LE TOURNANT DILTHEYEN DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE Ricœur et Husserl

Jean-Luc Petit

« Comprendre le texte » implique « se comprendre face au texte », et réciproquement : chaque progrès en familiarité avec le texte exige et dénote à la fois un minimum d'approfondissement de soi. Que signifie cette mystérieuse corrélation de deux pôles mutuellement constituants, un pôle subjectivité – le soi du lecteur – et un pôle objectivité – le monde du texte. Pour mieux comprendre cette relation soi-monde, je me propose de revenir sur la connexion entre phénoménologie et herméneutique qui résume toute l'entreprise de Ricœur et de l'éclairer sur le point que voici : on est enclin à voir comme une divergence majeure par rapport à l'esprit de la phénoménologie originelle l'inflexion – que l'on pourrait qualifier de « diltheyenne » – que Ricœur lui a imprimée en l'orientant vers le dialogue avec les sciences humaines. Et, par contrecoup, on sera tenté de reprocher à Husserl de s'être enfoncé dans une voie intuitionniste et égologique l'aveuglant sur la dimension symbolique et langagière de l'expérience. Or, une étude précise du dernier volume publié des œuvres complètes de Husserl – *Husserliana* XXXIX, volume qui donne un choix de textes posthumes sur sa théorie de la *Lebenswelt* contemporaine de la transition entre les *Méditations cartésiennes* et la *Krisis* – révèle l'importance accordée à Dilthey par Husserl lui-même pour l'intégration de l'histoire et de la culture dans l'horizon d'une expérience subjective fondamentalement centrée sur la perception. Il s'avère que le tournant diltheyen de la phénoménologie remonte, en fait, au Husserl de la dernière période, où la constitution transcendantale du monde perçu est déterminée comme passage du monde muet (*stumme Welt*), qui est celui du corps sensible, de l'instinct et des kinesthèses du corps agissant, au monde parlant (*ausgesprochene Welt*) des institutions sociales et des œuvres de la culture. Il n'y a en cela rien à retirer aux mérites de Ricœur, parce que faute d'avoir connaissance de ces textes qui viennent seulement d'être transcrits et édités, il lui a fallu frayer sa propre

voie entre description et interprétation, dans un effort pour faire de la phénoménologie l'instrument adéquat de sa confrontation avec les sciences humaines. J'y verrais plutôt un motif d'admiration renouvelée, puisqu'en corrigeant notre perception de son ouverture de la phénoménologie à ces mêmes sciences humaines, nous aurons une nouvelle preuve de la solidité de son enracinement phénoménologique dans le fait que l'option diltheyenne, à laquelle est associée son œuvre, apparaîtra d'avance inscrite au programme complet de la constitution transcendantale du sens de l'expérience subjective.

I. Dilthey comme antidote à Heidegger

Dans sa critique du subjectivisme husserlien, Ricœur s'est toujours montré réticent à donner entièrement gain de cause à Heidegger, en dépit du fait qu'il partage son rejet de l'impasse solipsiste où aboutit la voie cartésienne. Par-delà Heidegger et son analytique existentielle, c'est avec Dilthey (comme médiateur entre l'herméneutique de Schleiermacher et l'épistémologie des sciences humaines) que Ricœur cherche une filiation. En cela il répète à sa manière le mouvement de Husserl lui-même. Car, on ne l'a pas assez remarqué, Husserl avait déjà accompli son « retour à Dilthey » pour riposter à la critique dont il était la cible indirecte à travers le cartésianisme dans *Etre et temps*. Avec Dilthey, non seulement Husserl s'est toujours considéré dans une « intime communauté de pensée », mais il lui a reconnu une influence décisive dans la formation de la phénoménologie transcendantale : « Le caractère fondamental de la phénoménologie est une philosophie scientifique de la vie » ; « Une analyse authentique de la conscience est pour ainsi dire une herméneutique de la vie de la conscience »¹.

Husserl considérait la refonte de la phénoménologie sous la forme d'une théorie de la constitution transcendantale comme une radicalisation et une clarification de Dilthey. Non sans effet en retour de la théorie de la compréhension sur la théorie de la constitution, puisque s'en est suivie une extension de son concept initial du présent vivant, sol de toute valorisation et de toute donation subjective de sens, qui fusionnera avec le flux de co-présence de l'Autre, co-sujet transcendantal. Un écart significatif par rapport aux *Méditations cartésiennes*, qui n'a pourtant pas suffi à Ricœur pour qu'il mise sur la possibilité d'une extension de la théorie de l'*Einfühlung* en

¹ Edmund HUSSERL, « Natur und Geist », Vorlesung 1927 (Ms. F I 32, p. 110a), et « Phänomenologie und Anthropologie », Vortrag, Berlin, Juni 1931 (Ms. F II 1 et M II 1).

direction d'une théorie de la *Lebenswelt* comme horizon ultime de compréhension de l'expérience subjective. Pour Ricœur, en effet, quoiqu'on fasse pour surmonter les limites de la compréhension intropathique d'autrui de façon à restituer à cette compréhension une dimension sociale, le maintien du primat de l'interaction interpersonnelle ne peut pas ne pas restreindre l'accès à l'objectivité du social. Tandis qu'on accédera plus directement à cette objectivité en allant sur le terrain des disciplines spéciales où elle se constitue sur le plan de la construction théorique, qui est également le plan du discours philosophique. Ce qui impose au philosophe une exigence d'information sur l'état des questions en histoire, en linguistique, en anthropologie, etc., qui n'est pas requise pour une simple réflexion subjective ou intropathique sur les conditions transcendantales de la compréhension d'autrui.

II. *Einfühlung* et *Lebenswelt*

L'herméneutique du comprendre (*Verstehen*) développée par Dilthey est tendue entre deux termes extrêmes : l'*Einfühlung*, compréhension intropathique de la vie intérieure d'autrui, et le *Geist*, au sens de l'objet des *Geisteswissenschaften*, c'est-à-dire l'esprit objectif de la vie communautaire objectivée dans les formations sociales. De façon analogue, la théorie de la constitution transcendantale de la dernière période de Husserl est tendue entre l'*Einfühlung* et la *Lebenswelt*. Or, cette *Einfühlung* n'est plus conçue par Husserl strictement dans les termes de Lipps, son inventeur, mais elle est prise dans une acception plus large comme « expérience compréhensive », en référence évidente à Dilthey :

Wie immer dieses Einen-Anderen-Erfahren genauer zu beschreiben ist – mag es « Einfühlung » oder « verstehendes Erfahren » oder wie immer nennen – es ist jedenfalls Erfahrung².

Quant à la vie (*Leben*) à quoi renvoie l'expression *Lebenswelt* que je traduirais volontiers par « monde quotidien », c'est la vie humaine considérée dans sa dimension subjective avec sa double potentialité d'être affectée par des stimulations, motivée par des intérêts, et de s'occuper activement de quelque chose, plus particulièrement en contexte d'interaction

Lucie Kaennel 19.4.11 19:42

Commentaire: Merci de traduire la citation.

² Edmund HUSSERL, *Husserliana XXXIX: Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Dordrecht, Springer, 2008, texte 53, p. 617.

communautaire. Outre le monde vrai que la science veut théoriquement déterminer, outre l'*Umwelt*, milieu de vie de chaque être vivant, place est faite à un « concept subjectif de monde » qui est le domaine des actions et formations matérielles et « spirituelles » (entendons culturelles) des sujets humains. On rejoint ici, encore une fois, Dilthey et sa conception d'une vie – vie psychique indemne de tout « vitalisme » – qui s'objective en des formations qu'elle peut comprendre en raison du fait qu'elle peut s'y reconnaître, tandis que le monde de la nature lui est étranger et par là énigmatique. De cette convergence de vues témoigne le texte (de la fin des années 1920) auquel remonte, semble-t-il, l'introduction dans le discours husserlien de l'expression *Lebenswelt* : « C'est le monde dans la vie subjective elle-même, nous pourrions dire le monde quotidien... »³

III. Constitution transcendantale et herméneutique de la culture

Comment concevoir la possibilité de donner sens aux objets et autres formations socioculturels sur la base d'une théorie de la constitution transcendantale d'abord centrée sur les choses perçues dans la nature ? La constitution est la mise en œuvre systématique des ressources du faire sens disponibles pour un vivant tel que celui que je suis. S'il y a pour moi des choses, c'est avant tout parce que quelque chose se présente à travers un flux d'esquisses dans mes champs sensoriels et que j'ai le pouvoir de dégager l'invariant de ce flux en stabilisant ces esquisses par des mouvements compensatoires volontaires, dont j'ai une expérience kinesthésique. Séries d'esquisses de champ et décours kinesthésiques corrélatifs : que faire avec un matériau aussi étroitement limité ? D'abord, il faut tenir compte du fait que la structure du champ de conscience, d'après la théorie de l'attention de Stumpf, est différenciée en foyer central de perception et horizon d'aperception. De sorte que si j'ai affaire à une chose déterminée comme objet de perception cible d'une visée d'unité noématique, cela n'empêche pas que j'appréhende en même temps quelque chose de l'*Umwelt* dans mon horizon d'aperception. Dans le cas où la chose perçue est le corps d'autrui, cela me donne une certaine appréhension du monde saisi du point de vue de l'autre. Même si mon champ visuel, mes champs tactiles et mes impressions kinesthésiques renvoient toujours exclusivement à mon « je », un certain transfert apparaît dès lors possible vers un autre centre subjectif, à la fois lieu d'apparition de choses où je ne suis pas et source d'intentions motrices qui ne sont pas

Lucie Kaennel 19.4.11 19:42

Commentaire: Serait-il possible de proposer des alinéas dans ce point III ?

³ *Ibid.*, annexe LIII, p. 689.

miennes. Là-dessus repose la possibilité d'ouvrir le monde solipsiste de la constitution égologique sur le monde commun de la constitution intersubjective. Sauf que le simple transfert intropathique du « je » dans l'autre ne donne pas accès au monde parlant des formations socioculturelles, mais tout au plus à un monde muet, peuplé de choses matérielles dotées d'une identité permanente et localisées dans l'espace physique. Contrairement à la thèse de Lipps, l'intropathie-*Einführung*, comme extension unilatérale de l'expérience subjective propre, n'est pas encore la communication. Qu'est-ce donc qui rend possible que ce qui fait sens n'ait pas seulement du sens pour un seul, mais que ce qui fait sens pour l'un fasse également sens pour l'autre et que cela n'ait de sens pour l'un que dans la mesure où cela a un sens pour l'autre ? Une conception modifiée de l'*Umwelt* de chaque vivant, de telle sorte que la sphère d'activité donatrice de sens de ce vivant ne se referme pas sur lui seul, ou sur lui et ses proches, mais admette un certain chevauchement des horizons de compréhension respectifs, rend compte de cette possibilité d'un sens intersubjectivement partageable. Husserl prend ici ses distances par rapport au *Mitsein* de Heidegger et à l'*Umwelt* des éthologistes, conceptions trop évidemment grevées des préjugés de la sociologie nationaliste de l'époque. Sans cette structure de chevauchement d'horizons, on ne voit pas comment les communautés pourraient avoir commerce entre elles, sous quelque forme d'ailleurs, pacifique ou belliqueuse, que ce soit. Ce discours en termes de communautés n'étant, à son tour, tolérable – sauf à rendre les armes à l'objectivisme des entités supra-individuelles – qu'à condition de ne pas oublier que le sens reste sens pour quelqu'un et que cette intersection des horizons de compréhension communautaires n'a de réalité effective que si elle ouvre au sujet agissant des chemins praticables dans le monde d'autrui. L'expérience kinesthésique doit, du coup, être élargie en une *praxis* non seulement incarnée dans le corps propre, mais localement située dans le champ pratique des interactions communautaires de la personne totale. Que ces chemins existent, c'est ce dont chacun de nous peut prendre conscience par l'expérience du franchissement des frontières et du dé-paysement par immersion dans un pays étranger. Au niveau transcendantal, cette expérience (celle de l'anthropologue de terrain) équivaut à une reprise du processus de réduction – constitution sur un sol qui n'est plus l'environnement perceptif immédiat mais le champ illimité des interactions humaines dans la mesure où celui-ci, est accessible à partir de ma *Lebenswelt*. La disparition de l'environnement familier et la perte de référent de notre typologie habituelle nous forcent alors à faire appel à des ressources internes de donation de sens plus élémentaires, c'est-à-dire moins contingentes, et à en tirer le meilleur parti possible pour nous orienter dans ce nouveau monde et répondre efficacement aux

sollicitations et exigences correspondantes. Même si le sauvage ne peut pas comprendre tous les détails du fonctionnement d'une commission de spécialité à l'université, il comprendra au moins les mouvements corporels des participants : leurs entrées et sorties, condition nécessaire pour une compréhension plus complète – condition également suffisante, quand les entrants s'entendent entre eux pour sortir les sortants !

IV. Explication vs compréhension : une médiation à relancer en réponse aux nouveaux défis de la naturalisation

Qu'il s'agisse du « système de la langue » (Saussure) ou du code phonologique (Jakobson), des diagrammes des systèmes de parenté ou de la combinatoire des myèmes (Lévi-Strauss), l'objectivation, au sens du mouvement structuraliste des années 1960 – le vrai interlocuteur de Ricœur – n'allait pas au-delà d'une schématisation algébrique des régularités structurales du flux expérientiel, toute perspective de naturalisation étant rejetée par lui, comme impliquant de revenir sur la condamnation du psychologisme, acquis définitif des *Recherches logiques* de Husserl. Si bien qu'une pareille objectivation ne pouvait représenter un point d'arrêt pour le processus d'extranéation-intériorisation de la compréhension herméneutique que par une crispation fétichiste absurde sur le niveau d'abstraction formelle du schéma, pris comme entité ontologique (la bande de Möbius chère à Lacan). Ricœur n'aura donc pas eu à affronter d'obstacle insurmontable pour intégrer le schématisme de cette explication – structurale mais non causale – au mouvement enveloppant de la reprise compréhensive en prenant modèle sur Dilthey, qui lui-même, déjà, n'avait pas ignoré les aspects structuraux des formes d'objectivation de la vie culturelle dans les formations du monde historique (*geschichtliche Welt*). Il lui aura suffi pour cela de distendre l'arc de la réflexion en s'interdisant toute concession prématurée au romantisme fusionnel de la compréhension intropathique d'autrui, fût-ce au prix de mettre une opposition là où Dilthey n'en voyait pas, puisque pour Dilthey l'intropathie du vécu (*Erleben*), le structuralisme de l'expression (*Ausdruck*) et l'intégration réflexive de la compréhension (*Verstehen*) se conjugaient harmonieusement dans la démarche des sciences humaines. L'intimité profonde de la vie psychique individuelle et la connexité d'influence (*Wirkungszusammenhang*) du monde socioculturel renvoyaient l'un aux autres ce qui exige d'être exprimé et les formes d'expression collectives

adoptées pour cela : « Dans l'ensemble interactif [*Wirkungszusammenhang*], le véritable agent est donc constitué par les états psychiques »⁴.

De sorte qu'entre le flux du vécu et les formations structurales où il s'est cristallisé, il s'agissait simplement de rétablir la circulation ayant conduit de l'une à l'autre de ces phases de la vie de l'esprit – un esprit dont à aucun moment on ne quittait la sphère propre. Cette époque où les interprétations en conflit demeuraient les partenaires d'un dialogue virtuel qui prenait forme au sein de l'œuvre du philosophe nous paraît aujourd'hui révolue. Un réductionnisme sans complexe, tour à tour mentaliste, physicaliste et mécaniste a pris la relève du structuralisme. Oublié l'antipsychologisme, qu'il s'appuie sur l'objectivité du spirituel hégélien ou sur l'intentionnalité de la conscience phénoménologique. Sur la défensive, les lacaniens, rudement déboutés de leur prétention à la scientificité, invoquent à présent Ricœur et la « question du sujet ». L'entière stratification des niveaux d'objectivation de la vie, du comportement de l'individu aux formes de régularités globales de la société, du langage, de la culture, voire même de l'économie, est brutalement rabattue sur le plan des représentations mentales de l'esprit individuel et, de là, sur celui des systèmes fonctionnels sous-jacents dans son cerveau. Le slogan de l'herméneutique des sciences humaines : « la vie saisit [...] la vie »⁵ est remplacé par celui de la science de la cognition comme science de la nature : « tout est dans le cerveau ». En un mot, on peut légitimement se demander ce qui reste de l'effort de Ricœur dans « la recherche d'une étroite complémentarité et réciprocité entre explication et interprétation » qui rendrait possible de « replacer l'explication et l'interprétation sur un unique arc herméneutique » conduisant à « substituer à l'alternative brutale une dialectique fine »⁶. Lui-même a eu un échantillon de ce changement de climat épistémologique dans le dialogue avec Jean-Pierre Changeux⁷, où il s'est vu confronté à l'inébranlable dogmatisme d'une « parole de vérité », devant quoi il a dû faire repli sur des dichotomies kantienne que contredit pourtant l'ensemble de son entreprise herméneutique.

Lucie Kaennel 19.4.11 21:42

Commentaire: quelques lignes plus haut, vous traduisez *Wirkungszusammenhang* par « connexité d'influence ». Dans la traduction française de l'ouvrage de Dilthey parue au Cerf, les traducteurs ont traduit *Wirkungszusammenhang* par « ensemble interactif ». Peut-être souhaiteriez-vous proposer votre propre traduction de cette citation. Auquel cas, nous pourrions mentionner qu'il s'agit d'une traduction modifiée, tout en indiquant les références de la traduction parue au Cerf.

A toutes fins utiles, je reproduis ici la citation originale : « In dem Wirkungszusammenhang sind daher das eigentliche Agens die seelischen Zustände » (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 203).

⁴ Wilhelm DILTHEY, *Œuvres 3 : L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* (1910), Paris, Cerf, 1988, p. 117.

⁵ *Ibid.*, p. 90.

⁶ Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (1986), Paris, Seuil, 1998, p. 159, 174 et 180.

⁷ Cf. Jean-Pierre CHANGEUX et Paul RICŒUR, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, Paris, Odile Jacob, 1998.

**V. Pour surmonter l'opposition entre monisme et dualisme :
la constitution transcendantale de la *Lebenswelt* comme
*Mannigfaltigkeitslehre***

L'opposition classique de Dilthey ne retrouve-t-elle pas une actualité avec l'influence prise par le programme de naturalisation de l'esprit mis en œuvre dans les sciences cognitives et les neurosciences ? Le modèle épistémologique de ces sciences cognitives est, en effet, expressément emprunté aux sciences de la nature dans la forme standard du mécanisme laplacien et son prolongement computationnel, le mécanisme logique de la machine de Turing. Force est de constater que leur idéologie de référence fait un retour massif aux positions d'un physicalisme mécaniste très voisin de celui que Ricœur et Dilthey avant lui avaient combattu. L'explication des fonctions de l'esprit humain envisagée dans cette perspective se confond avec le rejet de l'autonomie sémiotique des explications structuralistes et avec l'affirmation d'un monisme matérialiste pour lequel n'existe aucun domaine irréductible aux causalités élémentaires ; que ce soit le langage, le mythe ou les structures de la parenté. Dans ce contexte de naturalisme primaire, il redevient urgent de faire valoir les droits légitimes de la compréhension dans les sciences humaines (sans laisser tomber les sciences du vivant) et de rechercher les voies d'une médiation entre cette compréhension et le modèle d'explication – sinon le modèle standard qu'on vient d'évoquer, du moins un modèle révisé pour une adaptation plus précise aux réels besoins de l'explication scientifique. Il se pourrait que l'issue puisse encore être cherchée dans la phénoménologie de Husserl, pourvu qu'on révisé le procès sommaire fait à ce qu'on a appelé (Ricœur suivant pour une fois le courant) son « idéalisme ».

En fait d'idéalisme, il avait tracé la voie d'une synthèse par le haut consistant à repenser le flux même de l'expérience subjective d'un vivant non plus comme succession d'un divers inorganisé, mais comme construction de « variétés » (*Mannigfaltigkeiten*) ou constitution d'un monde par la mise en œuvre des ressources propres de ce vivant. Revenons un moment sur ce concept de constitution : il désigne l'opération par laquelle un sujet percevant confère à une configuration constante de son expérience – comme il confère rétroactivement à soi-même – la valeur ontologique d'une entité réelle permanente localisée dans un espace, qui peut être l'espace physique ou l'un ou l'autre des nombreux champs pratiques et symboliques des interactions sociales. Le monde de la vie quotidienne des sujets percevants est peuplé d'objets constitués qui doivent leur constitution aux interactions mutuelles entre ces sujets et ce monde. Les « choses en soi » absolues dans l'espace physique, postulées par le sens commun, la mécanique classique et les

sciences cognitives, sont des produits d'abstraction ultérieurs aux opérations de la constitution perceptive et non les sources originaires de la perception naturelle. Quant au processus de la donation de sens qui fait qu'il y a des choses pour un sujet les percevant et interagissant pratiquement avec elles, il n'est pas une pure disposition d'esprit interne au penseur philosophique : en droit, ce processus est susceptible d'une construction rationnelle systématique qui transcende l'opposition du monisme et du dualisme sous la forme d'une ontologie formelle dans la tradition des fondements de la géométrie. A cette grande tradition se rattachent aujourd'hui Jean Petitot⁸, Giuseppe Longo, Francis Bailly⁹ et Daniel Bennequin. Ses fondateurs sont Bernhard Riemann¹⁰, Hermann von Helmholtz¹¹ et Henri Poincaré¹². A partir du moment où l'on réinsère Husserl dans cette tradition plus rigoureusement qu'on ne l'a fait jusqu'à présent dans la littérature phénoménologique, la constitution transcendantale de la *Lebenswelt* se laisse concevoir comme une eidétique morphodynamique.

Qu'est-ce à dire ? Premièrement que les concepts de champ, espace, nature, monde sont des concepts de grandeurs multidimensionnelles dont l'espace usuel n'est qu'un exemple, en fait, assez particulier. Deuxièmement que ces grandeurs ne sont pas des absolus préconstitués et extérieurs par rapport aux entités qu'on pourra déterminer en elles. Troisièmement qu'elles se constituent du même mouvement qu'on détermine en elles ces éventuelles entités. Quatrièmement, que les « choses » sont des modes de détermination singuliers d'une variété multidimensionnelle et, enfin, que l'expérience (*Erfahrung*) est la transition continue de l'un à l'autre des modes de détermination pratiquement disponibles au corps propre d'un « je » (anonyme). Les choses se présentent dans des flux d'esquisses de champ sensoriel et leur saisie requiert la mobilisation corrélative d'un chemin du système kinesthésique. L'existence des choses n'est indépendante ni de leur champ de présentation, ni de l'espace de leur localisation et de leur saisie, ni

⁸ Jean PETITOT, « Eidétique morphologique de la perception », in : ID. *et alii* (dir.), *Naturaliser la phénoménologie. Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Paris, CNRS Editions, 2002, p. 427-484.

⁹ Francis BAILLY et Giuseppe LONGO, *Mathématiques et sciences de la nature. La singularité physique du vivant*, Paris, Hermann, 2006.

¹⁰ Bernhard RIEMANN, « Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen », in : *Bernhard Riemann's gesammelte mathematische Werke und wissenschaftlicher Nachlass*, Leipzig, Teubner, 1876, p. 254-269.

¹¹ Hermann von HELMHOLTZ, « Die Tatsachen in der Wahrnehmung » (1878), in : ID., *Schriften zur Erkenntnistheorie*, Berlin, Springer, 1921, p. 109-136 (et « Erläuterungen » p. 153-175).

¹² Henri POINCARÉ, *La science et l'hypothèse*, Paris, Flammarion, 1968.

du chemin d'accès à elles par un « je ». Contrairement à la thèse de Frege, les choses auxquelles nous avons accès ne sont pas telles qu'elles pourraient être en dehors de tout accès possible à elles. Les modes de détermination parcourus quand on va d'un mode de détermination à un autre forment une variété unidimensionnelle : si l'on passe de là à une autre variété de dimensionnalité quelconque (n) par application (*Deckung*) de tout mode de détermination singulier de la première sur un mode de détermination singulier de la seconde, on constitue une variété de dimensionnalité supérieure ($n + 1$). Comme construction de la structure de variété multidimensionnelle du monde quotidien – et par extrapolation du monde « vrai » de la science – à partir de la donnée originaire des variétés de moindre dimension engendrées directement par l'activité du corps propre d'un « je », cette constitution transcendantale est une méthode purement immanente alternative aux méthodes transcendantes qui plongent des choses absolues dans un espace externe. Les méthodes transcendantes en question sont notamment la géométrie euclidienne, la mécanique newtonienne, l'esthétique kantienne et, aujourd'hui, les sciences cognitives représentationnelles et computationnelles.

Potentiellement, cette théorie des variétés multidimensionnelles (*Mannigfaltigkeitslehre*) a vocation à ressaisir sur le plan de la représentation formelle géométrique tous les niveaux de la morphogenèse de la *Lebenswelt* en éclairant la possibilité de la transition d'un niveau de complexité quelconque au niveau de complexité supérieur. Et ceci en redescendant aux niveaux d'organisation les plus « simples » du vivant, tels que le processus d'émergence d'un contour perceptif continu sur la base des segments tombant dans les champs récepteurs cellulaires rétiniens, de la structure de connectivité du réseau neuronal sous-jacent et de la dynamique des saccades oculaires (exemple de Petitot). Un processus neurophysiologique où l'on peut voir une condition de possibilité pré-empirique (sinon *a priori*) pour le tracé continu d'une ligne par la production successive de ses points, que Kant croyait une primitive absolue de l'expérience spatiale. De cette manière se réaliserait l'ambition d'une ontologie anthropologique capable de mettre en continuité la théorie de la genèse des formations culturelles avec la théorie de la perception des choses physiques. En quoi cette voie authentiquement husserlienne mérite-t-elle de retenir notre attention à côté de la voie d'une épistémologie compréhensive de l'historiographie comme celle où Ricœur s'est engagé en suivant Dilthey ? Au moins en ce qu'elle promet de surmonter le dualisme de l'intérieur de la perspective d'une fondation transcendantale étendue à l'intersubjectivité, tandis que l'autre voie semble condamnée à reproduire sur le plan épistémologique le clivage ontologique diltheyen. Répondant à la question de la naturalisation sans succomber au

réductionnisme, mais plutôt en surmontant l'opposition du subjectivisme et de l'objectivisme par la promotion d'un morphodynamisme transcendantal qui les intègre au plus haut niveau d'idéalité : l'utopie rationnelle des sciences humaines réinsérées dans les sciences de la nature trouve une expression prémonitoire dans cette anticipation visionnaire du vieux Husserl.

Annexe

A chaque mouvement des yeux et chaque kinesthèse qui y fonctionne de manière constituante, le champ visuel est promené çà et là en totalité, comme le pinceau qui peint le champ spatial. Idéalement, en considérant non les organes physiques, mais le système moteur complet, le corps propre entier qui se meut parcourt tout l'espace infini¹³.

Dans le système oculomoteur, un objet identique se constitue du fait qu'au cours de mon développement il est conforme à l'essence de la subjectivité monadique (d'après ses lois « innées ») que doit se former un système d'« intentions » habituelles sur la base d'une régularité que j'ignore régissant le décours optimal des données et leur corrélation aux kinesthèses¹⁴.

Quelle sorte de variétés les variétés kinesthésiques sont-elles, avec leurs changements possibles allant du repos total au mouvement total ? D'avance, nous n'en savons rien ; rien de la sorte de multidimensionnalité qui est la leur. C'est pour cela que se poseront ultérieurement les questions d'essence quant à leur fonction dans la possibilité de l'intuition spatiale et de la perception d'une *Umwelt* spatiale, les questions sur ce que prescrit cette variété en son essentialité et ce qui existe en fait pour le corps propre humain, en tant que normal ou anormal (selon la typologie des anomalies de fait)¹⁵.

Par là est posée au point de vue eidétique la question du monde comme monde de l'expérience, la question de cet *a priori* à construire dans l'intuition et qui soit la « condition de possibilité » pour qu'il soit possible et nécessaire qu'un monde toujours un et identique se dégage d'une connexité progressive universelle, quel que soit le mode de déroulement de sa constitution – en l'occurrence à partir de moi, mais en connexion avec l'autre, avec les autres humanités et leurs mondes, dans la mesure où ils me sont ouverts. On aurait là une ontologie du monde comme monde d'expérience possible, un monde qui est monde des humains et qui doit pouvoir être constitué et connaissable pour les hommes et les humanités qui entrent en communication entre elles, et ce en dépit de toutes les corrections subjectives individuelles et extensions complémentaires apportées à ce monde. De là, cette ontologie serait une anthropologie *a priori*. Ce qu'elle détermine vaut

¹³ Edmund HUSSERL, Ms. D13 I (5-7 octobre 1921).

¹⁴ Edmund HUSSERL, Ms. D13 IV (octobre 1921), p. 29.

¹⁵ Edmund HUSSERL, Ms. D12 I (5 septembre 1931), p. 26.

pour tout monde pensable en général, avec une nécessité et une généralité inconditionnelles, en tant que principe délimitant l'essence invariable de ce monde et d'un monde en général et par là comme forme essentielle de toute facticité disjonctivement possible¹⁶.

D'après cela, sont aussi à prendre en considération les possibilités de compréhension mutuelle d'étrangers et leur portée et ainsi les possibilités d'une connaissance « de sciences humaines », « anthropologique » et « historique » d'humanités étrangères avec leur *Umwelt* étrangère, les formes d'association étrangères, de socialité, les types de mœurs étrangères, de rites religieux, de droits coutumiers, d'usages linguistiques, etc., toujours d'après la typologie étrangère du monde des choses considérées en leurs significations pratiques. Mais, en cela il faut considérer les formes possibles d'une humanité et l'invariant à travers toutes ces formes...¹⁷

Nous pouvons ne pas seulement nous demander, d'un point de vue factuel et empirique : « quels types trouvons-nous là ? », mais aussi : « quelle typologie structurale nécessaire court à travers toutes ces variantes ? » Si l'on doit en général avoir l'expérience d'un monde comme identique, si, par exemple, un Zoulou, un Chinois et un Allemand moderne doivent – comme c'est, en fait, le cas – pouvoir se rencontrer et donc avoir la conscience empirique du même monde, des mêmes choses, hommes, montagnes, édifices, etc., alors il doit y avoir un double fonds nécessaire : d'une part, un fonds nécessaire de structures qui rendent possible l'expérience du monde, quelle que soit la diversité des modes de saisie individuels ; d'autre part, un fonds nécessaire de modes de données subjectifs [...]. D'où l'on conçoit la double tâche que nous désignons, respectivement, comme ontologie et comme phénoménologie du monde esthétique. D'un point de vue transcendantal, il s'agit d'une esthétique transcendantale, d'une ontologie et d'une phénoménologie transcendantale du monde. L'expression « ontologie » renvoie au monde existant comme objet d'une expérience congruente pour les subjectivités correspondantes, l'expression « phénoménologie », à la recherche concrète corrélatrice qui considère l'étant d'après tous les modes subjectifs, sans oublier qu'ici l'ontologie elle-même renvoie à du subjectif¹⁸.

Bibliographie

- A. BERTHOZ et J.-L. PETIT, *Physiologie de l'action et phénoménologie*, Paris, Odile Jacob, 2006.
 M. BITBOL, « La physique et la primauté de l'action », in : *Repenser le corps, l'action et la cognition avec les neurosciences*, J.-L. Petit éd., *Intellectica* 2003, n° 36-37, p. 277-291.

¹⁶ E. HUSSERL, *Husserliana XXXIX, op. cit.*, texte 7 (1932), p. 57.

¹⁷ *Ibid.*, texte 35 (1933), p. 343.

¹⁸ *Ibid.*, annexe LIV (fin des années 1920), p. 691.

Lucie Kaennel 19.4.11 21:56

Commentaire: Les contributions ne comportent normalement pas de bibliographie finale. Serait-il possible d'indiquer, pour chaque titre mentionné dans cette bibliographie finale, dans quelle note de bas de page le déplacer ?

- Wihelm DILTHEY, *Le monde de l'Esprit*, trad. fr. M. Rémy, t. I, Paris, Aubier, Montaigne, 1947.
- E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. fr. G. Peiffer & E. Levinas, J. Vrin, 1953.
- E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, Bd I-III, éd. I. Kern, Husserliana XIII-XV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- E. HUSSERL, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, éd. U. Claesges, Husserliana XVI, Den Haag, Nijhoff, 1973.
- E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendante Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, Den Haag, éd. W. Biemel, Nijhoff, 1976.
- E. HUSSERL, *Cartesienne Meditationen und Pariser Vorträge*, éd. S. Strasser, Husserliana I, Den Haag, Nijhoff, 1991.
- E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendante Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934-1937)*, Dordrecht, Kluwer, éd. R.N. Smid, Husserliana XXIX, 1993.
- E. HUSSERL, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, éd. T. Vongehr & R. Giuliani, Dordrecht, Springer, Husserliana XXXVIII, 2005.
- E. HUSSERL, *Die Lebenswelt. Auslegungen der Vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Hrsg. R. Sowa, Husserliana XXXIX, Dordrecht, Springer, 2008.
- J.-L. PETIT, *Solipsisme et intersubjectivité. Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein*, Paris, Cerf, 1996.
- J.-L. PETIT, *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, Paris, Vrin, 1997.
- J.-L. PETIT, « Le dialogue avec les neurosciences : un regain d'actualité pour la phénoménologie », in : *Jean-Toussaint Desanti. Une pensée et son site*, G. Ravis-Giordani éd., ENS Editions, 2000, p. 123-139.
- J.-L. PETIT, « De l'intentionnalité de l'acte », in : *Percevoir. Monde et langage. Invariance et variabilité du sens vécu*, D. Keller et al. éd., Pierre Mardaga, Sprimont, 2001, p. 47-78.
- J.-L. PETIT, « La constitution par le mouvement : Husserl à la lumière des données neurobiologiques récentes », in : *Naturaliser la phénoménologie. Essais sur la phénoménologie contemporaines et les sciences cognitives*, J. Petitot et al., Paris, éd. du CNRS, 2002, p. 284-311.
- J.-L. PETIT, « La spatialité originaire du corps propre. Phénoménologie et neurosciences », *Revue de synthèse*, t. 124, 5^e S., 2003, p. 139-171.

- J.-L. PETIT (éd), « Repenser le corps, l'action et la cognition avec les neurosciences », *Intellectica* n° 36-37, 2003.
- J.-L. PETIT, « On the Relation between Recent Neurobiological Data on Perception (and Action) and the Husserlian Theory of Constitution ». *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2003, vol. 2, n°4, p. 281-298.
- J.-L. PETIT, « Empathie et intersubjectivité », in : *L'empathie*, A. Berthoz & G. Jorland, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 123-147.
- J.-L. PETIT, « Sur la parole de Ricœur : "Le cerveau ne pense pas. Je pense" », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 86/1, 2006, p. 97-109.
- J.-L. PETIT, « Psychanalyse et neuroscience », in : *Neurosciences et psychothérapie*, Joël Monzée, éd., Montréal, Editions Liber, 2009, p. 103-125.
- P. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.
- P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Seuil, 1969.
- P. RICŒUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- P. RICŒUR, *Temps et récit I-III*, Paris, Seuil, 1983-1985.
- P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- P. RICŒUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Seuil, 1998.
- Paul RICŒUR, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004.
- F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, trad. fr. C. Berner, Paris, Cerf/PUL, 1987.