Jean-Luc Petit

Université de Strasbourg (CREΦAC)

« La constitution transcendantale est-elle idéaliste ? »

L'expérience humaine est pleine de sens; mais la description scientifique de la nature et de l'homme comme être de la nature semble n'avoir rien à dire du sens. D'après la théorie de la constitution transcendantale de Husserl, tout sens – y compris le sens d'être de tout ce qui est – doit pouvoir être fondé sur les actes du sujet. Ce qui, d'après Ricœur, tendrait à faire du sujet non seulement celui pour qui toute réalité prend son sens, mais encore celui en qui réside le fondement de toute réalité : comment échapper à cet idéalisme solipsiste ? Dans la *Philosophie de la volonté* Ricœur tentait de ressaisir les acquis de la psychologie empirique en les rapportant au sujet du vouloir (et du subir) comme alternative au sujet du savoir. Est-il concevable d'aller plus loin dans l'incarnation des opérations constituantes du sens, en les imputant directement aux mécanismes fonctionnels du vivant sans passer par le sujet ?

Une critique de l'idéalisme transcendantal

Le schéma d'interprétation qui ressort des travaux consacrés à l'œuvre de Husserl par Ricœur pendant la période de son enseignement à l'Université de Strasbourg (1948-1956)¹ caractérisait la théorie de la constitution transcendantale comme un *idéalisme*. Mais, au lieu d'en conclure comme d'autres à l'échec du programme de Husserl, Ricœur estimait qu'il y a tout de même quelque chose à retirer de la voie transcendantale en phénoménologie, ne serait-ce que la validité des exigences qu'elle devait satisfaire. Etant redevable à Ricœur de mon introduction à l'œuvre de Husserl, je me propose de retracer les grandes lignes de sa première lecture de Husserl, que j'envisage comme une reprise méthodique, sous contrôle critique, antérieure à la découverte de sa propre voie originale, à l'articulation de la phénoménologie et de l'herméneutique. Avant d'avoir accompli son dépassement d'une philosophie du sujet avec l'herméneutique de la narrativité, Ricœur, en effet, soulignait l'importance de l'égologie. L'idéalisme husserlien était pour lui un effort, poussé à l'héroïsme, pour fonder dans l'ego toute formation de sens, à commencer par le sens de l'être des choses extérieures et le sens de l'être d'autrui, en dépit de leur transcendance radicale par rapport à l'ego.

Ricœur procède volontiers par oppositions dichotomiques : il oppose un idéalisme *méthodologique*, qu'il assume dans sa propre pratique de la phénoménologie, et un idéalisme *doctrinal* qu'il récuse en tant que position métaphysique néo-cartésienne, ou néo-kantienne. Mais comme ces deux idéalismes sont confondus dans l'œuvre de Husserl, qu'il voulait restituer dans sa rigueur avant de songer à en assimiler l'enseignement, la réception par Ricœur de la méthode de constitution transcendantale du sens en subit un certain flottement que traduit dans ses textes une tendance à alterner expression d'adhésion et expression de réserves. Tantôt, en effet, il est enclin à considérer que la constitution est entièrement solidaire de l'idéalisme parce qu'elle est la contrepartie de la réduction qui met entre parenthèses la réalité prédonnée et qu'elle a vocation à reporter sur le sujet transcendantal la

¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, 2004.

production du sens de toute chose de façon à ne rien laisser dans la parenthèse, comme l'exige l'idéalisme. Tantôt ce projet de constitution lui paraît toujours valable parce que l'analyse des visées intentionnelles entrelacées dans la teneur de sens des objets d'expérience pour le sujet connaissant ne requiert pas nécessairement le préalable d'une réduction de la valeur d'être de ces objets, mais qu'elle exige plutôt le maintien de cette référence objective à travers la parenthèse, fût-ce seulement comme index pour l'orientation de la visée intentionnelle.

On retrouve la même ambivalence en ce qui concerne l'égologie, doctrine de l'ego source unique de tous les actes cogitatifs et principe intégrateur de l'expérience subjective. D'une part Ricœur souligne que l'égologie est centrale dans la phénoménologie contre ceux qui voudraient prématurément l'évacuer et il n'a pour sa part aucune réticence à référer toujours ultimement au sujet les structures de l'intentionnalité mises au jour par l'analyse réflexive. Mais, d'autre part, il ne manque pas de voir la conséquence d'une constitution transcendante développée uniquement dans l'horizon d'une égologie, qui est de transformer l'investigation sur le sens d'être pour un sujet en un auto-déploiement monadologique du Moi, dans un déni rédhibitoire de la transcendance du monde.

A chacune de ces approches l'apparente clarté gagnée par la distinction des deux côtés tend à se renverser en ambivalence, puisqu'il s'avère impossible de faire un choix sans risquer de sortir de la perspective phénoménologique. C'est l'obstacle contre lequel achoppe l'effort de Ricœur pour dépasser l'idéalisme transcendantal tout en restant fidèle à la voie proprement husserlienne. Rationalisme ou existence ne saurait être une alternative, si l'urgence est de composer, contre ceux qui les opposent, l'intelligibilité du sens de l'expérience humaine avec l'authenticité de l'existence. Solipsisme ou intersubjectivité ne saurait être une alternative, si la subjectivité constituante du sens n'est pas un champ anonyme, mais un individu personnel pris dans la finitude de son existence charnelle et si, d'un autre côté, la transcendance d'autrui fait qu'il est inassimilable à une fonction cognitive, ou affective, du moi. Se battre avec ces apories sans se laisser décourager par l'incertitude où l'on est de pouvoir les résoudre : c'est par l'invincible irrédentisme du lutteur qu'il était que Ricœur se rappelle toujours à mon souvenir.

Extension de la méthode phénoménologique à la volonté

La *Philosophie de la volonté I* de 1950² peut être considérée comme une application de la phénoménologie husserlienne au domaine de l'action humaine. Toutefois, le domaine originel de la phénoménologie husserlienne étant la perception, non l'action, cette application comporte une adaptation de la méthode qui ne se limite pas à son ajustement à un domaine nouveau, mais inclut une critique, ou au moins un déplacement d'accent. En un sens, les analyses de la *Philosophie de la volonté* s'inscrivent bien dans la perspective ouverte par Husserl dans les *Ideen I* (§§. 95, 117 et 127)³. En particulier le §. 95 disait clairement que les vécus de « la sphère affective et volitive » relèvent de la même approche corrélationnelle : noèse – noème, que les vécus de perception. Le vouloir est animé d'une « visée volitive » qui l'oriente vers un objet dont cette visée pose l'existence dans un domaine propre à la volonté :

² P. Ricœur, *Philosophie de la volonté I Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, 1950.

³ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Gallimard, 1950.

« le voulu comme tel ». Toutefois, chez Husserl, cette généralisation à la volonté n'était pas exempte d'une subordination hiérarchique de la sphère volitive par rapport à la perception et la représentation pour une conscience qui demeurerait intellectuelle, non pratique.

En faisant de la volonté une entrée pour la phénoménologie à l'égal de la perception, Ricœur met donc en question cet ordre hiérarchique selon lequel le noème du vouloir se construirait par enveloppement d'un noyau de chose perçue. Ce qui ferait de la phénoménologie de la perception un préalable pour une phénoménologie de la volonté. Ricœur revendique en faveur de ce noème qu'est « le voulu comme tel » le statut d'objectivité autonome par rapport à la chose perçue. Promu pôle de visée original, le voulu comme tel doit servir d'appui pour une description des structures de la conscience volontaire. Cette description aura à mettre en évidence « les essences du vouloir » en se guidant sur « cette compréhension directe du sens du volontaire et de l'involontaire⁴ » au sein de laquelle vit le sujet qui dit « Je veux ». Le sens du « vouloir » étant corrélatif du « décider », du « s'efforcer », du « projeter », etc., le cheminement de l'un à l'autre de ces foyers d'évidence révélera les fondements d'intelligibilité de l'expérience du volontaire pour le sujet. Dans la mesure où cet éclairage progressif du dedans de l'horizon du sens de l'action dépend de l'adoption de l'attitude de l'agent par le phénoménologue, cette phénoménologie de la volonté diffère autant de l'enquête empirique de la psychologie que de la construction a priori du sens noématique dans la théorie de la constitution transcendantale de Husserl.

La question est de savoir si cette mise à l'écart de la problématique de réduction – constitution au profit de ce que Ricœur appelle une « description pure » et qui est en même temps une eidétique du volontaire est un remède à l'idéalisme transcendantal :

« Peut-être même la description fidèle de la liberté incarnée prépare-t-elle plus qu'il ne paraît à dissoudre le fantôme de l'Ego transcendantal⁵. »

L'embarras est que le concept d'idéalisme transcendantal subit un enrichissement de sens qui peut compliquer la prise de position à son sujet. N'est plus seulement en question l'inclusion de l'objet dans le sujet, mais une nouvelle thématique vient se greffer sur celle de l'immanence subjective. C'est celle de la composition de la conscience et du caractère homogène ou hétérogène de l'activité subjective par rapport à la représentation. L'idéalisme transcendantal est un représentationalisme « spectaculaire » affirme Ricœur, qui revendique pour l'action une autonomie comme source de sens par rapport à la représentation. Mais, l'option pour l'action, contre la représentation, change-t-elle quelque chose au subjectivisme ? Est-ce qu'on ne quitte pas un idéalisme transcendantal pour s'enfermer dans un autre, aussi peu satisfaisant si le premier ne l'est pas ? Car enfin, l'agir n'est pas moins du sujet que le représenter et peut-être l'est-il plus encore, dans la mesure où l'agir comble le fossé entre sujet et objet creusé par la représentation, qui met cet objet à distance.

Or il ne semble pas que l'hypothèque de l'idéalisme transcendantal soit levée par là. En fait de description pure, Ricœur aura procédé à la reprise (ou la récupération) d'une description implicite du volontaire dans les doctrines existantes, de nature philosophique ou empirique. Et cette récupération a été réalisée en faisant passer les éléments retenus au filtre de la perspective du sujet, critère permanent. Ne peut, en effet, être validé comme

⁴ *Philosophie de la volonté*, p. 8.

⁵ *Op. cit.*, p. 35.

contribution à la description du volontaire que ce qui pourrait compléter la liste des modes du cogito énumérés par Descartes : « comme Descartes nous avons cherché *directement, dans le sujet lui-même*, l'expérience vive de la détermination par soi... « L'eidétique » de la conscience ne peut compter que sur les seules notions qui peuvent être lues sur les actes d'un sujet⁶ ». — Mais, est-ce que le rôle d'ancrage dévolu à la conception cartésienne de l'ego n'est pas une preuve d'idéalisme transcendantal persistant malgré la suppléance du représentationalisme par une approche actioniste?

Ricœur face à la réception de Husserl en France

Dans les années cinquante, Husserl, au filtre de la lecture de *Sein und Zeit*, pouvait passer pour un penseur de l'incarnation et du rapport au monde pas encore émancipé de la tradition cartésienne, un penseur qui préparait Heidegger tout en restant prisonnier de la clôture de l'histoire de la métaphysique. Devant ce préjugé du lectorat français, la contribution de Ricœur à l'histoire de la réception de Husserl a consisté à ramener sur le devant de la scène un Husserl fondé sur les textes, sans se laisser rebuter par la suspicion et l'hostilité qu'il rencontrait sur tous les points d'achoppement possibles : le primat de l'égologie dans la constitution du sens ; le rationalisme de la conception scientifique du monde ; la position du problème de l'intersubjectivité sur la base du solipsisme de l'ego.

Son interprétation, notamment, a fait ressortir une dimension de l'œuvre de Husserl dont s'étaient promptement débarrassés les phénoménologues existentialistes français. S'appuyant sur une lecture scrupuleuse des textes animée d'une volonté d'accompagner aussi loin que possible l'entreprise de l'auteur, Ricœur s'est toujours gardé de la tentation d'une émancipation prématurée. Refusant l'alternative du modèle et du repoussoir, loin d'accréditer l'image de Husserl revue et corrigée par Merleau-Ponty et Sartre, Ricœur était sensible à la menace d'un appauvrissement de la phénoménologie. Croyant en avoir fini avec l'idéalisme transcendantal, ces auteurs se seraient entretenus dans l'illusion qu'on peut impunément s'épargner les rigueurs de la méthode descriptive et oublier les motivations fondationnelles auxquelles la théorie de la constitution transcendantale entendait répondre.

Alors qu'une lecture, peut-être superficielle, d'*Ideen II*⁷ évoquerait le thème du corps propre au sens de Merleau-Ponty, Ricœur a attiré l'attention sur le rationalisme scientifique qu'y exprime Husserl. La théorie de la constitution transcendantale s'y déploie selon un plan dont la base de départ est la nature physique. Toute objectité douée d'un sens ontologique plus complexe que la chose physique s'édifie sur un noyau de chose physique. Parce que l'objectif n'est pas de sauvegarder l'expérience vécue contre toute réduction physicaliste, mais plutôt de mettre au jour les strates d'opérations constituantes qu'il faut ajouter à celles qui donnent accès aux choses du monde physique pour rejoindre les objets de l'expérience ordinaire, sur laquelle ceux de l'enquête scientifique sont prélevés par abstraction.

Réveiller le sens d'une expérience sauvage de la subjectivité plus primordiale que toute synthèse catégoriale, que ce soit pour se donner le vertige devant la liberté des possibles (Sartre) ou pour retrouver l'ouverture du corps propre sur un monde muet encore mais déjà signifiant (Merleau-Ponty), là n'est pas l'intérêt de Husserl. À l'inverse, son entreprise est

⁶ *Op. cit.*, pp. 180, 181.

⁷ E. Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas, PUF, 1982.

tendue vers la systématisation des ressources subjectives du faire sens au sein d'une architectonique dans laquelle toutes les dimensions du sens puissent prendre place : depuis le sens d'objet spatial qui intéresse le physicien jusqu'au sens artistique, éthique, etc., qui reflètera la variété des intérêts humains. Ainsi entendue, la théorie de la constitution transcendantale acquiert les proportions d'un grand rationalisme, qui vient pallier la pauvreté du petit rationalisme de la description du monde par une science de la nature repliée sur la couche physique dans la méconnaissance de l'objectivité des formations de sens des niveaux de constitution plus riches en dimensions.

Par exemple, la constitution du corps propre se fait par accroissement du nombre de dimensions de l'expérience *sur la base* de l'expérience de chose extérieure. Ainsi le corps propre est-il conçu comme une entité d'un type plus complexe que les choses physiques et dont le rapport à ces mêmes choses physiques est médiatisé par la transposition des déterminations spatiales en esquisses de champ sensoriel et par l'intériorisation des relations causales en dépendances motivationnelles. Par rapport à cette hiérarchie des modes d'apparition, l'espace des choses physiques est la base minimale indispensable pour la constitution de quelque chose en général en tant qu'objet d'expérience possible. Mais le sens du corps propre se fonde sur un sol plus riche que la matière inerte. L'apprésentation du non directement présentable à la conscience élargit le domaine de l'expérience possible en y incluant les indices de dépendances fonctionnelles du vécu par rapport aux processus du substrat matériel, en particulier cérébral ; des processus soustraits à l'expérience directe du sujet. Il est à noter que la localisation par intropathie des vécus d'autrui dans le corps propre d'autrui ouvre la voie vers la localisation cérébrale des fonctions psychiques : un même mode d'apparition par apprésentation de ce qui ne peut pas être donné dans une présence originaire fonde à la fois la reconnaissance d'autrui et les localisations cérébrales.

Finalement, en rétablissant la spécificité de l'orthodoxie husserlienne contre les déviations existentialistes, Ricœur n'aura pas fait que rappeler le caractère incontournable de l'idéalisme transcendantal pour une bonne compréhension de Husserl, il aura signalé la voie d'une possible naturalisation de la phénoménologie, une voie dans laquelle il avait ses raisons pour ne pas s'engager lui-même, à savoir un concept de l'homme plutôt éthique ou spirituel que biologique ou psychologique.

Husserl, Ricœur et l'actualité cognitive de la constitution

Il y a plus d'un demi-siècle, nul ne prévoyait l'avènement d'une neurobiologie intégrative capable de rendre compte des conduites humaines en rapportant celles-ci à des mécanismes dont l'architecture fonctionnelle est irréductible à la structure anatomique du tissu cérébral. Pour sa part, Ricœur avait cru pouvoir faire reposer la responsabilité de cette intégration sur le sujet de l'acte volontaire, en dépit du fait que le statut éthique de ce sujet est plus clair que son statut biologique. Comme chez St Augustin, l'homme, que l'indécision tend à disperser, devait pouvoir « se dresser d'un bloc » (*ex toto*) pour répondre à l'appel de la Vérité. Mais c'est sans doute s'engager dans une impasse que de suspendre l'unité du vivant qu'est l'agent humain à un idéal qui n'a de réalité que dans les circonstances exceptionnelles d'un pur acte de volonté. Ce dont Ricœur manquait, c'est une solution de rechange à l'alternative de l'élémentarisme et du holisme (gestaltiste ou transcendantal). Or, une telle

solution existe depuis que les neurosciences ont dépassé la recherche des corrélats de traits isolés du comportement dans des centres localisés du tissu cérébral et qu'elles s'intéressent à la dynamique des réseaux neuronaux, reportant sur la *cohérence temporelle* des activités cérébrales le primat accordé auparavant à leur distribution spatiale.

Pour revenir de considérations historiques à l'actualité de la recherche cognitive et à la contribution qu'y peut avoir la phénoménologie, je voudrais examiner les chances d'une voie possible de passage entre la théorie de la constitution transcendantale et les hypothèses sur les mécanismes fonctionnels du cerveau. On peut estimer que c'est à Francisco Varela qu'on doit de l'avoir théorisée avec son programme de *neurophénoménologie* qui introduisait en neurosciences un concept multi-échelle (applicable à des niveaux d'organisation différents) : la *cohérence*⁸. On parle de cohérence au niveau infra-personnel des assemblées de neurones aussi bien qu'au niveau personnel de l'expérience perceptive et du comportement d'un sujet humain. On parle encore de cohérence en rapport aux corrélations, observées en imagerie cérébrale, des activités cérébrales respectives de sujets en situation d'interaction conversationnelle. La question, sans doute, reste de savoir comment passer d'une cohérence relative au sujet à une cohérence interne au métabolisme cérébral : une cohérence sans sujet, qui n'est pourtant pas une propriété absolue des structures anatomiques du cerveau et qu'il faut donc rattacher à une instance de relativité cognitive. La cohérence de l'activité cérébrale reposant uniquement sur la concordance temporelle des phases des activités oscillatoires de régions éloignées du cerveau, sans dépense d'énergie associée, représentait la meilleure approximation sur le terrain biologique d'une causalité sans cause – d'où : autonomie.

Il y a sans doute là une région d'interface à explorer entre phénoménologie et neurophysiologie. Le sens, affirmait Husserl, se constitue de (ou dans) l'*Einstimmigkeit* de l'expérience par delà toutes les discordances locales, lesquelles ne sont jamais telles qu'elles menaceraient l'unité et la stabilité du monde. Cette harmonie-concordance est-elle nécessairement liée au point de vue du sujet transcendantal, ou y a-t-il moyen de l'interpréter comme propriété émergente de la dynamique du substrat neuronal de l'expérience subjective ? La théorie de la constitution transcendantale est un rationalisme en ce qu'elle fait redescendre la rationalité jusque dans les formes sensoriellement remplies de l'expérience perceptive, et, ajoute Ricœur, dans les formations volontaires de l'action humaine. Or, ce mouvement de rationalisation est relancé et prolongé par les neurosciences de la cognition et de l'action : celles-ci remontent en deçà du champ égologique de la conscience (ou plutôt elles ignorent largement la culmination de la constitution du sens dans ce champ) de manière à retracer sans lacunes le processus d'émergence de formes possiblement appréhendables dans l'environnement pour un organisme percevant et agissant.

En termes husserliens, les synthèses actives de la subjectivité perceptive et cognitive prennent appui sur les synthèses passives émanant des architectures fonctionnelles de l'organisme percevant. L'éventualité à envisager est que le sens – ou une dimension organique du sens – puisse se constituer dans une genèse passive. Une genèse tellement passive que ce sens se présente à la conscience comme préconstitué, sans que sa contribution à l'expérience vécue en soit diminuée. Ce qui ouvre sur la possibilité d'opérations

⁸ F. Varela et al, The brainweb: Phase synchronization and large-scale integration, *Nature Reviews Neuroscience* 2, 229-239, 2001.

constituantes dont l'effectuation échapperait à la responsabilité du sujet. A côté des formations de sens « transparentes au sujet », dans la mesure où elles peuvent être originellement constituées dans ses actes, on devrait introduire des formations de sens « opaques au sujet » qui, celles-ci, ne sauraient pouvoir être ressaisies dans la mise en œuvre systématique des pouvoirs constituants que le sujet se sait fondé à s'attribuer à lui-même. Les opérations constituantes dont Husserl projetait la mise en œuvre systématique restaient des opérations de niveau comportemental : les mouvements du regard, les mouvements buccaux d'articulation de la parole, les mouvements de préhension manuelle ou les mouvements de la marche, lesquels relèvent tous de l'action volontaire (au moins dans les circonstances normales et non pathologiques). L'idée est qu'il serait concevable de prolonger cette systématisation pour y inclure la mobilisation des réflexes, et au-delà la mise en cohérence des patrons d'activation des réseaux de neurones normalement recrutés par tous les mouvements, volontaires ou réflexes.

La possibilité la plus radicale de la constitution transcendantale ne reposerait donc pas purement dans le sujet, du moins si l'on fixe celui-ci comme l'ego cogito des actes cogitatifs. Entre la structure anatomique et l'organisation consciente de l'expérience vécue s'intercale le dynamisme fonctionnel de l'organisme. Ce dynamisme est source de la morphogenèse des formations signifiantes pour un vivant (éventuellement un sujet connaissant). Sous-tendant les actes de perception d'objets, les groupes de neurones du cerveau s'organisent spontanément en réseaux transitoires grâce à une mise en cohérence des activités oscillatoires des neurones et des assemblées neuronales composant ces réseaux. De telles alternances de cohérence (et de décohérence) des activités des cellules du tissu cérébral peuvent-elles s'interpréter comme l'étage le plus primitif de la concordance de l'expérience qui se manifeste à chaque occasion d'entification perceptive ou de réalisation pratique ?

Mais, protestera-t-on, l'arbitraire n'est-il pas flagrant, de cette assimilation de la cohérence de l'expérience pour un sujet à la cohérence des activités oscillatoires des cellules nerveuses dans le cerveau de ce sujet ? La cohérence des activités neuronales consiste en mises en phase temporaires (ou *verrouillages de phase*) des oscillations électro-physiologiques qui se révèlent (à une analyse statistique) comme n'étant pas aléatoires mais plutôt sélectives pour certains traits comportementaux ou qualités perceptives. La cohérence de l'expérience, quant à elle, a à voir avec l'harmonie du cours d'expérience pour un sujet en rapport à son monde de vie. Y a-t-il un sens à postuler une forme de continuité entre ces deux niveaux de cohérence ? Peut-être. Leur mise en continuité paraîtra moins arbitraire si l'on veut bien considérer que l'être biologique est pour Husserl une instance responsable de constitution de sens, bien qu'elle n'ait pas la dignité d'instance fondationnelle ultime, qui revient au sujet transcendantal. En un mot : le vivant produit du sens. Une muette coalescence précède toute synthèse : quelque chose a à voir avec quelque chose dans les corrélats cérébraux de l'expérience avant que le sujet ait pu mettre en œuvre des actes de synthèse cognitive – et s'auto-poser par là comme sujet d'actes. L'usage d'une notion multi-échelle comme la cohérence sauverait le programme rationaliste fort de la constitution transcendantale, en tant que clarification exhaustive des fondements du sens de l'être, grâce au repérage et à la restitution continue de l'ascension du vivant vers le sens, dans un éloignement croissant par rapport à l'être pur et simple de la chose physique inerte.

Cela dit, à cette analogie entre le dynamisme neuronal et l'expérience du sujet, on se gardera d'accorder une confiance excessive. Parce qu'il est probable que le destin de la *neurophénoménologie* construite sur elle soit lié à une étape de développement transitoire, voire même déjà dépassée, de la recherche neurophysiologique. En effet, des phénomènes comme la cohérence (ou décohérence) de phase des oscillations neuronales, qui passaient il y a trente ans pour preuves de l'autonomie du système nerveux central, on rend actuellement compte par la réinsertion des influences descendantes (ou cortico-fugales) dans les boucles fonctionnelles du métabolisme cérébral et plus largement dans les rythmes biologiques de l'organisme sous le contrôle de gènes-horloges. Ce qui n'interdit pas au philosophe de penser que ces rythmes – pour emprunter encore à Ricœur une métaphore – « font partie des rythmes du Cogito⁹ ».

⁹ *Op. cit.*, p. 256.