pensée théorétique pure d'une perception sensible dévaluée par son caractère confus : l'intentionnalité est toujours déjà incarnée (elle est décrite en termes de « comportements » et de « dispositions affectives » par Heidegger, et Merleau-Ponty parle lui de « foi perceptive » et de « chair du monde »).

Dès lors que ce point est touché, la possibilité d'un pas de plus est libérée : celle d'un art de vivre qui échappe tant à la croyance en la substance qu'au nihilisme le nihilisme qui tient encore à la croyance en la stabilité d'une réalité ultime, en un fondement, en tant qu'il est le désarroi qui surgit lorsque cette croyance est contrariée. Cet art de vivre consiste à faire l'expérience lucide et sereine de ce que la conscience et le monde se co-constituent en un mouvement circulaire, dans un geste qu'on pourrait qualifier d'herméneutique, puisqu'il ne serait pas simple description d'une réalité préalablement subsistante.

Au fond, ce que montre F. Varela, c'est qu'il y a une instructive *analogie* entre ce parcours à l'intérieur du déploiement de l'exigence et de la démarche phénoménologique, et le parcours qui se dessine, selon lui, dans le cadre des sciences cognitives.

Plus récemment, et pour ainsi dire à vitesse accélérée, les sciences cognitives s'installeraient dans le même problème et la même manière de le poser que celui que se posait la phénoménologie et déjà la philosophie moderne depuis son origine cartésienne et lockéenne, pour arriver à le dépasser d'une manière analogue. Comme nous le disions, le paradigme *computo-représentationnaliste*⁷

⁶ Cf. R. Bernet, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994.

⁷ Cf. I.C.E., partie II, pp. 69-130.

ne pose en fait pas les deux problèmes qu'on pourra juger décisifs pour simplement donner un sens à la question de la connaissance : celui de l'ancrage dans le réel des symboles sur lesquels il calcule, et celui de savoir ce que signifie s'auto-affecter comme sujet connaissant. C'est par sa capacité non pas même à les résoudre mais tout simplement à poser ces questions que le paradigme connexionniste⁸ alternatif se constitue : prenant appui non sur la métaphore de l'ordinateur, mais sur celle du cerveau, le « connexionnisme » va décrire la connaissance comme un processus d'émergence par auto-organisation. L'impulsion est donnée par cette remarque que si deux neurones sont connectés simultanément, leur connexion est renforcée ; dans le cas contraire, la force de la connexion est diminuée. Dès lors, dans la constitution d'habitus neuronaux, par apprentissage par exemple, émerge au niveau global une configuration qui se tire pour ainsi dire d'elle-même, sans qu'elle ne se préexiste en rien localement en chacun de ses points, et sans qu'un « plan » d'elle-même lui préexiste, ni aucune intelligence ou volonté d'ensemble. Le gain le plus considérable de cette approche est, selon Varela, qu'elle ruine la position de toute subjectivité substantielle : des comportements « intelligents » peuvent émerger sans qu'il soit besoin de les référer à un quelconque « pôle de centration » qui leur préexisterait comme leur fondement (ce serait même le meilleur moyen de les rendre inintelligibles). La limite essentielle du connexionnisme consiste, toujours selon Varela, en ce que s'il réussit à se débarrasser de tout « soi substantiel », il continue de concevoir la connaissance comme représentation d'une réalité extérieure tenant son fondement en elle-même : il continue donc d'être pris dans les apories irréductibles de la configuration classique de la problématique de la connaissance.

C'est cette dernière limitation que le paradigme varélien de l'enaction veut faire sauter. Il propose de considérer que le propre de tout organisme vivant consiste à s'auto-constituer dans son rapport à son monde ; à produire sa clôture opérationnelle⁹ dans l'action même par laquelle il « configure » son monde : la contrainte est donc double et simultanée par laquelle l'organisme s'adapte à son milieu et se le donne, en se décidant lui-même dans cette action. Dès lors, il y a co-constitution du vivant et de son monde, sans qu'aucune réalité subsistante (ni celle de l'organisme vivant, ni celle du monde) n'en soit le préalable¹⁰. Remarquons-le, du même mouvement que l'opposition originelle entre deux substances se défait originellement, se défait tout aussi bien un quelconque primat de la représentation théorique pure : connaître, ce n'est pas se faire le « miroir de la nature » un miroir éventuellement obscurci par le sensible : cette manière de poser le problème de la connaissance perd toute pertinence en ce contexte ; et avec elle les « croix » traditionnelles qu'elle portait, comme la question de la garantie de l'adéquation entre représentations et choses, ou bien encore comme la question du statut du sensible. Ces problèmes sont dénoncés comme des faux-problèmes dès lors que l'on montre, comme le fait Varela, que vivre en ce que le vivre est le plus originaire c'est déjà comprendre son monde, le connaître, au fond, se le donner. Et s'il n'y a de vivre que dans l'agir (que dans le mouvement vers le monde), alors le vivre et l'action sont déjà connaissance (ou du moins perception). Le para-

⁸ Cf. I.C.E., partie III, pp. 131-190.

⁹ Sur cette notion, cf. *Autonomie et Connaissance*, Paris, Seuil, 1989. L'organisme vivant est alors dit autopoïétique.

¹⁰ En termes plus strictement varéliens, il y a co-émergence dans un couplage structurel.

digme de l'enaction dit exactement cela : que le vivant se constitue dans son vivre, qui est un agir, de telle manière que toute action en direction de son environnement le constitue en retour à même son corps, puisque, de la même manière que vivre c'est déjà connaître, il n'y a pas lieu de distinguer la conscience du corps : cette dernière est toujours déjà incarnée ; la chair est précisément ce qui n'aura jamais été séparé entre corps et esprit.

Le paradigme de l'enaction donne donc accès à une « voie moyenne »¹¹, selon laquelle ce qui est « premier », ce n'est ni le sujet ni l'objet, mais la relation dynamique dans laquelle ils se spécifient mutuellement toujours déjà. Dès lors, non seulement le sujet substantiel et l'objet substantiel sont tout deux détrompés dans leurs prétentions rivales à la fondation, mais l'idée même de substance est défaite au profit de celle de processus, de relation dynamique. Et ce qui a été établi au niveau ontologique vaut du même mouvement au niveau gnoséologique : une voie moyenne entre idéalisme et réalisme a été trouvée¹².

La similitude entre, d'un côté, le parcours ontologico-gnoséologique des origines de la philosophie moderne avec Descartes et Locke jusqu'à la phénoménologie de Husserl (elle-même « dépassée » chez Heidegger et Merleau-Ponty) et, de l'autre, le parcours des sciences cognitives depuis le paradigme du cognitivisme classique jusqu'au paradigme de l'enaction varélien, en passant par le paradigme connexionniste ; cette similitude, donc, telle que le travail de F. Varela la souligne et lui donne sens, est frappante.

Deux questions connexes se posent cependant :

- 1) Quelle est la nature du rapport qui unit ces deux parcours ?
- 2) Plus précisément, comment le premier informe-t-il le second dans la démarche varélienne (puisque c'est bien en tant que chercheur en sciences cognitives que se situe F. Varela, dans le souci de faire progresser la tâche « définitoire » des sciences cognitive qu'est la naturalisation) ? Et quel effet en retour la manière varélienne de nouer ces deux parcours produit-elle sur les exigences propres de chacun ?

Au pire, comme nous le disions, *l'Inscription corporelle de l'esprit* sera interprétée comme trahison de chacun de ces parcours : nous ne saurions bien sûr verser dans la facilité de cette attitude. Nous voudrions cependant manifester les tensions produites par cette manière spécifique de nouer deux pratiques ayant chacune leur contrainte propre, une pratique scientifique et une pratique philosophique. D'ailleurs, en s'inscrivant de plain-pied dans les sciences cognitives, F. Varela n'appelle pas à un quelconque dépassement de la différence entre démarche scientifique et démarche philosophique.

Pour repérer quelques points de tension, nous nous en tiendrons à la formulation de quelques questions.

D'un certain point de vue, il semble qu'il y ait un strict parallélisme entre le parcours qui mène à la problématique phénoménologique de la chair du monde

¹¹ Cf. partie IV, « vers une voie moyenne », p. 191 et suivantes.

¹² « C'est précisément cette insistance sur la spécification mutuelle qui nous permet de négocier une voie moyenne entre le Scylla de la cognition envisagée comme reconstitution d'un monde extérieur prédonné (réalisme) et le Charybde de la cognition conçue comme projection d'un monde intérieur prédonné (idéalisme). Ces extrêmes prenant tout deux la représentation pour notion centrale : dans le premier cas, la représentation est utilisée pour reconstituer ce qui est extérieur ; dans le second, elle est utilisée pour projeter ce qui est intérieur. », I.C.E., p. 234.

(Merleau-Ponty¹³) d'un côté, et de l'autre celui qui mène à la problématique varélienne de l'enaction en sciences cognitives : au sens strict, une analogie, c'est-à-dire un type de rapport entre les deux ordres qui les rend comparables sans qu'il n'y ait aucun mélange de l'un à l'autre, chacun laissant l'autre absolument pur, ne le contaminant ni ne le fécondant. En effet, c'est à l'intérieur du type de questionnement propre à la philosophie et grâce à sa méthode, considérés pour ainsi dire en leur autonomie, que les phénoménologies merleau-pontienne et heideggerienne se mettent en place. Et, comme le manifeste d'ailleurs clairement la représentation que Varela donne de son propre travail comme une étape dans l'histoire des sciences cognitives elle-même conçue comme monodrome, linéaire et progressive, c'est strictement à l'intérieur de l'exigence (de naturalisation) et des méthodes (« scientifiques ») des sciences cognitives que s'inscrit la thèse de l'enaction.

S'il en est ainsi, alors le parcours phénoménologique aura valu essentiellement à titre d'exemple et d'incitation pour le parcours dans les sciences cognitives ; il aura pu aider à sa constitution en décelant des possibles pour la pensée, même si c'est dans un autre ordre : il aura pour ainsi dire eu une valeur protreptique. Le rôle et la fonction de la phénoménologie dans la pratique des sciences cognitives resteraient cependant à ce titre fort limités. Il semble bien que Varela réfléchisse ce rôle comme plus radical. La difficulté qu'il ne peut qu'affronter alors mais semble-t-il sans l'explicitier et la vivre comme telle est la suivante : comment douer d'une certaine radicalité l'intervention de la phénoménologie dans les sciences cognitives sans qu'elle provoque la remise en cause du projet de ces dernières, mais au contraire le serve ?

Le plus étonnant d'un point de vue phénoménologique est sans doute que Varela semble poser que le « résultat » obtenu au terme (provisoire) du parcours phénoménologique, et le « résultat » obtenu au terme (provisoire) du parcours en sciences cognitives, sont de même nature (de part et d'autre l'opposition statique entre sujet et objet est en effet défaite au profit d'une relation de co-constitution, essentiellement incarnée et, sinon « herméneutique », du moins « constructiviste »).

Du point de vue phénoménologique, que les résultats soient comparables ne suffit pas : car le résultat est inséparable de l'exigence méthodique qui le produit. Donc si le « même » résultat est produit au terme d'un parcours qui met en œuvre la réduction phénoménologique d'un côté, et au terme d'un parcours qui ne la met pas en œuvre (mais s'inscrit dans une autre méthodologie : celle des sciences naturalistes ou naturalisantes), de l'autre, c'est qu'il ne s'agit en fait pas du *même* résultat ! On ne peut sans précaution superposer *sans reste* la circularité qui articule le Dasein à l'Être ou au Monde chez Heidegger, ou bien qui « entrelace » la chair du Monde à elle-même chez Merleau-Ponty, à la circularité de l'autopoïèse dans l'enaction chez Varela.

Quelle est la nature de la différence que nous prétendons dégager ici et qui serait pour ainsi dire « négligée » par Varela : différence infime, si elle peut être imperceptible, et infinie si elle fait que le dévoilement du réel opérée par une pratique philosophique n'est pas de même nature que celui qui est produit par une pratique scientifique ? Cette différence n'affecterait pas d'abord le

¹³ Bien que F. Varela se rapporte plus volontiers au « premier » Merleau-Ponty qui dialogue directement et rigoureusement avec biologie et psychologie (cf. en particulier *La structure du comportement*), il nous semble pertinent de rapporter le couplage structurel dans l'enaction à la figure de l'entrelacs de la chair du Monde chez le « dernier » Merleau-Ponty (cf. *Le visible et l'invisible*).

« résultat » c'est-à-dire le *contenu* de la description, mais la posture, le type d'injonction et le lieu à partir desquels elle est produite.

Nous ne saurions le cerner ici qu'en creux. Comme nous le disions plus haut, la différence qualitative entre la région conscience et la région nature la première étant reconnue comme constituante et la seconde comme constituée, est mise au jour par la réduction phénoménologique. Il y a une circularité entre les deux : à la limite, la réduction peut être interprétée comme la *ratio cognoscendi* de ce dont l'être de la conscience serait la *ratio essendi*. Et l'une ne va pas sans l'autre, la conscience ne peut être séparée de la voie de sa découverte, pour cette raison que la réduction est l'opération par laquelle la conscience pour ainsi dire « prend conscience » de sa différence ontologique et n'est que cela cette prise de conscience qui est tout entière arrachement à la fascination pour le donné positif. L'hors-réduction se définit comme la conscience se méconnaissant elle-même. On ne peut par définition prétendre séparer l'être de la conscience de la réduction : de ce point de vue, l'argument selon lequel d'autres chemins vers la même réalité sont peut-être possibles, n'a pas de sens pour le phénoménologue, puisque « réduction » ne nomme pas selon lui un chemin parmi d'autres, mais l'idée même du chemin en général lorsqu'il s'agit de rejoindre la conscience en tant qu'elle est le comment de toute apparition.

Ceci dit, cet argument vaut du point de vue du phénoménologue. F. Varela, n'étant pas assigné à l'exclusivité de ce point de vue, peut ne pas y voir une discipline à laquelle il aurait à se plier. Essayons cependant de désigner le type de limitation produite selon nous par le non respect de cette discipline.

Une comparaison est instructive : celle que l'on peut opérer entre la manière dont M. Merleau-Ponty articule perspective scientifique et perspective philosophique dans la *Phénoménologie de la perception* et la manière dont, de son côté, F. Varela articule ces deux perspectives dans *L'inscription corporelle de l'esprit* : pour le premier c'est en dernière instance le niveau philosophique qui vaut et signifie, qui dévoile ; pour le second, en dernière instance, c'est à la perspective scientifique que revient cette tâche. Il y a donc pour ainsi dire une hiérarchisation inverse dans l'ordre sinon de la fondation, du moins de la validation, entre les deux pratiques.

Alors même que Merleau-Ponty est un philosophe instruit et respectueux de la science psychologique de son temps, cette dernière sous le visage de la *Gestalttheorie* ne vaut pour lui que pour ce qui s'annonce en elle. Pour esquisser brièvement la posture merleau-pontienne par rapport à la *Gestalttheorie* dans la *Phénoménologie de la perception*, on pourrait dire que la rencontre avec la *Gestalt* est décisive en ce qu'elle ébranle les partages traditionnels dans lesquels aussi bien la philosophie que la science s'étaient installées et qui les empêchaient de s'ouvrir à la perception sensible dans toute sa richesse. Il n'en reste pas moins que ce qui compte pour Merleau-Ponty, c'est que la *Gestalt* ouvre la voie de son propre dépassement non pas en tant qu'une théorie psychologique parmi d'autres au profit d'une autre théorie psychologique, mais en ce qu'elle rend possible, et même exige, depuis l'intérieur de la psychologie, le dépassement de la psychologie comme telle. La *Gestalttheorie* est bonne psychologie, parce qu'elle tient en elle le mouvement

de son dépassement vers ce en quoi sa vérité va lui être dévoilée : une philosophie comme telle transcendante selon Merleau-Ponty¹⁴.

Aussi, à la différence d'une phénoménologie *immédiatement* installée dans l'effort de réduction transcendante, négligeant d'emblée, et par définition, l'épaisseur de l'empirique, la phénoménologie de la perception merleau-pontienne reconnaît à la psychologie empirique d'être pour ainsi dire *le commencement*. Elle est commencement obligé puisque sans elle la terre promise du transcendantal resterait hors de vue. Mais en tant qu'elle est ce qu'elle est, une voie d'accès, elle reste elle-même par définition extérieure au champ transcendantal : sans elle l'accès au transcendantal serait impossible, mais elle ne peut aborder de plain-pied, en tant qu'elle-même et par ses propres ressources, les terres du transcendantal vers lesquelles elle aura conduit. On peut sans doute se demander si un tel traitement n'est pas plus irritant pour le psychologue que l'indifférence de qui s'installe absolument ailleurs par rapport à lui... Ici, la psychologie est pour ainsi dire dialectiquement intégrée à une geste qui la dépasse ; comme tout bon « moment » hégélien, elle vaut dans son auto annulation. C'est que l'intérêt merleau-pontien pour la perception, on le sait, n'aura en aucun cas signifié un désintérêt pour le transcendantal, mais l'installation du transcendantal à même le sensible (et non comme le non-sensible).

De ces quelques brèves remarques, nous voudrions retenir ceci : ce qui est sûr, c'est que si ce qui donne sens et valeur aux analyses proprement gestaltistes, c'est ce qu'elles décèlent du transcendantal qui s'annonce en elles et qui les dépasse irréductiblement, qu'elles laisseront toujours échapper, alors il faut dire que c'est la dimension proprement phénoménologique de l'analyse celle que Merleau-Ponty se propose de produire lui-même bien sûr qui valide les analyses opérées au niveau de la psychologie. La phénoménologie accouchant le psychologique comme autre que lui-même, le valide.

Or à partir d'une situation de pensée *entre* science (pas simplement la psychologie cette fois, mais les sciences cognitives) et phénoménologie (comme guise de la philosophie) tout à fait comparable à celle de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, c'est à une hiérarchisation inversée dans

¹⁴ Sans rentrer ici dans l'exposition de la *Gestalttheorie*, ni dans l'exposition du contenu des objections que Merleau-Ponty lui adresse, et encore moins dans la discussion du bien-fondé de ces objections, cernons juste brièvement la posture et le lieu à partir desquels ces objections merleau-pontiennes sont produites. Merleau-Ponty écrit : « Seulement les psychologues [il s'agit des Gestaltistes] qui pratiquent la description des phénomènes n'aperçoivent pas d'ordinaire la portée philosophique de leur méthode. Ils ne voient pas que le retour à l'expérience perceptive, si cette réforme est conséquente et radicale, condamne toutes les formes du réalisme (...) que le véritable défaut de l'intellectualisme est justement de prendre pour donné l'univers déterminé de la science, et que ce reproche s'applique *a fortiori* à la pensée psychologique, puisqu'elle place la conscience perceptive au milieu d'un monde tout fait, et que la critique de l'hypothèse de constance, *si elle est conduite jusqu'au bout, prend la valeur d'une véritable réduction phénoménologique* [nous soulignons]. Quelques lignes plus bas, Merleau-Ponty constate que la *Gestalttheorie* « revient ainsi à une psychologie explicative dont [elle] n'a jamais abandonné l'idéal parce que, comme psychologie, elle n'a jamais rompu avec le naturalisme ». Mais, dit-il, « du même coup elle devient infidèle à ses propres descriptions. » (in *Phénoménologie de la perception*, 1945, page 58 de la rééd. Tel, Gallimard, 1981).

Merleau-Ponty explique donc bien qu'« il manque à la *Gestalttheorie* un renouvellement des catégories », renouvellement qui lui est interdit du fait de sa posture inaugurale : il lui faudrait « procéder à une véritable réduction phénoménologique » (*op. cit.*, p. 60).

l'ordre de la validation que procède F. Varela dans *l'Inscription corporelle de l'esprit*.

Ainsi, ce sont des travaux de neurophysiologie de la vision qui montrent *en dernière instance* la non pertinence qu'il y aurait à poser une réalité objet de la perception indépendante et préexistante à la perception sans que cela n'invite à se replier sur un sujet intégralement constructeur de sa réalité : le vu et l'organisme voyant co-émergent simultanément au lieu du toujours déjà de la circularité action/perception. Cette démonstration est menée au niveau de description auquel s'attache le neurophysiologue, au niveau de son donné (le niveau neuronal). Bien sûr, le parcours est subtil et complexe ; suppose en son « se faisant » va-et-vient et zigzag entre les deux types de pratiques : il n'en reste pas moins qu'en dernière instance c'est la description scientifique d'un donné (celle du donné neuronal par le neurophysiologue) qui vient valider l'hypothèse « nourrie » de philosophie phénoménologique¹⁵. Les postures merleau-pontienne et varélienne sont donc proches d'être entrelacées « à fronts renversés ». Chez Merleau-Ponty la psychologie gestaltiste donne l'impulsion à une phénoménologie (comme philosophie transcendantale) : et cette dernière seule, parce qu'elle est ce qu'elle est, peut décrire « l'essentiel » de la perception ; « l'essentiel de la perception » qui ne peut que rester interdit à la première parce qu'elle est ce qu'elle est. Chez Varela, au contraire, la tradition phénoménologique est une source d'inspiration et d'impulsion pour des sciences cognitives renouvelées dans le paradigme de l'enaction ; et c'est aux sciences cognitives qu'il revient, en dernière instance, *d'établir*, à l'intérieur des contraintes propres qui sont les leurs celles de la naturalisation ce qui est suggéré par la tradition phénoménologique¹⁶.

¹⁵ Varela ne parle pas aussi nettement de « validation » ou de « démonstration » par la neurophysiologie (ou par une autre pratique scientifique). D'ailleurs il nous semble qu'il reste le plus souvent flou sur le mode d'articulation qui existe entre la thèse de l'enaction et les différents travaux scientifiques qui en montrent l'efficacité : il parle le plus souvent « d'exemplification ». Mais l'exemplification sert implicitement de validation. Et il s'agit justement à chaque fois de mettre en évidence l'efficacité de la thèse de l'enaction au niveau empirique. Il s'agit de montrer que la thèse de l'enaction a une efficacité au niveau de la neurobiologie ou au niveau de l'ingénierie cognitive : ce qui valide la thèse, c'est sa capacité à éclairer le phénomène de la vision des couleurs par exemple, ou bien encore à rendre intelligible voire même à produire des artefacts cognitifs (comme le dispositif dit de « suppléance sensorielle » de Bach-y-Rita qui permet à un aveugle de produire l'« image mentale » d'un visage par exemple, à partir d'un autre sens, le sens tactile). Pour tout cela, cf. I.C.E., chap. 8 « L'enaction : cognition incarnée », pp. 207-248.

¹⁶ Cela n'est bien sûr possible que parce que le paradigme de l'enaction se propose justement de montrer qu'il n'est plus besoin d'opérer la réduction phénoménologique pour défaire le préjugé d'une réalité extérieure substantielle, stable en elle-même et indépendante du regard qui se porte vers elle. On peut défaire le primat du « réalisme de l'objet » depuis l'intérieur d'une pratique naturalisante, c'est-à-dire d'une pratique qui n'a pas à s'extraire du donné pour accéder à une autre dimension (le transcendantal). On pourrait dire que les sciences cognitives enactives « réussissent » là où la Gestalttheorie aurait échoué *in extremis*, en étant de même nature qu'elle pratique scientifique. Maintenant qu'elles ne réclament plus l'accès à l'objectivité comme garantie de leur scientificité, les sciences cognitives doivent tenir ferme sur l'idée qu'elles décrivent les lois qui organisent le donné ; qu'elles ne cherchent pas par une autre méthode à s'évader vers un ciel transcendantal ; bref qu'elles ne sont pas simplement de la philosophie. Dès lors, on voit bien, à lire Varela, qu'elles ne se proposent pas de produire la réduction à l'intérieur de l'attitude naturaliste ce qui serait une contradiction *in adjecto* puisque « réduire » suppose toujours en un certain sens de s'arracher au donné mais qu'elles se proposent d'obtenir pour ainsi dire le « même résultat » que le phénoménologue à l'issue de la réduction, mais sans faire la réduction, c'est-à-dire sans sortir de l'attitude naturaliste. Or, et c'est là la limite

F. Varela, de manière conséquente, attire l'attention sur le fait que si le vivant et sa réalité se co-construisent, alors le savant qui décrit ce processus le continue lui-même, c'est-à-dire qu'il produit une construction pour ainsi dire de « second » degré, en une spirale en droit infinie ; ce qui tend à faire de la pratique scientifique un genre de l'herméneutique¹⁷. Pourtant, pour ainsi dire *de fait*, le discours s'arrête à un certain niveau qui devient validant pour tout ce qui a été avancé jusqu'ici : le niveau de la description neurophysiologique. Tout se passe *comme si* on pouvait malgré tout considérer un certain niveau de réalité non comme un construit renvoyant comme tel indéfiniment à un autre niveau que le sien (et ainsi de suite en un mouvement de spirale), mais comme un donné, un niveau de positivité qui, comme tel, présente cet avantage que justement l'on n'est pas fondé à l'interroger en direction d'un ailleurs que lui-même : dans l'ordre de la validation discursive, pour qu'il y ait validation, il *faut* que la pratique qui montre que tout est *construit* puisse à tout le moins fonctionner comme une description autonome en son ordre propre ; une description qui dévoile sans reste et une fois pour toutes ce qui dès lors est son objet.

Ce n'est qu'à la condition de cette posture fondamentale que le parcours varélien peut légitimement se donner comme un parcours qui appartient de plain-pied *et sans débordement* à la sphère des sciences cognitives, *intégralement* voué à la tâche de naturalisation. *Malgré tout*, le niveau signifiant pour lui

essentielle de la compréhension mutuelle de ces deux postures, d'un point de vue merleau-pontien et plus généralement phénoménologique, poser le problème ainsi, c'est prendre les choses à l'envers : c'est la posture et l'opération méthodique qui conditionnent le « résultat » : ce n'est qu'en effectuant la réduction qu'on sort *authentiquement* du préjugé objectiviste qu'on en pense.

Pour ouvrir une perspective qu'on voudrait suggestive, on pourrait dire que des philosophes d'inspiration phénoménologique comme celle de Heidegger ou de Merleau-Ponty (et d'autres), ont assumé d'avoir à se porter en direction de *l'autre que l'objectivité* et, donc, de l'autre de la science ; que des savants « des sciences humaines » comme Dilthey ou Weber ont recherché une *autre objectivité*, refusant l'hégémonie du modèle des sciences de la nature pour respecter la spécificité de l'objet, mais tenant plus que jamais à rester à l'intérieur de l'objectivité pour être précisément des hommes de science ; et, enfin, que Varela propose de réussir à s'ouvrir à l'autre de l'objectivité à *l'intérieur* même du donné naturel, donc *dans* la science elle-même.

¹⁷ Cf. I.C.E., première partie, chap. I, intitulé : « Une circularité radicale : l'esprit du chercheur qui affronte le problème de la réflexivité. », en particulier pp. 36-41. F. Varela remarque que « manifestement, ce genre d'étagement en niveaux pourrait se poursuivre à l'infini, comme un dessin d'Escher » (p. 38), et qu'il faut donc en un sens se donner les moyens de le neutraliser *pour* le décrire précisément là où les sciences l'ont jusqu'ici occulté. La seule manière de le faire est selon lui de refuser l'alternative qui nous somme pour ainsi dire de choisir entre expérience vécue et donné en troisième personne, entre « philosophie phénoménologique » et « sciences (cognitives) ». Il n'en reste pas moins que selon nous, ce qui n'est pas clair dès ces premières pages du livre, d'une obscurité qui risque de grever tout le reste du parcours, c'est la modalité « d'articulation » ou de « mise en présence » de ces deux registres : comment faire pour que l'un ne se subordonne pas malgré tout subrepticement l'autre ; ou bien que la recherche d'un « juste milieu » ne conduise pas en fait à une réponse de normand refusant d'affronter le problème, se tenant en deçà de lui en prétendant le dépasser ? On peut ne pas être convaincu par la recherche « d'une culture pluraliste qui doit accueillir *à la fois* [nous soulignons] la science et la réalité de l'expérience humaine » (p. 41) ; ou bien par des énoncés du type : « l'expérience et la compréhension scientifique sont comme les deux jambes qui nous sont nécessaires pour marcher. » (p. 41), ou encore : « nous proposons donc de construire une *passerelle* [nous soulignons] entre l'esprit selon la science et l'esprit selon l'expérience vécue (...) » (p. 21).

est la nature, entendue comme un *donné* dont on pourrait dégager des lois explicatives générales¹⁸.

Dès lors, aux yeux d'un phénoménologue tel que nous le concevons, le parcours varélien reste bien naturaliste ou positiviste, puisqu'il s'installe dans le mouvement de sa pratique et même si c'est pour dire le contraire en son contenu ! dans un donné positif au sein duquel il repère un principe de régularité (l'autopoïèse et l'enaction). Pour le dire autrement, il n'y a pas de réduction ou d'exigence de réduction, c'est-à-dire de tentative de remontée du donné vers le comment de sa donation. Et, du point de vue varélien, c'est-à-dire du point de vue des sciences cognitives, ce n'est pas à déplorer au contraire ! En effet, ce n'est qu'ainsi, en ne faisant pas la réduction, que la pratique varélienne reste pratique naturalisante, et donc dans le cadre des sciences cognitives, alors même que le contenu de ce qu'elle dit pourrait ébranler ce cadre lui-même. On pourrait presque se demander si cette posture scientifique naturalisante ne doit pas être d'autant plus affirmée que le contenu produit par cette recherche annonce en fait un débordement de la perspective des sciences cognitives : le geste naturalisant, chez Varela, ne cherche-t-il pas à conjurer ce qui de lui et en lui annonce son propre désir de dépassement ?

En effet, au niveau du contenu du discours varélien, l'ancrage dans le donné naturel qui caractérise la pratique scientifique est mis à rude épreuve. Au point que, pour témoigner d'une expérience personnelle, nous avons mis longtemps à comprendre comment un discours qui dénonçait la stabilité ontologique de l'objet comme cela même qui est « tenu devant » le regard du Sujet de la science, qui remettait en question ce Sujet de la science lui-même en tant que regard qui enveloppe son objet de toute part et de nulle part (et le fait ainsi être objet), comment un tel discours donc, pouvait continuer de revendiquer à être qualifié de « scientifique ». N'impliquait-il pas un tel bouleversement de la « définition » même de la scientificité que la frontière entre ce qui est la science et ce qui n'est pas elle devenait fort floue ? N'était-ce pas le risque de faire exploser le projet de naturalisation de l'intérieur ? Et sans doute ce reproche n'a-t-il pas manqué d'être produit par ceux qui, en sciences cognitives, et dans les sciences en général, tiennent bon sur une idée étroite de naturalisation.

Ce qu'il nous semble avoir compris, c'est que le discours qu'on peut qualifier de « constructiviste » de Varela peut, malgré une part de lui-même, et malgré tout, continuer de s'assurer comme discours naturalisant en *ne faisant pas la réduction*. Ce qui veut dire : en conservant à l'installation dans l'étude d'un donné (le vivant et plus particulièrement le neuronal) d'être niveau ultime ou premier de validation.

Cela lui permet pour ainsi dire de ne pas avoir à passer dans la dimension du transcendantal.

Continuons ici le parallèle esquissé plus haut avec la démarche merleau-pontienne ; il est tout à fait significatif : s'il y a une réelle proximité entre les circularités action/perception et vivant/monde chez Varela d'un côté, et les figures du chiasme et de la chair du Monde chez Merleau-Ponty, il n'en reste

¹⁸ « La préoccupation globale d'une approche de la perception par l'enaction n'est donc pas de déterminer comment un monde indépendant du sujet de la perception doit être reconstitué ; elle consiste plutôt à *déterminer les principes communs ou les lois de liaison* [nous soulignons] des systèmes sensoriel et moteur qui expliquent comment l'action peut être perceptivement guidée dans un monde qui dépend du sujet de la perception. », I.C.E., p. 235.

pas moins que, chez Merleau-Ponty, ces descriptions sont cela même qui permet de dévoiler la dimension transcendante du Monde et/ou de la Nature (son caractère constituant, « donnant » même). La Nature du physicien et du biologiste se découvre transcendante chez Merleau-Ponty : ce dernier nous apprend non qu'il y a quelque part un autre de la Nature (le transcendantal) mais que la Nature est autre que ce que la science nous dit qu'elle est : elle est déjà transcendante, elle est déjà un pouvoir de donation¹⁹. C'est que la posture de Merleau-Ponty, fondamentalement posture de philosophe, est solidaire (sinon productrice ?²⁰) de la transmutation de la notion de Nature qui implique son devenir transcendantal à partir au cœur même du donné naturel valant pour l'homme de science comme pour l'homme « ordinaire ». De son côté, alors même qu'elle produit pourtant des descriptions tout aussi bouleversantes pour le naturalisme qu'il soit naïf ou scientifique, la posture varélienne, en faisant l'économie de la réduction, ne s'impose pas et même se prévient de devoir s'ouvrir sur la dimension que nous avons nommée ici « transcendante ». On pourrait le dire ainsi : pour découvrir qu'elle n'est pas cet ensemble d'objets liés par des lois, indépendant ontologiquement, qu'elle croyait être, mais qu'elle est construite, plus, qu'elle est tout entière co-émergence d'un vivant et de son monde, la nature varélienne reste « nature naturée » et ne se découvre pas du même mouvement « nature naturante » comme chez Merleau-Ponty.

Certes, à un certain niveau de description, tant la thèse varélienne de l'enaction que la phénoménologie merleau-pontienne de la chair du Monde, semblent refuser toutes deux un quelconque mouvement d'arrachement en direction d'un ciel transcendantal « pur » depuis l'immédiateté et l'épaisseur de la perception sensible. Mais à y regarder de plus près, on doit souligner que le travail merleau-pontien, lui, exige toujours et plus que jamais une réduction ; celle qui, contre la réduction husserlienne, reconduit vers l'attitude naturelle, mais pour autant que l'attitude naturelle doit être maintenant distinguée de l'attitude « naturaliste » : pour Merleau-Ponty, Husserl a fondamentalement raison d'exiger la réduction ; son erreur est de mal la situer. Selon Merleau-Ponty, la réduction phénoménologique doit précisément s'arracher à la thèse *naturaliste* (la thèse objectivante de l'homme de sciences et déjà de l'homme ordinaire dans l'immédiateté de sa vie) pour nous reconduire vers l'attitude *naturelle* enfin reconnue telle qu'en elle-même : l'immédiateté de la perception étant cela même qui nous fait toujours déjà partie prenante d'une Nature douée d'un pouvoir originaire de constitution, de donation.

Et c'est cette voie de la réduction que Varela n'emprunte pas.

Cette posture est ô combien légitime du point de vue varélien, puisqu'elle est constitutive du projet même de faire des sciences cognitives. Il n'en reste pas moins que l'on voit se dessiner en creux ce qui est conjuré par ce geste (et suggéré par la pratique merleau-pontienne) : l'idée d'un *débordement* de la perspective scientifique comme telle, la reconnaissance pour ainsi dire de sa finitude. Et ce de telle manière qu'il ne s'agirait pas simplement de dire que la

¹⁹ Elle s'apparente dès lors bien plus à la *phusis* des Grecs — comme surgissement originaire auquel nous appartenons — qu'à la nature objectivée par la science moderne.

²⁰ Nous n'ouvrons pas ici le débat sur la question de savoir si c'est la posture du philosophe qui produit la notion de Nature qui lui convient, ou bien si, comme elle le prétend, elle ne fait qu'exprimer la « chose même » qui s'impose à elle. Question qu'on pourrait bien sûr tout aussi bien poser à la posture de l'homme de science.

science ne parle pas de tout (par exemple du sens de la vie) et qu'en dehors d'elle mais bien loin d'elle il est un espace pour la méditation du sens (dans une « éthique » ou une « religion »). Reconnaître qu'il y a place pour une méditation éthique à côté de la science n'est pas source d'une très grande remise en cause pour la pratique scientifique... Non, ce qui est suggéré ici lorsqu'on considère ce qui est pour ainsi dire *in extremis* refusé par Varela, c'est l'idée beaucoup plus dérangeante que c'est au plus intime d'elle-même que la perspective scientifique en l'occurrence ici celle des sciences cognitives est ouverte sur ce qui la déborde. Cette idée est dérangeante parce qu'elle met en cause l'autonomie de la pratique scientifique, c'est-à-dire sa prétention à épuiser le réel comme tel. Or cette prétention semble bien constitutive de la science comme telle. Dissipons une éventuelle mécompréhension de ce que nous disons : il ne s'agit pas d'arguer qu'un certain type de domaine ontologique résisterait à la naturalisation. Peut-être que tout est en droit naturalisable, c'est-à-dire saisissable comme un donné. La question n'est pas là ; la question est de savoir si accepter l'exigence de réduction, ce n'est pas accepter que le sens soit précisément cela même qui sans cesse s'annonce comme excès ou débordement depuis le donné.

Ce qui, sans nier aucunement la pertinence du discours naturalisant et son efficacité intégrale dans son ordre propre contraindrait à le reconnaître toujours déjà ouvert et débordé par un autre discours un discours en charge du sens du réel. Ce qui reviendrait à reconnaître que, d'un côté, la pratique naturalisante n'a pas le monopole du discours à propos du réel comme tel, pour ainsi dire en « l'épuisant » ; que le sens du réel implique toujours qu'on en éprouve l'excès sur le donné ; et, d'un autre côté, que le discours qu'on pourra qualifier de philosophique n'a pas à se replier sur « le sens de la vie » comme sur le seul domaine qui lui resterait après que les sciences se sont arrogé le monopole de la description du réel. La posture et la pratique spécifiquement philosophique (et assumée ici comme phénoménologie), sans prétendre en retour à un quelconque monopole²¹, assumerait une tâche spécifique dans le dévoilement du réel, en proposeraient un certain type de connaissance (ce qui suppose bien sûr et à tout le moins qu'on ne fasse pas de la connaissance scientifique le modèle de toute connaissance).

On ne pourrait plus renvoyer la phénoménologie du côté d'une quelconque posture « existentielle », « morale » ou « éthique », en signifiant par là qu'on la cantonne aux questionnements sur le comment vivre de l'existence humaine, « dépassée » qu'elle serait en matière d'élucidation de ce qui est.

Disant cela nous ne plaidons ni pour un « mélange », une « confusion », entre philosophie et sciences entre phénoménologie et sciences cognitives ici ni pour une absorption de l'une dans l'autre. Mais le travail que nous avons mené à l'intérieur de la pensée varélienne, en tentant de cerner en creux ce dont ne pouvait pas parler cette perspective en tant que perspective scientifique naturalisante et alors même que de l'intérieur des sciences cognitives elle est de celles qui se rendent *le plus possible* attentives à ce creux ; ce travail, donc, nous conduit à appeler de nos vœux une pratique théorique qui ne se donne la facilité ni d'une séparation étanche entre la question naturalisante et la question philosophique, ni d'un confusionnisme ou d'une absorption de l'une dans l'autre (sans doute de la seconde dans la première !), mais qui

²¹ Serait ici à questionner, bien sûr, la légitimité de la prétention à l'originalité du discours phénoménologique.

éprouve le débordement du philosophique *depuis le cœur* du scientifique, comme le sens excède le donné *depuis son cœur*.

D'une telle pratique F. Varela est peut-être fort proche à sa manière dans *L'inscription corporelle de l'esprit*, mais, nous avons tenté de le montrer, le pacte initiateur de sa démarche afin de lui garantir une naturalisation pure de toute tache, c'est-à-dire de toute finitude, conjure toujours déjà l'effet d'ouverture de la nature sur le sens en excès, d'ouverture des sciences cognitives sur le philosophique.

L'essentiel tient au fait que la réduction étant contournée, les descriptions produites par Heidegger et Merleau-Ponty au niveau ontologique et les siennes propres sont analogues mais restent de nature différente, strictement parallèles, la description de la circularité action/perception à l'*intérieur* du donné naturel n'ouvrant sur rien qui excède le donné, contrairement, par exemple, au cercle herméneutique heideggerien qui, articulant le Dasein à l'être, dit *du même mouvement* la différence ontologique.

Un autre indice nous semble plaider en faveur de notre lecture : on ne saurait reprocher à F. Varela de n'évoquer dans *L'inscription corporelle de l'esprit* que la question, strictement, de la naturalisation de l'esprit ou de la conscience. Au contraire, cette question est pour ainsi dire *enveloppée* dans une perspective éthique²². La question dernière de cet ouvrage étant bien « comment vivre? » comment vivre la fin de l'illusion selon laquelle il y a de la substance et du fondement, que ce soit du côté de l'objet ou du côté du sujet, ou des deux côtés à la fois ? Comment vivre cette vie devenue pure relation au monde sans fondement, en échappant aux affres du nihilisme (qui n'est que l'envers de la croyance en la substance et au fondement, qui la suppose encore en venant la rompre) ? La réponse est trouvée du côté des sagesse bouddhistes et en particulier de la pratique de l'attention/vigilance comme mode de présence au monde qui ne suppose ni son recentrement en un sujet ni la position d'un monde substantiel²³. Sans entrer ici en discussion avec le contenu de cette proposition elle-même²⁴, nous voudrions juste remarquer qu'à rendre congruents et cohérents entre eux les deux parcours, celui effectué dans les sciences cognitives et celui de la méditation éthique, la posture adoptée et l'agencement des perspectives font que, précisément, si une articulation de l'un à l'autre est produite, aucun des deux ne vient chercher l'autre au plus intime de lui-même.

Or prendre en compte le sens comme excès sur le donné n'implique-t-il pas précisément qu'on vienne (ré)installer l'éthique au cœur du théorique, en montrant comment le geste éthique n'est pas simplement à côté du geste théorique ou articulé à lui, mais le concerne en son essence et pour ce qu'il est, sans

²² Cf. aussi *Quel savoir pour l'éthique ?*, F. Varela, Paris, éditions la découverte, 1996.

²³ Cf. I.C.E., chap.11 « La marche pour chemin », pp. 317-336.

²⁴ Ce n'est pas le lieu ici, mais nous discuterions volontiers le dispositif de pensée varélien dans lequel la notion de sujet est strictement et absolument intégrée à l'axiomatique de la substance et du fondement, et qui fait que s'émanciper de cette axiomatique, comme y invitent tant les sagesse bouddhistes que la phénoménologie en ses versions heideggerienne et merleau-pontienne, implique nécessairement et pour ainsi dire mécaniquement que l'authentique soit subjectif. Nous nous contenterons juste de remarquer ici qu'à partir de la même critique d'inspiration phénoménologique de la substance statique que celle qui a été formulée par Merleau-Ponty et Heidegger, Lévinas produit au contraire une pensée où la subjectivité se voit conférer en un sens une originalité radicale. C'est que du même mouvement il aura désolidarisé le sujet de l'axiomatique du fondement.

pourtant que les deux se confondent ou que le théorique se résorbe dans l'éthique ?

Au fond, la réduction phénoménologique n'est-elle pas essentiellement responsabilité pour le sens ? Ne s'agit-il pas de la comprendre comme, pour ainsi dire, souci éthique pour le théorique, et même souci éthique *dans* le théorique, pour la constitution du sens, le sens sans cesse en excès sur le donné positif, et qui exige ainsi précisément que l'on s'inquiète indéfiniment de lui²⁵ ?

Soulignons cependant que depuis *L'inscription corporelle de l'esprit*, texte sur lequel nous nous sommes particulièrement appuyé, F. Varela a changé tant du point de vue de sa conception que de sa pratique des rapports entre sciences cognitives et phénoménologie. En témoigne par exemple "The naturalization of phenomenology as the transcendence of nature. Searching for generative mutual constraints"²⁶.

Avant de conclure et sans prétendre prendre la mesure de ce dernier texte dans toute son ampleur, nous tenterons de montrer que ces renouvellements du travail de F. Varela ne remettent pas fondamentalement en cause le diagnostic que nous avons essayé d'établir ci-dessus à propos de l'usage varélien de la phénoménologie.

Nous nous contenterons de formuler deux remarques allant dans ce sens.

Il faut d'abord indiquer que la réduction phénoménologique est cette fois sollicitée en tant qu'elle est justement une posture et une pratique²⁷. Il semble donc de prime abord qu'elle ne soit plus contournée ; ce qui pourrait s'avérer décisif puisque notre objection fondamentale à l'égard de l'usage varélien de la phénoménologie était précisément qu'il contournait la réduction comme exigence même d'arrachement au donné en direction du comment de sa donation.

Il y a chez Varela un étonnement légitime devant le fait que la tradition phénoménologique s'est plus constituée comme une lecture des textes des « fondateurs » (Husserl et Heidegger en particulier), et comme une *théorie* de ce que devrait être la phénoménologie, que comme une continuation de la pratique phénoménologique, de la phénoménologie comme pratique. Or il est indéniable que la réduction phénoménologique est une opération qui est pour ainsi dire une pratique de soi en première personne : on ne peut pas accéder directement au « résultat » de la réduction (tel qu'il aurait par exemple été consigné par un autre dans un livre) ; la phénoménologie est méditation, et cela veut dire que chacun doit venir occuper la place de l'ego méditant, éprouver et vivre l'exigence phénoménologique par lui-même : rien de ce que promet la réduction ne peut être obtenu par moi si je ne la mets pas en œuvre moi-même et pour moi-même, en un effort que personne en particulier nulle autorité textuelle ne pourra m'épargner. En cela, le genre textuel de la phénoménologie est d'abord celui de l'incitation à reproduire par soi-même des actes de

²⁵ Nous devons beaucoup dans l'esquisse de cette direction de pensée à J.-M. Salanskis, tant pour la manière d'envisager les rapports entre naturalisation et philosophie du sens que pour le repérage d'un souci éthique au cœur du théorique chez Husserl. Sur le premier point, cf. en particulier l'introduction de *Le temps du sens*, HYX, Orléans, 1997, et "Herméneutique et philosophie du sens", pp. 387-420, in *Herméneutique : textes, sciences* (coord. Salanskis, Rastier, Scheps), Paris, PUF, 1997. Sur le second point, cf. en particulier, *Husserl*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

²⁶ pp. 355-381 in *Alter* revue de phénoménologie n° 5, 1997. Cité par la suite N.P.T.N..

²⁷ cf. "V. Reduction and the pragmatique imperative" in N.P.T.N., p. 376.

pensée, une discipline de méditation. On se constitue phénoménologue dans l'entraînement, dans la constitution d'habitus par la pratique. On ne peut qu'être d'accord avec F. Varela lorsqu'il rappelle cela. Mais dire qu'il faut s'exercer à la phénoménologie, que chacun, comme ego psycho-physique, est donc concerné par cet effort, autorise-t-il pour ainsi dire à « fondre » l'ego méditant dans l'ego empirique, à « rabattre » la méditation phénoménologique sur une activité empirique ? Rappelant que la réduction phénoménologique n'est pas une construction discursive ou une idée, mais bel et bien une pratique à vivre pour chacun en une forme « d'ici et maintenant », Husserl n'invite certes pas à situer strictement la réduction phénoménologique parmi les pratiques mondaines appartenant au constitué, comme telles disponibles pour une psychologie. N'invite-t-il pas au contraire à comprendre qu'il est des activités qui ne sont pas simplement et uniquement référables à l'ego psycho-physique constitué comme un objet du monde — tout particulièrement l'activité par laquelle on s'arrache précisément au donné pour s'ouvrir à la dimension de la donation ? Analogue à une pratique empirique, parallèle à elle, et même indiscernable d'elle dans le cours de ma vie, la pratique phénoménologique ne doit-elle pas rester d'une tout autre nature ?

Cela ne semble pas le cas dans la manière dont F. Varela entend la réduction. C'est que précisément, au bout du compte, F. Varela ne repère pas comme nous la « racine » de la réduction dans l'exigence de s'arracher au donné en vue de rejoindre le « donnant » (peu importe ici que le « donnant » soit l'ego transcendantal husserlien, la différence ontologique heideggerienne ou bien la chair du Monde selon Merleau-Ponty) ; et sans préjuger d'ailleurs de la possibilité du succès d'un tel geste.

Significative de ce point de vue est la description que F. Varela donne de la réduction phénoménologique, arrêtée à mi-chemin par rapport à la réduction telle que nous la concevons : strictement comprise comme mise entre parenthèses de la croyance au monde, la réduction varélienne ne renvoie pas en amont du donné vers le comment de la donation, mais « se contente » de convertir, de modifier, le mode de présence du donné — principalement en réinscrivant chaque donné dans sa structure d'horizon perceptif temporel. Il faut préciser ici que le thème de la réduction phénoménologique était bien sollicité dès *L'inscription corporelle de l'esprit*, mais uniquement sur son versant existentiel, c'est-à-dire en voisinage avec la pratique bouddhiste de l'attention/vigilance. Pour Varela, la réduction est tout entière *mise entre parenthèses*, c'est-à-dire décèlement d'un autre mode de présence que la présence substantielle, et jamais *reconduction*, retour amont vers la source de la donation de la phénoménalité.

Au bout du compte, la prise en compte de la réduction phénoménologique par F. Varela ne va pas jusqu'au bout de ce qu'on est en droit d'attendre selon nous de la réduction phénoménologique : qu'elle arrache au donné pour mener en amont du donné vers le comment de la donation, et qu'ainsi elle bouleverse authentiquement la science en l'ouvrant sur ce qui la déborde à partir de son champ lui-même.

Nous annonçons plus haut deux remarques à propos de ce « nouvel » usage varélien de la phénoménologie.

Voici la seconde : il faut remarquer que la naturalisation de la phénoménologie revendiquée dans ce texte est « naturalisation au sens faible » puisqu'il s'agit simplement d'entendre par naturalisation le refus d'hypostasier un

domaine ontologique de nature non-matérielle. Varela parle aussi de « naturalisation non réductive »²⁸, au sens où il ne s'agit pas ici de réduire²⁹ la sphère du vécu phénoménologique à son substrat matériel comme à sa vérité, à sa réalité en dernière instance. Enfin, le rapport entre phénoménologie et sciences cognitives est clairement précisé comme rapport de « contraintes mutuelles »³⁰, qui exclut toute absorption de l'une par l'autre. F. Varela s'attache alors à leur articulation : il apparaît qu'il refuse tant l'absorption du vécu phénoménologique dans le neuronal (par la voie de l'isomorphisme selon lequel si une connexion d'événements de conscience « ressemble » dans sa configuration à une connexion d'événements neuronaux, alors la seconde explique la première) que le maintien de "l'explanatory gap", d'un gouffre de l'un à l'autre, d'une absence d'articulation radicale du neuronal au vécu phénoménologique. Il ne veut cependant pas se contenter d'un lien faible qui ferait simplement que chaque description contraindrait l'autre pour ainsi dire par la finesse de son grain (ainsi, la description du flux temporel en termes de rétention et de protention devrait contraindre la description des rythmes des agencements neuronaux, et inversement). F. Varela s'attache à décrire une forme de *générativité*³¹ qui permettrait de *circuler* depuis le niveau neuronal jusqu'au niveau du vécu de conscience : ce dont la science contemporaine se serait donné les moyens, grâce à un nouvel outil mathématique, la dynamique non-linéaire qui « n'aplatit » plus la matière sur une étendue homogène siège uniquement d'une causalité mécanique, mais rend appréhendable sa complexité de manière à ce qu'il y ait une continuité de la matière à la vie, puis de la vie aux états mentaux selon un processus d'*émergence* tel que le phénomène émergent ne soit pas réductible à ce dont il émerge. La dynamique non-linéaire, comme tout outil mathématique, serait un « Janus bi-frons », dans la matière et hors d'elle, susceptible ainsi de formaliser les événements mentaux et de les articuler aux événements neuronaux, de les « incarner ».

Varela trouve à ce processus de contraintes réciproques qui ne réduit pas un ordre à un autre tout en organisant une circulation génétique de l'un à l'autre, une légitimation phénoménologique chez Husserl lui-même.

Il s'appuie alors principalement sur le statut de la psychologie et sur le statut de la chair (*Leib*) chez Husserl. En plusieurs endroits de son œuvre³², Husserl a souligné le parallélisme entre psychologie et phénoménologie, c'est-à-dire d'un certain point de vue entre l'empirique et le transcendantal. Il a même parlé « d'entrelacement » et de « basculement » entre la couche Esprit et la couche Nature. Sans doute s'est-il agi pour Husserl de souligner ainsi que le transcendantal (l'instance constituante) ne devait pas être hypostasié comme un domaine ontologiquement séparé, qu'il n'était nulle part ailleurs que là même où nous vivons. Ce qui signifie pour Husserl que la subjectivité humaine est *à la fois* constituée et constituante, qu'en elle il y a un incognito du constituant dans le constitué qui fait que si le premier ne s'identifie en aucun cas au second, leur séparation en elle relève toujours de l'abstraction. *D'un*

²⁸ Cf. N.P.T.N., p. 369.

²⁹ Comprendre réduire ici au sens de « résorber ».

³⁰ Cf. N.P.T.N., pp. 368, 380.

³¹ N.P.T.N., p. 372.

³² Pour le repérage et un commentaire de ces textes, cf. *Psychologie et intentionnalité : l'idée d'une psychologie phénoménologique dans l'œuvre de Husserl et de Sartre* de Ph. Cabestan (thèse de doctorat, université de Paris-I, 1998).

certain point de vue, je suis constitué, appartenant à la nature (au sens du donné constitué) en tant qu'âme et corps, et *d'un autre point de vue* je suis constituant (ego transcendantal). Cet enveloppement du transcendantal dans le mondain donne à la psychologie comme étude de la psyché constituée le statut pour ainsi dire d'une propédeutique, d'une préparation en vue d'une étude du transcendantal qui s'annonce dans son objet. Elle a d'une certaine manière un caractère pédagogique et protreptique : son étude *prépare* à celle du transcendantal : en son objet d'accès plus facile parce que plus immédiat (il ne suppose pas l'opération de la réduction phénoménologique) s'entend l'écho assourdi du transcendantal. Mais de cela, rien n'autorise à conclure que quelque chose du transcendantal ne soit saisissable *dans* l'empirique : *préparant* à la phénoménologie la psychologie n'*empiète* pas sur elle. Sans doute la thématique husserlienne de la chair (*Leib*) signifie-t-elle précisément le caractère abstrait de toute séparation entre le transcendantal et le mondain dans la subjectivité humaine : mon corps constitué (*Körper*) est déjà toujours déjà constituant, chair (*Leib*) ; et, inversement, la chair n'est chair qu'à être toujours déjà corps, et par là inscrite dans le mondain.

Il n'en reste pas moins que cet aspect de la pensée husserlienne n'ouvre pas la possibilité qu'on puisse rendre compte de quoi que ce soit de la spécificité du pouvoir constituant, donnant, de la conscience, grâce à une élucidation du mondain constitué mise en œuvre en son ordre propre. Ce qu'a voulu dire Husserl dans son analyse de la chair, ce n'est pas que le transcendantal est appréhendable au travers d'une analyse du donné constitué (dont relèveraient tout autant la psychologie que les sciences cognitives d'aujourd'hui), c'est pour ainsi dire au contraire qu'en la chair, et uniquement en elle, le mondain est *toujours déjà* donnant et constituant, lui-même comme au-delà de lui-même.

Au bout du compte, nous maintenons donc notre diagnostic à propos de l'usage varélien de la phénoménologie. S'ouvrant le plus possible à la posture et l'exigence phénoménologiques, n'aura-t-il pas malgré tout *contourné* la réduction phénoménologique ? Produisant à l'intérieur des sciences cognitives un parcours *analogue* à celui de la tradition phénoménologique depuis Husserl, F. Varela aura-t-il cependant pu authentiquement ouvrir les sciences cognitives à la phénoménologie comme telle ? Comment *exposer* les sciences cognitives à la phénoménologie et inversement sans risquer la facilité d'une confusion, et sans qu'en dernière instance les premières viennent subrepticement se subordonner la seconde ?

PS. Ce texte a été écrit en 1998. Depuis, le travail de F. Varela au croisement entre sciences cognitives et phénoménologie s'était poursuivi et approfondi, jusqu'à ce que la mort vienne l'interrompre en 2001. Je n'ai apporté aucune modification significative à ce texte en 2004, au moment de sa publication : il me semble que l'essentiel de l'argumentation reste pertinent au vu des développements ultérieurs du travail varélien à propos de l'usage d'une méthode en première personne ou bien de l'épochè phénoménologique elle-même. Le lecteur pourrasi faire une idée par lui-même en lisant les articles les plus récents de Francisco Varela sur la question. Pour ma part, il convenait bien sûr que je laisse ce texte dans l'état – d'imperfection sans doute – où Francisco Varela eut la générosité de lui offrir une réponse.

Bibliographie des textes cités

- Bernet, R. (1994). *La vie du sujet*. Paris, P.U.F.
- Cabestan, Ph. (1998). *Psychologie et intentionnalité : l'idée d'une psychologie phénoménologique dans l'oeuvre de Husserl et de Sartre*. thèse de doctorat, Université de Paris-I.
- Husserl, E. (1907). *Die Idee der phänomenologie*. Edité en 1950, tr. fr., *L'idée de la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1970.
- Husserl, E. (1913). *Ideen I*. Tr. fr. *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1950.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris, PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et l'invisible*. Paris, Gallimard.
- Salanskis, J.-M. (1997a). *Le temps du sens*. Orléans, HYX.
- Salanskis, J.-M. (1997b). Herméneutique et philosophie du sens. In J.-M. Salanskis, F. Rastier, R. Scheps (éds.), *Herméneutique : textes, sciences* (pp. 387-420). Paris, PUF.
- Salanskis, J.-M. (1998). *Husserl*. Paris, Les Belles Lettres.
- Varela, F. (1989). *Autonomie et connaissance*. Paris, Le Seuil.
- Varela, F., Thomson, E., Rosch, E. (1993). *L'inscription corporelle de l'esprit*. Paris, Le Seuil.
- Varela, F. (1996). *Quel savoir pour l'éthique ?* Paris, Éditions la Découverte.
- Varela, F. (1997). The naturalization of phenomenology as the transcendence of nature. Searching for generative mutual constraints. *Alter revue de phénoménologie*, n° 5.
- Pour les références aux travaux plus récents de Francisco Varela, on peut se reporter à la Francisco Varela's home page sur Internet.
- Signalons, outre les nombreux articles, un livre publié tout récemment :
- Depraz, N., Varela, F., Vermersch, P. (2003). *On Becoming Aware A Pragmatics of Experiencing*. New York: John Benjamins Publishing Co, Advances in Consciousness Research.