LE COURS D'ACTION : MÉTHODE RÉFLÉCHIE

Jacques Theureau

Pour Nicole, d'abord

Introduction générale

> « Est philosophique n'importe quelle science (et donc toute "science" ou si l'on veut *la* "Science") qui parle non seulement de *ce dont* elle parle, mais encore du fait qu'elle en *parle* et que c'est *elle* qui parle. » (A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*)

> « Qu'on voye en ce que j'emprunte, si j'ay sceu choisir dequoy rehausser ou secourir proprement l'invention, qui vient toujours de moy. Car je fay dire aux autres, non à ma teste, mais à ma suite, ce que je ne puis si bien dire, par foiblesse de mon langage, ou par foiblesse de mon sens. Je ne compte pas mes emprunts, je les poise [pèse]. Et si je les eusse voulu faire valoir par nombre, je m'en fusse chargé deux fois autant. » (Montaigne, *Essais*, II, X)

> « Méthode : Ne sert à rien » ; « Stoïcisme : Dire que c'est impossible » (deux rubriques dans G. Flaubert, *Dictionnaire des idées reçues*)

Cet ouvrage[1] s'insère dans une séquence de publications qui systématisent l'état et les perspectives actuels d'un programme de recherche qui a la particularité d'être double, le programme de recherche empirique (en anthropologie cognitive) et technologique (en ingénierie des situations) dit du 'cours d'action'. Cette séquence de publication a été commencée avec *Le cours d'action : Méthode élémentaire* (Theureau, 2004a) et *Le cours d'action : Méthode développée* (Theureau, 2006), que je citerai respectivement de façon résumée comme *Méthode élémentaire* et *Méthode développée*, qui portent tous deux essentiellement sur le programme de recherche empirique 'cours d'action', tandis que le présent ouvrage porte sur le programme de recherche philosophique qu'il me semble nécessaire d'articuler à ce double programme de recherche 'cours d'action' dans son

[1] Deux versions complètes successives de cet ouvrage ont été relues systématiquement par Jérôme Bourbousson, Marc Durand, Germain Poizat, Carole Sève et Bernard Tort. Elles ont aussi bénéficié de propositions plus ponctuelles mais non négligeables de Nicolas Donin, Paul-Victor Duquaire, Jean-Blaise Grize, Denis Haw, Nicolas Perrin et Moustapha Zouinar. Les nombreuses modifications apportées à la suite de leurs remarques dont je les remercie vivement me laissent cependant l'unique responsable du contenu de l'ouvrage. Je ne peux évidemment citer tous ceux qui, par leur travail et les discussions avec moi, ont contribué à ce contenu.

ensemble. Elle devrait se poursuivre par d'autres ouvrages de systématisation plus focalisés sur des domaines particuliers, à la fois de connaissance de l'activité humaine et de conception technique, organisationnelle et culturelle de ses situations d'exercice, donc spécifiant le programme de recherche technologique 'cours d'action' dans ces domaines particuliers, ouvrages qui seraient rédigés avec ou par d'autres chercheurs et praticiens. Si, dans cet ouvrage, je multiplierai les références aux deux précédents, je ferai en sorte qu'il puisse se lire indépendamment d'eux.

Dans cette Introduction, après avoir précisé les objectifs de cet ouvrage (section 1), je donnerai un aperçu des sources d'inspiration qu'il mobilise (section 2) et en exposerai le plan général (section 3).

1. Pourquoi cet ouvrage ?

J'ai intitulé cet ouvrage : *Le cours d'action : Méthode réfléchie*. C'est mettre l'accent, avec '*réfléchie'*, moins sur son contenu que sur son élaboration qui a consisté en un retour de l'épreuve de la *Méthode (élémentaire* et *développée)* sur les éléments spéculatifs de sa construction, épreuve que je considérerai comme positive, du moins globalement et provisoirement puisqu'il s'agit d'un programme de recherche en cours, en renvoyant à l'ensemble des recherches réalisées en relation avec lui par moi comme par d'autres.

Une origine lointaine

L'origine lointaine de cet ouvrage est ma rencontre en 1973 avec la recherche ergonomique telle qu'elle s'était développée depuis quelques années déjà à partir du *Laboratoire de Physiologie du Travail et d'Ergonomie* du C.N.A.M., alors dirigé par A. Wisner. En ce lieu et en ce temps, une relation s'était établie avec plus ou moins de bonheur entre (1) la recherche scientifique, moyennant le croisement de disciplines scientifiques aussi hétérogènes que la physiologie, la psychologie, la sociologie et les sciences physiques et de toutes sortes de techniques appartenant à l'art de l'ingénieur, (2) la conception d'améliorations pratiques des conditions de travail dans l'industrie et (3) la considération de la parole des ouvriers et ouvrières et, plus largement de tous ceux et celles auxquels le système industriel refusait tant les conditions que la capacité de dire quelque chose de pertinent, tant sur leur expérience des conditions de travail actuelles que sur leurs idées d'amélioration de ces dernières. Une telle relation était nouvelle et remettait en cause les séparations installées entre l'épistémologie

scientifique et l'ingénierie, entre l'expérimentation de laboratoire et l'étude de terrain, entre les diverses disciplines et sous-disciplines scientifiques, tout particulièrement à l'intérieur des sciences humaines et sociales et entre elles et les différentes branches des sciences biologiques et des technologies médicales, comme des sciences physiques et de l'ingénierie, entre la connaissance de l'activité humaine et ce que peuvent en dire les acteurs eux-mêmes, entre la conception des dispositifs techniques, celle de l'organisation et celle de la formation, entre l'exécution, la connaissance et la conception technique, organisationnelle et culturelle et entre les services techniques, les institutions paritaires syndicats-patronat et les organisations syndicales des entreprises. C'est dans Laville, Teiger et Duraffourg (1972), un rapport de recherche portant sur le travail sous cadence des opératrices de l'industrie électronique et voué à une diffusion restreinte, que sont apparues de façon plus ou moins explicite toutes ces innovations et remises en cause : usage cumulé de méthodes issues de l'anthropologie culturelle (un séjour de travail à la chaîne d'une chercheuse), de la psychologie (une observation comportementale systématique), de la physiologie (électromyographie des muscles du cou en situation de travail) ; appel à la parole des opératrices comme contribution à la connaissance scientifique de leur activité (y compris la répétition dans ce rapport, à propos des résultats obtenus par les chercheurs, d'une formule scandaleuse et problématique du point de vue de l'épistémologie scientifique : "Les opératrices ont confirmé ces résultats") ; collaboration étroite avec les syndicats ouvriers ; propositions de transformations des postes de travail et de l'organisation du travail. Ce rapport de recherche a inauguré une série de recherches de ce genre et le développement d'une forme d'enseignement qui depuis s'est généralisée, les Travaux Pratiques d'analyse du travail. Ces innovations et remises en cause, je pouvais alors les trouver radicalisées en termes de méthodologie et surtout développées en termes d'ingénierie à travers l'expérience d'un cabinet italien d'études ergonomiques, la *Societa di Ergonomia Applicata* de Milan, alors dirigée par C.P. di Odescalchi et comprenant en particulier G. Bandini-Buti (architecte) et G. Cortili (physiologiste). Toutes ces innovations et remises en cause portaient sur la science et l'industrie telles qu'elles se présentaient alors, mais étaient associées à une utopie d'un travail industriel offrant santé, sécurité et épanouissement à ceux qui l'effectuaient et d'une ingénierie des outils de production ayant pour valeur centrale l'amélioration de cette santé, de cette sécurité et de cet épanouissement. Si les réalisations effectives étaient en général moins belles que celles qui étaient rêvées, voire inexistantes, si cette utopie avait une fâcheuse tendance à donner lieu à des discours humanistes et philanthropiques de fin de repas, elle poussait alors un certain nombre de gens de formations très diverses à rendre ces rêves de plus

en plus concrets et réalisables. Pour avoir quelque chance de se développer ou du moins de ne pas être destinées à sombrer pour longtemps dès que la conjoncture politique, sociale et culturelle qui les avait permises – et au développement de laquelle j'avais, me semblait-il, participé avant mon engagement dans la recherche ergonomique – serait remplacée par une autre, ces innovations et remises en cause demandaient à être explicitées, développées et relayées par une clarification et une élaboration philosophiques. C'est ce que j'ai tenté entre 1973 et 1976 avec un collègue et ami, B. Tort, qui avait reçu une formation philosophique et s'était livré dans ce cadre à diverses recherches d'épistémologie et d'histoire des sciences et des techniques. Nous l'avons fait parallèlement à quelques essais méthodologiques aventureux, dans les limites à la fois de notre expérience scientifique et technique alors bien faible et de notre situation professionnelle alors bien précaire, mais aussi grâce à notre expérience plus ou moins partagée à la fois des débats épistémologiques des années soixante (sur la linguistique, la psychanalyse, l'anthropologie et les sciences humaines en général) et de la valeur épistémique effective bien que limitée de la pratique sociale militante. Ensuite, c'est avec un autre collègue et ami, L. Pinsky, qui partageait aussi cette expérience de la pratique sociale militante, que j'ai mis l'accent sur le développement de cette expérience scientifique et technique, tout en poursuivant en parallèle l'élaboration et la clarification philosophiques, dans ce laboratoire, jusqu'en 1989, puis dans le *Laboratoire Communication & Travail* (Université Paris XIII), dirigé par un autre collègue et ami, M. de Montmollin – qui, en élargissant les discussions avec des chercheurs d'autres disciplines (en psychologie, sociologie, linguistique, logique et sémiologie) et d'autres langues et cultures, a contribué à rendre encore plus aigu le problème de cette clarification et de cette élaboration philosophiques –, pour arrêter à ses débuts cette petite histoire qui a connu divers rebondissements jusqu'à aujourd'hui et ne pas citer les nombreux collaborateurs et collaboratrices, étudiant(e)s en thèse et universitaires, qui y ont participé à des degrés divers.

Le développement de cette expérience scientifique et technique s'est centré sur ce qu'on appelle, en ergonomie, l'"analyse du travail", qui constituait alors une batterie de méthodes sans théorie. Le "travail" apparaissait même comme trop complexe pour donner lieu à une étude scientifique. Il échappait ainsi à toutes les disciplines scientifiques constituées. Comme me l'avait fait remarquer J.C. Milner lors de la soutenance de mon habilitation à diriger des recherches (1990), M. Foucault, dans "*Les Mots et les choses*" (Foucault, 1966), avait même rangé le "travail", avec la "vie" et le "langage", parmi ce qu'il appelait les "quasi-transcendantaux", qui étaient destinés, comme les "transcendantaux" ou "conditions d'une expérience possible" de E. Kant, à présider aux démarches scientifiques sans jamais faire eux-

mêmes l'objet d'une démarche scientifique. S'efforcer de faire du "travail" ou de ses réductions pertinentes un objet de connaissance scientifique relançait encore l'élaboration et la clarification philosophiques. Le faire en sortant du seul "travail" pour rencontrer successivement les notions de "cognition", d'"action", d'"enaction" et d'"activité" – donc participer à ce qu'on a appelé la "naturalisation de l'esprit", dans laquelle la pensée, d'objet philosophique devenait objet de recherche empirique – et se poser le problème d'une phénoménologie, d'une psychologie phénoménologique et d'une science empiriques de l'activité humaine qui soient articulées à une ingénierie de ses situations d'exercice dans toute leur généralité n'a fait qu'exacerber le besoin de cette élaboration et de cette clarification philosophiques. Effectivement, toutes les notions théoriques et méthodologiques produites à travers les recherches empiriques et technologiques réalisées ont bénéficié de lectures philosophiques.

Ces lectures philosophiques n'ont pas toutes été engagées au départ en relation avec le développement de cette expérience scientifique et technique. On peut même dire que la plupart d'entre elles ont visé d'abord une clarification et une élaboration personnelles du sens de mon activité personnelle. Elles ont donc porté sur la totalité de mon expérience, pendant et surtout avant mon engagement dans la recherche ergonomique. Ce sont les rencontres entre ces lectures philosophiques et des problèmes construits à l'occasion des recherches particulières menées qui ont inauguré des focalisations plus particulières des lectures philosophiques suivantes sur leur contribution au développement scientifique et technique. Par exemple, je m'étais intéressé à C.S. Peirce, un philosophe, mathématicien et savant nord-américain mort en 1914, parce que ce dernier avait construit une alternative à la dialectique selon G.W.F. Hegel, le philosophe qui avait clos l'Idéalisme allemand, qui faisait partie de ma culture philosophique. Au cours d'une recherche que je menais avec un étudiant en thèse d'alors, F. Jeffroy, lui et moi avions présenté à L. Pinsky un premier essai de modélisation analytique d'une période d'activité collective dans des bureaux informatisés qui était inspirée de la sémantique théorique de J. Barwise et J. Perry (qui me semblait alors pleine d'avenir) et qui avait suscité de sa part diverses critiques auxquelles nous n'avions pu apporter de réponses satisfaisantes. Ces critiques et ces difficultés à y répondre m'avaient rappelé de façon au départ très floue ma lecture d'un ensemble de textes de C.S. Peirce, traduits en Français par G. Deledalle, qui ne m'avait rien apporté de notable sur le moment. C'est en retournant à ces textes, à partir de cette épreuve empirique de ces notions de sémantique théorique et plus seulement à partir de mes questions philosophiques personnelles à la fois plus larges et moins précises, qu'une première version de la notion de signe tétradique a été

élaborée (en 1986). Elle a présidé ensuite à de nombreuses recherches empiriques et a été l'objet de nombreux développements et approfondissements. C'est à partir de cette rencontre que j'ai accumulé les lectures de C.S. Peirce, de ses prédécesseurs et de ses commentateurs, mais aussi celles d'autres auteurs philosophiques qui avaient abordé la question du signe. Par contre, si c'est seulement alors que j'ai considéré sérieusement la conception stoïcienne du signe, j'avais déjà été conduit (en 1982), à partir de la question de la signification pour l'acteur de son action que je m'étais posée au cours de mes recherches empiriques, et par l'intermédiaire d'un philosophe contemporain, G. Deleuze, et de sa *Logique du sens*, à l'ensemble du Stoïcisme. Quant à la lecture des Saint-Simoniens français, qui a accompagné les premières formulations en collaboration avec L. Pinsky du programme de recherche technologique 'cours d'action', elle s'est effectuée d'emblée au croisement de ma réflexion personnelle sur ce que pouvait être une ingénierie sensée et de mes efforts de résolution des problèmes épistémologiques que me posait l'ergonomie. Elle m'a fourni (dès 1979) un exemple d'alternative possible aux conceptions de la technique en cours actuellement. Ce n'est pourtant qu'après être passé par J.G. Fiche et F.W.J. Schelling, deux autres philosophes de l'Idéalisme allemand, et par la philosophie du Romantisme allemand que je peux préciser aujourd'hui ce que j'en retiens vraiment. Enfin, j'avais lu J.G. Fichte pour ses *Considérations sur la révolution française* et perçu en passant l'intérêt de sa notion d'"action-acte" pour mes constructions théoriques en matière d'activité humaine, mais ce n'est que tardivement, à l'occasion de la préparation du présent ouvrage que je l'ai relu et utilisé systématiquement.

Dans la plupart des ouvrages précédents sur le programme de recherche 'cours d'action' qui ont traduit le développement de cette expérience scientifique et technique, que ce soient ceux qui portent sur sa dernière systématisation et que j'ai cités plus haut (Theureau, 2004, 2006) ou ceux qui portent sur sa précédente systématisation (Theureau, 1992, Pinsky, 1992, Theureau, Jeffroy et al., 1994), pour ne pas remonter plus loin, les lectures philosophiques extensives qui y ont contribué n'apparaissent pourtant que sous forme d'allusions éparses et qu'une fois sélectionnées, transformées et intégrées dans les démarches empiriques et technologiques. Cette discrétion sur les sources d'inspiration philosophiques de ce programme de recherche me permettait de me consacrer essentiellement à l'étude empirique et à la participation à la conception technique. Elle offrait aussi un avantage certain : en faciliter l'accès à ceux qui sont actuellement les plus susceptibles de le mettre en œuvre et de le développer et qui, ou bien n'ont pas reçu de formation philosophique, ou bien n'ont pas eu l'occasion de faire l'expérience de l'intégration dans leur activité de la réflexion et du débat philosophiques, ou bien encore voient la philosophie comme un monde étranger quand ce

n'est pas comme un luxe inutile voire pervers. Mais, une fois cet accès assuré *a minima*, cette même discrétion n'entrave-t-elle pas cette mise en œuvre et ce développement ? On pourrait même se demander si elle ne débouche pas sur une tromperie en conduisant à sous-estimer les éléments de philosophie qui contribuent au développement, à la compréhension et à la contestation du programme de recherche 'cours d'action'.

Cette discrétion sur ces sources d'inspiration philosophiques se paye aussi par un manque d'approfondissement et de compréhension des notions et méthodes, y compris par moi-même. Corrélativement, si elle facilite la coexistence superficielle avec des chercheurs développant des approches différentes, elle se paye par une absence de débat sur les questions fondamentales. C'est ainsi, par exemple, que j'ai laissé longtemps dans le flou toute une partie des fondements des méthodes d'expression de la conscience préréflexive (comme la méthode de verbalisation simultanée et la méthode d'autoconfrontation). C'est de même ainsi que, me contentant de m'inspirer de C.S. Peirce, j'ai laissé sans critique la phénoménologie de E. Husserl que, justement, la "phanéroscopie" de C.S. Peirce permettait de dépasser, moyennant d'ailleurs des transformations et apports supplémentaires notables dont je m'étais contenté d'expliciter les résultats finaux. C'est enfin ainsi que je me suis contenté d'articuler, dans le double programme de recherche empirique et technologique 'cours d'action', la recherche empirique sur l'activité humaine et la recherche technologique en ingénierie des situations sans expliciter les fondements philosophiques de cette articulation, alors même que s'accumulaient les indices de la difficulté qu'il y avait à penser cette dernière. Par exemple, alors que la seconde systématisation du programme de recherche empirique 'cours d'action' (Theureau, 1992) avait progressé significativement, celle du programme de recherche technologique en était restée à une définition fragmentaire de ses composantes essentielles (qui a été publiée à titre posthume dans Pinsky, 1992). Par exemple, après la réalisation de cette seconde systématisation du programme de recherche technologique 'cours d'action' grâce à quelques efforts supplémentaires (Theureau, Jeffroy et al., 1994), alors que les recherches empiriques et la spéculation philosophique allaient vers une troisième systématisation du programme de recherche empirique (celle qui a été publiée dans Theureau, 2004, 2006), les recherches technologiques en sont restées à cette seconde systématisation. Pourtant, les domaines d'activité considérés se sont élargis considérablement, d'une famille de situations de travail à une autre (situations hospitalières, bureautiques, artisanales, agricoles, de contrôle de processus industriels divers, de contrôle de trafic divers, de conduite automobile), mais aussi du travail au sport, à l'éducation et aux situations artistiques (création théâtrale, composition, interprétation et écoute musicales), ainsi que les contributions à la

conception technique, organisationnelle et culturelle (artefacts, procédures, organisations, formations) des situations correspondantes. Et, à l'occasion de tels élargissements, de nombreux éléments ont été produits de façon dispersée qui devraient conduire à une troisième systématisation du programme de recherche technologique. À ce retard de la systématisation de ce dernier sur celle du programme de recherche empirique, il y a des explications externes conjoncturelles, par exemple le cantonnement de nombre des recherches menées à la recherche publique et à l'université et, corrélativement, la tendance actuelle de la recherche-développement ergonomique en entreprise à s'éteindre au profit du seul développement. Il y a aussi des explications internes non conjoncturelles : si la technique peut être aussi bien en retard qu'en avance sur la science, la technologie est en général en retard sur la science. Mais cela ne doit pas faire oublier les explications internes conjoncturelles, en l'occurrence l'état des fondements philosophiques de l'articulation entre recherche empirique et recherche technologique, c'est-à-dire des fondements des réponses aux questions suivantes : quelle autonomie ou dépendance la recherche technologique en ingénierie des situations a-t-elle et doit-elle avoir relativement à la recherche empirique sur l'activité humaine et inversement ? L'activité humaine à considérer est-elle la même dans les deux cas ? Quelles places l'ontologie, l'épistémologie, l'éthique, la philosophie politique, voire la philosophie religieuse en des sens à définir tiennent-il dans les deux cas ? Les réponses à ces questions séparent-elles ou relient-elles le programme de recherche 'cours d'action', l'effectif comme l'idéal, avec les programmes de recherche, effectifs et idéaux, explicites et implicites, dans d'autres domaines ?

C'est en visant cet approfondissement personnel et cette clarification du débat avec d'autres chercheurs que j'ai entrepris (en 1996) de reprendre et de développer systématiquement mes lectures philosophiques passées et d'en inscrire les acquis, en même temps que je m'efforçais de dépasser les limites qui m'étaient apparues dans la systématisation précédente du programme de recherche 'cours d'action'.

Deux objectifs limités articulés de conceptualisation et de transmission

Cet ouvrage, qui est le produit le plus systématique et le plus abouti actuellement de cette entreprise, visera deux objectifs articulés, c'est-à-dire tels que le second ne pourra se réaliser qu'à partir de la réalisation du premier. Il s'agira de faire feu de tout bois aujourd'hui pour constituer et transmettre (1) les **fondements d'une phénoménologie de l'activité humaine et, dans sa foulée, d'une psychologie phénoménologique et d'une science empiriques** de

cette dernière (premier objectif, objet de la Première partie de l'ouvrage) et (2) des **propositions pour une épistémologie générale cohérentes avec le paradigme cognitif de l'enaction** proposé par H. Maturana et F. Varela, tel qu'il a été enrichi en matière de symbolique, de technique et de culture dans le programme de recherche 'cours d'action' (second objectif, objet de la Seconde partie de l'ouvrage).

La réalisation de ces deux objectifs s'effectuera à travers un retour sur les fondements philosophiques du programme de recherche 'cours d'action'. Ce dernier consistera d'abord à montrer la cohérence, moyennant des sélections, corrections, mises en relation et développements – dont certains ne seront réalisés ou en tout cas précisés qu'à l'occasion de ce retour –, des sources d'inspiration philosophiques multiples et hétérogènes qui ont contribué aux notions essentielles de ce programme de recherche dans son état actuel, dont je présenterai un résumé et le vocabulaire dans les **Annexes 1 à 4** à cette Introduction. C'est ce qui permettra de dégager les enseignements philosophiques de ces sélections, corrections, mises en relation et développements et de leur mise à l'épreuve empirique et technologique, en tant qu'ils se limitent aux questions de la phénoménologie, de la science empirique, de la technique et de l'épistémologie, c'est-à-dire ne concernent pas l'ensemble des questions abordées par les sources d'inspiration philosophiques concernées mais en concernent une partie qui conditionne toutes les autres.

Dans la réalisation de ces deux objectifs de conceptualisation et de transmission, j'insisterai plus sur la méthode que sur les contenus, ou plutôt, comme je l'ai fait dans les ouvrages précédents, je ne développerai les contenus que pour autant qu'ils ont des conséquences méthodologiques. R. Descartes, dans son *Discours de la méthode*, parle pour moi de "méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance et de l'élever peu à peu au plus haut point auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre" (Descartes, 1953, p. 126-127). Si je parlerai donc abondamment de "science", de "technologie", de "philosophie", d'"éthique", et même un peu de "mathématiques", je les laisserai largement indéterminés, sauf lorsqu'il sera fait référence à ma propre pratique scientifique, technologique, mathématique, philosophique et de vie, et même là, j'en resterai à des principes relativement généraux et abstraits. D'où une autre raison du titre de cet ouvrage, "*Le cours d'action : Méthode réfléchie*", l'accent mis sur la '*méthode*'.

Comme on le verra dans le chapitre final de cet ouvrage, la recherche philosophique qui préside à ce retour sur les fondements philosophiques du programme de recherche 'cours d'action' est conçue comme l'explicitation, la conceptualisation et la transformation de

l'"Engagement ontologique, épistémologique, éthico-politico-religieux et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique, technologique et philosophique" de celui (ou de celle, ou du groupe de ceux et / ou celles) qui l'effectue. Mon expérience personnelle ne pourra alors qu'être plus présente dans cet ouvrage que dans des ouvrages philosophiques qui découlent d'une autre conception de la recherche philosophique ou dans les ouvrages empiriques et technologiques précédemment publiés. Mais il s'agira moins d'exposer cette expérience, ou encore cette histoire philosophique personnelle que de la limiter à sa relation avec la recherche empirique et technologique que je partage plus ou moins, implicitement ou explicitement, avec les autres personnes, appartenant pour la plupart à d'autres générations et ayant pour le reste une autre expérience personnelle, qui développent le programme de recherche 'cours d'action' dans divers domaines, de conceptualiser le résultat de cette limitation et de transmettre cette conceptualisation à d'autres encore. Ceci conduira donc à ne considérer cette histoire philosophique personnelle que pour autant qu'il sera nécessaire de le faire pour atteindre les deux objectifs de conceptualisation et de transmission, réalistes donc limités tout en comportant une bonne dose d'ambition, que j'ai énoncés plus haut.

2. La question de l'activité humaine et de sa relation avec la connaissance et la philosophie

Dans cet ouvrage, contrairement aux ouvrages précédents, je considérerai comme acquise la valeur empirique et technologique des notions et de l'épistémologie normative interne qui ont été rappelées (dans les **Annexes 1 à 4** à cette Introduction), et je me proposerai de les replacer dans le réseau des sources d'inspiration philosophiques qui ont contribué à les construire, et de les faire contribuer à la formulation de propositions d'épistémologie générale. Je le ferai en considérant seulement les auteurs et écoles philosophiques qui ont fourni des options spéculatives qui, à la fois, (1) ont eu des effets importants sur la façon dont le programme de recherche 'cours d'action' s'est développé dans le passé et, plus largement, (2) sont susceptibles d'avoir des effets importants sur la généralisation de ses acquis. Précisons que cet effet important d'une telle option spéculative présentée dans une lecture philosophique peut consister, soit en son intégration, soit en sa contribution, par l'intermédiaire de sa critique, à la formulation précise d'une option spéculative alternative qui, elle, a été intégrée. Une option spéculative qui ressortit à ce second cas doit évidemment ne pas pouvoir être rejetée *a priori*. Sinon, sa critique ne serait pas nécessaire, donc n'aurait pas été menée – ou, si elle l'avait été,

n'aurait aucun besoin d'être menée par d'autres que moi –, donc ne contribuerait pas à la formulation précise d'une option alternative. Elle serait négative sans fournir un apport négatif. C'est pourquoi, dans cet ouvrage, je ne parlerai pas seulement d'apports philosophiques, ce qui conduirait à ne considérer que les options spéculatives qui ont été intégrées, mais aussi plus largement de sources d'inspiration philosophiques, ce qui permettra de couvrir les deux cas, les apports positifs comme les apports négatifs.

Des éléments pour une histoire de la question de l'activité humaine et de sa relation avec la connaissance

Au total, ces sources d'inspiration philosophiques parcourent quelques moments essentiels, du 4ème siècle avant notre ère à nos jours, d'une histoire de la philosophie occidentale vue comme histoire de la question de l'activité humaine et de sa relation avec la connaissance versus histoire de leur oubli, pour paraphraser l'histoire de la philosophie telle qu'elle a été racontée par M. Heidegger – le philosophe nazi qui continue à être chaudement apprécié de par le monde – comme histoire de l'"être" versus de son oubli. Cette philosophie occidentale a subi des influences extérieures – en particulier à l'époque moderne, lorsqu'elle est devenue philosophie universelle – que je ne considérerai pas. J'ai, en particulier, abandonné le projet d'un chapitre sur le Bouddhisme et l'École philosophique dite 'de Kyoto' – qui l'a acclimaté d'une façon particulière à la philosophie occidentale –, projet qui découlait pour le propos de cet ouvrage de la place justifiée mais problématique que F. Varela donne à des textes de la tradition bouddhique dans ses commentaires sur le paradigme de l'enaction.

Pour simplifier cette enquête, je réduirai ces moments de l'histoire de la question de l'activité humaine et de sa relation avec la connaissance à quatre pôles, en parlant de pôles afin de souligner les relations de continuité qui existent entre ces moments : (1) le **Stoïcisme**, qui, dans le cadre de la philosophie antique, a ouvert une première bifurcation vers une histoire de l'"activité" relativement à l'histoire de l'"être" ; (2) l'œuvre de **J.G. Fichte**, qui, dans le cadre de l'**Idéalisme allemand**, a fourni des éléments pour une seconde bifurcation mais a, pour ainsi dire, raté sa réalisation ; (3) **C.S. Peirce et le Pragmatisme nord-américain** qui ont poursuivi cette œuvre en relation avec l'épistémologie de la science empirique ; (4) **J.-P. Sartre et la Phénoménologie** pour autant que cette dernière, commencée avec le primat sinon le monopole de la phénoménologie de la perception (chez E. Husserl), s'en est partiellement émancipée (chez M. Heidegger et, surtout, J.-P. Sartre) en direction de l'action. C'est le paradigme de l'enaction qui permet de sélectionner et d'unir ces

quatre pôles, à condition de l'accompagner, comme je le ferai au fur et à mesure, des contributions de divers philosophes modernes, qui entretiennent ou ont entretenu des relations avec la science et la technique.

Il s'agira donc d'une histoire réduite de la question de l'activité humaine et de sa relation avec la connaissance. Par exemple, R. Descartes, qui a pu être considéré par A. Espinas, un philosophe français célèbre au début du siècle dernier, comme construisant une philosophie de l'action humaine, à travers l'ensemble de son œuvre et pas seulement du fait de la relation d'une partie de celle-ci avec le Néo-stoïcisme de la Renaissance, sera quasiment absent de cette histoire réduite. Plus largement, la philosophie classique, inaugurée par R. Descartes, qui est celle de B. Spinoza, du Révérend Père Malebranche, de B. Pascal, de G.W. Leibniz, des Platoniciens de Cambridge et autres philosophes d'Outre-Manche, etc., sera absente, à l'exception de celle de B. Spinoza, du fait de sa relation problématique avec le Stoïcisme. Il s'agira aussi d'une histoire vue d'aujourd'hui. Les apports de C.S. Peirce, de J.-P. Sartre et de F. Varela, les plus abondamment cités dans la *Méthode élémentaire* et la *Méthode développée*, constitueront le cadre de la réception active qui sera effectuée des autres auteurs cités. Cette histoire portera plus précisément sur la notion d'activité humaine, c'est-à-dire sur ce qu'Aristote avait distingué de l'*ergon* (tâche et œuvre) sous le terme d'*energeia* (activité) afin de s'en débarrasser. Elle ne préjugera pas du vocabulaire utilisé pour nommer cette activité humaine, '*energeia*' chez Aristote, 'action' chez les Stoïciens, 'action-acte' chez J. G. Fichte et 'enaction' chez F. Varela. Précisons cependant dès maintenant qu'elle considèrera ce que les Stoïciens appellent 'action' comme une notion intermédiaire entre celle d'action comme découlant de la conjonction de la perception et de la raison et celle d'activité humaine.

Parcourons ces quatre pôles de cette histoire de la philosophie occidentale du point de vue de l'activité humaine et de sa relation avec la connaissance, en privilégiant les deux premiers puisque les deux derniers ont été favorisés par les ouvrages antérieurs, avant de préciser dans la section suivante comment je vais les aborder plus précisément dans cet ouvrage.

Le Stoïcisme et la philosophie occidentale antique

Cette histoire réduite de la philosophie occidentale du point de vue de l'activité humaine commence donc à partir de l'une de ses bifurcations essentielles : d'un côté, le Stoïcisme, qui est parti de la question de l'action en un sens proche de celle de l'activité ; de l'autre, le Péripatétisme (l'École d'Aristote) et le Néo-platonisme (qui a effectué une synthèse du Péripatétisme et du Platonisme, en rejetant l'essentiel du Stoïcisme mais en en intégrant et

transformant quelques apports, en ramenant le Platonisme à la religion et en le débarrassant de ce qui en lui pouvait ouvrir sur une activité autre que contemplative ou religieuse), qui sont partis de la question de l'être.

Les Stoïciens constituent une école philosophique qui s'est développée durant six siècles à partir de Zénon de Citium (332-262 avant l'ère chrétienne) et a connu de nombreuses controverses liées tant à la variété des expériences qu'à celle des débats avec d'autres écoles philosophiques. Les historiens de la philosophie divisent cette longue histoire en trois périodes : ancien stoïcisme (dont les auteurs principaux sont Zénon, Cléanthe, Chrisippe) ; moyen stoïcisme (dont les auteurs principaux sont Diogène de Babylone, Panétius, Posidonius, Sénèque) ; dernier stoïcisme (dont les auteurs principaux sont Musonius, Épictète, Marc Aurèle). Il s'agit d'un dogmatisme – accusation qui leur a été portée d'abord par les Sceptiques, une autre école de la philosophie antique –, mais d'un dogmatisme évolutif, du moins jusqu'à Épictète et Marc Aurèle, puisqu'ensuite, avant même l'interdiction des écoles philosophiques par les empereurs romains chrétiens, il semble que le Stoïcisme ait cessé de se renouveler, donc de vivre effectivement.

Les seuls textes complets ou quasi complets qui nous restent des Stoïciens concernent la partie morale, du fait que le Christianisme, une fois passé sa période d'attente d'une apocalypse imminente, leur a emprunté en les transformant des pans entiers de cette partie morale. Par contre, leur monisme matérialiste et leur rationalisme, de la même façon que l'athéisme de l'École épicurienne, la dernière école de la philosophie antique que je n'ai pas encore citée, leur ont aliéné le monde chrétien. Et les Stoïciens n'ont pas bénéficié de la gigantesque entreprise de synthèse entre Aristote et Platon qui a été menée par les Néo-platoniciens, ou plutôt n'y ont participé qu'une fois débarrassés de ce qui faisait l'essentiel de leur originalité à travers la récupération qu'en a faite Plotin, l'initiateur du Néo-platonisme, dans la période où justement l'enseignement stoïcien avait déjà cessé de se renouveler.

C'est qu'à la fin du 3ème siècle après J.C., les œuvres d'Épicure et de ses successeurs immédiats, comme celles de l'ancien stoïcisme n'étaient plus enseignées, quoiqu'une instruction préliminaire sur les principales écoles pouvaient encore constituer une partie d'une éducation païenne correcte au 4ème siècle et même, à une moindre extension, jusqu'aux 5ème et 6ème siècle. Entre le 2ème et le 4ème siècle, les codex originaux en *vellum* (ou *papyrus*), les ancêtres de nos livres, remplacèrent graduellement les rouleaux en *papyrus* comme véhicules pour les formes les plus hautes de la littérature. Les œuvres qui étaient enseignées furent soigneusement et systématiquement traduites et en nombre suffisant. L'énorme masse des

œuvres qui n'étaient plus étudiées ou l'étaient peu ne furent pas transcrites et périrent avec leur matériau fragile ou furent transcrites en nombre insuffisant (Mansfeld, 1999, p. 3).

Du fait du caractère fragmentaire des textes qui nous restent des Stoïciens, et aussi du fait que ces fragments sont souvent issus de leurs contradicteurs[2], leur ébauche de psycho-phénoménologie de l'activité humaine et d'épistémologie et leur philosophie pratique, qui m'intéressent le plus dans cet ouvrage, continuent de donner lieu à de nombreux débats interprétatifs chez les historiens de la philosophie. Je n'hésiterai pas à reproduire certains de ces débats du fait, ou bien qu'ils permettent de mieux saisir certaines des notions stoïciennes d'analyse de l'action humaine, ou bien qu'ils pointent certaines de leurs limites. Par contre, je ne chercherai pas à restituer la cohérence des interprétations proposées par chacun de ces commentateurs concernant les différentes questions abordées.

Si l'école stoïcienne a été dissoute par les empereurs romains chrétiens en même temps que les autres écoles philosophiques antiques, le Stoïcisme est réapparu à diverses occasions tout au long de l'histoire de la culture occidentale, essentiellement en relation avec les questions morales et de philosophie politique. Les mots "stoïcisme" et "stoïque" sont même passés dans le langage courant. On parle couramment de "résister de manière stoïque à la douleur ou aux malheurs". Rappelons l'anecdote célèbre concernant Épictète, l'un des derniers maîtres stoïciens connus : alors qu'il était esclave, son maître le frappe violemment à la jambe et il lui dit : "Attention, tu vas la casser !", et quand son maître lui casse effectivement la jambe, il lui fait remarquer : "Je te l'avais bien dit". C'est que, comme l'écrit J. Hyppolite, "le Stoïcisme n'est pas seulement une philosophie particulière. C'est le nom d'une philosophie universelle appartenant à l'éducation de la conscience de Soi. Pour être une conscience de soi libre, il faut être une fois dans sa vie stoïcien" (Hyppolite, 1959).

Signalons le Néo-stoïcisme chrétien de la Renaissance (Juste Lipse, Du Vair, Charron), apparu en même temps que le retour du Néo-platonisme, ainsi que les traces de Stoïcisme dans les pièces de théâtre de W. Shakespeare (par l'intermédiaire du théâtre de Sénèque). On trouve de nombreuses références aux Stoïciens chez M. de Montaigne, qui correspondait avec Juste Lipse, même si ce sont les références aux Sceptiques et aux Épicuriens qui dominent largement son œuvre. Lorsque R. Descartes fut sommé de prendre position en morale, il fit appel aux Stoïciens (*Lettre à Elisabeth, Traité des passions*). Et l'on ne note pas assez que

[2] Voir Long et Sedley (1987 et 2001) pour les fragments et leur traduction, et Schuhl (1962), pour des textes complets, y compris de certains de leurs contradicteurs. Les commentateurs se réfèrent constamment aux "*Stoicorum Veterum Fragmenta"* (abrégé dans ce qui suit en SVF), un recueil de fragments du Stoïcisme ancien édité par Von Arnhim et toujours disponible, mais qui a le désavantage, pour ceux qui n'ont pas appris le Grec et le Latin ou qui, comme moi, les ont oubliés, de n'être qu'en ces deux langues.

l'expression célèbre du *Discours de la Méthode*, celle des "idées claires et distinctes", vient directement de Diogène Laerce (VII, 46) qui caractérise ainsi les "présentations cataleptiques" (ou "compréhensives") qui sont à la base de l'épistémologie stoïcienne (voir Diogène Laerce, 1999, p. 821). B. Spinoza, quant à lui, a engendré un malentendu qui a eu la vie dure en intégrant des éléments de Stoïcisme dans un cadre néo-platonicien. C'est ce qui me conduira à revenir secondairement sur son œuvre. B. Pascal, de son côté, dans les *Entretiens avec Mr De Sacy*, s'est efforcé de rabaisser ce qu'il considérait comme l'orgueil stoïcien, pour laisser place au Jansénisme.

Du 19ème siècle jusqu'à une époque récente en France, l'interprétation dominante du Stoïcisme a été celle de G.W.F. Hegel, le dernier des grands noms de l'Idéalisme Allemand, et a consisté en un malentendu. Dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, le "moment stoïcien" se situe juste après le premier moment de la lutte à mort entre le maître et l'esclave : la servitude volontaire de l'esclave qui ne veut pas mourir, en attendant qu'ultérieurement, fort de son travail, l'esclave finisse par supprimer le maître. Alors que, comme nous le verrons amplement, le Stoïcisme est essentiellement une philosophie de l'action, c'est tout le contraire pour G.W.F. Hegel :

> « Comme le Stoïcisme correspond au concept de la conscience indépendante, qui se manifeste dans la relation : domination et servitude, ainsi le Scepticisme correspond à la réalisation de cette conscience, à l'attitude négative à l'égard de l'être-autre ; il correspond au désir et au travail. » (Hegel, 1941)

C'est le Scepticisme antique, la philosophie de l'inaction et de la négation par excellence – mais aussi, comme le montre l'histoire des idées, l'aiguillon de bien des remises en cause des autres philosophies et donc de leurs évolutions –, qui, par l'intermédiaire de la réduction abstraite de l'action et du travail à la négation, hérite ainsi rétrospectivement de l'action et du travail dont il n'avait que faire. Chez J.P. Sartre, la reprise de l'interprétation hégélienne du Stoïcisme (voir plus haut) est renforcée par un repoussoir contemporain : le stoïcisme particulier, "troisième République", d'un philosophe français alors célèbre, Alain. Lorsque J.-P. Sartre parle, dans *Les carnets de la drôle de guerre* (Sartre, 1983a), de se débarrasser de son propre stoïcisme, c'est de ce dernier qu'il s'agit. Dans son ouvrage sur le poète S. Mallarmé, J.-P. Sartre compare d'abord la "pureté mallarméenne" à la liberté stoïcienne. Or, ajoute-t-il :

> « Ce formalisme se condamne puisqu'il oppose la forme pure de la pensée aux déterminations de la vie et de l'expérience. La négation pure de Mallarmé et du Stoïcien, si elle ne veut pas rester sans effet, doit nécessairement redescendre dans les choses et s'y

manifester sous la forme du travail négatif. Ce sera le Scepticisme, antidote du Stoïcisme vide, et symbole de la conversion Mallarméenne. » (Sartre, 1986b, p. 146-147)

Et, dans des notes préparatoires à une *Morale* :

« Si je prends parti des résistances de l'univers, j'ai vaincu l'univers en me vainquant moi-même (…) et non pas j'en suis complice. Le "dire non" d'Epictète et d'Alain est un pur jeu abstrait. » (Sartre, 1983b, p. 343)

Malgré ce rejet initial, J.-P. Sartre retrouvera explicitement ou implicitement le Stoïcisme tout au long de son œuvre, comme l'a souligné Lévy (1984) et comme j'aurai l'occasion de le signaler à diverses reprises, ce qui me permettra de cumuler leurs apports respectifs.

Un autre malentendu qui a eu la vie dure a été de considérer que les Stoïciens visaient à éteindre chez eux toute émotion et tout intérêt pour la souffrance des autres. Par exemple, H. Cohen (1918, 1994), le fondateur du Néo-kantisme, pouvait affirmer :

« Il existe un exemple historique typique montrant la nécessité de compléter l'éthique par la religion : il s'agit du stoïcisme dans la relation qu'il entretient avec la *souffrance* humaine. Le stoïcisme affirme que cette dernière est indifférente, et l'exclut donc du champ de l'éthique. Cette conséquence propre au dualisme stoïcien, qui toujours balance entre spiritualisme et matérialisme, constitue une double erreur. Tout d'abord, la souffrance n'est en rien, pour le moi, quelque chose d'indifférent. En raison même de son exigence morale, ce n'est pas d'indifférence que la conscience personnelle est fondée à faire preuve à l'égard de la souffrance physique. En second lieu, faire preuve d'indifférence n'est absolument pas justifié quand pareille souffrance affecte autrui. La question surgit aussitôt : prendre en compte la souffrance de l'autre, n'est-ce pas précisément ce qui opère chez cet autre *la transformation du "il" en "tu"* ? La réponse affirmative confirme la spécificité de la religion, sans porter atteinte au fait qu'elle relève de la méthode propre à l'éthique. » (Cohen, 1918, 1994, p. 32).

Nous verrons amplement qu'en fait le Stoïcisme est un monisme, donc que les notions liées de matérialisme et de spiritualisme en sont exclues, et que la souffrance humaine et son traitement participent à la base de son éthique, même si ce n'est pas de façon monopoliste. H. Cohen amalgame ainsi indûment les Stoïciens et B. Spinoza :

« Jusque-là, il était possible, au contraire du stoïcisme, de faire malgré tout place à la pitié au sein de l'éthique. On pouvait l'accepter pour ainsi justifier la morale anthropologique. Mais si l'on pose la question de savoir ce qui pourrait et peut se produire au sein de l'éthique, moins pour écarter la souffrance que pour satisfaire la pitié, le stoïcisme ne donnera aucune indication qui puisse avoir d'autre effet que pédagogique et pratique : il est

incapable de résoudre la question en produisant un concept fondamental. Voilà pourquoi il se transformera nécessairement en pragmatisme, comme on dirait aujourd'hui. (…) Mais Spinoza doit lui aussi rejeter cette passion puisqu'il refuse, comme le stoïcisme, toutes les passions sensibles. Pour lui, il n'y a que la connaissance, et, à vrai dire, celle de la seule substance. » (Cohen, 1918, 1994, p. 33).

Cette interprétation du Stoïcisme depuis le 19ème siècle a cependant connu récemment des alternatives : (1) les interprétations modernes de G. Deleuze et C. Diano et, concernant la seule partie morale dans sa relation avec la science, l'interprétation de M. Foucault ; (2) la critique historique philosophique moderne sur laquelle je vais insister ici. Une réévaluation du Stoïcisme est possible aujourd'hui du fait de ces travaux. Ajoutons, pour mémoire, des auteurs qui se sont arrêtés en chemin, pris qu'ils étaient par d'autres activités : K. Marx – qui, dans *L'idéologie Allemande* (Marx, 1982, pp. 1141-1147), en même temps qu'il réhabilitait les Épicuriens qu'il affectionnait tout particulièrement, a rectifié de nombreuses bêtises écrites sur les Stoïciens, leur Physique, leur Logique et leur engagement dans le monde, et qui, dans sa thèse sur Démocrite et Épicure, avait promis de s'intéresser plus tard à l'ensemble de l'Épicurisme, du Stoïcisme et du Scepticisme –, ainsi qu'A. Gramsci, le philosophe fondateur du Parti Communiste Italien, qui a inauguré en 1919 une revue étudiante révolutionnaire avec l'empereur Marc Aurèle.

La phénoménologie empirique de l'activité humaine développée par le programme de recherche empirique 'cours d'action' s'est appuyée sur ces travaux pour sélectionner certains éléments du Stoïcisme, en réviser certains d'entre eux, quelquefois de façon radicale, et les intégrer, quelquefois en les reliant entre eux d'une façon nouvelle, dans une construction globale. J'ai déjà signalé deux apports essentiels du Stoïcisme, la notion d'"exprimable" (dans le chapitre 1 de la *Méthode développée*), qui a laissé sa trace dans la formule "montrable, racontable et commentable", et la notion de "signe" (dans le chapitre 5 de la *Méthode développée*), qui s'est ajoutée à celle de C.S. Peirce pour aboutir au signe tétradique, puis au signe hexadique. Mais, d'une part, l'apport du Stoïcisme à la phénoménologie empirique de l'activité humaine ne s'y réduit pas, d'autre part, cet apport ne peut s'effectuer sans une certaine révision ou correction du Stoïcisme. Ces sélections, révisions et mises en relation ont un intérêt qui dépasse le programme de recherche 'cours d'action', du fait de la persistance du Stoïcisme aujourd'hui, mais aussi du fait que la question de l'activité humaine et de sa relation avec la question plus générale de la connaissance constitue un point essentiel de cette philosophie. D'où leur explicitation ici.

Fichte et l'Idéalisme allemand

J. G. Fichte (1762-1814) s'inscrit dans l'Idéalisme allemand – dit "idéalisme transcendantal" lorsqu'on veut le distinguer d'autres formes d'idéalisme comme l'idéalisme platonicien – ouvert par E. Kant. Il part d'une critique positive des limites de la dite "révolution copernicienne" en philosophie accomplie par ce dernier. Si ses engagements théoriques et pratiques lui ont valu de nombreux ennuis de la part des défenseurs du trône et de l'autel, il a connu aussi une grande notoriété. Il s'est opposé radicalement à la pensée des Romantiques allemands et à F.WJ. Schelling (le troisième grand nom de l'Idéalisme allemand) qui, au départ, s'étaient inspirés de son œuvre. Après G.W.F. Hegel (déjà cité dans la sous-section précédente pour le malentendu qu'il a instauré concernant le Stoïcisme), son œuvre a été considérée moins pour elle-même que comme préparant la *Phénoménologie de l'esprit* de ce dernier. J.G. Fichte a été ainsi relativement négligé dans la seconde partie du 20ème siècle, mais il a effectué tout dernièrement un retour en force en France en relation avec les études fichtéennes menées dans d'autres pays et a connu enfin de nombreuses traductions en Français.

J.G. Fichte a proposé, dans le cadre de l'Idéalisme allemand, une construction d'une vue active, du monde et de sa connaissance. Partant de ce qu'il appelle l'"action-acte" (*Tathandlung*), et moyennant quelques révisions notables que je serai conduit à effectuer, J.G. Fichte couronne la leçon stoïcienne, tout en la corrigeant, comme nous le verrons, sur quelques points décisifs. Mais J.G. Fichte n'offre pas la phénoménologie de l'activité humaine sur laquelle il ouvre. De plus, sa conception du "Moi", si difficile à comprendre au premier abord, a été absolutisée par F.J.W Schelling, son élève, et a débouché sur un mysticisme auquel, il faut bien le dire, J.G. Fichte n'était pas totalement étranger. Si le Stoïcisme n'a pu tenir face au Néo-platonisme, la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte n'a pu tenir face à la "dialectique" de G.W.F. Hegel qui, dans la foulée de F.J.W Schelling, a couronné l'Idéalisme allemand avant d'être "retournée" par K. Marx. De plus, comme ses successeurs de l'Idéalisme allemand, il a donné à la spéculation des prétentions exorbitantes. C'est pourquoi J.G. Fichte a fourni des éléments pour une seconde bifurcation, après la bifurcation stoïcienne, mais a, pour ainsi dire, raté sa réalisation.

L'idée selon laquelle J.G. Fichte, qui passe pour constituer un idéalisme absolu, pourrait contribuer à une approche empirique apparaît encore aujourd'hui comme franchement incongrue. Nous verrons, au contraire, que J.G. Fichte donne une place centrale aux surprises que réserve l'empirique, même s'il n'en tire pas toutes les conséquences. Signalons d'ailleurs

que G. Gurvitch, qui fut un temps une institution française à lui tout seul, en avait fait le fondement d'une sociologie qui se présentait comme scientifique (donc, pour moi, empirique) mais était plutôt philosophique (voir Gurvitch, 2005).

La construction de la phénoménologie de l'activité humaine dans le programme de recherche empirique 'cours d'action' est passée par une intégration d'un Stoïcisme révisé et d'une *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte révisée. Mais, dans la *Méthode élémentaire* comme dans la *Méthode développée*, aucune référence à J.G. Fichte n'a été faite. Il me fallait attendre pour cela d'avoir pris le temps d'une étude systématique de cet auteur et de sa relation à E. Kant, F.J.W. Schelling et G.W.F. Hegel, ainsi que de ce que lui devait au moins indirectement C.S. Peirce. De plus, la première formulation du programme de recherche technologique 'cours d'action' s'est effectuée (voir section 1) avec en arrière-fond l'expérience de l'École saint-simonienne, qui avait été très inspirée par le Romantisme, pour le meilleur et pour le pire. Revenir à J.G. Fichte, qui, comme je l'ai rappelé plus haut, a donné au Romantisme allemand sa première impulsion spéculative, devrait permettre d'extraire le meilleur de son imbrication avec le pire. Le faire enfin devrait permettre de ne pas laisser cette expérience de l'École saint-simonienne en arrière-fond, et ainsi de la méditer explicitement.

Peirce et le Pragmatisme

W. James (1842-1910) et C.S. Peirce (1839-1914), les fondateurs du Pragmatisme Nord-américain, développèrent ainsi, dans la foulée de leurs recherches philosophiques, les premières recherches expérimentales nord-américaines en psychologie empirique. C.S. Peirce développa aussi, parallèlement, des contributions à absolument toutes les branches possibles de la philosophie, des contributions théoriques à diverses sciences empiriques (par exemple, la chimie), des contributions empiriques à l'observation et à l'analyse astronomiques, ainsi que des contributions aux fondements et à diverses branches des mathématiques, tout particulièrement la logique formelle des relations.

Le Pragmatisme est célèbre pour avoir donné une place à la relation avec la technique dans l'épistémologie de la recherche scientifique. Une fois cette relation avec la technique caricaturée, le Pragmatisme est devenu synonyme de soumission de la pensée aux intérêts individuels ou collectifs pratiques non pensés, voire seulement aux profits de l'entrepreneur, et, finalement, de non-science comme de non-philosophie. Au contraire, chez W. James et C.S. Peirce, il obéissait à une exigence épistémologique scientifique et s'élaborait comme,

d'une part, un dépassement de l'Idéalisme allemand, ce qu'il me semble important de souligner en rupture avec la tradition de l'histoire de la philosophie, d'autre part, une limitation de son ambition à la formulation de critères de vérité scientifique.

Le Pragmatisme, plutôt considéré comme pas sérieux voire honteux par l'université française, sort régulièrement de ses oubliettes. Il a connu récemment une réévaluation par des auteurs nord-américains célèbres comme R. Rorty et H. Putnam, qui a été relayée par quelques universitaires français. Auparavant, seuls les commentaires de J. Wahl et de G. Deledalle étaient quelque peu connus.

Parmi les principaux auteurs du Pragmatisme, W. James, C.S. Peirce et J. Dewey, c'est C.S. Peirce qui a le plus largement inspiré le programme de recherche 'cours d'action', du fait, d'une part, de sa phénoménologie empirique ou "phanéroscopie" et de sa notion de "pensée-signe", d'autre part, de sa conception sophistiquée du Pragmatisme, qu'il a baptisée 'Pragmaticisme'. Dans la *Méthode développée*, la référence aux catégories et à la notion de signe de C.S. Peirce, déjà installée dans la *Méthode élémentaire*, a été largement explicitée, ainsi que la notion de "conscience" dans la psychologie empirique de W. James. Par contre, le Pragmatisme comme le Pragmaticisme dans leur ensemble ont été négligés. Il faut réparer cette négligence.

Sartre et la Phénoménologie

J.-P. Sartre (1905-1980) a inauguré son œuvre philosophique en s'inscrivant de façon critique dans le courant phénoménologique. Contrairement au Pragmatisme, la Phénoménologie, initiée par E. Husserl, occupe une place de choix dans l'Université et l'édition universitaire françaises. Les textes de E. Husserl et de son élève le plus célèbre, M. Heidegger, donnent lieu à de nombreux commentaires. De nombreux philosophes français, parmi lesquels je ne citerai ici, avec J.-P. Sartre, que M. Merleau-Ponty et E. Lévinas, ont produit des contributions originales. Le courant actuel de recherche dans les sciences cognitives, qui se présente sous le nom de 'naturalisation de la phénoménologie', qui approfondit la naturalisation de l'esprit (voir section 1) en remettant en question le paradigme cognitiviste de l'homme comme système de traitement de l'information, et auquel a participé F. Varela, se réclame de la Phénoménologie, principalement des phénoménologies de E. Husserl, de M. Heidegger et de M. Merleau-Ponty.

Le programme de recherche 'cours d'action' s'est inspiré essentiellement, moyennant quelques révisions, des notions de "situation" et de "conscience préréflexive" de J.-P. Sartre,

de sa conception de l'"articulation entre activité individuelle et activité collective", ainsi que de la relation qu'il a proposé d'établir entre, d'une part, la recherche en sciences humaines et sociales, surtout en anthropologie culturelle et en anthropologie historique, d'autre part, ce que je rassemble ici – nous verrons pourquoi – sous le terme d''éthico-politico-religieux'. Plutôt que de parler seulement d'éthique, je propose d'utiliser cette formule composée. Elle permet de marquer la différence entre l'éthique telle qu'elle a été conçue par J.-P. Sartre et l'éthique telle qu'elle est conçue habituellement, ou bien comme réduite à la description ou à la norme des relations intersubjectives, ou bien comme réduite à la déontologie d'un métier particulier, ou bien comme planant bien au-dessus de l'activité humaine et donnant lieu, après et non avant la survenue d'événements problématiques, à des "comités d'éthique". Elle permettra aussi, comme nous le verrons, de relier l'inspiration sartrienne à celle des Stoïciens, de J.G. Fichte et de l'École saint-simonienne. Le terme de 'politique' est ici employé dans cette formule composée comme résumé de ce qu'on appelle la "philosophie politique" d'un individu ou groupe donné, c'est-à-dire la façon dont il voit les rapports de force sociaux auxquels il participe et la place de sa propre activité dans ces rapports de force sociaux. Il ne concerne donc pas la pratique politique elle-même mais ses principes ou fondements chez cet individu ou ce groupe. Quant au terme de 'religieux', il peut désigner ici aussi bien les religions qui comportent un Dieu ou plusieurs, comme nos religions occidentales ou l'Islam, et les multiples religions locales, que celles qui n'en comportent pas, comme le Bouddhisme ou le Confucianisme, et je propose de l'étendre à des idéologies comprenant simplement un "principe espérance"[3] ou un "espoir maintenant"[4], par exemple le Marxisme ou le Libéralisme pour autant qu'ils sont vécus par des individus et ne sont pas seulement des théories politiques, économiques et sociales. Ces différents apports de J.-P. Sartre ont été explicités pour l'essentiel, respectivement dans les chapitres 1, 2 et 3 de la *Méthode développée*. Afin de limiter les redondances, je rappellerai seulement certains de ces apports lorsqu'il me faudra leur en ajouter quelques autres de façon dispersée dans les différents chapitres. J'insisterai aussi sur l'aspect critique de l'œuvre de J.-P. Sartre relativement à l'ensemble de la Phénoménologie et, plus particulièrement aux œuvres de E. Husserl et de M. Heidegger, aspect que j'ai laissé jusqu'ici de côté pour l'essentiel.

[3] E. Bloch, auquel ce terme est emprunté, était un philosophe allemand, exilé aux Etats-Unis pendant le nazisme et installé ensuite en République Démocratique Allemande. Il a développé un marxisme original, plus fortement teinté d'utopie que celui de K. Marx. Il a tout particulièrement étudié les mouvements religieux millénaristes durant l'époque de la Réforme en Allemagne. Il a traqué systématiquement ce "principe espérance" dans l'histoire politique et religieuse, la littérature, l'art et le rêve.

[4] Tel est le titre de l'ouvrage de Sartre et Lévy (1991).

Un primat de la construction sur l'histoire

Les quatre pôles que je viens de préciser recouvrent de façon, pour ainsi dire, tuilée cette histoire de la question de l'activité humaine et de sa relation avec la connaissance versus de son oubli. Cependant il s'agira, non pas de faire œuvre historique, mais de faire participer le lecteur à une construction spéculative. D'où une parenté avec les exposés de la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte. De même qu'un exposé de cette *Doctrine de la Science* vise une participation du lecteur à une construction spéculative qui est censée déboucher sur d'autres constructions spéculatives en éthique, droit, religion et philosophie politique, le présent exposé de la construction d'une phénoménologie de l'activité humaine en devenir et de ses conséquences épistémologiques visera une participation du lecteur à une construction spéculative censée déboucher sur d'autres constructions spéculatives : des programmes de recherche empiriques, technologiques, mathématiques et philosophiques les plus divers. Mais, contrairement à cette *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte, il s'agira moins d'effectuer une construction spéculative personnelle que de construire un puzzle spéculatif, dont les éléments de départ ont été produits pour la plupart par d'autres en d'autres temps et ne s'accordent pas forcément entre eux, donc nécessitent redécoupage, transformation et, pour ainsi dire, "rabotage". Un tel puzzle spéculatif s'accommodant mal de l'exposé linéaire, je serai amené à multiplier les références croisées à l'intérieur de cet ouvrage.

Qu'il faille, non seulement passer par ces auteurs et écoles philosophiques datés historiquement, mais aussi les citer abondamment, comme je le ferai, cela tient d'abord au fait que ces derniers, d'une part, sont peu connus en dehors des cercles de spécialistes, d'autre part, sont l'objet de débats chez leurs commentateurs, ce qui m'obligera souvent à entrer dans le détail des divers points de vue de leurs protagonistes, surtout lorsque je serai conduit à proposer un point de vue original. Cela tient aussi au fait que je serai conduit à effectuer ce que j'appellerai des "révisions" (ou "corrections") relativement à la lettre des auteurs et écoles philosophiques considérés, ainsi que des "mises en relation" originales. De telles "révisions" et "mises en relation" n'auraient évidemment pas de sens s'il s'agissait de faire œuvre d'histoire de la philosophie ou de critique philosophique. Ceci m'obligera là aussi à entrer dans le détail de ce qui sera l'objet de telles "révisions" et "mises en relation", même si je chercherai moins à construire une totalité harmonieuse, un système, qu'à préciser les éléments qui en constitueraient les bases.

3. Une enquête philosophique et une construction systématique par intégration et transformation de sources d'inspiration multiples

Je peux maintenant aborder plus précisément le contenu et l'organisation de cet ouvrage. L'ensemble de l'ouvrage constituant un tout, ses chapitres s'ordonneront dans une construction systématique et les références croisées entre les uns et les autres seront multiples. Mais, chacun de ces chapitres sera relativement autonome des autres.

Les chapitres 1 à 3, qui composent la première partie de l'ouvrage, seront consacrés au premier objectif énoncé plus haut (section 1), tandis que les chapitres 4 et 5, qui en composent la seconde partie, seront consacrés au second objectif. D'où les titres respectifs de ces deux parties :

- **Première partie : Philosophie et construction d'une phénoménologie, d'une psychologie phénoménologique et d'une science empiriques de l'activité humaine ;**
- **Seconde partie : Philosophie, phénoménologie de l'activité humaine et contribution à une épistémologie générale enactive**.

Relativement au premier objectif, les chapitres 1 et 2 seront plutôt préparatoires, tandis que le troisième sera plutôt conclusif. Relativement au second objectif, le chapitre 4 sera plutôt préparatoire, tandis que le chapitre 5 sera plutôt conclusif. Précisons que j'entends ici "préparatoire" et "conclusif" en termes de construction et non pas de pédagogie. Plus généralement, dans tout cet ouvrage, je privilégierai la construction et l'argumentation de cette construction sur la pédagogie, donc ne chercherai à améliorer cette dernière que par l'amélioration des premières.

Si nous considérons les sources d'inspiration philosophique sollicitées, les chapitres 1 et 2 se consacreront respectivement à l'essentiel de *la Doctrine de la Science* de J.G. Fichte et à trois aspects essentiels du Stoïcisme, tandis que les chapitres 3, 4 et 5 effectueront un tissage entre J.G. Fichte, le Stoïcisme et plusieurs autres auteurs et écoles philosophiques, respectivement autour de la question des catégories, de celle des relations entre science, technique, éthique et espérance et de celle d'une épistémologie générale enactive.

Précisons ce contenu et cette organisation partie par partie et chapitre par chapitre.

Première partie - Chapitre 1 : l'action-acte de Fichte et la phénoménologie de l'activité humaine

Je commencerai ce chapitre, donc la première partie de l'ouvrage, par la notion d'"action-acte" (*Tathandlung*) de J.G. Fichte, car c'est elle qui permettra d'éclairer rétrospectivement le point de départ du Stoïcisme, donc d'en montrer à la fois l'intérêt et les limites. Ce chapitre 1 se limitera à présenter les bases de la contribution de J.G. Fichte à une phénoménologie de l'activité humaine et à une épistémologie générale. Il est remarquable que les exposés en France de la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte qui ont précédé les exposés les plus récents (par exemple, ceux d'Hamelin et Bergson, 1988, et d'Hyppolite, 1959, 1971) laissent essentiellement de côté les notions de J.G. Fichte qui, portant sur la question de l'activité humaine, intéressent justement cet ouvrage, celle d'"action-acte" bien sûr, mais aussi celles de "choc", d'"appel" et d'"imagination productrice" qui, comme nous le verrons, sont liées à la première. Nous verrons cependant que la reprise de la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte devra s'accompagner d'une critique qui portera moins sur son contenu que sur son splendide isolement, son exclusion de tout empirisme au niveau de la phénoménologie et son absence de psychologie phénoménologique et d'ontologie phénoménologique (voir **Annexes 1 et 4** en ce qui concerne ces notions). Cette critique, portant sur ses fondements et dans laquelle l'apport stoïcien, qui sera présenté dans le chapitre 2, sera essentiel, ouvrira sur une critique de l'ensemble du système fichtéen que je laisserai à d'autres le soin de développer. Inversement, la radicalisation par J.G. Fichte du point de départ du Stoïcisme permettra de dépasser le dogmatisme stoïcien tout en en conservant les apports essentiels.

Avertissons tout de même le lecteur que cette lecture de l'œuvre de J.G. Fichte est coûteuse, à la fois parce que cette œuvre est difficile, qu'elle ne peut à mon avis être reprise dans sa totalité et qu'elle a été caricaturée par ses successeurs, en premier chef F.W.J. Schelling et G.W.F. Hegel. On ne peut que souscrire au jugement de E. Husserl, expert en la matière :

> « Fichte a rendu difficile [la tâche] de le suivre – ce qui était déjà vrai pour ses contemporains et l'est plus encore pour nous autres, ses successeurs. Celui qui a été formé comme théoricien dans l'esprit de la science rigoureuse, ne tardera pas à trouver intolérables les nombreuses tournures alambiquées de pensée de sa *Doctrine de la Science*. On perd patience, et l'envie nous vient de laisser là le théoricien pour se délecter du célèbre conférencier patriote, du moraliste et de l'homme en quête de Dieu. Mais cela ne peut se faire. Car Fichte n'est pas un simple prédicateur moral et un pasteur philosophe. Toutes ses intuitions éthico-religieuses sont, chez lui, ancrées théoriquement. C'est ainsi que l'on est renvoyé à ses constructions théoriques, que l'on avait si volontiers omises. » (Husserl, 2006, p. 13).

Les difficultés de la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte et la succession des expositions de la *Doctrine de la Science* défiant toute maîtrise autre que passant par un commentaire philosophique et historique détaillé, je ne viserai donc pas une telle maîtrise et me contenterai d'intégrer des éléments essentiels de la construction de J.G. Fichte à la connaissance et à la transformation de l'activité humaine et à leurs conséquences épistémologiques.

À l'issue du chapitre 2, nous verrons que, si le point de départ de J.G. Fichte, la *Tathandlung* (ou "action-acte"), radicalise effectivement le point de départ stoïcien de l'"agir premier" et ouvre ainsi sur une phénoménologie de l'activité humaine, il ne la construit pas et n'offre pas les outils conceptuels de sa contribution à une science empirique de l'activité humaine. Les éléments d'ontologie phénoménologique et de psychologie phénoménologique proposés par le Stoïcisme, que j'aurai explicités dans ce chapitre 2, nous rapprocheront de cette visée, ce qui me permettra, à l'issue de ce chapitre 2, de repartir de J.G. Fichte pour la réaliser. Ces deux premiers chapitres prépareront ainsi la construction d'une phénoménologie empirique de l'activité humaine qui fera l'objet du chapitre 3.

Première partie - Chapitre 2 : La raison stoïcienne et la possibilité d'une phénoménologie et d'une science empiriques de l'activité humaine

Ce chapitre 2 abordera trois aspects essentiels du Stoïcisme : (1) son point de départ, un "agir premier" et non pas des "essences premières" (par exemple, "Socrate marche", qui porte sur l'activité de Socrate, et même "Je marche", formulé par un acteur en train d'agir, et non pas le célèbre "Socrate est un homme" d'Aristote, qui porte sur l'être de Socrate), qui fera du Stoïcisme le premier banc d'essai d'une recherche sur l'activité humaine et sur les conséquences de toutes sortes d'une telle recherche ; (2) sa thèse de l'"homme continu", qui conditionnera la considération de l'activité humaine en tant que telle comme objet de spéculation philosophique et d'étude empirique et comme fondement d'une ingénierie technique, organisationnelle et culturelle ; (3) la relation qu'il établit entre les "exprimables" et les "corps", interprétée comme relation entre ce qu'un acteur peut dire de son activité à chaque instant et le déroulement de cette activité, et, corrélativement, sa notion particulière de signe, qui conditionneront la relation à établir entre une phénoménologie sémiotique et une science empirique, toutes deux empiriques, de l'activité humaine.

Le premier aspect, qui conditionne les deux autres, sera présent partout dans ce chapitre et dans le reste de l'ouvrage. Cependant, nous verrons, en référence à l'"action-acte" de J.G. Fichte, que cet "agir premier" ou "action" n'est pas à proprement parler "l'activité humaine"

telle que je propose de l'entendre (voir **Annexe 1**) et que les événements "Socrate marche" et "Je marche" ne sont pas rapportés par les Stoïciens à cette activité humaine de façon satisfaisante. Une phénoménologie de l'activité humaine ne pourra donc s'appuyer sur les seuls Stoïciens, mais ces derniers, avant J.G. Fichte, lui ont donné le coup d'envoi en s'éloignant d'Aristote. Les deux autres aspects seront présentés successivement dans ce chapitre. C'est à travers l'exposé de ces deux autres aspects que je ferai apparaître cette limite de la notion stoïcienne d'"action", mais aussi pourrai préciser et proposer de dépasser les limites de la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte.

J'aborderai d'abord le Stoïcisme comme constituant, avec sa thèse de l'homme continu, une bifurcation de la pensée occidentale qui a été ravivée rétrospectivement par la formulation du paradigme de l'enaction. Moyennant quelques révisions, cette thèse de l'homme continu constitue un aspect essentiel de l'ontologie phénoménologique (voir **Annexe 4**) associée à la phénoménologie empirique de l'activité humaine développée par le programme de recherche 'cours d'action'. Plus généralement, elle devrait constituer un aspect essentiel de l'ontologie phénoménologique de tout programme de recherche portant sur l'activité humaine, mais aussi, puisqu'elle est préalable à tout découpage pertinent de cette activité humaine, de tout programme de recherche portant sur une partie préalablement découpée de cette dernière. J'aborderai parallèlement la psychologie phénoménologique stoïcienne à laquelle cette ontologie phénoménologique est associée et dont nous pourrons constater l'empirisme. L'exposé de cette psychologie phénoménologique stoïcienne pointera *a contrario* son absence chez J.G. Fichte. Celui de cette ontologie phénoménologique participera à l'interprétation que je propose de la *Doctrine de la Science* en termes de point de départ d'une phénoménologie empirique de l'activité humaine.

Je considérerai ensuite un faisceau de notions et relations : la relation entre l'"exprimable" comme incorporel à la surface des "corps" et l'activité comme "forces" et causalité "corporelle" ; la description de la conscience comme "exprimable" ; le monopole de l'"inférence sémiotique" ; la notion de "signe". Nous verrons que ces notions et relations sont solidaires et permettent de dépasser la séparation instaurée par E. Husserl, d'une part, entre phénoménologie et sémiotique, d'autre part, entre une phénoménologie radicalement coupée de tout empirisme et une psychologie empirique. Dans le même mouvement, ils ajoutent d'autres éléments d'ontologie phénoménologique à ceux qu'apportait la thèse de l'"homme continu". En effet, à la bifurcation entre, d'un côté le dualisme esprit / corps (Platon, Aristote), de l'autre le monisme (Stoïcisme) s'ajoute la bifurcation entre, d'un côté le "dit de l'être" et l'"être lui-même" (Aristote), de l'autre, les "dicibles-verbes" ou "exprimables" et

l'"événement" (Stoïcisme). Nous verrons cependant, de nouveau en référence à l'"action-acte" de J.G. Fichte, que l'"événement" stoïcien, s'il est, d'une part, vécu par l'acteur et incarné, d'autre part, inscrit dans une perspective d'action, n'est pas rapporté de façon satisfaisante à l'activité de cet acteur. Pour développer une phénoménologie empirique de l'activité humaine satisfaisante, comme on cherche à le faire dans le programme de recherche empirique 'cours d'action', il faudra encore dépasser la notion d'"événement" du Stoïcisme, donc aussi toutes les notions qui lui sont rattachées, et s'engager, pour ainsi dire, grâce à J.G. Fichte, dans une bifurcation de la seconde bifurcation. Inversement, la relation entre l'"exprimable" comme incorporel à la surface des "corps" et l'activité comme "forces" et causalité "corporelle" ouvrira sur une relation entre la phénoménologie empirique de l'activité humaine (portant sur l'"exprimable" comme incorporel à la surface des "corps") et la science empirique de cette dernière (portant sur l'activité comme "forces" et causalité "corporelle"), ce qui conduira à accorder à cette phénoménologie empirique de l'activité humaine une place décisive, mais infiniment plus modeste que la position de monopole qu'accorde J.G. Fichte à sa *Doctrine de la Science*.

Si les interprétations du Stoïcisme sont variées, du fait du manque de points d'appui textuels, cela ne gênera pas mon propos, car cette variété est stimulante. Mon objectif sera donc moins de proposer une interprétation qui dépasse toutes les autres que d'en proposer une qui soit intéressante relativement aux deux objectifs de l'ouvrage. De plus, le Stoïcisme n'étant pas une philosophie contemplative, mais une philosophie de l'action, ou encore une philosophie de l'existence active, il s'agira moins d'en exposer les détails de façon érudite que de l'interpréter et de lui faire jouer un rôle, y compris, éventuellement, celui de repoussoir, dans la façon de poser des questions d'aujourd'hui et d'y répondre.

Peut-être faut-il préciser qu'il ne s'agit nullement, en allant chercher cette philosophie antique, de suivre le modèle du célèbre et fantaisiste "*Tao* de la Physique" et de produire un "*Stoa* [en Grec, "Portique", lieu de réunion initial de l'école stoïcienne, d'où est issu le terme de Stoïcisme] de l'anthropologie cognitive" où l'on prétendrait montrer que le Stoïcisme constituerait une anticipation lointaine du programme de recherche 'cours d'action'. Ce n'est pas parce qu'un tel ouvrage ne se vendrait pas, contrairement à l'autre, ni non plus pour éviter le ridicule, mais parce que la réception du Stoïcisme qui a été effectuée a été active, à la fois sélective et transformatrice, dans un cadre préparé auparavant grâce à des auteurs modernes, C.S. Peirce, J.P. Sartre et F. Varela.

D'autres apports du Stoïcisme aux objectifs de cet ouvrage seront dispersés dans les chapitres suivants. Au total, ce chapitre 2 montrera l'intérêt essentiel du Stoïcisme pour la

construction d'une phénoménologie, d'une psychologie phénoménologique et d'une science empiriques de l'activité humaine, avec l'ontologie phénoménologique qui leur est associée, mais aboutira aussi à une critique du Stoïcisme. Cependant, pour remplacer le Stoïcisme par autre chose, par exemple par un Néo-stoïcisme qui ne serait pas le Néo-stoïcisme chrétien de la Renaissance, il faudrait ajouter d'autres apports que ceux de J.G. Fichte. Je laisserai à chacun le soin de le faire ou d'éviter de le faire pour son propre compte.

Première partie - Chapitre 3 : l'histoire pragmatique de l'esprit humain, les catégories et l'activité-signe

Ce qui aura été gagné dans les chapitres précédents permettra de s'atteler effectivement dans ce chapitre 3 à l'élaboration d'une phénoménologie empirique de l'activité humaine, partie prenante d'une science empirique de cette dernière, ou plutôt d'enrichir ce qui a été exposé de cette élaboration dans la *Méthode développée*. À cette occasion, je regrouperai des apports de J.G. Fichte, des Stoïciens et d'autres auteurs.

Le point de départ de l'action-acte de J.G. Fichte, la thèse de l'homme continu, la relation entre l'exprimable événementiel et l'activité des Stoïciens et, enfin, l'apport de l'enaction selon F. Varela et de la conscience préréflexive selon J.-P. Sartre, éléments dont nous aurons vu dans les deux premiers chapitres qu'ils pouvaient être rendus cohérents par les torsions et transformations que je leur aurai fait subir, baliseront le terrain d'une telle phénoménologie empirique de l'activité humaine. C'est là que la question des catégories, abandonnée depuis quelque temps par la recherche philosophique et / ou considérée comme réglée par l'appel à l'"intuition catégoriale" proposé par E. Husserl, méritera d'être reposée. En effet, J.G. Fichte, s'il critique les catégories de E. Kant, ne leur propose pas d'alternative. J'effectuerai cette reprise de la question des catégories en m'appuyant essentiellement sur le philosophe, mathématicien et savant dans de multiples domaines empiriques qu'a été C.S. Peirce, ce qui me fera préférer le terme peircéen de "phanéroscopie" au terme husserlien de "phénoménologie", ou plutôt penser "phanéroscopie" lorsque j'emploierai, comme je l'ai déjà fait plus haut, le terme aujourd'hui consacré de "phénoménologie". Je reprendrai ainsi à nouveaux frais la référence à cet auteur qui, comme je l'ai déjà rappelé plus haut, est installée dans le programme de recherche 'cours d'action' depuis sa toute première systématisation publiée dans Pinsky et Theureau (1987). C.S. Peirce permettra ainsi de compléter les éléments d'ontologie phénoménologique qui auront pu être dégagés à partir de J.G. Fichte et des Stoïciens.

L'autre apport fondamental de C.S. Peirce, un renouveau de la notion de signe, passe par ses "catégories phanéroscopiques" (Possible, Actuel,Virtuel). En précisant et reliant ces catégories phanéroscopiques à la notion de signe triadique, comme Objet-Representamen-Interprétant cumulant les catégories de Possible-Actuel-Virtuel, C.S. Peirce a ouvert la possibilité d'échapper à la "métaphysique de la présence" que J. Derrida a pointée jusque chez E. Husserl, comme à la "table rase" de la tradition cartésienne, en donnant une place dans la pensée, d'une part à l'ancrage du signe et à son inscription, d'autre part à l'appartenance à une tradition, enfin aux renvois que propose cet ancrage du signe à une activité moyennant les virtualités constitutives du couplage structurel de l'acteur avec sa situation. C'est ce qui a été développé avec la formulation des "catégories de l'in-formation" et la construction de l'"activité-signe" versus les catégories de l'être ou l'abandon de la question des catégories et le signe laissé à la sémiologie et séparé de l'activité humaine (voir **Annexes 2 et 3**, et la *Méthode développée*, chapitre 5).

Ce chapitre 3 aura pour centre de gravité la construction de ces "catégories de l'in-formation" et de cette "activité-signe". Il partira des "catégories de jugement" de E. Kant et des critiques nombreuses et variées dont elles ont été l'objet, puis des "catégories phanéroscopiques" de C.S. Peirce revisitées. Il montrera ce que les "catégories de l'in-formation" et la notion de signe qui président à cette "activité-signe" ont de commun et de différent avec les "genres premiers stoïciens" (que j'exposerai dans ce chapitre), portant non pas sur l'"être" mais sur l'"événement", ce qui les rapproche de l'activité humaine, et la notion stoïcienne de signe (que j'aurai précisée dans le chapitre 2). Il éclairera les "catégories de l'in-formation" par les "existentiaux" de M. Heidegger. Enfin, il reviendra sur la tradition philosophique de secondarisation du signe et sur le rapport qu'elle entretient avec la visée de connaissance de l'être d'Aristote dont les Stoïciens se sont séparés et que J.G. Fichte a renvoyée à l'infini. Sa conclusion portera sur la réalisation du premier objectif de l'ouvrage à travers les trois premiers chapitres composant sa première partie.

Seconde partie - Chapitre 4 : l'épistémologie scientifique, la technique, l'éthique et l'espérance

Dans ce chapitre 4, qui inaugure la seconde partie de l'ouvrage, je reprendrai d'abord les différentes sources d'inspiration philosophiques précédentes pour préciser les relations entre l'épistémologie scientifique, la technique et ce que j'ai regroupé, dans la présentation de ce qui a été repris de l'éthique selon J.-P. Sartre par l'épistémologie du programme de recherche

‘cours d’action’ (voir section précédente et **Annexe 4**), sous le terme d’’éthico-politico-religieux’ : l’éthique comme incluant une philosophie politique et une espérance plus ou moins explicites et élaborées. Je commencerai par le Stoïcisme, avec sa notion d’appropriation (*oikeiosis*) et son pari du sage qui complètent la phénoménologie stoïcienne mais ont surtout une portée épistémologique et pratique. Dans les chapitres 1 et 2, j’aurai rencontré l’œuvre de J.G. Fichte comme permettant de s’inspirer du Stoïcisme en radicalisant sa considération de l’activité humaine et en se débarrassant de son dogmatisme. Une autre fonction de J.G. Fichte apparaîtra dans ce chapitre 4, celle de fournir les premiers moyens spéculatifs de nous débarrasser de l’épistémologie contemplative de E. Kant qui est présente encore aujourd’hui, intégrée à de nouveaux discours, dans l’idéal scientifique et a des conséquences négatives sur la pratique scientifique. Après l’avoir exposée, j’en montrerai les limites à partir de la réponse de J.G. Fichte à la question de l’idéal du savoir, de son organisation et de sa transmission. Nous verrons ensuite comment le prolongement de la raison théorique-pratique de J.G. Fichte (moyennant sa réduction drastique à une théorie de la vérité-processus et à une procédure de vérification) par le Pragmatisme de W. James et le Pragmaticisme de C.S. Peirce permet de préciser en partie les relations entre science empirique et technique. Manque la relation avec l’éthique, intégrée seulement par le pragmatisme éthique abstrait de J.-P. Sartre que je rappellerai. Manque aussi la considération de la technique pour elle-même et pas seulement comme élément de l’épistémologie de la science empirique, ce qui me conduira à présenter les diverses alternatives actuelles les plus importantes de la philosophie de la technique. Manquent à la plupart de ces dernières, non seulement la relation avec l’éthique, mais aussi la relation avec la connaissance scientifique de l’activité humaine. Je montrerai en quoi l’inspiration de l’École saint-simonienne peut contribuer à combler ce manque et même à le préciser en termes d’"éthico-politico-religieux". Ce chapitre 4, joint à la phénoménologie empirique de l’activité humaine précisée dans le chapitre 3, préparera la construction d’une série de propositions d’épistémologie générale dans le chapitre 5.

Seconde partie - Chapitre 5 : l’activité-signe et l’épistémologie générale

Dans ce chapitre, je reviendrai d’abord sur les débats modernes concernant l’épistémologie des sciences physiques et, plus particulièrement, sur la "méthodologie des programmes de recherche" de I. Lakatos et les "critères de scientificité" de A. Koyré, car ce sont eux qu’enrichiront et transformeront les propositions d’épistémologie générale auxquelles

j'aboutirai. Nous verrons ensuite en quoi la phénoménologie empirique de l'activité humaine comme "activité-signe" traduite dans la notion de "signe hexadique" (voir son résumé en **Annexe 3**) est auto-réflexive (voir **Annexe 4**). La notion d'"activité-signe" constitue un cadre pour articuler recherche scientifique empirique, recherche technologique, recherche mathématique et recherche philosophique dans toute leur généralité et pour relier et généraliser ainsi les résultats des chapitres 1 à 4. C'est là que je différencierai l'épistémologie normative interne (voir **Annexe 4**) du programme de recherche 'cours d'action', empirique comme technologique, celle des programmes de recherche mathématique et philosophique qui sont ou peuvent être associés à ce même programme de recherche, et qu'on précisera leur généralisation d'autres programmes de recherche empirique sur l'activité humaine et leurs programmes de recherche technologique associés et, enfin, leur généralisation à tout programme de recherche possible.

Je commencerai par généraliser les épistémologies normatives internes du programme de recherche empirique et du programme de recherche technologique 'cours d'action'. Puis, je leur ajouterai la notion de programme de recherche mathématique associé. Cette dernière, en relation avec ce programme de recherche 'cours d'action', est restée embryonnaire. Mais elle a été concrétisée en relation avec d'autres programmes de recherche empiriques et technologiques. Enfin, je préciserai le programme de recherche philosophique associé à l'ensemble de ce programme de recherche et les conditions de généralisation de la notion de programme de recherche philosophique.

Cette présentation de ce chapitre est l'occasion de formuler à ce propos une quatrième raison, de principe et non conjoncturelle, de l'abondance des citations d'auteurs et d'écoles philosophiques dans cet ouvrage. C'est que, dans la conception de la notion de programme de recherche philosophique considérée ici, les lectures philosophiques ne constituent pas seulement une "veille philosophique" bâtie sur le modèle de la veille scientifique et technologique, mais sont constitutives en tant que réception active, donc souvent critique et transformatrice, de nouveaux "appels" (notion que j'aurai empruntée à J.G. Fichte), ce qui nécessite la présentation précise, à la fois des appels et de leur éventuelle trahison en relation avec l'expérience de la vie et de la recherche empirique, technologique, mathématique. Pour le redire négativement, penser en termes de programme de recherche philosophique, c'est penser la recherche philosophique autrement que comme création philosophique *ex nihilo* par un génie philosophique, ou comme simple commentaire historique éclairant de telles créations antérieures, ou comme recherche d'une certitude intemporelle.

Je conclurai ce chapitre par une sorte de synthèse de ces propositions d'épistémologie générale que j'exposerai en la contrastant avec le prolongement-trahison de J.G. Fichte qu'a proposé son élève puis concurrent, F.J.W. Schelling. Ce chapitre constituera ainsi la conclusion de la seconde partie de cet ouvrage.

L'état actuel d'un programme de recherche philosophique accompagnant un double programme de recherche empirique et technologique

Au total, cet ouvrage sur la *Méthode réfléchie* suit le mouvement inverse de celui que j'ai effectué personnellement depuis ma rencontre avec l'ergonomie (voir section 1). Il commence par élaborer (dans les chapitres 1 à 3) des réponses à des questions philosophiques de nature phénoménologique et onto-phénoménologique que je n'ai précisées que récemment et s'appuie sur elles pour revenir (dans les chapitres 4 et 5) sur les questions philosophiques de nature épistémologique que je m'étais posées au départ. Il contient à la fois plus et moins que les ouvrages sur la *Méthode élémentaire* et la *Méthode développée*. Plus, car s'il s'appuie sur les résultats des recherches empiriques systématisées dans ces deux ouvrages, c'est en leur joignant d'autres sources d'inspiration philosophiques que celles qui y sont présentées et pour réaliser d'autres objectifs. Moins, car il laisse de côté de nombreux éléments qui ont été présentés dans la *Méthode élémentaire* et la *Méthode développée* : (1) la justification de la cascade des objets théoriques d'étude de l'activité individuelle-sociale ("cours d'expérience", "cours d'action", "cours de vie relatif à une pratique", "cours d'in-formation") et de l'articulation collective des activités individuelles-sociales (donc constitués par l'"articulation collective des cours d'expérience", l'"articulation collective des cours d'action", etc.) ; (2) le contenu et l'organisation précis de l'"observatoire" de ces objets théoriques et leurs fondements ; (3) la précision et la justification des méthodes d'analyse des données recueillies grâce à cet observatoire ; (4) les différentes notions de la phénoménologie de l'activité humaine comme "activité-signe", en particulier toutes celles qui concernent l'apprentissage, la découverte, le développement et la création de savoirs, qui donnent lieu aux sous-catégories de la composante "Interprétant" du "signe hexadique" (présentées sans commentaire dans la figure 7 de l'**Annexe 3**), à la notion de "Référentiel" du signe hexadique, à celle d'"Interprétant acquis" du "signe tétradique" (qui correspond à celle d'élément de Référentiel mis en œuvre à l'instant considéré dans le "signe hexadique") et aux hypothèses empiriques qu'elles traduisent, ainsi que celles qui concernent les "ouverts" et le "système des ouverts à un instant donné" et leur histoire ; (5) les modélisations analytiques et synthétiques effectuées

et leur justification ; (6) le détail de l'épistémologie normative interne de ce programme de recherche et de sa généralisation, du fait que, comme je viens de l'écrire [point (4)], les sous-catégories de la composante "Interprétant" du "signe hexadique", qui justement concernent l'apprentissage, la découverte, le développement et la création de savoirs, ont été ici laissées de côté. Moins aussi, car il néglige, parmi l'ensemble des sources d'inspiration de ce programme de recherche, celles qui ressortissent à la littérature scientifique et technologique, et parmi les résultats philosophiques des recherches menées, ceux qui sont pleinement originaux, c'est-à-dire ne sont pas seulement des transformations apportées à des sources d'inspiration philosophiques constituées par d'autres.

Il contient aussi plus et moins que ce qui a été publié jusqu'à aujourd'hui concernant le programme de recherche technologique 'cours d'action', dont nous avons vu le retard de systématisation relativement au programme de recherche empirique 'cours d'action' (section 1). Plus, car : (1) il intègre son épistémologie (ou praxéologie) normative interne dans une épistémologie (ou praxéologie) normative interne générale ; (2) il précise, avec la thèse de l'homme continu de Chrisippe, l'un de ses fondements ontologiques ; (3) il approfondit, grâce à un retour sur les philosophies de la technique et l'expérience saint-simonienne, les fondements de l'autonomie de la technique relativement à la science empirique. Moins, car il se contente de présenter le canevas de systématisation du programme de recherche technologique 'cours d'action' proposé dans la *Méthode développée* comme une spécification épistémologie (ou praxéologie) normative interne générale, sans revenir sur les détails toujours valables malgré leurs limites de Theureau, Jeffroy et al. (1994) et sans discuter ni développer les contributions dispersées et plus ou moins développées de divers auteurs à ce programme de recherche technologique (par exemple, celles de Haué, 2003, et Jourdan, 2007, concernant l'ergonomie, et celles, individuelles ou collectives, de M. Durand, J. Saury, C. Sève, D. Haw et d'autres, concernant les particularités de la conception des outils et procédures de formation, en sport comme en éducation, relativement à celle des autres composantes des situations).

Ce qui est radicalement nouveau relativement à ces ouvrages précédents, c'est que l'ensemble de l'ouvrage permet de préciser en quoi le programme de recherche 'cours d'action' est associé à un 'programme de recherche philosophique'. Déjà, la notion de "programme de recherche empirique" étendait la notion de "programme de recherche empirique" de I. Lakatos des sciences physiques aux sciences humaines et celle de "programme de recherche technologique" des sciences empiriques aux technologies. La question restait ouverte de savoir si parler de "programme de recherche philosophique

accompagnant par principe ces deux programmes de recherche", plutôt que de "lectures philosophiques ayant accompagné conjoncturellement ces deux programmes de recherche", était adéquat et fécond. Nous verrons que tel me semble être le cas et que la notion de "programme de recherche philosophique" peut être détaillée. Nous aurons vu aussi précédemment que tout ce mouvement d'extension de la notion de "programme de recherche" de I. Lakatos s'est accompagné de son déplacement du primat initial de l'épistémologie normative externe vers celui de l'épistémologie normative interne. Cet ouvrage apparaîtra alors comme constituant un ouvrage de passage entre des lectures philosophiques d'accompagnement et un programme de recherche philosophique proprement dit. Évidemment, la réponse proposée ici à la question des programmes de recherche philosophiques est à la fois risquée, en ce sens qu'elle peut être contestée et révisée, et ouverte, en ce sens qu'elle est inachevée. Je n'hésiterai pas cependant, dans le cadre de cette construction risquée et ouverte, à faire mon miel d'œuvres philosophiques entièrement tournées au contraire vers une recherche de certitude intemporelle et de fermeture.

Une ambition assortie der modestie et de réalisme

Le titre de cet ouvrage, *Le cours d'action : Méthode réfléchie*, traduit aussi à la fois son ambition et sa modestie philosophiques. Cet ouvrage n'aborde la spéculation philosophique que du seul point de vue de la connaissance et de la transformation de l'activité humaine au stade actuel de leur développement (aspect modestie et réalisme). En écrivant cela, je pense à une phrase d'un roman philosophique contemporain : "D'autres parleront de la destinée de l'humanité. Moi, je veux seulement parler de l'entretien des motocyclettes" (Pirsig, 1978, p. 251). Mais cet ouvrage prétend aussi montrer que les conséquences épistémologiques de cette connaissance et de cette transformation de l'activité humaine peuvent contribuer de façon significative à une épistémologie générale (aspect ambition). S'il ne s'intéresse pas à tout, cet ouvrage prétend s'intéresser au processus de connaissance de tout.

Ajoutons dans le registre de la modestie et du réalisme que, parmi les présentations des diverses questions et réponses philosophiques ainsi sélectionnées et transformées selon cette visée, il y en aura peu qui sont pleinement originales. La plupart viendront d'ailleurs d'une sélection que j'ai faite dans des travaux de recherche, d'histoire et de critique philosophiques publiés par des philosophes de profession. Ces philosophes de profession joueront ici trois rôles : les auteurs et commentateurs contribueront à ma compréhension des questions et réponses philosophiques ; les commentateurs, qui commentent aussi d'autres commentateurs, contribueront au retour effectué sur les mêmes questions et réponses à partir de l'expérience

de recherche empirique et technologique considérée ; *last but not the least*, ils aideront le lecteur à ne pas écarter *a priori* mon discours comme étant celui d'un non-spécialiste. Lorsque je citerai des passages de leurs écrits, que ce soit positivement ou négativement, ce sera seulement pour le contenu de ces passages, sans que je me sente engagé en quoi que ce soit pour ou contre le reste de leur élaboration philosophique. Ce sera le cas aussi bien en ce qui concerne des auteurs peu sollicités (par exemple, pour toute l'œuvre de J. Derrida, lorsque je m'appuierai sur deux ouvrages de cet auteur, ou contre toute l'œuvre de H. Arendt, lorsqu'il m'arrivera d'émettre des réserves concernant certaines de ses notions) qu'en ce qui concerne des auteurs très sollicités (par exemple, pour toute l'œuvre de Sénèque, ou pour toute celle de C.S. Peirce, lorsque je m'appuierai sur des aspects essentiels de ces œuvres, ou contre toute l'œuvre d'Aristote lorsque j'en soumettrai certains aspects essentiels à la critique stoïcienne, ou contre toute l'œuvre de E. Husserl, lorsque j'en pointerai certaines limites essentielles de mon point de vue, ou encore contre toute l'œuvre de M. Heidegger que je soumettrai à une extraction critique mais dont je ne tenterai pas de faire le bilan global, ce dernier ayant été effectué jusqu'ici de façon tronquée par les Heideggeriens et de façon encore insatisfaisante par les Anti-heideggeriens. Je n'hésiterai pas non plus à relier dans une construction commune des idées et les citations correspondantes d'auteurs et de commentateurs que beaucoup de choses opposent ou ont opposé par ailleurs de leur vivant, comme, par exemple, J.-P. Sartre et M. Foucault. Si je citerai abondamment les commentateurs, comme les auteurs dont ils sont redevables, ce ne sera pas pour m'abriter derrière eux mais pour expliciter la construction effectuée, compte tenu des quatre raisons énoncées au fur et à mesure plus haut. J'ajouterais même volontiers une cinquième raison qui étend à la recherche philosophique un aspect de l'épistémologie de la recherche empirique sur l'activité humaine et, plus largement, de la recherche empirique de terrain quelle qu'elle soit. Dans cette sorte de recherche empirique, un équivalent des protocoles expérimentaux reproductibles, c'est-à-dire permettant idéalement à chacun de refaire les expériences, qui constituent un élément essentiel de l'épistémologie des recherches empiriques expérimentales, est la présentation conjointe des données empiriques recueillies et des analyses effectuées (voir *Méthode élémentaire*, p. 90-91, *Méthode développée*, p. 162, et, pour un dispositif d'assistance à la contestation scientifique d'analyses particulières, celles qui ont été réalisées concernant l'activité d'un compositeur de musique contemporaine, Goldszmidt, Donin et Theureau, 2007). Pour anticiper sur des termes de J.G. Fichte, ceux de "choc" et d'"appel", que je n'introduirai que dans le chapitre 2, une recherche philosophique se doit de permettre à chacun de confronter le discours de son auteur qui en constitue le résultat aux "appels" philosophiques d'autres

auteurs reçus donc sélectionnés par cet auteur, de la même façon qu'une recherche empirique de terrain se doit de permettre à chacun de confronter les analyses effectuées aux "chocs" de l'empirique reçus donc sélectionnés par son auteur. La citation des *Essais* de Montaigne que j'ai placée en exergue à cette introduction traduit bien, me semble-t-il, un pareil usage sélectif et constructif des citations. Il est certain que l'abondance de citations suscitée par ces différentes raisons ne facilitera pas la lecture de cet ouvrage, du fait des différences de vocabulaire et de style des auteurs et commentateurs. Affronter ces différences de vocabulaire et de style est le lot, tant des philosophes de profession qui ne se spécialisent pas dans l'étude d'un auteur ou d'un ensemble daté d'auteurs que des personnes qui, comme moi, considèrent que les divisions disciplinaires constituent des barrages opposés à la fécondité des recherches de toutes sortes et doivent donc être dépassées.

J'ajoute que, si je dois directement beaucoup à tous ces commentateurs, je dois aussi indirectement beaucoup à un ami de longue date, B. Lévy, qui m'a appris, à travers nos discussions, ses enseignements philosophiques et les groupes de travail qu'il animait, à parler avec les morts comme s'ils étaient vivants et pouvaient être confrontés, par mon intermédiaire, aux situations actuelles dont je fais l'expérience. Évidemment, je le délie, malheureusement à titre posthume, de toute responsabilité pour ce que j'en ai fait.

Au total donc, cet ouvrage redoublera en matière de spéculation philosophique le jeu entre modestie et ambition du programme de recherche 'cours d'action' présenté dans les ouvrages précédents. Malgré mes efforts et ceux de mes relecteurs, l'ensemble de l'ouvrage nécessitera plutôt deux lectures attentives qu'une lecture distraite. J'espère que la richesse des pistes de réflexion ainsi ouvertes compensera les difficultés rencontrées.

J'ajoute que ce qui est proposé dans cet ouvrage, d'une part, est loin d'être trivial, donc est autant susceptible d'intéresser que de susciter la contestation, d'autre part, vise explicitement une transformation des pratiques de recherche usuelles, donc est susceptible, comme les ouvrages précédents, autant de susciter des vocations que d'être ressenti comme une pression morale désagréable par ceux qui procèdent autrement.

'Je', 'Nous' et le lecteur

Enfin, l'essentiel de ces lectures philosophiques et de ce passage à un programme de recherche philosophique m'ayant incombé, je les présenterai en mon nom propre, en utilisant le 'Je', comme je l'ai déjà fait ci-dessus et dans d'autres publications. Je n'utiliserai le 'Nous' que rarement, lorsque j'associerai explicitement le lecteur à l'enquête philosophique menée,

et, plus rarement encore, lorsqu'il sera question en passant de recherches empiriques et technologiques récentes, qui ont été collectives. Dans les trois cas, d'ailleurs, je ne présumerai en rien la consistance propre de ce 'Je' ou de ce 'Nous', puisque, pour être parfaitement rigoureux au risque d'être illisible, je devrais les remplacer, comme on le verra, par des formules du genre "Le couplage structurel asymétrique entre tel individu ('Je') ou tel collectif ('Nous') et la situation de recherche considérée".

Ce choix pronominal du 'Je' pointe une limite du présent ouvrage : une spéculation philosophique dont la fécondité empirique et technologique a été éprouvée collectivement, mais qui, elle-même, est restée essentiellement, c'est-à-dire à quelques exceptions près – les débats partiels avec des philosophes de profession et des amis et collaborateurs dans la recherche empirique et technologique et la relecture critique d'une première version de l'ouvrage par certains de ces amis et collaborateurs –, une affaire entre moi et mes interlocuteurs de papier. Il est symptomatique du fait qu'il ne s'agissait pas encore du développement d'un programme de recherche philosophique explicite et mobilisant les compétences adéquates. C'est pourquoi d'ailleurs les acquis actuels de ce programme de recherche philosophique, s'ils peuvent éclairer les personnes qui participent aujourd'hui, en relation ou non avec moi, au programme de recherche 'cours d'action', ne les engagent en rien. On pourrait même dire que, si cet ouvrage montre la cohérence entre ce programme de recherche 'cours d'action' et une construction philosophique, il montre aussi que le premier peut être largement détaché de la seconde et, bien sûr, des apports philosophiques à sa création et à son développement.

Si les dernières citations que j'ai mises en exergue à cette introduction générale et qui s'opposent radicalement au point de vue développé dans cet ouvrage sont issues du *Dictionnaire des idées reçues* que G. Flaubert destinait au second tome de son roman *Bouvard et Pécuchet*, c'est en mémoire de L. Pinsky et de notre collaboration étroite de 1977 à 1990. En effet, ce roman de deux idiots passant successivement à travers les divers savoirs supposés des "experts", s'efforçant de les mettre en pratique et aboutissant à des catastrophes, à leur remise en cause et à leur abandon, a constitué pour nous, durant toutes ces années, une référence constante, comme repoussoir et comme source d'inspiration comme d'autocritique. La recherche d'un cadre théorique et méthodologique satisfaisant pour l'analyse de l'activité humaine et l'ingénierie de ses situations d'exercice nous conduisait alors à passer à travers divers auteurs dans diverses disciplines scientifiques et diverses traditions philosophiques et à accumuler ainsi derrière nous enthousiasmes et déceptions. Positivement, cette référence à *Bouvard et Pécuchet* se traduisait pour nous par un principe : chercher à chaque fois

l'intégration d'éléments aussi ténus soient-ils dans une construction systématique. Négativement, elle se traduisait pour nous par un autre principe : ne pas avoir peur de remettre en cause ces diverses disciplines scientifiques et ces diverses traditions philosophiques à partir de notre expérience, même si c'était la source de quelques ennuis dans l'université et les institutions de recherche.

Cette référence était associée pour nous à une autre, une image de "*Objectif Lune*" de Hergé dans laquelle on voit le couple des Dupont et Dupond, étroitement enlacés, voguant en apesanteur dans l'habitacle de la fusée et disant en chœur : "Heureusement qu'on se tient !". Positivement, cette référence au "Heidegger de la Bande dessinée" nous conduisait à rechercher systématiquement la contestation par d'autres de ce qui pouvait nous apparaître, à l'issue de notre contestation mutuelle sur fond de complicité, comme des évidences. Ces deux références repoussoirs peuvent être pareillement utiles au lecteur de cet ouvrage en l'encourageant à tirer du passage par les auteurs cités une construction systématique personnelle et à ne pas se contenter, ni de la conviction partagée avec moi du bien fondé de la construction systématique que je propose, ni de la conviction du contraire.

Notice

Tout au long de cet ouvrage, je serai amené à me référer au 'programme de recherche 'cours d'action'' et, lorsque j'aurai besoin de séparer son versant empirique et son versant technologique, j'emploierai les expressions 'programme de recherche empirique 'cours d'action'' et 'programme de recherche technologique 'cours d'action'', en ajoutant éventuellement les précisions 'en anthropologie cognitive' pour le premier et 'en ingénierie des situations' pour le second, ou, au contraire, parlerai purement et simplement d'"anthropologie cognitive" et d'"ingénierie des situations". Je parlerai aussi indifféremment d'"activité-signe" ou de "cadre théorique sémio-logique" ou de "théorie sémio-logique" pour désigner la phénoménologie empirique de l'activité humaine comme "cours d'expérience" ou "histoire de la conscience préréflexive" qui, aujourd'hui, constitue le résultat théorique le plus général obtenu par le programme de recherche empirique 'cours d'action'. Cette "activité-signe", en tant que phénoménologie empirique de l'activité humaine, décrit en des termes abstraits censés représenter leurs invariants structurels les phénomènes de l'activité humaine que l'"anthropologie cognitive", en tant que science empirique de l'activité humaine, cherche, non seulement à décrire, mais à expliquer. Le lecteur pourra se reporter si besoin aux

Annexes 1 à 4 à la section 1 de cette Introduction qui présentent un résumé des acquis théoriques et méthodologiques essentiels aujourd'hui du programme de recherche empirique 'cours d'action' publiés dans la *Méthode élémentaire* et dans la *Méthode développée*.

À l'intérieur des sous-sections et sous-sous-sections introduites par des titres de niveaux différents, les paragraphes, exposant un même point, seront introduits par un saut de ligne avec retrait, sauf en ce qui concerne le premier. Je multiplierai les références croisées en indiquant les numéros de sous-sections.

Le sommaire détaillera ces sous-sections ainsi que les sous-sous-sections, ce qui permettra au lecteur de naviguer dans le texte, de même que la liste des figures et tableaux. Enfin, un Index des auteurs philosophiques originaux, pour autant que je ne les aurai pas réduits à jouer un rôle de commentateurs d'autres auteurs, permettra de parcourir les mentions faites de ces auteurs qui, sinon, ne pourraient être retrouvées que lorsqu'elles auraient donné lieu à des références à des textes publiés sous leur nom.

Les traductions de textes en Anglais et en Italien seront de mon fait. Pour les textes en d'autres langues, vivantes ou mortes, je ferai confiance aux traducteurs en Français, Anglais ou Italien des ouvrages consultés. Je traduirai la plupart des mots latins ou grecs, anglais ou allemands, même lorsque des commentateurs ou des commentateurs de commentateurs les auront laissés dans leur langue originale. Lorsque la traduction de certains d'entre eux posera problème, je proposerai à la fois une transcription du terme en question (et une seule parmi, en général, plusieurs en circulation) et la traduction qui me paraît la plus correcte et, lorsque des commentateurs utilisent une autre traduction, j'indiquerai la première entre crochets '[…]'. J'indiquerai pareillement des éclaircissements locaux de ma part.

Comme j'effectuerai de longues citations, je n'hésiterai pas, pour les alléger, à supprimer des passages que j'indiquerai par des parenthèses '(…)' et à ajouter, pour introduire la suite de ces passages supprimés, des formules de liaison que j'indiquerai par des crochets '[...]'. Je commencerai ces citations par une majuscule et les arrêterai sur un point, même lorsque ce n'est pas le cas dans le texte original.

Je signalerai les citations par des guillemets '« ... »' suivis de la référence et les présenterai en retrait du corps du texte, afin que le lecteur puisse distinguer immédiatement mon discours der celui des auteurs et commentateurs cités. Les citations, en général réduites à un mot ou un fragment de phrase, qui seront faites dans le corps du texte et à l'intérieur des textes cités seront signalées par une autre forme de guillemets '" ... "' et suivis de la référence.

Lorsque je citerai des introductions, présentations ou postfaces rédigées par des commentateurs à des textes d'un auteur, je ne préciserai pas, dans les appels de références, les

noms de ces commentateurs mais seulement (auteur, date, présentation, introduction ou postface, page). Ceci permettra d'alléger mais produira quelques incongruités : des passages où l'on parle d'un auteur à la troisième personne et qui sont référés à cet auteur.

Je mettrai en italiques les titres d'ouvrage, par exemple : *Doctrine de la Science*.

Je noterai les références croisées par deux chiffres séparés par un point, le premier indiquant le numéro du chapitre, le second le numéro de la section (par exemple, 2.1). Comme elles seront toujours introduites par des mots comme "voir", "en" ou "dans", on ne risque pas, une fois averti, de les confondre avec la symbolisation formellement identique des catégories de l'in-formation (par exemple, justement, 2.1) qu'on a trouvé dans les **Annexes 2 et 3** à cette Introduction et retrouvera dans les chapitres 3 et 5. Lorsque je ferai référence à un passage situé plus haut ou plus bas dans la même section, j'indiquerai '(voir plus haut)' ou '(voir plus bas') respectivement.

Sauf exceptions significatives, je donnerai dans la liste de références la date de la publication consultée sans indiquer la date de la publication originale.

J'attribuerai une majuscule aussi bien aux noms collectifs d'écoles philosophiques, comme 'les Stoïciens', 'l'Épicurisme', qu'aux noms d'auteurs philosophiques, comme 'J.-P. Sartre', 'Chrisippe'. Par contre, lorsqu'il s'agira de périodes particulières de développement de ces écoles philosophiques, j'utiliserai une minuscule, comme, par exemple, dans 'ancien stoïcisme'. Enfin, lorsque, dans les citations par des commentateurs, leur est attribuée une minuscule ('les stoïciens' ou 'l'épicurisme'), je la respecterai.

Première partie : Philosophie et construction d'une phénoménologie, d'une psychologie phénoménologique et d'une science empiriques de l'activité humaine

CHAPITRE 1 : L'ACTION-ACTE DE FICHTE ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ACTIVITÉ HUMAINE

Introduction

Puisqu'il est nécessaire de passer par J.G. Fichte, je vais le faire dans ce chapitre 1 bien qu'il en coûtera, comme je l'ai annoncé (voir Introduction, section 3), quelques efforts pour moi comme pour le lecteur. En plus de sa radicalisation du point de départ du Stoïcisme (voir ibidem), J.G. Fichte se pose des questions qui nous rapprochent de celles de la science moderne et il constitue un maillon intermédiaire entre E. Kant et C.S. Peirce. Nous verrons en effet (en 1.1, 1.2, 3.5, 3.6 et 4.5) que le Pragmatisme nord-américain, en particulier celui de C.S. Peirce, semble en avoir hérité, directement ou par l'intermédiaire de F. Schiller (le poète et dramaturge) et de F.W.J. Schelling, quelques notions essentielles.

Je laisserai de côté la plus grande partie du système de J.G. Fichte : la philosophie éthique, la philosophie de la religion, la philosophie du droit, la philosophie politique et la philosophie économique. Je me contenterai de montrer en passant (en 4.3) comment les trois premières sont cohérentes avec la notion d'"éthico-politico-religieux" (voir Introduction, section 1, et **Annexe 4**). Mais, je considérerai de façon systématique ce que J.G. Fichte présente comme la racine de l'ensemble de ce système : sa *Doctrine de la Science*. Ce que j'en écrirai, en particulier les critiques que j'en ferai, pourrait donc être poursuivi en direction de ce que j'aurai laissé de côté.

Je laisserai aussi de côté dans ce chapitre 1 plusieurs aspects de l'œuvre de J.G. Fichte qui concernent le propos de cet ouvrage et que je reprendrai dans les chapitres 3, 4 et 5. Ainsi, c'est seulement en 3.1 que je m'appuierai sur la lecture de l'œuvre de J.G. Fichte – enrichie de celle des Stoïciens et la développant – pour poursuivre l'esquisse (que j'aurai entamée dans ce chapitre et dans le chapitre 2) d'une phénoménologie empirique de l'activité humaine susceptible de constituer une composante nécessaire d'une science empirique (en l'occurrence d'une anthropologie cognitive de l'activité humaine). Comme on parle aujourd'hui – j'y reviendrai à différentes reprises dans ce chapitre et dans la conclusion du chapitre 2 – de "naturalisation de la phénoménologie", alors qu'on devrait ajouter "de la perception de E. Husserl" car c'est elle seulement qui a été développée de façon systématique, on pourrait parler de "naturalisation de la phénoménologie de l'activité humaine de J.G. Fichte". Je me

cantonnerai à la spéculation, mais la relation de cette dernière avec l'étude empirique et la transformation de cette activité humaine en constituera l'arrière-fond. J'aborderai alors (en 3.2) la critique des catégories de E. Kant par J.G. Fichte et sa proposition d'une autre voie de construction de ces catégories qui est essentielle pour la construction d'une phénoménologie de l'activité humaine. J'aborderai quelque peu, mais seulement dans le chapitre 4, sa philosophie de l'art. Elle approfondit sa différence, que j'aurai commencé à aborder dans ce chapitre 1, avec les Romantiques allemands auxquels il avait fourni, dans la foulée de E. Kant, la première impulsion. On peut partir de cette philosophie de l'art pour commencer à combler l'absence de toute pensée de la technique chez J.G. Fichte. De même, j'aborderai en passant, toujours dans le chapitre 4, le noyau de son éthique et de sa philosophie politique, sa conception de la "vocation du savant" et sa différence avec celles de ses contemporains (F. Schleirmacher et F.W.J. Schelling, dans le cadre de la réforme de l'université allemande) et de ses successeurs (M. Weber en 1919 et M. Heidegger en 1933), car elle permettra de préciser, moyennant une certaine révision de ses postulats, les liens qu'il s'agit d'établir, dans le cadre de propositions pour une épistémologie générale, entre connaissance et action et, plus précisément, entre recherche empirique et recherche technologique (et, plus généralement, praxéologique). Enfin, je n'aborderai qu'en 5.2 le caractère auto-réflexif de la *Doctrine de la science* de J.G. Fichte – qu'une traductrice et commentatrice, I. Thomas-Fogiel, a montré récemment constituer l'unité de toutes les expositions de la *Doctrine de la science*, et dont nous verrons tout l'intérêt pour mon propos –, après être passé par sa conception de la relation entre raison théorique et raison pratique (en 4.3) et l'intérêt et les limites de son idéal du savoir, de sa création et de sa transmission (en 4.4).

Je suivrai dans ce chapitre le plan suivant. Après avoir précisé les relations entre l'"action-acte" (selon J.G. Fichte) et l'"enaction" (selon H. Maturana et F. Varela) (section 1) et entre l'"intuition intellectuelle" (selon J.G. Fichte) et la conscience préréflexive (selon J.-P. Sartre) (section 2), je m'intéresserai successivement aux trois premiers principes de J.G. Fichte : le "Moi" comme "activité autonome préalable sans ego ou moi" (section 3) ; le "choc", le sentiment et le "Representamen" (section 4) ; l'"imagination productrice" (section 5). Enfin, je m'intéresserai à la notion d'"appel" que J.G. Fichte met à l'origine de l'intersubjectivité et de l'activité collective, mais aussi de l'expression de l'intuition intellectuelle et de la recherche philosophique (section 6). Je pourrai alors montrer les conséquences des premiers principes de J.G. Fichte en ce qui concerne la constitution d'un moi personnel de l'acteur (section 7). Enfin, je m'intéresserai au fait que J.G. Fichte propose une critique de tout dogmatisme (section 8). C'est ce qui permet à mon sens, moyennant les révisions non

négligeables qui seront réalisées dans le chapitre 2 et anticipées dans ce chapitre 1, de dé-dogmatiser le Stoïcisme et ainsi d'en reprendre l'essentiel. C'est seulement en conclusion de ce chapitre 2 que je considérerai ce qui a été gagné dans les deux premiers chapitres en relation avec le premier objectif de cet ouvrage (voir Introduction, section 1).

Je ne rappellerai pas, sauf en passant et sans les approfondir, les notions d'"effort", d'"aperception immédiate" et d'"habitude" proposées par un philosophe français, Maine de Biran, comme fondements d'une psychologie philosophique introspectionniste. Si elles ont contribué historiquement au passage de certains éléments de la problématique philosophique de J.G. Fichte à une problématique scientifique en psychologie empirique et pourraient contribuer ici à son passage à une phénoménologie empirique de l'activité humaine, elles manquent singulièrement d'ambition – déjà V. Cousin, le très académique philosophe de l'Éclectisme, reprochait du vivant de son auteur à sa théorie d'être "profonde mais étroite" – relativement aux notions apparentées de J.G. Fichte. D'une part, ce sont les énoncés des sujets de réflexion proposés par l'Académie de Berlin, très inspirés par l'œuvre de J.G. Fichte, qui ont motivé certains des écrits de Maine de Biran. D'autre part, les notions de Maine de Biran se cumulent avec la "pensée molle" du groupe des "Idéologues" auquel il participait et dont seules les propositions psychophysiologiques méritent sans doute d'être sauvées, du moins si l'on s'intéresse à la connaissance et à la transformation de l'activité humaine et à leurs conséquences épistémologiques.

Prévenons cependant d'emblée que, s'il est éclairant de passer par J.G. Fichte pour élaborer une phénoménologie de l'activité humaine, ce n'est pas suffisant, même en l'enrichissant du retour qui sera accompli sur le Stoïcisme dans le chapitre suivant. Très généralement, comme l'écrit D. Heinrich, plutôt que répéter J.G. Fichte, "il faut essayer de montrer les rudiments d'une structure (système) que J.G. Fichte n'a jamais été capable d'accomplir de façon satisfaisante" (Heinrich, 2003, p. 10). Je serai donc conduit à proposer aussi des corrections importantes à la lettre de J.G. Fichte.

1.1 L'action-acte et l'enaction

J.G. Fichte part de l'expérience, comme le proposait E. Kant :

> « Tout le vice de la philosophie et de toute la métaphysique que rejette Kant consiste en ce que l'on refuse de croire l'expérience et qu'on cherche encore quelque chose derrière elle. Le résultat d'une philosophie scientifique est qu'il n'existe rien d'autre derrière

l'expérience et que ce qui est donné par l'expérience est notre perception elle-même. Ainsi, il n'y a pas d'autre vérité que celle de la conscience commune et la philosophie le reconnaît. » (Philonenko, 1980, p. 42).

Il part même de la conscience, comme un philosophe kantien critique (voir Reinhold, 1999) venait de proposer de le faire avec son "principe de conscience". Mais, contrairement à ce dernier, il part, non pas de n'importe quelle expérience ou conscience, mais d'une expérience déterminée, donc seconde relativement à ce qui la détermine : celle d'une "action-acte", c'est-à-dire d'une opération et non pas d'un fait :

« Ce n'est pas sur l'existence d'un fait, nécessairement d'ordre expérimental, c'est sur l'intuition d'un acte que repose la conscience, et c'est l'acte de la Raison qui constitue l'essence même de l'esprit, sa vie, l'acte de production intelligible qui confère au sujet sa véritable autonomie (…) est antérieur à toute détermination. » (Léon,1954, p. 250).

Cette opération est "mentale" (ou plutôt cognitive) ou épistémique (c'est-à-dire productrice de savoir) :

« Le mouvement suivant de Fichte est d'importance considérable. Ce qui constitue les faits, en partie, est leur détermination dans des proportions empiriques. Au-delà d'une structure logique, cependant, il y a une dimension des faits qui élude la détermination empirique, c'est l'action (…) indépendante du savoir. [D'où la distinction entre] fait et acte (…) . Avec cette seconde considération, Fichte a clairement donné à la philosophie élémentaire une orientation distincte (…) [:] vers une théorie des activités mentales (ou épistémiques) (…) dont l'action est le paradigme. » (Heinrich, 2003, p. 168).

Nous verrons (en 1.2) comment se caractérise une telle expérience ou conscience d'une action-acte. Précisons d'abord ce que J.G. Fichte entend par action-acte et en quoi cela concerne la connaissance de l'activité humaine.

L'action-acte et les trois premiers principes comme activité

Cette action-acte se présuppose et ne se démontre pas :

« Toute philosophie présuppose quelque chose qu'elle ne démontre pas et c'est à partir de là qu'elle explique et démontre tout le reste ; y compris l'idéalisme, en, ce qu'il présuppose, comme principe, cette activité libre dont nous avons parlé. » (Fichte, 2000, p. 77).

Partir de cette présupposition de l'action-acte n'est pas donner le primat à la morale (donc à une lecture moralisante de l'action-acte) :

> « Est pratique ce qui relève de l'agir et, au niveau principiel où se joue la question du primat de l'agir, il n'est évidemment pas question de savoir si cet agir est moral ou non. (…) . Pour le moi fini que nous sommes, la pratique renvoie constamment au savoir et le savoir constamment à la pratique. » (Fischbach, 2000, p. 48).

J.G. Fichte intègre ainsi le désir à la conscience :

> « Kant a souvent fait (…) comme si le désir, qui va à l'encontre du vouloir pur, était inexplicable. Il est, au contraire, tout à fait explicable. Il est la condition de la conscience de soi, il est la condition du sentiment du vouloir pur, qui ne devient vouloir pur, loi, que par cela seul (…) . Le désir vaut pour toute raison finie ; celui qui veut être débarrassé du désir veut être débarrassé de la conscience. » (Fichte, 2000, p. 223).

S'il ne ramène pas tout à l'agir, J.G. Fichte considère cependant que l'agir est au fondement de la conscience, de l'intelligence, des concepts et du temps. Il est au fondement de la conscience :

> « L'unique absolu sur lequel se fonde toute conscience et tout être est la pure activité. Celle-ci apparaît, par suite des lois de la conscience et, en particulier, de sa loi fondamentale selon laquelle ce qui agit ne peut être aperçu comme sujet et objet réunis (comme moi), comme activité effective sur quelque chose en dehors de moi. » (Fichte, 1986, p. 17).

Il est au fondement de l'intelligence :

> « L'idéalisme explique les déterminations de la conscience à partir de l'agir de l'intelligence (…) . Pour l'idéalisme, l'intelligence est un faire et absolument rien de plus. » (Fichte, 1999, p. 113).

Il est au fondement des concepts :

> « La proposition kantienne, selon laquelle nos concepts ne se réfèrent qu'à des objets de l'expérience, reçoit la plus haute détermination dans la *Doctrine de la Science*, soit : l'expérience se réfère à l'agir, les concepts viennent de l'agir et n'existent que pour lui. Seul l'agir est absolu. Kant ne dit pas que l'expérience est absolue, puisqu'il insiste sur le primat de la raison pratique, mais il n'a pas fait du pratique la source même du théorique (…) . La philosophie de celui qui affirme que l'homme est un être représentant sans agir n'est pas fondée. C'est d'abord dans l'agir que j'arrive aux objets. » (Fichte, 2000, p. 128-129).

Il est au fondement du temps :

« Le sens commun fait et n'observe pas le produit de son faire. Il ne remarque pas que dans son faire, il produit le temps et tout le reste (…) ; le temps n'est qu'un rapport dans lequel nous sommes contraints de penser nos représentations. Nous voyons naître la loi qui régit ceci et, en même temps, le temps. De ce rapport dans le temps naît tout le reste. C'est là le point le plus important de la philosophie transcendantale. » (Fichte, 2000, p. 276).

Nous verrons (en 2.5) que la conception du temps de J.G. Fichte rejoint celle des Stoïciens. Elle rejoint aussi en partie les thèses de Stiegler (1994a, 1996, 2001) concernant les relations entre la technique et le temps, en ouvrant, moyennant quelques apports philosophiques supplémentaires, sur une intégration de la technique dans le cadre de l'agir, incluant et faisant vivre et / ou produisant la technique.

J.G. Fichte, après avoir proposé l'action-acte comme point de départ, énonce trois premiers principes qui la décrivent, initiant ainsi une phénoménologie. C'est ce que nous allons voir maintenant.

Les trois premiers principes

J.G. Fichte définit trois premiers principes dont les appellations comme les contenus ont de quoi troubler le lecteur, surtout lorsque ce dernier les rapporte à ce que J.G. Fichte en dit. Ces premiers principes sont fictionnels au sens de la "méthode des fictions" de S. Maïmon, un philosophe dont la critique de E. Kant a inspiré J.G. Fichte ("fiction" = "une opération du pouvoir de l'imagination au moyen de laquelle une unité nécessaire non-objective est produite dans la diversité d'un objet", voir Breazeale, 2002, p. 178) :

« [On trouve une] proclamation fréquemment réitérée de Fichte que les premiers principes de son système (le "Moi absolu") ne se manifestent jamais dans la conscience, sauf bien sûr comme librement "posés" par le philosophe pour les besoins de la construction de son système. » (Breazeale, 2002, p. 188).

Présentons les ici ensemble avant de les développer l'un après l'autre en relation avec des questions qui intéressent la construction d'une phénoménologie empirique de l'activité humaine (dans les sections 1.3 à 1.7).

Premier principe

Le premier principe, nommé "Moi", pose une activité préalable à toute détermination : "Le premier principe est dit absolu et inconditionné tout simplement parce que le philosophe ne

pourra jamais remonter au-delà de son énonciation" (Fichte, 1999, p. 45). C'était du "jamais vu" en philosophie :

> « La première innovation révolutionnaire consiste en ce que l'existant tout entier, l'ensemble de l'acte de position par le Moi, aussi bien dans l'acte de réalisation que dans l'acte de présentation, est compris comme activité (…) . L'idée essentielle de la *Doctrine de la Science* est que tout être n'existe que dans sa position par le Moi, mais qu'il représente pourtant de son côté un facteur nécessaire de l'acte de poser (…) . Le réalisme méconnaît le fait que son être (…) n'est jamais réel que dans la conscience (…) . L'idéalisme, en revanche, méconnaît le fait qu'il est par principe impossible de dériver cet "être" de la seule activité subjective (…) . Fichte était pleinement conscient de la nouveauté de cette conception de l'acte de poser. Il voulait que cette idée, par contraste avec la formule cartésienne du *cogito ergo sum*, soit exprimée sous la forme : *pono me existentem, ergo existo*. Rien n'existe, si ce n'est par l'acte de position et son produit. Dans chaque énoncé, c'est le contenu de cet acte qui est exprimé (…) . Ceci est ordinairement occulté par le fait que nous pensons habituellement par enthymème [formule de raisonnement dans laquelle la raison de l'inférence est laissée implicite] et que nous laissons tomber des éléments essentiels. Nous oublions que cet énoncé s'affirme d'abord lui-même. » (Lauth, 1995, p. 34).

Nous verrons (dans le chapitre 2) et anticiperons plus bas que les Stoïciens, avec leur "agir premier" n'allaient pas jusque-là.

Notons, en passant, que, selon J.G. Fichte, le contenu d'une action-acte doit se chercher au-delà de l'énoncé usuel de sa description, dans l'Idée, le Devoir, l'Idéal, l'Espoir, à charge de préciser ces termes qui, tous, ouvrent sur un futur anticipé. D'où un rapprochement possible avec l'hypothèse associée à notion d'activité-signe selon laquelle l'activité humaine fait passer d'une structure d'anticipation à une autre et non pas d'une représentation à une autre (voir **Annexe 3**). C'est ce que soulignent les commentateurs : "le premier principe de la *Doctrine de la Science* [est] le principe de l'autonomie kantienne [c'est-à-dire] la liberté de la Raison pratique, de la Raison productrice [c'est-à-dire encore] une Idée, s'exprimant à la conscience sous la forme d'un Devoir" (Léon, 1954, p. 3) ; "dans le Moi pur, Fichte exprime l'Idéal, c'est-à-dire ce qui est 'devant nous'. L'acte thétique par lequel le Moi se pose est l'affirmation de l'Idéal en même temps que l'ouverture de l'avenir en lequel il se réalisera" (Philonenko, 1980, p. 72) ; "si Platon définit l'homme par la mémoire, Fichte le caractérise par l'espoir" (Philonenko, 1980, p. 73). Si partir de la contemplation, par exemple comme le fait J.-P. Sartre dans *La Nausée* avec son héros, Roquentin, confronté à la perception des

racines d'un arbre d'un jardin public, ouvre sur la notion de contingence (le fait d'"être jeté dans le monde"), partir de l'action-acte, comme le fait J.G. Fichte, ouvre donc plutôt sur une notion qu'on peut qualifier d'espérance contingente et qu'on peut rapprocher du "*Principe Espérance*" proposé par E. Bloch dans l'ouvrage du même nom (Bloch, 1976, 1982, 1991) déjà cité (voir **Annexe 4**). Mais, c'est à condition de considérer, comme nous le verrons plus loin, que ce qui fonde le premier principe est, non seulement inaccessible, comme le propose J.G. Fichte, mais contingent.

Le premier principe posant une activité autonome et infinie-indéfinie, comme nous le verrons (en 1.3), l'action-acte constitue non pas une action avec des bornes précises mais une activité :

> « L'*Action-acte* s'oppose (...) au *Fait* comme l'activité elle-même, pour ainsi dire se faisant, au fait, qui est le résultat de l'activité, ou, plus exactement, l'activité objectivée dans un fait positif. L'*Action-acte* définit "le pur caractère de l'activité en soi" immanent à tout acte-fait particulier de l'esprit, c'est-à-dire à tout fait de conscience. » (Goddard, 1999, p. 17).

Notons à ce point que l'opposition entre fait et action-acte entretient un rapport avec l'opposition faite par C.S. Peirce entre les faits, d'un côté, et les lois, habitudes, et savoirs d'action, de l'autre (voir 4.5). L'action-acte, ce serait, dans le langage de C.S. Peirce, la création de nouveaux faits grâce aux lois, habitudes, et savoirs d'action.

Second principe

Le second principe ou "Non-Moi" est d'abord la garantie d'un idéalisme "transcendantal" et non pas "transcendant" comme le serait "un système qui déduirait les représentations déterminées à partir de l'agir libre, et absolument sans loi, de l'intelligence" (Fichte, 1999b, p. 113) :

> « Renoncer à tout autre objet possible et porter son attention sur quelque chose de déterminé, c'est cela l'activité. Ainsi, tout agir se laisse penser comme limitation à une certaine sphère. Toute conscience de l'auto-activité est conscience de la limitation de notre activité. Or, je ne puis m'intuitionner comme limitant sans poser un passage de l'indéterminé à la déterminité, donc sans poser également l'indéterminé et l'opposer au déterminé. » (Fichte, 2000, p. 98).

D'où la thèse : "l'être raisonnable n'a aucune connaissance, si ce n'est par la suite d'une limitation de son activité" (Fichte, 1986, p. 100).

Cette limitation de l'activité – sa focalisation sur l'équivalent de ce qui a été appelé un "ouvert" dans le cadre théorique sémio-logique (voir l'**Annexe 2** et la *Méthode développée*, chapitre 6) – repose sur l'activité, donc sur le premier principe, mais ne s'en déduit pas :

> « On doit reconnaître une vérité phénoménologique : il est vrai que l'homme n'accède à la conscience de soi que s'il rencontre une résistance qu'il rapporte à une chose opposée au Moi. Mais le problème de la philosophie est d'expliquer comment il en vient à cette affirmation. Or, ce que signifie le deuxième principe, c'est que celle-ci n'est pas l'effet d'une causalité étrangère au moi, mais qu'elle est elle-même fondée dans le moi. Le non-moi ne désigne pas une chose en soi qui mettrait la raison en échec, mais exprime un acte nécessaire de la raison. L'impuissance du moi absolu du premier principe à expliquer la conscience ne le place pas sous la dépendance d'une chose étrangère, elle exige seulement qu'il produise les conditions de sa possibilité par un acte nouveau qui introduit en lui l'opposition essentielle à toute conscience. Ce que Fichte donne ici à penser, c'est que la passivité du moi est encore un effet de son activité et qu'en général une liberté ne rencontre jamais d'autres résistances que celles qu'elle a elle-même suscitées et sans lesquelles elle ne pourrait se réaliser. » (Fichte, 1986, postface[5], p. 356).

Ainsi, le "Non-Moi" se rencontre sur la base du "Moi". Il s'intègre à l'activité sur la base de l'activité :

> « L'idéalisme critique part de l'interaction en tant que telle, c'est-à-dire de l'action réciproque en tant qu'accident des deux [moi et non-moi] (…). Cette interaction est ce qui importe pour la *Doctrine de la Science* (M. Schiller est celui qui a le mieux compris ce point dans les *Lettres sur l'éducation esthétique*). Le moi n'est intuitionnable que dans l'interaction avec le non-moi. On peut le penser en dehors de cette liaison, mais il n'est pas effectif et devient une idée nécessaire. Le non-moi, en revanche, ne peut être pensé en dehors de la raison. Le moi est premier, le non moi second ; c'est pourquoi le moi peut être pensé isolément mais non le non-moi. » (Fichte, 2000, p. 130).

En conséquence :

> « La *Doctrine de la Science* offre l'avantage de mettre sur le même plan la liberté et la nature, ou encore le Moi et le Non-Moi. La liberté et la nature n'étant plus hétérogènes, comme chez Kant, elles peuvent entrer en contact : la concurrence de ces deux instances peut à présent s'exercer sur le même terrain, celui du Moi, le Non-Moi n'étant pas foncièrement extérieur au Moi. » (Piché, 2000, p. 108).

[5] Rappelons que, pour alléger, lorsque je cite une introduction, préface ou postface d'un ouvrage, je ne précise pas leur auteur (voir la Notice, dans l'Introduction).

Est ainsi ébauchée une notion du paradigme de l'enaction, celle d'"autonomie" ou "clôture opérationnelle" (voir **Annexe 1**) :

> « Rien du dehors n'entre dans l'esprit humain. L'homme est intelligence ; il est pour soi, en vertu de son essence (son être est son savoir). Mais les lois de cette essence sont telles qu'il ne peut être pour soi sans qu'existe en outre pour lui un système déterminé d'autre chose que lui. Ce système, c'est le système de l'expérience totale, qui est nécessairement, dès que lui, il est ; la poursuite de l'expérience n'est rien d'autre que la poursuite de l'analyse de ce système fondé par son essence. » (Fichte, 1984, p. 12).

Inversement, c'est grâce à cette rencontre du "Moi" avec le "Non-Moi" (et non pas pénétration d'un quelconque élément du monde dans l'acteur) que le "Moi" comme activité préalable peut donner lieu à intuition intellectuelle (voir 1.2) : "l'action est une activité à laquelle s'oppose constamment une résistance, et ce n'est que par cette synthèse de la résistance et de l'activité que l'activité du moi devient intuitionnable" (Fichte, 2000, p. 131).

Nous avons vu plus haut que, pour J.G. Fichte, "l'intelligence est un faire et absolument rien de plus". C'est plus précisément à partir de la rencontre du "Non-moi", donc du second principe, qu'une telle intelligence est possible :

> « Le Moi, comme intelligence en général, est dépendant d'un Non-Moi indéterminé (Fichte, 1972, p. 124). (…) Il n'y aurait pas conscience de quelque chose, et donc pas de connaissance, si le Moi ne se heurtait pas à quelque chose d'autre que lui-même : que ce heurt et ce choc aient lieu, c'est un fait qui, quant à lui, ne peut absolument pas être déduit du Moi (Fichte, 1972, p. 142) (…) . Le Moi est théorique dans la mesure où il suppose déjà ce choc et réfléchit sur lui. » (Fischbach, 2000, p. 64).

Nous verrons dans le chapitre suivant que J.G. Fichte suggère ainsi une correction importante du Stoïcisme : contrairement à ce qu'affirment les Stoïciens, ce n'est pas la présentation (*phantasia*) qui est première, même si c'est chez eux dans l'horizon de l'action, mais l'activité, car la présentation et l'événement (qui est déterminé à partir d'elle par l'acteur) consistent en cette rencontre du "Non-Moi" sur la base du "Moi". Par contre, nous verrons dans le même chapitre que le Stoïcisme permet de compléter J.G. Fichte en ce sens que les conditions de possibilité de l'intelligence comprennent, outre la rencontre du "Moi" et du "Non-Moi", la "thèse de l'homme continu" et la présence du "symbolique" dans ce continu, donc aussi tant dans le "Moi" que dans le "Non-Moi".

Troisième principe

Par le troisième principe, Le "Moi" et le "Non-Moi" se limitent réciproquement (Fichte, 1986, Postface, p. 357). Ce troisième principe, s'il est un "acte de synthèse", n'aboutit pas à une synthèse mais à une création :

> « [Le troisième principe est] aussi un acte absolu de création. [Il] introduit dans la considération de l'esprit la forme de la quantité, de la divisibilité, de la succession, seule susceptible de rendre possible la détermination, la relation du sujet et de l'objet, de la réalité et de la négation, condition de la conscience. » (Léon,1954, p. 385).

C'est le développement de l'imagination productrice ou créatrice. Nous avons vu plus haut que, selon J.G. Fichte, l'intelligence supposait le second principe. Elle se manifeste finalement à travers l'imagination productrice du troisième principe :

> « La doctrine de l'imagination productrice : L'intelligence a donc le pouvoir de saisir des opposés en un seul acte, ou pour le dire autrement, elle a l'imagination qui est la synthèse originaire du divers. Ce qui est saisi sont des opposés ; on peut le fractionner indéfiniment par l'entendement, mais pourtant, il est saisi ; c'est dans cette mesure que l'imagination est productrice. » (Fichte, 2000, p. 287).

Avec cette notion d'imagination productrice ou créatrice, on atteint la complexité maximale des trois premiers principes, puisqu'elle se développe sur la base des deux premiers principes. Nous verrons (en 1.5) que, si elle appelle à donner une place importante à l'imagination dans l'activité humaine, et plutôt en relation avec l'action qu'en relation avec la perception, elle ne suffit pas pour constituer une phénoménologie de l'activité humaine.

Les trois principes et les trois catégories phanéroscopiques de Peirce

Ces trois premiers principes sont hiérarchisés de la même façon que les trois catégories phanéroscopiques de Peirce (Possible / Actuel / Virtuel) (voir Introduction, section 3 et **Annexe 2**). Comme ces dernières, chacun suppose le(s) précédent(s) sans découler du (des) précédent(s) ni les dépasser ou synthétiser. On peut même pousser plus loin cette comparaison avec les trois catégories phanéroscopiques de Peirce, en anticipant sur 3.5 et 3.6. En effet, penser le premier principe, c'est penser l'activité humaine sans aucun rapport avec quelque chose en dehors d'elle. Pour C.S. Peirce, ce serait ressortir à la "Priméité", ou encore à la "pure Possibilité" :

> « Le caractère essentiel du Moi, par lequel il se distingue de tout ce qui est en dehors de lui, consiste en une tendance à la spontanéité pour la spontanéité et cette tendance que l'on

pense quand on pense le Moi en et pour soi sans aucun rapport avec quelque chose hors de lui. » (Fichte, 1984, p. 33).

De même, penser le second principe, c'est penser la "résistance", ce qui, pour C.S. Peirce, ressortirait à la "Secondéité", ou encore à l'"Actuel brut". Plus précisément même, l'indéterminé "déterminable" dont est constitué le "Non-Moi" révélé par la résistance ressortirait pour Peirce à la "Primséité de la secondéité". Avec le troisième principe, le parallèle est moins direct. Penser le troisième principe, c'est penser la "limitation réciproque du Moi et du Non-Moi" et la "détermination", ce qui n'est pas contradictoire avec retrouver la construction des lois, habitudes, et savoirs d'action, qui ressortiraient pour C.S. Peirce à la "Tiercéité", ou encore au Virtuel.

La différence avec les trois "catégories phanéroscopiques" de C.S. Peirce qui est, si j'ose dire, à l'avantage de J.G. Fichte, est que ces dernières n'entretiennent pas de relation directe avec l'activité humaine et sont plutôt pensées dans la foulée d'Aristote que dans celle des Stoïciens (voir 3.4, 3.5 et 3.6). Cette mise en relation de la question des catégories (à travers C.S. Peirce) et de celle de l'activité humaine (à travers J.G. Fichte) est justement ce qui, selon moi, permet de développer une phénoménologie de l'activité humaine ouvrant sur son étude scientifique.

Cette mise en parallèle des trois principes de J.G. Fichte avec les trois catégories phanéroscopiques de Peirce maintient, voire renforce leur caractère inséparable que j'ai souligné plus haut. Par exemple, H. Arendt, dans son étude du procès Eichmann, l'un des responsables nazis de la "solution finale", ouvrage qui est aussi une véritable étude de psychologie historique de l'action (que je citerai aussi en 2.4 et 2.7) note :

« D'après les catégories d'Eichmann, un "idéaliste" n'était pas simplement un homme qui croyait en une "idée", ni quelqu'un qui ne volait pas ou n'acceptait pas de pots-de-vin, qualités indispensables au demeurant. Un "idéaliste" était un homme qui vivait pour son idée. » (Arendt, 2002, p. 1058).

Dans le langage de J.G. Fichte, où le premier principe caractérise l'"idéalisme", on pourrait dire que la concrétisation du premier principe chez Eichmann en fait un "idéaliste transcendant" incapable de rencontrer le "Non-moi" du second principe qui pourrait en faire un "idéaliste transcendantal", et de développer l'imagination productrice du troisième principe dont un aspect est de "se mettre à la place de l'autre" qui pourrait en faire un être humain (voir 1.6 et 2.7).

Partir du complexe de l'action plutôt que du simple de la perception ?

Le point de départ de l'action-acte prend tout son sens face au primat accordé, à la suite de E. Husserl, à la perception et au jugement perceptif dont hérite le courant dit de "naturalisation de la phénoménologie" dans les sciences cognitives d'aujourd'hui. Si E. Fink, le dernier collaborateur de E. Husserl, semble ouvrir – à partir du dernier Husserl et de M. Heidegger (qu'il cite, pour les "fondements existentiaux du phénomène d'acte", en relation avec le texte ci-dessous) – sur une phénoménologie de la pratique, la phénoménologie qui nous reste de E. Husserl et de E. Fink est pour l'essentiel une phénoménologie de la perception qui s'affirme être en mesure d'éclairer toute activité humaine. Citons Fink (1974) :

> « L'homme est ouvert à lui-même sur le mode du savoir pratique de son pouvoir. La pré-donnée de soi-même est celle de ses "pouvoirs". C'est dans son faire que l'homme s'ouvre à lui-même et cette ouverture a la forme d'une compréhension de ses actes. Un trait décisif de cette ouverture préalable et familiarité à soi de l'homme est ainsi mise en relief. L'homme "se" comprend mondainement, à partir de son monde ambiant, et par l'action qu'il y exerce. Je suis d'abord celui qui fait ceci ou cela, qui s'occupe de quelque chose, y trouve intérêt, en est troublé, effrayé ou réjoui. De même qu'à toute occasion je me comprends dans une situation déterminée, je commence par me comprendre en totalité à partir des possibilités fondamentales de mon agir ; j'use pour moi-même et en permanence d'une typologie déterminée de mon "pouvoir" qui s'explicite dans des énoncés courants comme : je perçois, je me souviens, j'ai rêvé, je pensais que, etc. La compréhension de ces modes fondamentaux de l'expérience n'est, par rapport à cela, qu'une différence structurelle des plus générales et des plus grossières. Les concepts de 'perception', 'souvenir', 'imagination' ne sont nullement issus d'une réflexion expresse, mais constituent la forme conceptuelle de l'intelligibilité que nous sommes en droit de nommer *compréhension pratique d'accomplissement* (…) . La compréhension de la typologie des vécus, s'enracinant – sans la constituer – dans la pré-donnée de l'homme à soi-même, soutient le plus souvent une interprétation déterminée qui fait que le vécu, au regard du mode d'être de la vie subjective comprise comme agir, est conçu comme l'unité d'une action : comme acte (…) . L'analyse phénoménologique se meut au commencement dans l'interprétation – co-appartenant à la pré-donnée de l'homme à soi-même – du phénomène d'acte comme action. » (op. cit., p. 18).

E. Fink emploie la notion de "vivre-engagé-dans-le-monde" que J.-P. Sartre et la phénoménologie de l'activité humaine comme activité-signe ont retenue :

> « Affirmons-le : l'attitude naturelle est l'attitude essentielle, appartenant à la nature de l'homme, l'attitude constitutive de l'être-homme même, de l'être-orienté de l'homme en

tant qu'étant dans le tout du monde ou par anticipation : l'attitude de la subjectivité mondanisée : l'être naturel de l'homme dans et au monde, selon tous ses modes. C'est d'abord au regard de la relation de l'homme aux choses, plus largement aux objets en général, donc au regard d'une structure fondamentale de l'expérience mondaine des hommes que Husserl caractérise cet être essentiel de l'homme dans le monde. Cette vie empirique sous ses multiples formes : s'apercevoir de, agir, théoriser, aimer, haïr, se soucier de, est un "vivre-engagé-dans-le-monde" (…) . Le monde, pour qui en fait l'expérience, est purement et simplement pré-donné ; toujours là, qu'il y travaille ou qu'il y dorme, son être est toujours "présupposé". » (op. cit., p. 25).

Mais, si E. Fink part de la "pratique" et de "l'engagement" dans le monde, il les quitte immédiatement pour le "pouvoir" qui est en jeu et, finalement, rend compte de ce "pouvoir" en termes de : "je perçois, je me souviens, j'ai rêvé, je pensais que, etc.", énoncés qu'il est aisé de ramener à la perception et au jugement perceptif.

Les arguments proposés par E. Husserl pour le primat accordé dans l'étude de l'activité humaine à celle du "doxique", c'est-à-dire à celle de la perception et du jugement perceptif, sont, d'une part, que la perception est partout, d'autre part, que le jugement perceptif est une sorte d'action, l'action étant considérée elle-même *a priori* comme une relation moyen-but.

Premier argument : la perception est partout :

« Il s'agit là de structures qu'on peut trouver dans tous les autres domaines de la conscience. Le percevoir, l'orientation perceptive vers des objets singuliers, leur contemplation et leur ex-plication, tout cela est déjà une orientation active du Je. » (Husserl, 1970, Section 1, Chapitre 1, § 15).

C'est plutôt trivial. Ce qui l'est moins et peut donc faire l'objet de controverses est que son étude, pour E. Husserl, est censée permettre de connaître quelque chose de l'ensemble de l'activité humaine vécue : "ce qui a été établi plus en détail en donnant un privilège à la perception est maintenant valable pour toutes les espèces de vécus intentionnels" (Husserl, 1950, § 91, p. 315). Plus encore, d'après E. Husserl, les modalités "non doxiques", c'est-à-dire non réductibles à la perception et au jugement perceptif, sont toujours susceptibles d'être ramenées au "doxique". E. Husserl va même jusqu'à considérer que toute évidence peut être convertie en l'évidence d'un jugement perceptif ("évidence doxique") :

« Conversion possible de toute évidence en une évidence doxique (…) . Ces considérations laissent prévoir que même les sphères d'actes extra-doxiques admettent une considération formelle. Cela a une signification importante puisque s'ouvre la possibilité d'élargir l'idée

de logique formelle pour constituer une axiologie et une "pratique" formelles. » (Husserl, 1957, p. 184).

Second argument : le jugement perceptif est une sorte d'action :

« "Action de 'juger'" : En fait le juger (et dans son caractère originel, d'une manière particulière, naturellement le juger visant la connaissance) est aussi un agir, mais ce n'est justement pas d'une manière principielle une action sur le réel, encore que, comme il va de soi, n'importe quelle action soit du réel psychique (un réel objectif où nous prenons le juger de l'orientation psychologique en tant qu'activité humaine). Mais cette action, dès le début et dans les formes qu'elle prend à tous les niveaux, a dans sa sphère thématique exclusivement de l'irréel ; dans l'activité de jugement un irréel est intentionnellement constitué. Dans la formation active de nouveaux jugements à partir de jugements déjà donnés préalablement nous sommes vraiment actifs d'une manière productrice. Comme toute action, les buts de l'action, c'est-à-dire ici les nouveaux jugements qu'il faut produire, sont présents à notre conscience à l'avance sous les modes d'une anticipation vide, encore indéterminée quant au contenu et en tout cas non encore remplie ; ils sont présents à notre conscience comme ce vers quoi nous tendons et comme ce qui doit être amené à la réalisation en étant donné lui-même, comme précisément ce qui est le terme de l'action qui s'accomplit progressivement. Ce qui est ici "manié", ce ne sont pas des réalités ; il n'y a pas à revenir sur le sens propre aux objectivités idéales : comme nous l'avons déjà dit, nous sommes sûrs de ces objectivités, dans une évidence qui leur est propre, de façon absolument aussi originelle que celle avec laquelle nous sommes sûrs des objectivités saisies par l'expérience. Mais, d'autre part, il n'y a pas davantage à revenir sur le fait qu'elles aussi sont des buts que l'on peut produire, des fins et des moyens et qu'elles sont ce qu'elles sont en vertu d'une production originelle. Elles sont "dans" la production originelle : cela veut dire : elles sont connues en elle comme dans une certaine intentionnalité de la forme : activité spontanée, et cela sous le mode du soi-même-original. Cette manière d'être donné par une telle activité originelle n'est rien d'autre que la manière d'être spécifique à la "perception". » (Husserl, 1957, p. 227).

Selon l'enseignement des *Ideen I* (Husserl, 1950), qui cumule ces deux arguments, les actes "non doxiques" se fondent nécessairement sur la perception ("doxique") d'un objet, qui peut alors être aimé, voulu, écouté, etc. En outre, ces actes "non-doxiques" gardent la structure intentionnelle fondamentale de la conscience, la structure qu'E. Husserl qualifie de "noético-noématique". Qui plus est, un acte "doxique" peut toujours venir expliciter ce qui a été posé par ces actes et transmuter ainsi le "non-doxique" en "doxique" (Husserl, 1950, § 103).

Ajoutons, pour prendre la mesure du trouble de E. Husserl relativement à cette question de l'action ou de l'activité humaine, que ces arguments, d'une part, se conjuguent avec l'appellation d'"acte" donnée à tout vécu intentionnel dans les *Recherches logiques* (voir Husserl, 1972, p. 142 : "acte = au sens de vécu intentionnel") – ce que rappelle en particulier M. Salanskis en appui de son essai pour penser une philosophie de l'action (Salanskis, 2000, p. 177) –, d'autre part, se disjoignent de la notion d'action avec la suppression dans la notion d'"acte" de toute idée d'"action" ou d'"activité", comme c'est le cas dans Husserl (1972) : "en ce qui concerne, par ailleurs, le terme d'actes, il ne faut naturellement plus penser ici au sens littéral primitif d'*actus*, l'idée de l'activité doit demeurer absolument exclue", phrase accompagnée de la note que voici de son élève et collaborateur R. Ingarden à l'intention des Néo-kantiens : "Nous aussi nous repoussons la "mythologie des activités" ; nous définissons les "actes" non pas comme des activités psychiques, mais comme des vécus intentionnels" (op. cit., § 13, p. 182).

B. Pachoud, dans le cadre du courant actuel de "naturalisation de la phénoménologie" dans les sciences cognitives note à ce propos :

« Le privilège accordé à la perception tient à ce qu'elle constitue l'expérience exemplaire du rapport à l'objet. (...) Est-il légitime de privilégier la dimension perceptive, comme le fait Husserl dans *Ideen I*, et cela au prix d'abstraire la perception de ses conditions d'effectuation ?, même si ultérieurement sont réintroduites les dimensions préalablement abstraites. » (Pachoud, 2002, p. 278-279).

Effectivement, ce "privilège accordé à la perception" repose sur le point de vue représentationnaliste, selon lequel le "rapport à l'objet" est de "représentation", auquel s'oppose celui de l'enaction (voir **Annexe 1** et plus loin dans cette section) défendu par cet auteur, selon lequel le "rapport à l'objet" est d'"effectuation". J.G. Fichte et Maine de Biran diraient qu'il s'agit chez E. Husserl d'un oubli de "l'effort". Pour C.S. Peirce, il s'agirait d'un manque de "secondéité vraie". Pour J.-P. Sartre, ce serait contradictoire avec la notion d'"engagement dans la situation". Cet oubli doit être réparé si l'on veut fonder une phénoménologie de l'activité humaine.

B. Pachoud s'appuie sur divers passages de l'œuvre de E. Husserl portant sur "la structure d'anticipation inhérente à la conception husserlienne de l'intentionnalité perceptive", sur le "corps propre en tant qu'organe du vouloir et support du libre mouvement" (Husserl, 1982, p. 38) et sur le "rôle du mouvement dans la perception spatiale des objets", qui constituent autant de "conditions d'effectuation" de la perception. Partant de là, il propose de "voir dans le mouvement et dans l'action, plutôt que dans la perception, le modèle à partir de quoi penser l'intentionnalité [caractérisant la conscience selon la Phénoménologie de E. Husserl]" (Pachoud, 2002, p. 279). On trouve même dans *Ideen II* (dites *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Husserl, 1982), publié à titre posthume, un passage

qui semble établir un lien direct, c'est-à-dire ne passant pas nécessairement par la perception et le jugement perceptif, entre le "corps propre" et une liste non structurée d'autres éléments de l'activité humaine, et qui semble donc militer pour cette proposition de B. Pachoud :

> « En outre, le corps propre est désormais en cause aussi bien pour toutes les autres "fonctions de la conscience" [que le libre mouvement], et cela a diverses sources. Dans l'intuition immédiate, ce sont non seulement les impressions sensibles (…) [mais] *aussi des sensations relevant de tous autres groupes*, tels les affects "sensibles", les sensations de plaisir et de douleur, le bien-être qui envahit et remplit le corps tout entier, le malaise général de l'"indisposition du corps", etc. (…) Par suite, il s'y rattache encore toutes sortes de sensations, dont l'analyse et l'examen sont difficiles, qui forment les soubassements hylétiques [non conscients] de la vie de désir et de vouloir. » (op. cit., p. 216).

Il est remarquable que dans Berthoz et Petit (2006), ouvrage qui "souhaite contribuer à la fondation philosophique d'une physiologie de l'action" (op. cit., p. 7), en s'appuyant essentiellement sur la phénoménologie de E. Husserl, les auteurs ont bien du mal à sortir d'une phénoménologie de la perception. Et, lorsqu'ils citent des textes de E. Husserl concernant l'action ou l'émotion, ce sont toujours, et pour cause, des textes qui ramènent ces dernières à la perception et au jugement perceptif. Par exemple :

> « § 95 [*Ideen I*] – Distinctions analogues dans la sphère affective et volitive. Des développements analogues valent (...) pour la sphère affective et volitive, pour des vécus tels que prendre plaisir et déplaisir, apprécier en tous les sens du mot, souhaiter, se décider, agir ; tous ces vécus contiennent plusieurs et souvent de nombreuses stratifications intentionnelles, d'ordre noétique et parallèlement d'ordre noématique. » (citation de E. Husserl par Berthoz et Petit, 2006, p. 268).

Ces auteurs commentent ainsi ce texte de E. Husserl :

> « Explication : l'idée est simple. Quand je m'occupe activement de quelque chose dans une action pratique appliquée à un objet physique, par exemple, il y a bien sûr l'objet physique et moi qui m'en occupe ; mais pour nous en tenir à la composition du sens (noème) de mon action, ce qu'il y a en fait, c'est : 1/ un noème perceptif ; 2/ un noème d'action pratique ; 3/ un noème d'évaluation (hédonique, esthétique, technique, etc.). Tous ces noèmes partiels contribuent à la constitution du sens, ou noème complet de l'action en question. Ils en sont autant de couches de sens ou d'enveloppes superposées du noyau de sens (métaphore de l'oignon). » (ibidem).

En fait, ils quittent ainsi la thèse de E. Husserl sur l'analogie entre la perception et l'action-émotion (la "sphère affective et volitive") qu'ils viennent de rappeler et s'exposent à de

nouvelles questions : qu'est-ce qui se superpose effectivement, comment et dans quel ordre ? De quoi est donc fait l'"oignon" postulé ? Cette métaphore de l'"oignon" est-elle pertinente ? Ces nouvelles questions, elles ne sont ouvertes chez E. Husserl que lorsqu'il reste dans le vague et l'indéterminé, en cédant au lyrisme, comme il le fait dans ses *Recherches sur la constitution (Ideen II)*, après avoir donné des exemples de passivité :

> « Dans l'action, je suis engagé pratiquement dans le vif de l'affaire ; dans le "*fiat*", c'est moi tout d'abord qui met en scène du point de vue pratique ; l'action qui se poursuit alors se constitue comme ce qui arrive "dans l'esprit" de mon vouloir, comme ce qui arrive par mon entremise en tant que je le veux librement ; c'est constamment moi qui, dans ce processus, introduit ce à quoi je tends, qui en fait le but de mon vouloir. (…) Libre et cependant attiré par l'objet, il [l'ego] va d'acte en acte, il fait l'expérience d'excitations provenant des objets constitués dans l'"arrière-plan", sans leur donner suite immédiatement, il les laisse s'intensifier, frapper à la porte de la conscience, il cède, voire "il cède sans façon", passant de cet objet-ci à cet autre objet. Ce faisant, lors du changement de ces actes, il accomplit diverses conversions bien particulières et il construit librement pour lui-même telles ou telles unités d'actes à strates multiples. » (Husserl, 1982, p. 149).

Dans la suite immédiate de ce passage, dès qu'il veut donner un exemple, E. Husserl nous ramène à la contemplation ou théorie où il se sent visiblement le plus à l'aise :

> « Par exemple, en tant que sujet théorique, il règne dans l'unité d'un ensemble thématique, en tant qu'il établit la mise en rapport et la liaison, (…) ; il maintient le thème à l'intérieur de l'unité d'un intérêt théorique, dont il lui arrive de se laisser détourner, puis de reprendre le fil thématique, etc. » (ibidem).

On peut ainsi clairement percevoir le caractère ténu de l'appui fourni par E. Husserl au développement d'une approche de l'action, et plus largement de l'activité, qui soit plus satisfaisante que celle du cognitivisme (voir *Méthode élémentaire*, chapitre 1). Pour cela, il faut le dépasser, par exemple, comme je le propose ici, en repartant de J.G. Fichte. Comme nous le verrons (en 3.8), en reprenant Derrida (1967a), à propos de la secondarisation du signe dans la tradition philosophique occidentale et, en particulier, chez E. Husserl, la perception selon cet auteur repose en fait sur la métaphysique de la "présence" qu'il hérite de Platon, d'Aristote et des métaphysiciens médiévaux (voir aussi *Méthode développée*, chapitre 5).

Notons, pour conclure ce point, que le lien que J.G. Fichte pousse à établir entre la perception et l'activité consiste à intégrer la perception dans l'activité présente en amont comme en aval et ne se réduit donc pas à l'idée de "perception dirigée vers un but" que,

comme nous le verrons, le Stoïcisme laisse ouverte avec sa notion de "présentation" dans l'horizon de l'action (voir 2.3), malgré sa notion de "fin" (*telos*) comme dépassement de celle de "but" (voir 2.4).

L'enaction et le cercle fermé de l'action réciproque

L'ensemble des trois principes constitue, selon l'expression de J.G. Fichte, le "cercle fermé de l'action réciproque" (figure 8). Que gagnons-nous avec ce point de départ de l'"action-acte" ? D'abord un choix, commandé par la question de l'activité humaine, entre les sens possibles de la notion d'enaction. Pour préciser ce point au-delà de ce que j'ai écrit plus haut dans cette section à propos de la relation entre le second principe et l'enaction, il faut enrichir la présentation de la notion d'enaction effectuée dans la *Méthode développée*.

Cette notion d'enaction commande une ontologie et une épistémologie de l'étude du vivant qui s'est développée en conjonction avec une entreprise de "naturalisation de la phénoménologie" de E. Husserl et avec une modélisation synthétique en termes de la théorie mathématique des "systèmes dynamiques déterminés par leur état". Mais, plusieurs sens peuvent lui être attribués.

Le sens le plus large propose, en théorie des systèmes, biologie et sciences cognitives, un cadre spéculatif alternatif à la théorie du traitement de l'information et à la cybernétique. Il comprend les notions fondamentales suivantes : autopoïèse, autonomie (ou clôture opérationnelle), couplage structurel, interaction asymétrique, domaine de structure, domaine cognitif, description symbolique admissible du couplage structurel. Pour la plupart de ces notions, je renverrai à la *Méthode élémentaire* et à la *Méthode développée*. J'ai rappelé (en **Annexe 1**) les notions de couplage structurel et d'autonomie ou clôture opérationnelle d'un système.

Cette enaction au sens le plus large peut donner lieu à des programmes de recherche eux aussi très larges, par exemple, à des programmes de recherche dans lesquels l'enaction serait formulée comme une hypothèse portant sur l'histoire du vivant, depuis les organismes les plus élémentaires jusqu'aux plus complexes. C'est ainsi que B. Stiegler (1994a, 1996, 2001), en s'appuyant de plus sur A. Leroi-Gourhan et G. Simondon, formule des hypothèses qui peuvent constituer le point de départ d'un programme de recherche sur la contribution de la création technique au processus de l'hominisation.

Le sens le plus étroit, le plus considéré actuellement dans la recherche scientifique (neurosciences et psychologie expérimentale), se résume à une thèse sur "la perception en relation avec l'action contrôlée par la perception". Ainsi, dans Varela (1996) :

« En quelques mots, l'approche enactive [de la cognition] insiste sur deux notions corrélées : (1) la perception consiste en actions guidées par la perception ; (2) les structures cognitives émergent des schémas sensori-moteurs récurrents qui permettent à l'action d'être guidée par la perception. (…) Lorsqu'il s'agit de comprendre la perception, le courant computationnaliste dominant prend habituellement un point de départ abstrait, le problème de l'élaboration de l'information relative à la reconstruction de propriétés prédéfinies du monde. En revanche, la théorie de l'enaction étudie la manière dont le sujet percevant guide ses actions dans des situations ponctuelles. (…) Dans la théorie de l'enaction, on cherche donc principalement à déterminer (…) les principes communs ou les connexions pertinentes entre le système sensoriel et moteur qui expliquent comment l'action peut être guidée par la perception dans un monde dépendant du sujet percevant. » (op. cit., p. 29).

Ainsi, la "dynamique du couplage structurel" (Varela), proche du "cercle fermé de l'action réciproque" (J.G. Fichte), est abordée, non pas en tant que telle, mais en tant que cadre d'un abord adéquat de la perception. Ce sens étroit est insuffisant pour l'étude de l'activité humaine. Cependant, on peut noter que, si la question abordée est limitée à celle de la perception, le point de départ de la façon de l'aborder n'est pas celui de la perception, contrairement à la démarche de E. Husserl.

C'est un sens moyen qui préside au programme de recherche 'cours d'action' et qui, plus généralement, doit présider à une phénoménologie et à une science empiriques de l'activité humaine. Il porte effectivement sur l'activité humaine comme complexité vivante, sociale, culturelle (matérielle et symbolique) et vécue (voir *la Méthode développée*, chapitres 1 et 2). La question de la perception ne constitue dans ce programme de recherche qu'une composante de la question de l'activité humaine. Les trois premiers principes cumulés dans l'action-acte de J.G. Fichte sont proches de l'enaction en ce dernier sens que j'ai qualifié de moyen : à un instant donné, pour un acteur humain, qui constitue un système autonome, il existe une activité préalable qui constitue à la fois le fond et l'instance de sélection des perturbations par l'environnement qui sont susceptibles d'apparaître pour cet acteur humain. Une perturbation débouche sur une transformation de l'activité de cet acteur humain qui dépend de cette perturbation mais aussi de l'activité préalable de cet acteur humain, donc pas seulement de ce qui est proposé par l'environnement.

1.2 L'intuition intellectuelle selon Fichte, la conscience préréflexive et son expression

Chez J.G. Fichte, l'expression d''intuition intellectuelle' possède une triple signification (voir Vincenti, 1997, p. 62) : (1) "l'activité liée au fait de lever la main ou le pied sans posséder en ces actes l'intuition intellectuelle de ma conscience de soi", ou intuition intellectuelle réelle, ou encore "simple intuition de la spontanéité interne absolue, abstraction faite de la détermination de celle-ci", que je désignerai par l'expression 'intuition intellectuelle 1' ; (2) "l'immédiate conscience que j'effectue un acte et tel acte ; elle est ce par quoi je connais quelque chose, parce que je le fais", que je désignerai par l'expression 'intuition intellectuelle 2' ; (3) l'activité réflexive de nature philosophique, comme "intuition de soi-même, supposée chez le philosophe, dans l'effectuation de l'acte par lequel le Moi est engendré par lui", qui ne peut s'effectuer qu'en se superposant à "l'auto-position originaire". Cette dernière est, selon une expression des commentateurs de J.G. Fichte, un "redoublement" et je la désignerai par l'expression 'intuition intellectuelle 3'. J.G. Fichte, ne s'intéressant qu'à la relation entre l'intuition intellectuelle du philosophe et l'activité humaine, ne sépare pas l'intuition intellectuelle 2 de l'intuition intellectuelle 3. Je ne parlerai donc de l'intuition intellectuelle 3 que pour désigner l'intuition intellectuelle du philosophe pour autant qu'elle diffère de l'intuition intellectuelle 2.

> Je mettrai en parallèle tout au long de cette section, d'une part, la notion d'intuition intellectuelle 1 avec celle de "conscience préréflexive", d'autre part, la notion d'intuition intellectuelle 2 avec celle d'"expression de la conscience préréflexive" (voir **Annexe 1**, et la *Méthode développée*, chapitre 1, pour ces deux autres notions inspirées au départ de J.-P. Sartre). Si je chercherai essentiellement à éclairer les secondes par les premières, je serai conduit aussi à éclairer les premières par les secondes. Reprenons les définitions précédentes et mettons les en relation avec ce vocabulaire.

L'intuition intellectuelle 1 comme fondement de l'intuition intellectuelle 2

Partons de l'intuition intellectuelle 1. Elle n'est pas conscience, mais fondement (postulé par le philosophe transcendantal, en l'occurrence J.G. Fichte) de la conscience (voir Estes, 2002, p. 210). Ressortissant au premier principe, au "Je pur" ou "Moi" absolu comme activité préalable à toute détermination, elle ne peut être qu'inférée. Comme la "Priméité" de C.S. Peirce, elle disparaît dès qu'on y touche, n'est qu'une "possibilité d'auto-conscience", bien qu'il soit cependant "présent d'une façon ou d'une autre dans tout acte de conscience" :

« Cette autoconscience immédiate n'est pas élevée à la conscience ni ne peut l'être jamais. Aussitôt qu'on réfléchit sur elle, elle cesse d'être ce qu'elle est, et elle disparaît dans une région plus élevée. » (Zöller, 1998, p. 37).

Cette simple intuition intellectuelle 1, fondement de la conscience, ou encore "Je pur", peut devenir consciente, c'est-à-dire ici donner lieu à l'intuition intellectuelle 2 : "en s'observant soi-même pendant cette activité, on en prend immédiatement conscience, ou encore l'on se pose comme se posant soi-même" (Fichte, 2000, p. 96). Il va sans dire que cette intuition intellectuelle 1, fondement de la conscience, une fois devenue consciente, c'est-à-dire devenue intuition intellectuelle 2, reste vécue et incarnée, comme nous verrons (en 2.7), à partir de la solution par Chrisippe du paradoxe du Menteur, qu'était vécue et incarnée la logique stoïcienne. En tant qu'elle porte sur l'action-acte, cette intuition intellectuelle 1 est auto-réflexive en ce sens qu'il y a identité entre le "dire du faire" et le "faire" lui-même, du moins le "faire" susceptible de donner lieu à intuition intellectuelle (voir plus précisément 5.2). Nous verrons (dans cette même section 5.2) que l'ébauche de phénoménologie de l'activité humaine de J.G. Fichte, qui redouble l'intuition intellectuelle 2 qui, elle-même exprime l'intuition intellectuelle 1, et qui constitue l'intuition intellectuelle 3, que j'aurai préalablement précisée (en 3.1), possède aussi cette caractéristique d'auto-réflexivité à un double point de vue : son résultat est une théorie auto-réflexive et il en est de même de sa construction, comme le montre I. Thomas-Fogiel à travers toute l'œuvre de J.G. Fichte.

L'intuition sensible, l'intuition intellectuelle condamnée par Kant et l'intuition intellectuelle 2 selon Fichte

Considérons maintenant l'intuition intellectuelle 2. C'est ce que Maine de Biran appelle l''aperception immédiate'. J.G. Fichte propose une notion d'intuition intellectuelle (1 et 2) comme intuition, non pas d'un objet mais d'une activité, qui est différente de celle qui a été à la fois proposée (avec celle d'intuition sensible) et condamnée (contrairement à celle d'intuition sensible) par E. Kant :

« Est donc possible une pure intuition du moi en tant que sujet = objet ; une telle intuition, puisqu'elle ne comporte aucune matière sensible est appelée à juste titre "intuition intellectuelle". Kant nie l'intuition intellectuelle, mais il détermine le concept d'intuition de telle sorte qu'elle ne peut être que sensible, et c'est pourquoi il dit que cette intuition sensible ne peut pas être intellectuelle. Kant a raison contre ceux qui (…) affirment qu'ils intuitionnent le moi comme une chose, ou qui croient en découvrir en eux une manifestation immédiate. Dans l'intuition sensible, on examine quelque chose de fixe, au repos, situé généralement dans l'espace, mais dans notre intuition intellectuelle on n'intuitionne qu'un agir. Kant avait l'intuition intellectuelle, mais il n'y a pas réfléchi.

Toute sa philosophie est un résultat de cette intuition car il affirme que les représentations nécessaires sont produites par l'agir de l'être raisonnable et non par son pâtir. Or il ne pouvait arriver à pareil résultat que par l'intuition. » (Fichte, 2000, p. 93).

D'où la formule de J.G. Fichte : "L'intuition intellectuelle (…) ne vise pas un être mais un agir [qui constitue pour lui une relation et qui, donc, "ne comporte aucune matière sensible", comme il l'écrit dans la citation précédente] et rien ne le désigne chez Kant" (Fichte, 1999, p. 135), ce qui attribue un nouveau sens au mot 'intuition' introduit par E. Kant puisque J.G. Fichte, tout en reconnaissant que "l'intuition au sens kantien est une absurdité", reprend ce terme (Grosos, 1996, p. 63).

La relation entre intuition intellectuelle 1 et intuition sensible selon Fichte

L'intuition intellectuelle 1, si elle est différente de l'intuition sensible définie semblablement par E. Kant et J.G. Fichte, la suppose :

« En réalité l'intuition intellectuelle du Moi, quoique d'un autre ordre, est inséparable de l'intuition sensible, même de l'intuition interne à l'œuvre dans l'éveil de l'intuition intellectuelle. Celle-ci en effet s'arrache à la calme contemplation fixe de l'objet (…) pour repérer l'activité du Moi, le Moi comme activité **(**…) . D'où les propositions bien connues : "Je ne peux faire un pas, ni mouvoir la main et le pied, sans l'intuition intellectuelle de ma conscience de soi ; par cette intuition seule, je sais que je le fais ; par elle seule je distingue mon agir et moi en lui, de l'objet préalable de l'action". » (Tilliette, 1995, p. 132).

On peut ainsi parler d'un "théorème fichtéen de l'enveloppement mutuel des intuitions, sensible et intellectuelle" (Tilliette, 1995, p. 139), qui traduit la relation entre conscience et corps :

« L'exemple (...) banal [donné par Fichte] de la piqûre d'aiguille traversant le vêtement suggérait que la conscience ne saurait faire abstraction du corps, comme le petit enfant naît à la conscience de soi dès qu'il abandonne son berceau. Les leçons de 1997 [*Logique et métaphysique*] (…) fournissent une esquisse de démonstration de l'immédiateté corporelle, démonstration menée rigoureusement dans le *Fondement du Droit Naturel* (…) [. Dans la] *Querelle de l'athéisme* : "Tu ne peux bouger la main ni le pied sans, peut-être même inconsciemment, présupposer deux choses : ton vouloir pur et vide, absolument dépendant de toi, ton vouloir que la main bouge, et les lois de l'organisme et de l'articulation

corporels, d'après lesquelles le mouvement effectif de la main résulte de ce vouloir, et ne s'ensuivra plus dès que cette articulation sera blessée et s'il arrive que ta main soit paralysée. (…) Je ne produirais nullement ce mouvement en moi, si je ne comptais pas sur cette disposition naturelle". » (Tilliette, 1995, p. 195).

En éclairant ainsi l'idée d'intuition intellectuelle par un acte corporel, contrairement à F.W. Schelling qui sépare l'intuition intellectuelle de l'intuition sensible, ce qui lui permet d'absolutiser la première (Philonenko, 1980, p. 89, voir aussi 5.8), J.G. Fichte coupe court à toute tentative de ce genre (voir, plus généralement, 1.8).

L'idéalisme et l'intuition sans l'action-acte de Husserl

J'ai opposé (en 1.1) le point de départ de l'action-acte de J.G. Fichte à celui de la perception de E. Husserl. Pourtant, dans une période de son élaboration, E. Husserl a considéré s'être rapproché de J.G. Fichte, du moins du Fichte de la dernière période :

> « C'est en suivant laborieusement ma propre voie, en partant d'en bas, que j'ai fini par me retrouver, sans l'avoir d'abord remarqué, en terrain idéaliste. Par là, j'étais en possession de saisir la grandeur et la signification éternelle de l'idéalisme allemand, sous le fatras de toute la conceptualité romantique. (Comme de bien entendu, Fichte m'attire de plus en plus). C'est ainsi que je me sens depuis la dernière décennie étroitement lié aux chefs de file de l'école de l'idéalisme allemand, nous combattons à titre d'alliés contre le naturalisme de notre temps – notre ennemi commun. » (Husserl, *Correspondance*, cité dans Husserl, 2006, Présentation, p. 4).

C'est ainsi que, dans sa *Philosophie première* (29ème leçon), E. Husserl opère une distinction héritée de J.G. Fichte entre la "profession au sens quotidien" et la "profession au sens de vocation" (cité dans Husserl, 2006, p. 10). Et, dans Husserl (2006, p. 11), le titre de la leçon I, 'Le Moi absolu de l'action', pourrait être de J.G. Fichte.

Mais, c'est là que s'arrête la filiation car, pour E. Husserl, l'intérêt de J.G. Fichte pour la pratique se ramène au bout du compte à une disposition personnelle :

> « Même s'il est vrai que Fichte fait époque dans l'histoire de la spéculation allemande, il était pourtant rien moins qu'un savant purement théorique et un professeur érudit. La passion qui meut sa pensée théorique n'est pas la pure et simple soif de savoir, ni la passion d'un intérêt purement théorique. Fichte était bien plutôt une nature dirigée de part en part par la pratique. Par disposition [personnelle] et en vertu d'un vouloir-vivre

dominant, il était un réformateur éthico-religieux, un éducateur de l'humanité, un prophète, un voyant (...) . Ainsi, tout son philosopher se met au service de cette puissante pulsion pratique. » (Husserl, 2006, p. 13).

E. Husserl, tout en refusant, comme J.G. Fichte, la "chose en soi" de E. Kant, s'émerveille de la séparation de la raison théorique (*Critique de la raison Pure*), censée traiter des phénomènes, et de la raison pratique (*Critique de la raison Pratique*), censée justement concerner cette "chose en soi" (voir 1.8 et 4.3), alors que J.G. Fichte, plus cohérent, l'a refusée dans un même mouvement :

« Non moins merveilleuse est la doctrine kantienne de la raison pratique. (...) C'est en ce point que Kant accomplit un renversement au plus haut point remarquable, qui a exercé une influence profonde sur Fichte. Kant déduit, au titre de "postulats de la raison pratique", les essences transcendantales dont il avait démontré l'incogniscibilité théorique. » (Husserl, 2006, p. 16).

Enfin, E. Husserl isole le premier principe de J.G. Fichte des deux suivants et en fait quelque chose de proche de l'Un néo-platonicien d'où tout découlerait : "le Moi fichtéen (...) est l'action qui se pose elle-même, d'où proviennent en une succession infinie des actions toujours nouvelles" (Husserl, 2006, p. 18). Ce "d'où proviennent" de E. Husserl est totalement opposé à la lettre de J.G. Fichte : le "Moi" fichtéen, comme activité préalable à toute détermination, ne contribue à des actions déterminées qu'en association avec les deux autres principes. Et lorsque E. Husserl fait, comme ci-dessous, un exposé d'une grande clarté de certaines thèses de J.G. Fichte, c'est sans en tirer les conséquences en matière de point de départ de la phénoménologie :

« En ce point, Fichte, stimulé par la doctrine kantienne de la raison pratique, avance une idée d'une audace hors du commun au moyen de laquelle il fonde un type complètement nouveau d'interprétation du monde (...) . Selon Kant, la subjectivité qui produit l'objectivité ne peut être active qu'après avoir été au préalable passive. Fichte, l'homme de volonté et d'action, ne peut se satisfaire [d'une telle proposition]. La suppression des choses en soi entraîne l'élimination de l'affection, de sorte que demeure dans la subjectivité une cohue de matériaux sensoriels à la manière d'un résidu mort. Peut-il y avoir dans la subjectivité quelque chose qu'elle n'a pas elle-même produit ? non, le sujet est de part en part, et n'est rien d'autre que ce qui agit. Et quoi que le sujet ait en sa présence, comme substrat de son activité, il doit s'agir de quelque chose qui lui est immanent, quelque chose qui est déjà agi. Ainsi se recouvrent non seulement le fait d'être un sujet et le fait d'être celui qui agit, mais encore le fait d'être un objet pour un sujet et le

fait d'être un produit de l'action. Antérieurement à l'action, si nous remontons à l'origine, il n'y a rien. Le début – si nous considérons, pour ainsi dire, l'histoire du sujet – n'est pas un fait mais une action, et nous devons y songer comme à une "histoire". Le sujet est *ego ipso* une histoire, il a un développement. Le sujet n'est pas seulement un agir, mais encore nécessairement une progression d'action en action. » (Husserl, 2006, p. 17).

S'il en est ainsi, c'est que, si l'intuition intellectuelle de J.G. Fichte et l'intuition mise en œuvre par E. Husserl (sur laquelle je reviendrai en 3.2), diffèrent toutes deux de l'intuition sensible, c'est de façon différente. La première en diffère en tant qu'"intuition intellectuelle de l'action-acte ou activité" et la seconde en tant qu'"intuition des essences ou intuition catégorielle", dans le langage de E. Husserl, ou encore, en la traduisant dans le langage de J.G. Fichte, en tant qu'"intuition intellectuelle de la perception comme réduction de l'action-acte ou activité". Et E. Husserl n'a pas de raison d'évoluer sur ce point puisqu'il pense, comme on l'a vu (en 1.1), que le sous-ensemble de la phénoménologie de l'activité humaine qui concerne la perception commande l'ensemble. Rien n'est moins sûr. Semblablement, lorsque E. Husserl se réfère au Fichte tardif en matière de philosophie de la religion et d'éthique, il le fait sans revenir au point de départ de la phénoménologie de J.G. Fichte, l'action-acte, ce qui lui permet de ne garder de J.G. Fichte que ses tentations mystiques néo-platoniciennes :

« On peut dire que, chez Fichte, le type divin d'interprétation du monde, d'origine platonicienne, célèbre sa résurrection, même si c'est sous une forme qui manque de maturité. Car pour Platon aussi Dieu est une Idée, l'Idée du Bien, qu'il désigne comme le soleil du domaine des Idées, comme la source lumineuse d'où sont issues toutes les valeurs authentiques. Et cette Idée est également pour lui la cause téléologique du monde sensible donné, qui n'est à ses yeux qu'un monde phénoménal. » (Husserl, 2006, p. 20).

Peirce et l'intuition : un retour à Kant qui conserve en partie l'apport de Fichte

C.S. Peirce, de son côté, a abandonné l'"intuition", qu'elle soit sensible ou catégorielle (ou encore "catégoriale", c'est-à-dire celle de E. Husserl, voir plus haut dans cette section et 3.5), au profit de ce qu'il a appelé l'"abduction", une voie parmi d'autres de construction de savoirs nouveaux (voir les développements de la notion peircéenne d'"Interprétant" dans la *Méthode développée*, chapitre 6). Pour lui, toute cognition dépend de cognitions antérieures et c'est justement ce que réalise l'abduction comme production d'hypothèses nouvelles,

contrairement à l'intuition qui, elle, est conçue comme découlant de la "présence" du monde ici et maintenant, moyennant une attitude adéquate du sujet percevant et intuitionnant.

Si, dans le paragraphe précédent, j'ai exclu de cette critique de C.S. Peirce l'intuition intellectuelle selon J.G. Fichte, c'est que cette dernière, étant secondaire relativement à l'action-acte, peut être considérée – avec l'intuition sensible qui la suppose – comme dépendant des "cognitions antérieures" (formule de C.S. Peirce) qui se prolongent dans l'activité à chaque instant. Notons cependant qu'en écrivant cette dernière phrase, j'introduis une correction relativement à la lettre de J.G. Fichte selon laquelle l'action-acte, créant le temps, apparaît comme hors-temps.

> Ce qui me semble devoir être retenu de C.S. Peirce, c'est donc, à la suite de J.G. Fichte, la récusation de l'intuition sensible et catégorielle vues comme manifestant une "présence" du monde sans activité préalable, c'est-à-dire une présence du "Non-Moi" sans "Moi", et, contre J.G. Fichte, la récusation de l'intuition intellectuelle pensée comme accompagnant une "action-acte" qui serait une création *ex-nihilo*.
>
> Reste donc l'intuition intellectuelle interprétée, d'une part, comme conscience pré-réflexive à chaque instant (voir plus haut dans cette section et la *Méthode développée*, chapitre 1), donc comme composante de l'activité humaine à chaque instant, pour ce qui est de l'intuition intellectuelle 1, d'autre part, comme expression de cette dernière (voir ibidem), donc comme composante de l'activité humaine à certaines périodes et comme moyen d'étude empirique de l'activité humaine à chaque instant, pour ce qui est de l'intuition intellectuelle 2.

La conscience préréflexive et l'étude de l'activité humaine : une concrétisation et une révision à la baisse des prétentions de la spéculation fichtéenne

Je vais conclure cette section en rappelant ce qu'est la notion de conscience chez F. Varela, le premier Sartre et le programme de recherche 'cours d'action', donc aussi le dernier Sartre qu'il met à profit, et en examinant ce que lui apporte la notion d'intuition intellectuelle de J.G. Fichte. Nous verrons (en 2.1) que le Stoïcisme accorde une place centrale à la conscience, mais sans suffisamment préciser cette conscience et sa relation à l'activité humaine pour ouvrir sur une phénoménologie de cette activité humaine. Nous verrons aussi (en 1.8) que, pour J.G. Fichte, "le Stoïcisme est réfuté par le fait qu'il est montré qu'il ne pourrait pas expliquer la possibilité de la conscience". La notion d'intuition intellectuelle de J.G. Fichte apporte cette précision qui fait office d'une telle explication, comme conceptualisation et mise en relation avec d'autres concepts : la conscience naît de l'intuition intellectuelle de l'action-acte dans son déploiement à travers les trois premiers principes.

La conscience comme propriété émergente de la dynamique du couplage structurel (Varela)

L'exploration de l'enaction au sens le plus étroit (voir 1.1) s'est accompagnée chez F. Varela de considérations sur la conscience, notion qui avait été abandonnée par la recherche scientifique, mais avait continué à intéresser la recherche philosophique. F. Varela reprend ainsi la notion de conscience de E. Husserl moyennant une critique essentielle, celle du caractère non situé du cas "écouter une mélodie" proposé par E. Husserl dont il conclut que : "tout ceci n'est pas simplement anecdotique, du fait que sans ces particularités [être situé quelque part et en quelque temps] c'est le mode d'accès à l'expérience elle-même qui est perdu" (Varela, 2002, p. 347). Une autre critique par F. Varela de la conscience selon E. Husserl qui accompagne sa reprise est que :

> « Dans les écrits publiés de Husserl, la protention [la relation au futur immédiat à chaque instant] n'est pas analysée de façon extensive et j'ai l'impression qu'il considère implicitement une certaine symétrie avec la rétention [ce que chaque instant retient du passé immédiat], comme si la même structure d'invariance pour le passé pouvait être étendue vers le futur. » (Varela, 1999, p. 130).

Ces critiques recoupent celles qui sont faites par d'autres auteurs concernant le temps vécu (voir 2.5). Pour Varela et al. (1993), cette notion de conscience, même après intégration de ces deux critiques, demande à être dépassée. Ces auteurs s'appuient sur la psychologie philosophique bouddhiste, pour laquelle la conscience n'est qu'un mode acceptable mais non ultime de connaissance, afin d'ouvrir sur ce dépassement :

> « La conscience est le dernier de ces agrégats [les composantes à la fois complexes et instantanées de l'activité mentale selon la scolastique bouddhiste], et elle contient tous les autres. [En effet, chacun des agrégats contient ceux qui le précèdent dans la liste.] La conscience est l'expérience mentale qui accompagne les quatre autres agrégats [1. formes, 2. sentiments / sensations, 3. perceptions (discernements) / impulsions, 4. formations du caractère] ; techniquement, elle consiste dans l'expérience qui provient du contact de chaque organe sensoriel avec son objet (ainsi qu'avec le sentiment, l'impulsion et l'habitude qui en découlent). La conscience, en langage technique *vijnana*, se réfère toujours au sens dualiste de l'expérience selon lequel il y a un sujet de l'expérience, un objet de l'expérience et une ou plusieurs relations qui les lient entre eux. » (op. cit., p. 108).

Cette conscience, par définition liée à son objet, est pouvoir de s'analyser :

« Les facteurs mentaux sont les relations qui lient la conscience à son objet ; à chaque instant, une conscience dépend de ses facteurs mentaux momentanés. (…) Cette analyse de la conscience par l'*Abidharma* [recueil de la scolastique bouddhiste du Petit Véhicule] est-elle un système d'intentionnalité comparable au système husserlien ? Il existe des similarités du fait qu'il n'y a pas de conscience sans un objet de conscience et sans relation. (…) Mais il y a des différences. Ni les objets de conscience, ni les facteurs mentaux ne sont des représentations. Fait plus important encore, la conscience n'est qu'un mode de connaissance ; le *prajna* [savoir profond] ne connaît pas au moyen d'une relation sujet / objet. » (op. cit., p. 109).

S'ajoute à ces considérations diverses sur la conscience, sa mise en relation avec le paradigme de l'enaction, en l'occurrence l'idée selon laquelle la conscience est une propriété émergente de la dynamique du couplage structurel, donc des interactions asymétriques entre l'acteur et son environnement (voir **Annexe 1**).

La conscience préréflexive (selon le premier Sartre)

Le premier Sartre fait les mêmes références à E. Husserl que F. Varela. Il propose une notion de conscience préréflexive qui a pour caractéristique, comme la notion de conscience de E. Husserl, l'enfermement dans l'instant (ou quasi-enfermement puisqu'il y a rétention et protention autour de l'instant). Si, contrairement à celle de F. Varela, elle n'est pas mise en relation avec l'ensemble de l'activité (comme dynamique de couplage structurel) mais seulement avec son aspect dynamique, son "projet", elle est aussi plus précise. Je l'ai explicitée (dans la *Méthode développée*, chapitre 1). Je reprends ici cette explicitation en m'appuyant essentiellement sur un ouvrage récent très critique – et souvent à tort et pour de mauvaises raisons à mon sens, mais que je ne développerai pas ici – à l'égard de l'entreprise sartrienne mais qui témoigne d'un effort réel de lecture aujourd'hui :

« La révision des thèses husserliennes développée par *La transcendance de l'ego* [Sartre, 1936b] conduit notre auteur [Sartre] à l'abandon des représentations classiques du sujet au bénéfice d'une conscience définie en premier lieu comme pure spontanéité. Tandis que pour Husserl la réduction phénoménologique est une opération logique qui nous livre les structures eidétiques des choses mêmes, Sartre l'utilise pour mettre en évidence une conscience désubstantialisée qui requiert une psychologie sans intériorité ni sujet. (…) [Pour] Jean Hyppolite [, c'est] : "l'intentionnalité comme une négation de l'être intérieur". » (Stal, 2006, p. 16).

C’est effectivement ce qu’écrit J.P. Sartre :

> « La conscience est pure relation, elle échappe à toute définition par l’être, on ne peut la dériver d’aucune essence ou substance, elle est sans origine pensable puisqu’on ne saurait la comprendre qu’en se sachant conscient et donc en la posant comme futur antérieur. » (Sartre, *La transcendance de l’ego*, cité par Stal, 2006, p. 43).

Cette auteure montre bien comment la notion de conscience préréflexive, définie par J.P. Sartre comme "non-substantielle", retrouve l’exprimable incorporel stoïcien comme effet (voir 2.6 et 3.3), même si elle ne s’y réfère pas : "la conscience, cependant, ne saurait être dite cause de soi puisqu’elle n’a rien de substantiel" (Stal, 2006, p. 45). Elle montre aussi comment la conscience préréflexive est à la fois dynamique, sans "Je" et engagée dans le monde :

> « Second moment, également noté dans les *Carnets [de la drôle de guerre*, de Sartre] : grâce à la lecture de Heidegger, notre auteur comprend "qu’il n’y avait rien au-delà du projet par quoi la réalité humaine se réalisait soi-même". C’est donc immergée au sein du monde, ayant le monde pour seul horizon, que la conscience accède à son unique vérité. » (Stal, 2006, p. 54).

Cette absence de "Je" et cet engagement dans le monde sont de tout instant :

> « Quand je cours après un tramway, quand je regarde l’heure, quand je m’absorbe dans la contemplation d’un portrait, il n’y a pas de Je (...) et ceci ne provient pas d’un hasard, d’un défaut momentané d’attention, mais de la structure même de la conscience. » (Sartre, 1972a, cité par Stal, 2006, p. 62).

La conscience préréflexive dans le programme de recherche ‘cours d’action’ et chez le dernier Sartre

La notion d'expérience ou conscience préréflexive qui est en jeu dans le programme de recherche ‘cours d’action’ est proche de celle, homonyme, de "conscience préréflexive" comme "compréhension du vécu", proposée par J.-P. Sartre dans les années soixante-dix du siècle dernier. Tout en étant plus féconde et non enfermée dans l’instant, elle conserve les autres caractéristiques de la notion de conscience préréflexive du premier Sartre. Reprenons ici des formulations issues de cette dernière étape de l’élaboration sartrienne (en renvoyant pour plus de détails à la *Méthode développée*, chapitre 1).

Elles concernent d’abord le "vécu" :

« Cette conception du vécu est ce qui marque mon évolution depuis *L'Être et le Néant* [Sartre, 1943]. Dans mes premiers écrits, je cherchais à construire une philosophie rationaliste de la conscience. Je pouvais bien écrire des pages et des pages sur des processus apparemment irrationnels, *L'Être et le Néant* n'en reste pas moins un monument de rationalité. Ce qui le fait tomber, finalement, dans l'irrationalisme, puisqu'il ne peut rendre compte rationnellement des processus également rationnels mais qui sont vécus comme irrationnels. L'introduction de la notion de vécu représente un effort pour conserver cette "présence à soi" qui me paraît indispensable à l'existence de tout fait psychique, présence à elle-même si opaque, si aveugle à elle-même qu'elle est aussi "absence de soi". » (Sartre, 1972b, p 112).

Elles concernent aussi la conscience préréflexive comme "compréhension du vécu" :

« La compréhension est un accompagnement muet du vécu, une familiarité de l'entreprise subjective avec elle-même, une mise en perspective des composantes et des moments mais sans explicitation, c'est une saisie obscure du sens d'un processus par-delà ses significations ; en d'autres termes, elle est elle-même vécue et je la nommerai préréflexive (et non irréfléchie) parce qu'elle apparaît comme un redoublement sans distance de l'intériorisation. » (Sartre, 1971, 1972, p. 1544).

Ce qui est ajouté essentiellement, dans ce programme de recherche, à ces notions de "conscience préréflexive" comme "compréhension du vécu" et de "vécu" du dernier Sartre, c'est la relation de ces dernières avec l'activité comme dynamique du couplage structurel, héritée de F. Varela, et, corrélativement, le débordement temporel relativement à l'instant considéré (voir la *Méthode développée*, chapitre 1). Si, en effet, les exemples proposés par J.-P. Sartre pour illustrer la notion de conscience préréflexive sont tous des exemples d'action ou d'activité, cette relation avec l'action ou l'activité n'est pas thématisée par lui.

Ainsi, l'intuition intellectuelle 1 selon J.G. Fichte se rapproche des deux notions de "conscience préréflexive" et de "vécu" du dernier Sartre, et ce sans les distinguer. D'une part, comme celle d'intuition intellectuelle 1, les notions de "conscience préréflexive" et de "vécu" portent sur l'activité, non pas comme objet (car elles n'en constituent qu'un accompagnement), non pas comme vision d'un sujet, mais comme saisie d'un acte, "l'immédiate conscience que j'agis et que j'agis ainsi", ou encore conscience d'une effectuation (Fichte, 1999, Introduction, p. 15). J.-P. Sartre a défini la conscience préréflexive comme "conscience non thétique de Soi". On pourrait qualifier aussi l'intuition intellectuelle 1 de J.G. Fichte de "non thétique de Soi" puisqu'elle concerne l'activité de l'acteur tout en ne prenant pas cette activité pour objet. D'autre part, comme celle d'intuition intellectuelle, les

notions de conscience préréflexive et de vécu de J.-P. Sartre incluent la sensibilité qui fait elle-même partie de l'activité :

> « Deux points à souligner : 1/ cette intuition se rapporte à un acte et non à un être et, de ce fait, elle n'est pas liée à un objet conceptuellement déterminable. Le premier principe n'est donc pas saisissable par concept et ainsi, comme pour Schelling, il ne peut être réfléchi que dans une intuition. 2/ Mais d'autre part, et contrairement à Schelling, cette intuition intellectuelle est liée à un acte déterminé, et à tout acte en tant que celui-ci ne peut échapper à une détermination, fut-elle insignifiante comme de lever la main ou le pied. L'intuition intellectuelle constitue bien ce qui confère à *mes* actes leur unité, en tant que ce possessif n'est possible que pour un sujet ayant une conscience de soi ; mais de plus, cette même intuition est liée à une intuition sensible, et ce aussi indéfectiblement que toute action réelle est toujours telle ou telle action déterminée. » (Grosos, 1996, p. 65).

Nous avons vu plus haut que, pour J.G. Fichte, l'intuition intellectuelle 1 était le fondement de l'intuition intellectuelle 2 et j'ai même parlé à son propos de "fondement de la conscience". C'est là qu'on peut percevoir l'intérêt qu'il y a à différencier le "vécu" et la "conscience", y compris la "conscience préréflexive". Alors, le vécu est à chaque instant à la fois différent et fondement de la "conscience préréflexive", elle-même évidemment fondement de son expression, mais des "prises de conscience" peuvent se produire aussi qui font accéder des éléments de ce "vécu" à la conscience, comblant ainsi en partie l'écart entre le "vécu" et la "conscience préréflexive" (voir *Méthode développée*, chapitre 1).

L'expression de la conscience préréflexive comme moyen d'étude et comme acte de liberté de la part de l'acteur

Comme nous le verrons plus précisément (en 3.1), J.G. Fichte présente l'intuition intellectuelle 3 de l'action-acte, l'activité réflexive de nature philosophique, comme une nécessité mais aussi comme ressortissant à la liberté, d'où un appel à exercer cette liberté :

> « Tout philosophe qui ne pense pas cette *Action-acte* est acculé à d'inextricables contradictions. Néanmoins ce caractère indéniable de nécessité de la première proposition a pour corollaire l'absolue liberté avec laquelle chaque lecteur posera ou ne posera pas ce fondement. » (Fichte, 1999, introduction, p. 45).

On pourrait en dire de même de l'intuition intellectuelle 2, puisque, comme on l'a vu plus haut, J.G. Fichte la distingue à peine de l'intuition intellectuelle 3. L'expression de la conscience préréflexive passe par un acte de liberté, comme la réalisation de l'intuition

intellectuelle 2, en ce sens que cette expression demande à la fois des circonstances favorables et la rencontre par l'acteur d'un "appel" écrit ou oral qui lui est adressé (voir 1.6) par le philosophe ou ce qui en tient lieu, par exemple le chercheur qui s'intéresse à l'étude de l'activité humaine, ou encore une révélation qui est apparue à l'acteur à un moment du développement de son expérience. En effet, ce qui est le plus "naturel" à un acteur humain, ce n'est pas l'expression de sa conscience préréflexive, mais ce qu'on a coutume d'appeler sa "conscience réflexive", avec ses caractéristiques d'être située voire complice. Cette dernière est située au sens où elle constitue une activité particulière de retour de cet acteur sur son activité passée dans le cadre d'un projet ou engagement qui n'est plus celui de cette activité passée (voir la *Méthode développée*, chapitre 4). Elle peut être aussi complice – c'est sur cet aspect que porte la critique qu'en fait J.-P. Sartre – au sens où elle construit pour soi et pour les autres un "moi" permanent, à la fois illusoire et dont l'illusion chez l'acteur a des effets sur son activité (voir 1.3 et 1.7). Qu'elle soit seulement située ou à la fois située et complice, on comprend que ce retour réflexif sur une période d'activité passée n'atteigne pas cette activité passée autrement que transformée, justifiant ainsi toutes les préventions accumulées par les sciences humaines et sociales en ce qui concerne la confiance à accorder aux dires d'un acteur sur son activité.

Si J.-P. Sartre ne nous dit pas comment peut se réaliser cette expression de la conscience préréflexive au-delà de son appel à une "réflexion pure" opposée à une "réflexion complice", J.G. Fichte ne nous dit pas non plus comment peut se réaliser cette intuition intellectuelle 2 au-delà de son appel à la réaliser. Pour cette réalisation, on est renvoyé aux acquis méthodologiques du programme de recherche 'cours d'action' (voir *Méthode développée*, chapitres 3 et 4) sur lesquels je ne reviendrai pas dans cet ouvrage. Cependant J.G. Fichte leur ajoute quelque chose qui ne s'y trouvait pas : l'idée selon laquelle la réalisation de l'intuition intellectuelle 2, donc l'expression de la conscience préréflexive constitue un acte de liberté de la part de l'acteur répondant à un appel.

Nous verrons immédiatement ci-dessous que, selon J.G. Fichte, cet acte de liberté déborde sur d'autres actes de liberté. Mais auparavant, il faut préciser en quoi l'expression de la conscience préréflexive constitue un acte de liberté de la part de l'acteur. C'est très précisément en ce qu'il se libère ainsi de son engluement dans son activité en cours comme de son ossification d'un "moi" permanent et peut donc contempler son activité passée voire tout juste passée (et pas seulement son comportement, comme il pourrait le faire à partir d'observations ou d'enregistrements effectués de l'extérieur) comme un phénomène à

analyser. Il peut alors tirer des enseignements nouveaux de cette activité passée et s'en servir pour développer une activité nouvelle, créatrice.

Intuitions intellectuelles 2 et 3, expression et pensée de la conscience préréflexive et appel à la réalisation d'un idéal de liberté

J.G. Fichte redouble ce premier appel à la liberté portant sur la réalisation de l'intuition intellectuelle 3 – donc aussi de l'intuition intellectuelle 2 – par un appel plus large à la liberté dont il est facile de constater le caractère paradoxal (puisque, qui y répond apparaît comme en dépendant, donc comme non libre, et qui n'y répond pas l'apparaît aussi) :

> « Appel à l'activité libre (…) : il provient d'un autre être raisonnable qui est mon semblable et est jugé tel par lui. La conscience de soi commence à partir du moment où je m'arrache d'un ensemble d'êtres raisonnables. En général ce concept d'égoïté, comme concept d'une personne, n'est pas possible sans le concept d'une raison en dehors de nous ; ce concept est donc construit à partir de l'arrachement d'une sphère plus large et plus élevée. La première représentation que je veux avoir est l'appel qui m'est fait, en tant qu'individu, appel à un vouloir libre. » (Fichte, 2000, p. 260).

Cet appel à la liberté est aussi un appel à remplir les exigences de la liberté :

> « §16 du *Système de l'éthique* : le Mal moral réside dans l'inertie (…) [. C'est un] état concret de non-liberté. [Ainsi, Fichte] s'éloigne de Kant selon lequel le mal radical est choisi librement (…) . Pour Fichte, le mal n'est pas l'objet d'une libre décision, mais plutôt la conséquence d'une absence de liberté. » (Piché, 2000, p. 109).

Une telle libre décision est pratique :

> « L'affirmation du "Je suis" n'est pas une proposition théorique, mais une affirmation pratique : elle traduit avant tout la décision subjective et personnelle de prendre l'*actus* [acte] originaire pour loi de mon agir. » (Goddard, 1999, p. 22).

Finalement, pour J.G. Fichte, le devoir moral qu'il exhorte à remplir consiste à se guérir de "trois vices fondamentaux, la paresse, la lâcheté, la fausseté" afin d'atteindre cette liberté et remplir ses exigences. Ces "vices" découlent directement des trois premiers principes : la "paresse" devant l'effort pour réaliser le premier principe de liberté, la "lâcheté" à affronter la résistance du monde réel, c'est-à-dire à réaliser pleinement le second principe, la "fausseté" dans la non-réalisation de la détermination réciproque qui est l'objet du troisième principe. Cet appel plus large à la liberté s'assortit, dans sa théorie du Droit, d'une exigence politique :

« Si l'on rassemble tout ce qui a maintenant été déduit, la personne exige, par son droit originaire, une action réciproque persistante entre son corps et le monde sensible, sur un mode qui n'est pas déterminé et n'est déterminable qu'exclusivement par le concept qu'elle s'en forge librement. » (Fichte, 1984, p. 133).

Nous éloignons-nous ainsi des questions de la connaissance et de la transformation de l'activité humaine et de leurs conséquences épistémologiques qui nous occupent ici ? Il me semble que non, puisque les réponses à ces questions ne peuvent être obtenues que moyennant, du côté des acteurs, un accord pour exprimer leur conscience préréflexive, donc réaliser l'intuition intellectuelle 2, et, du côté de l'environnement de ces acteurs, la réunion des conditions de cette expression de la conscience préréflexive. Pour ne pas rester dans le vocabulaire spéculatif de J.G. Fichte, c'est, pour l'acteur, accepter d'exprimer, suite à l'appel du philosophe ou de ce qui en tient lieu, en l'occurrence, dans le programme de recherche 'cours d'action', le chercheur ou praticien de l'anthropologie cognitive et de l'ingénierie des situations, leur conscience préréflexive – ce qui n'est pas ce qu'ils effectuent le plus naturellement. C'est aussi, du côté de l'environnement économique, social et politique de ces acteurs, par exemple, en ergonomie, l'entreprise dans laquelle ils travaillent, la réunion des conditions politiques, matérielles et temporelles de cette expression de la conscience préréflexive.

Au total, que nous apportent ces précisions et cette discussion de la notion d'intuition intellectuelle de J.G. Fichte relativement à ce qui avait été acquis dans la *Méthode développée* ? Tout d'abord, c'est un développement de la thématisation de la relation de la conscience préréflexive avec l'activité humaine, qui avait été initiée seulement dans les termes de l'enaction, et, corrélativement, une meilleure compréhension de ce qu'a raté la phénoménologie de la perception de E. Husserl et des raisons de ce ratage. Ensuite, c'est une meilleure compréhension de la récusation par C.S. Peirce de toute forme d'intuition au sens de manifestation d'une présence ici et maintenant, sans intervention des "cognitions antérieures", c'est-à-dire, si l'on interprète C.S. Peirce par J.G. Fichte, sans intervention de l'activité passée de l'acteur. Enfin, c'est une meilleure compréhension, d'une part, du caractère inhabituel de l'expression de la conscience préréflexive, d'autre part, de l'acte de liberté que cette expression de la conscience préréflexive suppose de la part de l'acteur et de l'appel qu'elle suppose de la part du philosophe ou de ce qui en tient lieu (voir 1.6), ainsi que de ses conditions culturelles, sociales, politiques, matérielles et temporelles. En insistant sur cet acte de liberté, on donne ainsi à l'expression de la conscience préréflexive un petit air d'utopie localement réalisée.

1.3 Le "Moi" de Fichte comme activité autonome préalable sans moi

Dans cette section et les deux suivantes, je vais parcourir les trois premiers principes afin de voir comment, au-delà de J.G. Fichte, ils peuvent contribuer à une phénoménologie de l'activité humaine.

Considérons d'abord ici le fameux "Moi absolu (ou pur)" du premier principe. Il a des caractéristiques troublantes, voire paradoxales – d'où le titre de cette section –, dont il est difficile à première vue de percevoir l'intérêt pour notre propos. Il est d'emblée paradoxal, puisqu'il "se caractérise comme retour en soi, mais que ce retour, paradoxalement, s'explicite en "sujet-objectivité" (Fichte, 1999, p. 36). Ce paradoxe se résout pour D. Heinrich par la "vacuité du Soi", expression d'origine bouddhiste :

> « Dès qu'on considère le Soi à partir de la perspective de la nécessaire auto-conscience qu'un Sujet possède en connexion avec une quelconque de ses pensées, trois caractéristiques apparaissent (…) : (1) unité du Soi ; (2) activité du Soi : le Soi est fondamentalement un acte [à la différence d'Aristote où la catégorie de l'acte est secondaire] ; (3) vacuité du Soi : il n'y a pas de pensée particulière qui soit une partie de la définition du penseur. » (Heinrich, 2003, p. 39-40).

L'objectif de cette section est de clarifier chez J.G. Fichte cette notion de "Moi absolu" du premier principe comme activité sans moi (ou ego, ou soi ou sujet) et comme activité préalable à tout "choc" du "Non-Moi", et surtout d'en tirer des enseignements pour la phénoménologie de l'activité humaine et, à terme, pour les questions de la connaissance et de la transformation de l'activité humaine et de leurs conséquences épistémologiques.

Le Moi de Kant comme empirique et comme transcendantal et fondement dogmatique illusoire de la raison

Avec l'intuition intellectuelle (1, 2 et 3) d'un "Moi absolu (ou pur)" comme activité sans moi (ou ego ou soi), J.G. Fichte s'éloigne de E. Kant. Son entreprise est de celles que ce dernier réprouve vertement :

> « Le "phénomène de l'intuition" s'épargne "le travail herculéen de la connaissance de soi" et il le survole de haut en une apothéose gratuite, c'est pourquoi il se donne des "airs de

grand seigneur". » (Kant, dans *D'un ton de grand seigneur récemment adopté en philosophie*, cité par Tilliette, 1995, p. 19).

Pour E. Kant, en effet, toute connaissance passe par la connaissance de soi-même comme objet, car cette dernière permet seule la synthèse du "divers des représentations" (Kant, 1971, *Critique de la Raison Pure*, p. 113) :

« La conscience de moi-même est l'acte du sujet de se faire soi-même objet et est purement logique sans détermination de l'objet (...) . Toute connaissance commence par la conscience de moi-même c'est-à-dire me représenter moi-même, qui pense, le sujet, en même temps comme objet, comme objet de la pensée. Cet acte de l'aperception n'est pas encore un jugement sur un objet c'est-à-dire n'est pas encore un rapport d'un prédicat à un sujet par lequel une connaissance est fondée, mais je suis pour moi-même en général un objet ; encore moins est-ce une inférence : je pense donc je suis car ce serait un jugement identique, et par là vide, un objet déterminable sans détermination (...) . Le pensable est contenu dans la conscience de soi-même et est objet de l'aperception. » (Kant, 1986, p. 157).

Cette idée de E. Kant a une conséquence inaperçue par lui, qui justement motive l'élaboration de J.G. Fichte, la nécessité de connaître la production de la connaissance :

« En faisant dépendre le savoir du sujet, donc à travers le tournant copernicien, Kant suggère que nous ne pouvons connaître que ce que nous mêmes produisons. [Cela] exige qu'il démontre que et comment le sujet produit l'objet d'expérience et de savoir. » (Rockmore, 2002, p. 347).

Positivement, pour J.G. Fichte :

« Ma conscience de l'objet est seulement une conscience non reconnue de ma production d'une représentation d'un objet. Je connais cette production seulement parce que je suis moi-même ce qui la produit. Et ainsi, toute conscience est immédiate, est seulement une conscience de moi-même, et donc parfaitement compréhensible. » (Fichte, cité par Rockmore, 2002, p. 353).

Cette connaissance de la production de la connaissance passe, chez J.G. Fichte, par l'intuition intellectuelle de l'action-acte (voir 1.2). Pour J.G. Fichte, la conscience de soi de E. Kant est empirique car se présente comme une conscience d'un être et non pas d'une activité :

« *Doctrine de la Science* (1805) : clarté du premier principe – l'intuition par le moi de sa propre activité d'auto-position absolue diffère de "l'interprétation empirique" qui en a été faite et qui relève d'une "difformité interne" (…) . Par "interprétation empirique du 'je

suis'", Fichte entend la réification du moi, sa promotion au rang de substance et de substrat de la totalité de ses modifications. » (Goddard, 1999, p. 15).

Maintenant que nous savons ce que n'est pas le "Moi" absolu de J.G. Fichte, examinons dans les sous-sections qui suivent ses diverses caractéristiques.

Le "Moi" du premier principe comme activité autonome préalable sans moi

J.G. Fichte fait entrer ses lecteurs et auditeurs dans la *Doctrine de la Science* par un appel à se saisir soi-même comme "activité pure" – sachant d'expérience combien l'idéal de pureté peut être mal placé et dangereux pour celui qui lui obéit comme pour les autres et appréciant particulièrement en conséquence la théorie stoïcienne du "mélange total"[6], je parlerai plutôt d'"activité autonome" – et indifférenciée, c'est-à-dire, dans le vocabulaire de J.G. Fichte, comme "Moi", même si cette saisie est vouée à l'échec vu la solidarité des trois premiers principes (voir 1.1) :

> « Comme précondition pour entrer dans la *Doctrine de la Science*, Fichte exige que l'individu fasse abstraction de lui-même en tant qu'individu et se saisisse lui-même comme pure intention. L'*Action-acte* que le philosophe doit accomplir est l'accomplissement même et non pas l'acte accompli (*Fait*). Le talent philosophique consiste dans la capacité à "se saisir soi-même dans l'acte". Cet effort de se saisir soi-même comme "activité" pure et indifférenciée se termine par un échec, et dans cet échec, le "Moi" rencontre une limite. Mais cette limite est simplement la rupture de l'activité, [et non pas] un "autre", en dehors de l'activité. Quand le "Moi" était attendu, il y a soudain une perte. Mais une perte est une rencontre. (…) En réponse à cet échec, l'"imagination productrice" offre un contenu de sens que l'"entendement" doit appréhender comme s'il était "donné". » (Wilhelm, 2002, p. 36).

J.G. Fichte donne à expérimenter ainsi ce "Moi" comme activité autonome à ses étudiants :

> « La tâche que Fichte donne à ses étudiants dans la *Nova Methodo* est de "construire le concept de Moi et d'observer comment vous faites ça". Pour commencer cette tâche, Fichte suggère que les étudiants pensent ou intuitionnent quelque chose, par exemple ce mur (…) [. D'où le processus :] focalisation libre de l'attention consciente [→] nécessaire distinction entre l'objet de leur attention consciente et eux-mêmes comme sujets conscients [→]

[6] Je ne rappellerai pas cette théorie dans le chapitre 2 car elle concerne essentiellement la "physique" stoïcienne et n'est pas essentielle pour le propos de cet ouvrage (voir Long et Sedley, 2001, Volume II, p. 285-294).

déterminativité de leur représentation [comme] représentation particulière (…) . Ensuite Fichte demande aux étudiants de se focaliser librement sur leur conscience une fois de plus ; mais cette fois, ils doivent abstraire l'objet et se focaliser plutôt sur le sujet conscient ou, ce qui est la même chose, sur l'activité de la conscience de cette représentation [, ce qui les conduit à] l'"intuition intellectuelle" (…) . Maintenant les étudiants peuvent passer à la position philosophique (…) en commençant d'observer soigneusement et réflexivement l'activité de conscience qu'ils ont intuitionnée intellectuellement. » (Roccanova, 2002, p. 103).

Ce qui apparaît ainsi, selon J.G. Fichte, c'est qu'il est impossible de distinguer un "moi" qui ne serait pas réduit à cette "activité" :

« Le moi n'est rien d'autre que son auto-activité, c'est là son essence ; et, lorsque le moi se trouve dans telle ou telle situation, son essence est une certaine auto-activité déterminée. "Le moi se pose lui-même" signifie qu'il est une activité revenant en soi. » (Fichte, 2000, p. 79).

Cette "activité" est même tout ce qu'un acteur peut "intuitionner" :

« Ce qui existe pour un être raisonnable existe en lui ; mais il n'y a rien en lui qui ne procède d'un agir qu'il exerce sur lui-même : ce qu'il intuitionne, il l'intuitionne en lui-même, mais il n'y a rien en lui-même à intuitionner que son agir ; et le Moi lui-même n'est rien d'autre qu'un agir sur soi-même. » (Fichte, 1984, p. 17).

Cette notion de "Moi comme activité autonome" implique que cette activité est essentiellement, comme nous l'avons vu plus haut, sans ego ou soi :

« La conscience positionnelle [et non pas] immédiate dont Fichte dit explicitement qu'elle n'est pas une conscience mais un "obscur acte de penser" (…) , est toujours conscience de quelque chose : cette conscience-là est au repos car elle vient après l'agir pour dire explicitement ce qu'est l'agir et en quoi il a consisté (…) . L'agir fichtéen est un agir sans sujet, au sens d'un substrat de cet agir : la subjectivité n'est pas plus première chez Fichte que la subjectivité au sens de l'ego, d'un Moi se sachant être un Moi, c'est-à-dire d'un Moi conscient de soi. La conscience de soi d'un Moi se sachant sujet est toujours chez Fichte le produit d'un acte second (…) . L'ego conscient de lui-même ne se détache pour Fichte que sur fond d'une activité première et à la condition seulement que cette activité s'éprouve elle-même comme une activité entravée, retardée, ce qui justement permet le retour sur soi. » (Fischbach, 2004, p. 65).

Au contraire, "partir du Moi, c'est revenir en deçà de la bipolarité sujet / objet, non pas pour mettre à jour l'acte objectivant d'un sujet transcendantal – par définition déjà prisonnier de

son destin représentationnel –, mais pour atteindre autant que possible au principe d'activité pure, inconsciente, pré-subjective et pré-objective, qui sous-tend et auquel aspire la totalité de notre activité consciente" (Goddard, 2000, p. 2).

Pourquoi alors avoir nommé "Moi" cette activité autonome sans ego ou soi ? Il semble que ce soit pour employer les mots de la tribu philosophique de l'époque, par pédagogie, pour ne pas introduire un vocable nouveau :

> « Fichte est si scrupuleux d'éviter de réifier l'esprit en tant qu'intelligence qu'il parle de lui comme "activité" plutôt que comme "quelque chose qui agit". Le choix de Fichte du pronom "Je" pour désigner le fondement idéaliste de toute expérience est mieux conçu dans ce contexte comme un rejet radical de la philosophie dogmatique orientée-choses (Descartes) (...) . Cependant le "Je" considéré comme le fondement non empirique de l'expérience est entièrement séparé de la personne ou individu spatio-temporellement localisée habituellement désignée par le pronom "Je". Le "Je" de Fichte est un terme technique (…) . Dans la ligne de sa compréhension praxéologique de l'esprit, Fichte pense les conditions non empiriques de la représentation empirique comme actives et processuelles. Le terme générique qu'il emploie pour désigner la structure dynamique non empirique sous-tendant toute représentation empirique est celui de "posant". » (Zöller, 1998, p. 29).

Si cette pédagogie sembla avoir réussi à ses débuts, il me semble qu'on lui doit ensuite une bonne part des malentendus romantiques (voir 1.7). C'est pourquoi je continuerai à mettre des guillemets à ce "Moi" de J.G. Fichte dans ce qui suit et lui adjoindrai systématiquement la mention "comme activité autonome préalable" ou "comme activité sans ego" ou une combinaison de ces deux expressions.

Le "Moi" du premier principe comme tendance, effort ou pulsion

Ce "Moi comme activité autonome préalable" est tendance, effort, pulsion. Selon J.G. Fichte, il est donc entièrement tourné, non seulement vers un futur anticipé, comme on l'a vu (en 1.1), mais aussi vers un futur anticipé activement :

> « "Quand on pense le moi dans son objectivité originelle, on ne peut décrire sa déterminité qu'en termes de tendance ou de pulsion (…) . La constitution objective d'un moi n'est aucunement un être, une subsistance ; car ce serait faire de lui son opposé, la chose. Son essence est absolue activité et rien qu'activité : mais, prise objectivement, activité est

pulsion." (Fichte) (…) . Mais ce serait justement réduire le moi à une chose que de prétendre l'atteindre dans la seule forme de l'objectivité, où il n'aurait pour ainsi dire qu'à être. "Une chose est quelque chose. Le moi jamais n'est tout simplement. Il n'est rien qu'il ne sache" (idem). "Sa déterminité originaire n'est pas seulement la déterminité d'un être mais aussi d'une pensée. Son être se rapporte immédiatement et nécessairement à sa conscience. Cette détermination simple qui se trouve dans l'être et la moïté s'appelle sentiment. Si donc le moi est posé originairement avec une pulsion constituant sa détermination objective, il est posé nécessairement avec un sentiment de cette pulsion" (idem). » (Maldiney, 1997, p. 147-149).

Remarquons en anticipant sur la suite que cette "tendance" ou "effort" semble être un effet sans effets, comme l'"incorporel" stoïcien [que je considérerai dans toute sa généralité (en 3.3) mais dont j'aborderai (en 2.6 et 2.7) la principale sorte, l'"exprimable"], alors que, justement, la "tendance", chez les Stoïciens, ressortissait aux causes donc aux corps, comme nous le verrons (en 2.1) :

« L'activité du moi, dit Fichte, est un *Streben* : une aspiration, une tendance, un effort. "L'activité pure du moi, revenant sur elle-même, est, *en rapport à un objet possible*, un effort (*Streben*) ; et (…) un effort infini. Cet effort est, à l'infini, la condition de possibilité de tout objet : pas d'effort, pas d'objet." ([Fichte, in] *Grundlage*) (…) . "Le moi sous ce rapport contient en lui toute réalité, c'est-à-dire une réalité infinie, illimitée." (idem) Mais par là le non-moi n'est pas pris au sérieux dans son être autre ; il n'est pour le moi que l'effusion de sa propre puissance. D'où la nécessité, contraire à la première, que le moi ne soit pas cause du non-moi. La notion de tendance résout la contradiction. "Le concept de tendance est le concept d'une cause qui n'est pas cause", autrement dit qui n'a pas d'effet hors d'elle. "Ce qui tend possède une énergie (…) . Une tendance aspire à être cause. Mais elle n'atteint pas son but et est limitée" (idem), limitée non par soi-même mais par un autre. » (Maldiney, 1997, p. 150-151).

J'ajoute qu'alors que, pour les Stoïciens, l'idéal (voir toujours 2.1) constituait une "tendance" inscrite dans la totalité des corps, donc ressortissait aux causes et non pas aux seuls effets, c'est le contraire pour le "Moi comme activité autonome préalable" de J.G. Fichte, en cela moins optimiste.

Le "Moi" du premier principe comme ouverture infinie-indéfinie

Le futur vers lequel est tourné le "Moi comme activité autonome préalable" n'est pas déterminé à l'avance mais infini-indéfini :

> « Le sujet, pensé comme sujet pratique, n'est donc que cet horizon de sens par référence auquel l'individu doit penser son agir : hors de cette référence, l'humain se poserait lui-même comme une machine ou comme une chose (...) . Soutenir que celui qui agit et réfléchit son action ne peut se penser comme tel sans faire référence à l'idée de sujet autonome, ce n'est nullement prétendre qu'il est autonome (…) . Il faut donc accorder que l'idée de sujet (ou d'autonomie) peut conserver une signification qui n'est invalidée en rien par l'effondrement des illusions métaphysiques relatives au Moi. » (Renaut, 1997, p. 271).

C'est cette idée d'ouverture infinie-indéfinie qui stimula le premier Romantisme, contemporain de J.G. Fichte :

> « Fichte conçoit le sujet comme étant fondamentalement activité. (…) Le Moi dont parle Fichte n'est pas différent de l'ensemble des "moi" empiriques, le *telos* (fin) idéal : Pour le moi empirique, l'infinité du Moi représente son devoir-être, sa mission, faisant de la philosophie de Fichte une philosophie de l'activité qui aura une influence fondamentale dans la culture du premier romantisme allemand. » (Le Blanc et al., 2003, p. 179).

Cette ouverture infinie-indéfinie (ou "activité réelle") initie un processus, celui de la "conscience" (ou "activité idéale") : "ces deux activités, réelle et idéale, sont évidemment les deux faces d'un même processus" (Fichte, 2000, Présentation, p. 43). C'est ce processus à deux faces qui a désorienté les lecteurs de J.G. Fichte :

> « Voici l'une des principales raisons pour lesquelles la conception fichtéenne du Soi s'est avérée si difficile à comprendre. La raison en est que la conscience est décrite par cette théorie non pas comme une chose, mais comme un *processus* – dynamique, instable, infini – dont chaque mouvement renvoie aux autres mouvements. » (Breazeale, 1995, p. 85).

Phénoménologie de l'activité humaine et préalables actifs à toute passivité : une correction à la fois du Stoïcisme et de Fichte

Lorsque Fichte (1999, p. 99) propose à ses auditeurs comme première phase de recherche : "Prête attention à toi-même : détourne ton regard de tout ce qui t'entoure et tourne le vers ton intériorité", c'est ce "Moi comme activité-préalable-sans-ego" qu'il vise. Comme le premier principe est inséparable des deux autres, une telle visée ne peut conduire à la détermination d'une éventuelle "vie intérieure". Elle conduit au "Non-Moi" du second principe, puis à

l'imagination productrice du troisième. Elle recoupe l'étude de l'activité humaine telle que la développe le programme de recherche empirique 'cours d'action'. Cette activité humaine y est en effet considérée comme la dynamique de couplage structurel de l'acteur avec son environnement et non pas comme l'activité d'un "sujet" préalablement constitué avec l'environnement. Nous le verrons plus précisément (en 1.7), en étendant cette caractérisation à l'intuition intellectuelle 1 comme conscience préréflexive, vue elle-même comme effet de surface de la dynamique du couplage structurel (voir **Annexe 1**).

Chez J.G. Fichte, le "Moi comme activité-sans-ego" du "premier principe" constitue un préalable à tout "choc" du "Non-Moi" (voir 1.4 pour la précision de ce "choc"). Chez H. Maturana et F. Varela, l'activité neuronale constitue un préalable à toute perception (passive). Dans la théorie de l'activité-signe, c'est, à un instant t, le produit de l'activité passée jusqu'à cet instant qui constitue un préalable à tout Representamen, donc à toute in-formation qui serait à la fois pertinente (relation à l'Engagement dans la situation E de l'acteur concerné), intéressante (relation à la Structure d'anticipation A du même acteur) et utilisable (relation au Référentiel S du même acteur) (pour la précision de ces notions que je me contente de nommer ici, voir l'**Annexe 3** et la *Méthode développée*, chapitre 6).

J.-P. Sartre, avec un autre vocabulaire, celui du "projet", est aussi proche de cette notion d'activité préalable sans ego, même s'il ne la thématise qu'en passant et n'en tire pas toutes les conséquences. Comme l'écrit J. Hyppolite, à propos de la notion de projet chez Sartre :

> « Ce projet n'est certes pas un état intérieur qui se réaliserait ensuite plus ou moins bien par une action dans le monde, il est mon surgissement même au monde et le dévoilement du monde pour moi selon cette face particulière. J'existe d'abord comme agissant et comme appréhendant le monde, mais cette action et cette appréhension m'annoncent le projet qui me constitue. » (Hyppolite, 1971, p. 766).

Nous verrons (dans le chapitre 2) qu'on a là une correction notable du Stoïcisme : l'introduction de préalables "actifs" et non pas seulement "passifs" à la "présentation" (*phantasia*) (voir 2.4), qui alors est pensée comme "choc" (voir 1.4). Nous verrons aussi (en 2.7) que cette correction portant sur la notion stoïcienne de "présentation" conduit à redéfinir la notion stoïcienne d'"événement", ainsi que celle d'"exprimable" qui lui est liée. Cela n'aboutira pas à nier l'importance de ces "présentations" dont la suppression, pour les Stoïciens, entraînerait la suppression de tout (voir, par exemple, Schuhl, 1962, p. 237). Cela reviendra seulement à dire que ces "présentations" n'apparaissent et n'agissent que sur la base d'une activité déjà-là qui participe à leur définition même.

La théorie de l'activité-signe apporte aussi une correction relativement à la lettre de Fichte puisque le "Moi comme activité autonome préalable" y est rendu équivalent à l'"État de préparation de l'acteur dans la situation" comme structuré en Engagement-dans-la-situation--Structure-d'anticipation--Référentiel (E--A--S) (voir **Annexe 3**). On fait ainsi de ce "Moi comme activité autonome préalable" quelque chose de purement contingent, aussi contingent que la racine de l'arbre contemplée dans un jardin public par A. Roquentin dans "*La Nausée*" de J.-P. Sartre (voir plus haut). Reformulé ainsi, le "Moi comme activité autonome préalable" devient une notion de phénoménologie empirique de l'activité humaine, donc aussi de psychologie phénoménologique de cette dernière (voir **Annexe 1**), alors que J.G. Fichte entendait échapper à l'empirisme qu'il percevait chez E. Kant (voir plus haut). Pour J.G. Fichte, il ne peut y avoir qu'un empirisme de l'être, c'est-à-dire que l'étude de l'activité humaine ne peut être que non empirique, à moins évidemment de réifier cette dernière. C'est justement sur la base de ce postulat de non-empirisme de l'étude de l'activité humaine que J.G. Fichte s'est livré à une valorisation de ce "Moi comme activité autonome préalable" qui l'a conduit ensuite à divers élans mystiques qu'il a formulés à travers un mélange d'obscurité et de véhémence. Qu'il parle aussi de "Moi absolu" ou "pur" [alors même qu'il se livre, comme nous le verrons (en 1.8), à une critique radicale de tout Absolu], cela ne pouvait que préparer ce qu'en a fait F.J.W. Schelling (voir 1.7 et 5.8). Pour les Stoïciens, nous pouvons conjecturer, en continuant d'anticiper sur le chapitre 2, que ce serait une "passion" à extirper parmi d'autres (voir 2.2).

1.4 Le choc, le Representamen et le sentiment

C'est avec la notion de "choc" que l'œuvre de J.G. Fichte apparaît absolument nécessaire pour comprendre C.S. Peirce (la "Secondéité" ou le "Representamen" comme "choc", mais aussi la "Priméité" ou l'"Objet" comme "possible" préalable à tout "choc"). C'est par cette notion que J.G. Fichte est réaliste :

> « La *Doctrine de la Science* ne constitue pas un idéalisme absolu (…) . Le Je ne peut même pas se poser lui-même en tant que Je sans poser aussi le non-Je (…) . Fichte peut être idéaliste à propos de ce qui est posé, mais il est plutôt réaliste à propos des sujets qui effectuent le positionnement, et spécialement à propos des fondements pré-individuels, non empiriques, de ces sujets. » (Zöller, 1998, p. 39).

J.G. Fichte devance ainsi la critique par C.S. Peirce de l'absence de "Secondéité", de "choc" du réel, dans la *Phénoménologie de l'esprit* et dans la *Logique* de G.W.F. Hegel :

> « [C'est] la prise en compte du réalisme à l'intérieur de l'idéalisme. La *Doctrine de la Science* avait à prendre acte de l'obstacle réel à la spéculation, de la question de la réalité. Le Non-Moi, autre que le Moi absolu, devait fournir l'impulsion pour philosopher par ses propres forces (…) . Le vocabulaire de l'obstacle, du heurt et de l'impulsion est employé à dessein. Tous ces termes renvoient à une même origine dans le langage de Fichte, à savoir le célèbre terme d'*Anstoss*, le choc. » (Goubet, 2002, p. 130).

Le choc et la clôture opérationnelle

Pour J.G. Fichte, il s'agit de conjurer le scepticisme qui, d'après S. Maïmon et Énésidème[7], naît de la position de E. Kant :

> « Les études consacrées à Kant depuis une quinzaine d'années ont toutes, en dépit de leur diversité, pour point commun de proposer de refonder le kantisme à partir de la *Critique Du Jugement*. C'est là l'entreprise même de Maïmon, à cette différence près que les auteurs contemporains ne semblent pas vouloir tirer la seule conséquence logique de cette relecture : le criticisme [c'est-à-dire la philosophie de E. Kant] est un scepticisme. » (Thomas-Fogiel, 2000, p. 175).

Je reviendrai sur ce point (en 4.3) et me concentrerai ici sur le "choc" comme notion phénoménologique.

Le "choc" ne se produit que sur fond d'une activité préalable, le "Moi" :

> « Le choc (non posé par le Moi posant) ne s'effectue sur le Moi que dans la mesure où le Moi est actif et n'est un choc que dans la mesure où le Moi est actif : sa possibilité est conditionnée par l'activité du Moi ; pas d'activité, pas de choc. » (Thomas-Fogiel, 2000, p. 230).

Il révèle en retour cette activité préalable, ce "Moi" :

> « En retour, l'activité de détermination du Moi par lui-même serait conditionnée par le choc : pas de choc, pas d'autodétermination du Moi. Et partant, pas d'autodétermination, pas d'être objectif, etc. » (Thomas-Fogiel, 2000, p. 231).

[7] Titre de l'ouvrage paru anonymement, traduit récemment en Français dans Schulze, 2007, qui a été pris par les commentateurs de son époque comme substitut du nom de son auteur.

C'est là que J.G. Fichte apporte une correction notable (que j'aborderai dans le chapitre suivant et ai déjà abordée à la fin de la section précédente) à la psychologie phénoménologique stoïcienne. Le processus hégémonique y semble piloté de l'extérieur par la "présentation" (*phantasia*), moyennant un déjà-là qui est la capacité de l'acteur à donner ou non son "assentiment" (voir 2.3). Si l'on suit J.G. Fichte, la "présentation" comme "choc" survient nécessairement sur fond d'une activité autonome préalable, c'est-à-dire du "Moi". C'est aussi par le "choc" que le "Non-Moi" du second principe est inféré :

> « La réalité du Non-Moi devient claire dans la doctrine infâme du choc (*Anstoss*), métaphore empruntée à la Mécanique, introduite d'abord avec la théorie de l'imagination, et ensuite utilisée de façon extensive dans la partie pratique. (…) Le concept de choc représente la forme la plus raffinée de l'idée réaliste d'une influence externe sur le Moi. Effectivement, Fichte met l'accent sur le fait que le choc n'a pas de qualités autres que celles qui lui sont attribuées par le Moi, et qu'il ne peut avoir aucun effet sur le Moi à moins que le Moi coopère avec lui. Mais en dernière instance, le choc n'est pas posé par le Moi posant et apporte donc un élément de réalisme dans la *Doctrine de la Science*. » (Brachtendorf, 2002, p. 88).

Ce "choc", bien que non produit par l'activité autonome, ne renvoie pas à une extériorité que, d'ailleurs, il n'a jamais été question chez J.G. Fichte de remettre en cause. Il s'intègre à l'activité comme une fonction dans cette activité. On est là très proche de la notion de "clôture opérationnelle" qui est équivalente, chez F. Varela, à la notion d'"autonomie" (voir **Annexe 1**, et 1.1) :

> « Comment comprendre que le choc doive à la fois exercer une résistance, une contrainte sur l'activité du moi et ne pas dépendre de l'affirmation de l'existence d'agent extérieur, ou non-moi réel (monde ou autrui) ? Pour répondre à cette question, il est d'abord essentiel de toujours garder en mémoire le niveau auquel se situe la *Doctrine de la Science* : celui du savoir et non de l'existence. La reconnaissance empirique d'une extériorité ne fait pas problème, ni même question chez Fichte (…) : "Le réalisme s'impose à nous tous, y compris à l'idéaliste le plus décidé", et il ajoute : "l'idéalisme ne peut être une manière de penser, mais est uniquement spéculation". On ne saurait dire plus clairement que le problème n'est pas la reconnaissance de fait de l'extériorité. Le problème, c'est de pouvoir penser cette extériorité dans le cadre de la réflexion qui toujours pose cette question : Comment pouvons-nous dire quelque chose sans nous contredire en le disant ? Dès lors, il ne s'agit pas pour Fichte de supprimer la facticité, il s'agit plus simplement de savoir comment cette facticité peut se dire. (…) Par delà cette considération essentielle (…), il

convient également, pour penser plus concrètement cette théorie du "choc", de se souvenir que dans la *Grundlage*, comme dans la *Nova Methodo*, la notion de choc est remplie par celle de sentiment. » (Fichte, 1999, Introduction, p. 79).

Dans l'*Assise fondamentale de la Doctrine de la Science* (Goddard, 1999, p. 24), J.G. Fichte parle de "cercle de l'esprit fini". Nous avons vu (en 1.1) qu'il parlait aussi de "cercle fermé de l'action réciproque" (figure 8)**.** Relativement à ces deux expressions, parler de "clôture opérationnelle" traduit simplement un changement de vocabulaire et une opérationnalisation empirique **:**

« Dans l'*Assise fondamentale*, Fichte décrit même ce cercle [entre choc et effort] comme le "cercle que l'esprit fini peut élargir jusqu'à l'infini, mais dont il ne peut s'affranchir", puisque c'est ce cercle "qui fait de nous des êtres limités et finis". Le cercle de l'esprit fini est tel que celui-ci doit "nécessairement poser quelque chose d'absolu hors de soi *et* reconnaître par ailleurs que ce quelque chose d'absolu n'existe que pour lui", et non pas en soi, c'est-à-dire n'est que sa propre activité illimitée au repos. "Le mécanisme entier de l'esprit humain (…) se fonde sur ce rapport de la chose en soi [du non-moi] au moi", selon lequel elle est quelque chose "pour" le moi et par conséquent "dans" le moi, et en même temps ne doit pas être dans le moi, mais quelque chose d'indépendant. "Vouloir modifier ce rapport, ajoute Fichte, cela signifie : nier toute conscience et avec celle-ci toute existence". Il y a donc là un cercle indépassable. Et la philosophie transcendantale consiste très précisément, pour Fichte, dans la conscience de ce cercle comme faisant loi pour l'esprit fini. Elle se distingue ainsi : 1/ de l'idéalisme dogmatique et transcendant, qui néglige ce cercle en réduisant les choses aux idées et en ne voyant pas que le phénoménisme, auquel il conclut, appelle, comme contrepartie, la reconnaissance de la réalité extérieure à nous ; 2/ du réalisme dogmatique et transcendant, qui prétend s'affranchir de ce cercle en quittant le champ de la conscience et en récusant l'autonomie de l'activité infinie du moi sans laquelle il n'aurait pu poser l'existence des choses hors de soi. La *Doctrine de la Science*, ajoute Fichte, "se situe précisément entre ces deux systèmes ; c'est un idéalisme critique, qu'il serait aussi possible de nommer un idéalisme–réel ou un réalisme-idéel". » (Goddard, 1999, p. 25-26).

Mais ce changement de vocabulaire et cette opérationnalisation empirique sont associés chez F. Varela à une précision de l'ontologie phénoménologique de l'activité humaine qui dépasse la simple référence au "corps" que formule J.G. Fichte (voir 1.7).

Le "Moi comme activité autonome" du premier principe comme préalable à tout choc et constitutif de la notion de choc

Cette activité autonome que constitue le "Moi" du premier principe n'est pas seulement préalable à tout "choc". Elle entre dans la définition même de la notion de "choc", comme nous venons de voir qu'elle entre dans la définition de la notion de "Non-moi".

Nous avons vu (en 1.1) que, dans son œuvre posthume, E. Husserl affirme que le "corps propre en tant qu'organe du vouloir et support du libre mouvement" (Husserl, 1982, p. 38) constitue l'une des "conditions d'effectuation" essentielles de la perception. Comme nous l'avons vu (toujours en 1.1), c'est ce qui conduit B. Pachoud à proposer de remplacer le primat de la perception de E. Husserl par celui de l'action (Pachoud, 1999, 2002). Plus précisément, les "mouvements propres du sujet percevant" produisent selon E. Husserl des "sensations kinesthésiques" qui sont nécessaires selon lui à la perception de l'espace et de la spatialité des objets (voir Pachoud, 2002, p. 267-271).

A-t-on ainsi chez E. Husserl une idée de relation entre une activité préalable, les "mouvements propres", et la perception semblable à celle entre le "Moi" et le "choc" chez J.G. Fichte ? Non, pour deux raisons : (1) les mouvements propres constituent des processus d'où émerge la perception et n'entrent pas dans la définition de cette perception, alors que le "Moi" constitue un processus qui, concaténé avec celui du "non-Moi", produit le "choc" ; (2) les sensations kinesthésiques sont "hylétiques", c'est-à-dire constituent des sensations non conscientes (voir en 3.6 la discussion de la notion de *hylé*), alors que le "Moi" est l'objet d'une intuition intellectuelle.

Le choc, le Representamen et leurs degrés

C'est le "choc" qui révèle son préalable, l'activité autonome ou "Moi" comme activité pratique :

> « Le devenir conscient du moi inconscient est solidaire d'une inhibition de l'activité pure par quelque chose qui ne peut se déduire de son essence et y fait obstacle. Cet obstacle rencontré, comme dans un "choc", est d'abord un point d'arrêt, qui, par contrecoup, motive une prise de conscience réflexive de soi, en laquelle le moi devient pour soi et se comprend comme tendance à l'auto-détermination absolue. Sans un tel choc, il n'y aurait pas passage du moi absolu aveugle au moi pratique conscient de soi. La conscience morale, c'est-à-dire

la conscience, commence donc avec l'intuition par le moi de sa propre finitude. » (Goddard, 1999, p. 24).

Ainsi, du point de vue de l'analyse de l'activité humaine, c'est le choc qui est premier :

« Que la raison pratique soit la racine de toute raison n'apparaît pas d'emblée comme une évidence (…) . En effet, la direction centrifuge de la réflexion sur soi, celle-la même par laquelle le Moi exige de comprendre toute la réalité en soi, ne peut effectivement se distinguer qu'à partir du moment où l'activité originaire se trouve limitée par un choc, effet du Non-Moi sur le Moi. De ce point de vue, c'est le choc qui est premier, et non l'activité pratique. » (Vincenti, 1997, p. 81).

C'est exactement ainsi que la "Secondéité" révèle la "Priméité" dans la pensée de C.S. Peirce (voir 3.5) et que le Representamen R révèle l'Engagement dans la situation E et la structure d'anticipation A dans le signe hexadique (voir **Annexe 3** et *Méthode développée*, chapitre 6) et l'Objet O dans le signe tétradique (voir la *Méthode élémentaire*, chapitre 5, ainsi que 3.5). Pour le dire autrement, le Representamen R est premier dans l'analyse en signes hexadiques, et non pas l'État de préparation E-A-S qui est nécessaire à son apparition.

Ce faisant, c'est l'ouverture au monde – ou encore l'engagement dans le monde – du "Moi comme activité préalable" qui est révélée :

« Cette doctrine du choc (...) signifie que la conscience doit toujours avoir une ouverture essentielle au monde (…) . Le Soi existant est toujours engagé dans le monde, de même que le monde réel est surtout le champ ouvert à l'engagement humain et à la poursuite des fins librement choisies. » (Breazeale, 1995, p. 83).

Dans le même mouvement, la nature du "Non-Moi", c'est-à-dire du monde pour l'acteur, et non pas du monde objectif, est révélée :

« L'être objectif qui doit être exclu n'a nul besoin d'exister ; il n'est nul besoin pour ainsi dire, que d'un choc existant pour le Moi (…) . Comme on ne peut manquer de le voir, cette démarche explicative est réaliste ; mais le réalisme qui la fonde est beaucoup plus abstrait que tous les réalismes jusqu'ici définis ; ce qui est admis par ce réalisme n'est en effet ni un non-moi existant en dehors du moi, ni une détermination existant dans le moi, mais simplement la tâche pour le Moi de poser en soi une détermination, ou la pure déterminabilité du Moi. » (Breazeale, 1995, p. 71).

Ainsi, en employant à la fois le vocabulaire de l'enaction et celui de J.G. Fichte, l'intérieur (les processus internes à l'acteur qui fondent son autonomie / l'esprit) se saisit à partir de l'extérieur (l'environnement de l'acteur / le monde) par un intermédiaire (le couplage structurel / la connexion nécessaire) :

« Selon Fichte, on ne peut établir une philosophie qui est fondée sur des structures mentales sans les comprendre comme vraiment universelles (…) . L'esprit implique le

monde, au moins en ce sens que l'esprit est une entité auto-saisissante. Quelle que soit la façon dont il se saisit lui-même, l'esprit est nécessairement connecté avec une certaine image d'une structure autre que lui-même, à laquelle il est opposé de diverses façons. » (Heinrich, 2003, p. 18-19).

Le caractère choquant ou perturbant du "choc" de J.G. Fichte peut, sans forcer les textes, posséder divers degrés relativement à l'activité autonome, c'est-à-dire au "Moi", depuis la surprise totale (perturbation au sens fort) jusqu'à la simple détermination parmi d'autres possibles perturbation au sens faible), comme le Representamen, Actuel, du signe tétradique comme du signe hexadique, possède plusieurs degrés, respectivement relativement à l'Objet comme Possible (dans le signe tétradique) (voir la *Méthode élémentaire*, chapitre 5) et relativement à la Structure d'anticipation comme Actuel-possible (dans le signe hexadique) (voir la *Méthode développée*, chapitre 5, et ici l'**Annexe 3**, 3.5 et 3.6). Ce "choc" est relayé par une activité nouvelle, celle de l'imagination productrice (voir 1.1 et 1.5), qui réduit la perturbation apportée par lui, comme le "Representamen" est relayé, à travers la notion de signe (tétradique ou hexadique) du cadre théorique sémio-logique, par l'"Unité de cours d'expérience" :

« Le "choc" constitue (1) un obstacle à ce que Fichte décrit seulement comme "l'activité du Moi" ; (2) il existe aussi des "chocs" inférieurs (…) . Le terme "choc" ne signifie rien de plus que la forme la plus abstraite de l'objectivité, le fondement réel ultime, sur lequel sont fondés tous les actes de position subséquents (…) . Le choc présuppose et même "incite", ou met en branle, le pouvoir d'autodétermination spontanée du Moi, c'est-à-dire au fond le pouvoir de l'imagination productrice ; (3) Le choc ne peut servir ni d'obstacle ni de stimulus à l'intelligence, à moins d'être posé par le Moi (…) . "Le choc (non posé par le Moi posant) ne s'effectue sur le Moi que dans la mesure où le Moi est actif ; sa possibilité est conditionnée par l'activité du Moi ; pas d'activité du Moi, pas de choc ; pas de choc, pas d'autodétermination (…) et partant, pas d 'autodétermination, pas d'être objectif" ; (4) de même que le choc peut être décrit tout aussi bien comme une "limite" ou comme un "choc" sur l'activité du Moi que comme une impulsion poussant le Moi à une activité nouvelle, de même (…) le Moi doit, dans un autre sens, dépasser cette limite, sans quoi il ne pourrait pas la poser comme limite pour lui-même et ne pourrait donc pas se poser comme moi fini. » (Breazeale, 1995, p. 72-73-74).

Le choc et le sentiment

Le "choc" a deux faces, l'une du côté du "Non-Moi", sur laquelle j'ai insisté jusqu'à ce point, l'autre du côté du "Moi comme activité préalable", qui l'éprouve comme "sentiment", "auto-affection ou choc sur soi-même" (Fichte, 2000, p. 125), ou encore comme perturbation, pour reprendre une expression que je viens d'employer, qu'il faut préciser maintenant :

> « Dans la partie théorétique, ce moment de l'hétérogénéité était désigné de la manière la plus abstraite par choc. Dans le contexte du "savoir pratique" (…) , nom qui souligne (…) son contenu réel et donc sa contribution essentielle à ce que nous rencontrons dans l'expérience (…) , c'est le sentiment, ce "fait originaire" qui doit être présent si n'importe quelle expérience – et donc n'importe quel Soi – doit être possible. » (Breazeale, 1995, p. 75).

Inversement, pour J.G. Fichte, le "sentiment" a deux faces, la passivité (le choc) et l'activité (le sentiment), ou encore : "dans le sentiment, activité et passivité sont réunies" (Fichte, 2000, p. 137). Plutôt que de garder, comme J.G. Fichte, les deux termes de "choc" et de "sentiment" comme deux faces d'une même notion, l'inspiration conjuguée des Stoïciens et de C.S. Peirce et les recherches empiriques effectuées m'ont conduit à séparer, dans le cadre théorique sémio-logique, le "choc" ("Representamen" chez C.S. Peirce, "présentation" chez les Stoïciens) du (des) "sentiment(s)" ("impulsion" et "pré-passion" ou "pré-bonne affection" chez les Stoïciens, "sentiment" ressortissant à la "Priméité de la Secondéité" chez C.S. Peirce). C'est ainsi que, dans ce cadre théorique sémio-logique, l'"impulsion" et la "multiplicité des sentiments" ou "sentiment(s)" constituent deux sortes d'Unités de cours d'expérience (respectivement de sous-catégories notées 3.2.1.1 et 3.2.2.1) parmi d'autres, et que le Representamen et l'Unité de cours d'expérience constituent deux faces parmi un total de six de la notion de Signe hexadique (voir figure 6, dans l'**Annexe 3**). Nous verrons aussi que cette notion de "sentiment(s)" dans le cadre théorique sémio-logique recouvre le "premier mouvement de l'âme" ou "pré-émotion [passion ou bonne affection]" dans le vocabulaire de Sénèque (voir 2.2), c'est-à-dire plus que les sentiments "ayant reçu l'assentiment" chez les Stoïciens (voir 2.3).

Ainsi précisés, les sentiments offrent un accès à l'ensemble de l'activité humaine :

> « Les sentiments (…) sont des états subjectifs du Moi (et, dans ce sens, tous les sentiments sont, au moins originellement, des sentiments de soi) et ils revêtent une détermination qui n'est pas librement déterminée par l'activité du Moi lui-même, tout en pouvant toujours être par la suite déterminés davantage par l'activité du moi. C'est-à-dire que les sentiments sont transformés par l'imagination productrice en qualités des objets et du monde (…) . Vis-à-vis de notre effort libre, chaque sentiment est donc un sentiment d'impuissance et de

limitation (…) . Mais, par ailleurs, ces mêmes sentiments stimulent et mettent en branle l'activité "objective" ou "théorétique" du Moi. Fichte peut les décrire comme le "premier moteur" qui met en branle les multiples actes de position qui ont été déduits dans la partie théorétique. » (Breazeale, 1995, p. 76).

Ces sentiments se caractérisent par la multiplicité :

« Le positif doit être une diversité car il doit être objet du choix pour la liberté. Il devrait donc y avoir divers sentiments ou encore la tendance devrait pouvoir être affectable de diverses façons ; ce que l'on pourrait également exprimer ainsi : il y a plusieurs tendances dans le moi. Cette diversité de sentiments ne peut être déduite ou dérivée de quelque chose de plus élevé car nous touchons ici à la limite. Ce divers est postulé avec le postulat de la liberté (…) . Ces sentiments divers sont entièrement opposés et n'ont rien de commun entre eux. » (Fichte, 2000, p. 138).

C'est aussi le cas dans l'interprétation faite dans le cadre théorique sémio-logique de la sous-catégorie "Priméité de la Secondéité" (2.1) de l'Unité de cours d'expérience (3.2) et donc d'une multiplicité de "sentiments" comme Unité de cours d'expérience de sous-catégorie (3.2.2.1) qui, par contre, inclut une "impulsion" unitaire (Priméité de la priméité, 1.1, de l'"Unité de cours d'expérience" 3.2, qui constitue donc la sous-catégorie 3.2.1.1 de cette dernière) (voir toujours **Annexe 3**).

J.G. Fichte peut ainsi intégrer les sentiments dans le "cercle de l'esprit fini", donc dans la clôture opérationnelle (voir plus haut) :

« Dans cette explication, on suppose un système de la sensibilité en général qui doit purement et simplement exister avant toute expérience ; ce système n'est pas immédiatement senti en tant que tel mais c'est par sa médiation, et en relation à lui, qu'est senti tout sentiment particulier qui peut être senti. » (Fichte (1798, 2000, p. 132).

Il peut conclure (voir aussi 1.8) qu'"ainsi, nous privons le dogmatisme de tout motif. Même les sentiments ne peuvent pas venir de l'extérieur" (Fichte, 2000, p. 140).

Pour lui, l'imagination productrice prend immédiatement le relais du sentiment en l'intégrant à travers le schématisme, comme nous le verrons (en 1.5) :

« Une disposition à agir [est une] auto-détermination qui naît à l'intérieur de la confrontation entre effort et limitation (…) . Fichte appelle cette impasse entre effort pour l'action et restriction sur l'action une disposition (…) . L'incapacité basique qui caractérise une disposition à agir et qui résulte d'une restriction sur l'activité du Moi s'exprime elle-même dans le Moi comme sentiment [ou] simple affection [ou] état subjectif atomique, qui n'a pas de connexion avec d'autres sentiments (…) . Toute connexion entre sentiments

résulte d'un acte de l'imagination productive, qui synthétise les sentiments en une unité concrète et les pose comme qualités d'un objet (exemple : 'cette pomme est rouge et douce'). » (Kinlaw, 2002, p. 143).

C'est de façon semblable que, dans les sous-catégories de l'Unité de cours d'expérience du signe hexadique (voir **Annexe 3**, figure 6, et 3.6), l'action ou imagination (de sous-catégorie U.2.2) prend le relais des sentiments (de sous-catégorie U.2.1).

Le choc comme Representamen, le sentiment comme Unité de cours d'expérience et la phénoménologie empirique de l'activité humaine

Tout au long de cette section, j'ai fait un parallèle entre, d'une part, le "choc" et le "sentiment" (comme autre face du "choc") chez J.G. Fichte, d'autre part, le Representamen chez C.S. Peirce et dans le cadre théorique sémio-logique (dans la *Méthode élémentaire* comme dans la *Méthode développée*) et l'"impulsion" ou la "multiplicité de sentiments" qui l'intègrent comme Unités de cours d'expérience de sous-catégories (3.2.1.1) et (3.2.2.1) dans ce même cadre théorique (dans la *Méthode développée*). C'est corriger la lettre de J.G. Fichte de deux façons : en séparant le "choc" (comme Representamen) de l'"impulsion" et du "sentiment" (comme sous-catégories de l'Unité de cours d'expérience, de même que l'"action ou imagination) et en les étudiant de façon empirique.

Au-delà de ce programme de recherche, ajoutons en conclusion de cette section que, si la perception est un choc sur fond d'une activité préalable, une phénoménologie de la perception seule n'a pas de sens. La phénoménologie de la perception de E. Husserl constitue en fait une phénoménologie du jugement perceptif comme "Unité de cours d'expérience", mais qui est inadéquate, non seulement du fait qu'est oublié l'horizon plus large d'activité de toute perception, au contraire, comme nous le verrons (en 2.3), de la psychologie phénoménologique stoïcienne, mais aussi du fait qu'est oubliée l'activité préalable de l'acteur, au contraire (voir 1.1 et 1.3) de l'ébauche de phénoménologie de l'activité humaine de J.G. Fichte.

1.5 L'imagination productrice et l'activité concrète

La théorie de l'imagination productrice, ou créatrice (selon les traducteurs), de J.G. Fichte a deux aspects : elle est, d'une part, "faculté de produire l'intuitionné", d'autre part, "méthode"

(Goddard, 1999, p. 6). D'un côté, elle participe à l'ébauche d'une phénoménologie de l'activité humaine, de l'autre, elle participe à la définition de la méthode de construction de cette dernière. C'est sur le premier aspect, "l'imagination comme faculté de produire l'intuitionné", que je vais insister dans cette section. J'aborderai l'autre (en 3.1) lorsque j'entreprendrai de développer cette ébauche de phénoménologie de l'activité humaine.

L'imagination productrice de Fichte et l'expérience

Comme toujours, J.G. Fichte part de E. Kant. C'est après avoir défini la sensibilité et l'entendement (comme "source et faculté de penser des règles en général", voir Kant, 1970, introduction, p. 9), que E. Kant a introduit l'imagination. C'était créer un nouveau problème pour ses successeurs. D'autant plus que comme ils n'ont pas été sans le remarquer, un changement a été apporté en ce qui la concerne entre les deux éditions de la *Critique de la Raison Pure*. Dans la première édition, l'imagination est dans toutes les synthèses : synthèse de l'appréhension – synthèse de la reproduction – synthèse de l'association – synthèse dernière de l'unité de l'acte de l'aperception. Dans la seconde édition, l'imagination comme synthèse de la reproduction est supprimée et la synthèse dernière de l'unité de l'acte de l'aperception ou synthèse transcendantale de l'imagination est réduite à "un effet de l'entendement sur la sensibilité". La valse-hésitation de E. Kant sur la relation entre imagination et entendement se termine ainsi, *grosso modo*, par la soumission de l'imagination à l'entendement, dont nous verrons plus loin les conséquences : (1) elle l'oblige à promouvoir le Moi transcendantal (en 1.7) ; (2) elle le prive d'une possibilité de construire des catégories de l'activité (en 3.2) ; (3) elle l'empêche de penser la technique (en 4.3) ; (4) plus largement, elle l'empêche de penser la pratique (ibidem).

De E. Kant à J.G. Fichte, il y a, en matière d'imagination comme de bien d'autres choses, "déplacement d'une ontologie des choses vers une ontologie des processus" (Heinrich, 2003, p. 205). Chez J.G. Fichte, l'imagination correspond, comme on l'a vu, au troisième des premiers principes : "l'imagination créatrice, posant le Non-Moi au-delà du choc, est précisément ce qui nous permet de penser ce choc et de prendre conscience de notre propre activité, en tant que limitée" (Vincenti, 1997, p. 119). Pour lui, ce n'est pas, comme chez E. Kant, l'entendement qui limite la pratique, mais le "choc" : "L'activité du moi pur est infinie (…) [alors que l'] activité du moi pratique est toujours niée par le choc qui sans cesse la limite" (Fichte, 1972, p. 125-126). Cette imagination productrice a donc un rôle fondamental :

« A la fin du § 4 de l'Assise fondamentale, Fichte décrit le pouvoir de l'imagination comme le pouvoir qu'a le moi fini d'entretenir en lui-même une relation contradictoire avec soi-même. Le moi fini doit en effet, nous venons de le voir, autant se poser comme fini pour prendre conscience de son activité infinie que se poser comme activité infinie pour pouvoir prendre conscience de sa finitude. Il doit en même temps se poser comme fini et comme infini, comme limité et illimité. Ce qui est impossible. La seule chose qu'il puisse faire, c'est chercher (…) "à saisir l'infini dans la forme du fini, puis maintenant repoussé, [chercher] à poser l'infini hors de cette forme, mais justement, dans le même moment, [tenter] à nouveau de le saisir dans la forme de la finitude", et ainsi de suite, à l'infini. Ce pouvoir d'aller et de venir ainsi dans l'indécision entre le fini et l'infini, de tracer et d'estomper la limite, est le pouvoir de l'imagination. Grâce à l'imagination, le moi saisit sa propre activité illimitée à partir de son inhibition, et surmonte cette inhibition dans la restauration de son activité, qu'il ne peut à nouveau saisir qu'à partir d'une nouvelle inhibition, et posant et récusant ainsi incessamment et tour à tour toute limitation, il repousse ainsi infiniment toute limite par là devenue instable. Or ce processus dynamique, en lequel le moi repousse indéfiniment ses limites, est en même temps, le processus par lequel s'engendre une pluralité de représentations d'objets déterminés, qui sont autant de représentations négatives de l'activité du moi, c'est-à-dire de représentations de soi. Le pouvoir qu'a le moi de flotter ainsi sans attache entre son infinité et sa finitude, entre son activité illimitée et sa limitation, entre activité et passivité, est donc bien un pouvoir créateur, le pouvoir de créer indéfiniment des représentations. (…) [C'est cette] imagination transcendantale, qui rend possible la conscience empirique en liant l'activité spontanée de l'esprit à l'intuition d'un divers sensible. [C'est] la façon d'esthétiser [manifester] l'activité intellectuelle pure, et donc ce par quoi s'ouvre essentiellement le champ entier de la sensibilité humaine. [Elle diffère de l']imagination empirique. » (Goddard, 1999, p. 27).

Cette imagination productrice est construction :

« [Il y a] introduction par Fichte, en conjonction avec le Soi absolu, de l'imagination [comme] activité du Soi qui transfère de la réalité à la limitation, c'est-à-dire à "en partie soi, en partie non soi" [, d'où un] approfondissement de la conception kantienne de l'imagination qui n'engendrait que des perceptions en [en faisant] une construction. » (Heinrich, 2003, p. 198).

Notons, pour mémoire, que, dans cette valorisation de l'imagination productrice, J.G. Fichte n'est pas seul : il y a eu les précédents de G. Vico (voir Croce, 2002) et de J.J. Rousseau (voir Derrida, 1967, p. 263-265).

Alors que le sentiment a pour norme la multiplicité (voir 2.4), l'imagination productrice est un "acte de synthèse qui n'aboutit pas à une synthèse", selon la formule que j'ai déjà employée (en 1.1) à propos du troisième premier principe :

> « C'est en effet dans l'imagination que "l'opération toute entière de l'esprit humain prend sa source". (…) L'esprit fini ne s'apparaît à lui-même que pour autant qu'il cherche à exister l'acte pur qu'est le moi absolu. La spéculation philosophique doit donc partir du moi absolu pour rendre compte de toute conscience. Mais (…) pour autant que le moi s'efforce de se maintenir comme activité, il se trouve nécessairement divisé et confronté à une contradiction interne. Cette contradiction entre sa finitude et son infinitude pourrait bien le déchirer. Mais il n'en est rien tant qu'il la produit et l'entretient en lui. Ce pouvoir de la produire et de la maintenir comme une contradiction féconde, c'est (…) le pouvoir de l'imagination. » (Goddard, 1999a, p. 28).

L'imagination et la pensée apparaissent comme complémentaires :

> « La synthèse de l'espace n'est que la pensée pure rendue sensible. Ici, l'imagination réunit de manière absolue le divers divisible à l'infini des possibilités d'action ; elle est le pouvoir de saisir le déterminable, ce que ne peut la pensée puisqu'elle n'est que discursive (…) . Imagination et pensée ne sont pas l'une sans l'autre, elles ne sont que des aspects différents de mon pouvoir en sa totalité. » (Fichte, 2000, p. 288).

Autre formulation : "l'imagination est le pouvoir de saisir des "touts" absolus, la faculté de juger, celui de saisir ce qui est simple" (Fichte, 2000, p. 289).

J.G. Fichte fonde l'imagination productrice du troisième premier principe, non pas empiriquement, mais en faisant appel à la réalisation d'une expérience de pensée par ses auditeurs, révélatrice selon lui, dans sa conjonction avec l'intuition sensible, de l'intuition intellectuelle 2 et à travers elle de l'intuition intellectuelle 1 (voir 1.2) : "Messieurs, concentrez vous et rentrez en vous, il n'est question ici de rien d'extérieur, mais uniquement de nous-mêmes (…) . Messieurs, pensez le mur (…) . Avez-vous pensé le mur ? (…) Eh bien, Messieurs, pensez celui qui a fait le mur" (Fichte, cité par Tillette, 1995, p. 141).

Notons (en anticipant sur le chapitre 2) que l'imagination productrice de J.G. Fichte rompt avec la réduction de l'imagination à l'illusion par les Stoïciens : "l'imagination est une apparence de pensée, telle qu'elle a lieu dans les rêves, la représentation [présentation] est une empreinte dans l'âme, comme dit Chrisippe" (Diogène Laerce, cité dans Schuhl, 1962, p. 32).

Cette réduction tient à la focalisation des Stoïciens, d'un côté sur la "présentation" perceptive ou "rationnelle" sans activité préalable, de l'autre sur l'action qui en constitue pour eux l'horizon, comme nous le verrons (en 2.3). En proposant de la retenir, j'introduis un écart (secondaire) relativement à la lettre du Stoïcisme.

Fichte, le Romantisme allemand et l'imagination productrice

C'est cette notion d'imagination productrice du troisième premier principe qui a été reprise par le Romantisme allemand, dans la foulée des deux premiers principes de J.G. Fichte. S'il y a une vérité même limitée des systèmes romantiques, elle consiste d'abord à tenir l'activité humaine à travers son premier principe comme le principe synthétique du réel, c'est-à-dire du sujet et de l'objet :

> « Dans l'optique fichtéenne, le principe de départ est bien immédiat et ne peut tomber sous les arguments du sceptique, parce que ce principe subjectif échappe à la représentation ; s'il ne peut y avoir de représentation sans chose en soi, cette dernière, quant à elle, n'est jamais connue que de façon subjective, par une opération du sentiment. (…) Pour Fichte, la science signifie avant tout admettre un principe absolu ("se poser soi-même") qui porte en soi la distinction synthétique du sujet et de l'objet : "l'expérience tout entière n'est jamais que l'analyse de cette synthèse originaire" (Fichte, *Nova Methodo*). » (Le Blanc et al., 2003, p. 32).

C'est ce qui n'a pas échappé aux Romantiques :

> « Novalis [un poète et écrivain romantique] parle d'"empirisme actif" qu'on peut définir comme une capacité à observer en multipliant les points de vue et en faisant un acte de réflexion sur chaque expérimentation réalisée. Fichte, écrit-il, a inventé "le secret de l'expérimenter", "il apprend à transformer des faits et des actes ou des faits et des actes réels en expériences et en concepts". » (Le Blanc et al., 2003, p. 59).

Cette vérité même limitée du Romantisme allemand consiste ensuite à faire jouer l'imagination productrice. Le Blanc et al. (2003, p. 85) parlent de "poétique du sujet créateur – passage d'une esthétique de l'<u>imitation</u> à celle de l'<u>imagination</u>". On peut ajouter à ces éléments que le Romantisme allemand a repris de J.G. Fichte, l'auto-réflexivité (sur laquelle je reviendrai en 5.2) et le primat d'un futur infini-indéfini (voir 1.3), ou encore d'une "culture de l'avenir et du devenir" (Le Blanc et al, 2003, p. 70) :

« L'auto-réflexivité constitue (…) [l']une des caractéristiques majeures de ce mouvement. Car avant d'être un "style", un "genre", ou une "période" délimitée de l'histoire des idées et des formes, le romantisme allemand désigne une philosophie placée sous le signe postkantien de la subjectivité réflexive. » (Le Blanc et al., 2003, p. 68).

Cette reprise de divers éléments de la pensée de J.G. Fichte par le Romantisme allemand à ses débuts s'est effectuée avec enthousiasme. On peut même parler de "la matrice fichtéenne" de ce Romantisme (Le Blanc et al., 2003, p. 78 sq). Pour F. Schlegel, l'un des principaux théoriciens du Romantisme allemand, en effet :

« La Révolution française, la *Doctrine de la science* de Fichte et le *Meister* de Goethe sont les trois grandes tendances de notre époque. Celui qui se scandalise de cette combinaison, et pour lequel nulle révolution ne peut sembler importante si elle n'est pas bruyante et matérielle, ne s'est pas encore élevé au point de vue éminent et vaste de l'histoire de l'humanité. » (F. Schlegel, fragment 216 de l'*Atheneum*, cité par Le Blanc et al., 2003, p. 72).

Mais nous verrons comment le même Romantisme allemand (en 1.7 et 4.3) et F.J.W. Schelling (en 5.8) se sont séparés de J.G. Fichte, d'une part, en absolutisant le "Moi" du premier principe, en le faisant passer de l'activité à l'être, d'autre part, en autonomisant la théorie de l'art ou raison esthétique relativement à la raison théorique-pratique. Ces constats renforceront *a contrario* la nécessité de penser ce "Moi" en termes d'activité autonome plutôt qu'en termes de "sujet" ou de "moi" (voir 1.3) et celle de ne pas séparer raison théorique et raison pratique plutôt que de rajouter une raison esthétique comme médiation entre les deux (voir 4.3).

Le lecteur peut cependant se demander à juste titre ce que viennent faire les considérations sur le Romantisme qui sont présentées dans cette sous-section lorsqu'on s'intéresse aux questions de la connaissance et de la transformation de l'activité humaine, comme dans cette première partie de cet ouvrage, ou à leurs conséquences épistémologiques, comme dans sa seconde partie. Sa justification relativement à cette première partie se résume en une phrase : il s'agit à la fois de donner une place importante à l'imagination productrice dans la phénoménologie de l'activité humaine dans toute sa généralité et de ne pas laisser cette imagination productrice à l'illusion romantique dans laquelle elle s'est cantonnée, voire enlisée. D'où une contribution au développement d'une phénoménologie, d'une psycho-phénoménologie et d'une science empiriques de l'activité humaine passant par un retour à l'inspiration fichtéenne initiale du Romantisme. Et dans cette seconde partie, ceci doit permettre d'ouvrir, en relation avec cette place importante donnée à l'imagination productrice

dans la phénoménologie de l'activité humaine dans toute sa généralité, d'une part, sur une science empirique imaginative, d'autre part sur un développement de l'imagination technique, tout particulièrement mais pas seulement en ingénierie des situations (voir **Annexe 4**). C'est ce à quoi je m'efforcerai d'aboutir dans les chapitres 4 et 5. Dans la suite de cette section, je continuerai à préciser l'imagination productrice à travers l'imagination selon J.-P. Sartre.

L'imagination selon Sartre, une demie sortie de l'imagination-perception de Husserl vers sa mise en relation avec l'action

J.-P. Sartre, dans la toute première période de son œuvre philosophique, a proposé une notion d'imagination qui est partie de la mise en relation de l'imagination et de la perception par E. Husserl pour l'abandonner. Il est intéressant de la confronter avec la notion d'imagination productrice de J.G. Fichte. Pour J.-P. Sartre, ébauchant ainsi à ce propos une critique de la métaphysique de la "présence" (voir 3.8), les images sont autre chose que de la "présence" :

> « Si je m'examine sans préjugés, je m'apercevrai que j'opère spontanément la discrimination entre l'existence comme chose et l'existence comme image. Je ne saurais compter les apparitions qu'on nomme images. Mais, qu'elles soient ou non des évocations volontaires, elles se donnent, au moment même où elles apparaissent, comme autre chose que des présences. » (Sartre, 1936, p. 3).

Il récuse ainsi la métaphysique de l'image qui, selon lui, "consiste à faire de l'image une copie de la chose, existant par elle-même comme une chose" (Sartre, 1936, p. 4). C'est cette métaphysique de l'image qui, pour J.P. Sartre, bloque toute analyse :

> « C'est pourtant cette ontologie naïve de l'image que nous allons retrouver, à l'état de postulat plus ou moins implicite, chez tous les psychologues qui ont étudié la question (…) . Tous ont bâti la théorie de l'image *a priori*. Et, quand ils sont revenus à l'expérience, il était trop tard : au lieu de se laisser guider par elle, ils l'ont forcée à répondre à des questions tendancieuses. » (Sartre, 1936, p. 5).

Dans la foulée de cette récusation de l'idée que l'image serait une copie de la chose, il récuse aussi l'identité ou la simple "différence de degré" (Breeur, 2005, p. 121) entre image et perception :

> « Nous avons montré (...) que le postulat commun de ces différentes théories était celui de l'identité foncière entre image et perception. Nous allons tenter à présent de montrer que ce

postulat métaphysique (...) doit nécessairement conduire à des contradictions. » (Sartre, 1936, p. 90).

D'où les exigences nouvelles à remplir par une théorie de l'imagination :

« Nous pouvons conclure. Toute théorie de l'imagination doit satisfaire à deux exigences : elle doit rendre compte de la discrimination spontanée que l'esprit opère entre ses images et ses perceptions, elle doit expliquer le rôle que joue l'image dans les opérations de la pensée. » (Sartre, 1936, p. 128).

Il s'appuie sur un psychologue empirique, A. Binet, pour réintégrer les signes matériels dans l'imagination :

« Beaucoup de bons esprits répugnaient à admettre que la pensée a besoin de signes matériels pour s'exercer. Il leur semblait que ce serait faire une concession au matérialisme. » (Binet, dans *Psychologie du raisonnement*, cité par Sartre, 1936, p. 21).

Remarquons à ce propos que, dans la théorie de l'activité-signe, qui donne une place semblable à ces "signes matériels" en termes d'"ancrages", cette "discrimination spontanée" est traduite par la différence de catégorie entre le Representamen (catégorie 2.2) et l'Unité de cours d'expérience (catégorie 3.2) (voir l'**Annexe 3**, ainsi que la *Méthode développée*, chapitre 6). J.-P. Sartre différencie de la même façon la "conscience d'image" (à rapprocher de l'Unité de cours d'expérience) et la "conscience de signe" (à rapprocher du Representamen) :

- « Il conviendra aussi de comparer la conscience d'image avec la conscience de signe, afin de délivrer définitivement la psychologie de cette erreur inadmissible qui fait de l'image un signe et du signe une image. » (Sartre, 1936, p. 159) ;
- « Il n'y a pas, il ne saurait y avoir d'images <u>dans</u> la conscience. Mais l'image est <u>un certain type de conscience</u>. L'image est un acte et non une chose. L'image est conscience <u>de</u> quelque chose. » (Sartre, 1936, p. 162) ;
- « L'image comme image n'est descriptible que par un acte du second degré par lequel le regard se détourne de l'objet pour se diriger sur la façon dont cet objet est donné. C'est cet acte réflexif qui permet le jugement "j'ai une image". » (Sartre, 1940, p. 15).

Si l'image est fondamentalement différente de la perception, c'est parce que, selon J.-P. Sartre, elle ne s'impose pas, c'est-à-dire, dans le langage de J.G. Fichte (ou de la théorie de l'activité-signe), ne constitue pas un "choc" (ou Representamen), mais une "imagination productrice" (ou Unité de cours d'expérience dans le signe hexadique) partant du "choc" et réduisant la perturbation qu'il apporte :

« L'image diffère de l'objet. Je peux garder aussi longtemps que je veux une image sous ma vue, je n'y trouverai que ce que j'y ai mis. Cette façon de "déborder" est constitutive de la nature même des objets. » (Sartre, 1940, p. 25).

J.P. Sartre précise cette notion de "débordement" ou de perturbation toujours renouvelée par l'objet de la perception :

« En un mot, l'objet de la perception déborde constamment la conscience ; l'objet de l'image n'est jamais rien de plus que la conscience qu'on en a. (...) . Certes, il peut arriver qu'une image-souvenir se présente à l'improviste, nous donne un visage, un lien inattendu. Mais, même en ce cas, elle se donne d'un bloc à l'intuition (...) . Si je trouve un peu plus tard le nom du jardin, c'est au moyen de procédés qui n'ont rien à voir avec la pure et simple observation. » (Sartre, 1940, p. 27).

L'activité humaine inclut la perception et est donc débordée par l'objet, mais inclut aussi l'image qui, elle, ne l'est pas, puisque construite par cette activité humaine :

« Nous dirons en conséquence que l'image est un acte qui vise dans sa corporéité un objet absent ou inexistant, à travers un contenu physique ou psychique qui ne se donne pas en propre, mais à titre de "représentant analogique" de l'objet visé. » (Sartre, 1940, p. 46).

Cependant, chez J.-P. Sartre, la mise en relation entre l'imagination et l'action ne va pas jusqu'à considérer, comme chez J.G. Fichte, que l'imagination productrice se développe sur la base d'une activité préalable (le fameux "Moi"). Nous verrons en conclusion de cette section que, finalement, ce que J.G. Fichte apporte plus particulièrement ici à une phénoménologie de l'activité humaine, relativement à ce qui a été écrit dans la *Méthode développée*, c'est la possibilité, grâce à cette reprise critique de la théorie de l'imagination de J.-P. Sartre qu'il permet, de donner une place, partagée avec l'action non contrôlée symboliquement, à l'imagination, parmi les sous-catégories de l'Unité de cours d'expérience. Mais auparavant, précisons inversement, grâce à J.-P. Sartre et C.S. Peirce, les limites de l'imagination productrice selon J.G. Fichte.

Un manque de l'imagination productrice de Fichte : de l'Actuel et pas de Virtuel

E. Kant a introduit la notion de schématisation comme processus de production de schèmes, c'est-à-dire de connexions qui s'opèrent entre l'entendement et la sensibilité. Ce qui permet d'unifier la diversité de l'intuition sous l'universalité des concepts est le schématisme, comme

capacité de l'imagination transcendantale qui consiste à produire des images. Pour cela, pour me représenter les choses, il me faut des schèmes, les catégories elles-mêmes (voir 3.2).

J.-P. Sartre montre les difficultés de cette notion de schème :

> « En même temps, la notion de schème connaît une rare fortune. Psychologues et linguistes vont utiliser couramment cette image abrégée, intermédiaire entre le pur sensible individuel et la pure pensée. (...) . Il établit une continuité entre deux types d'existence qui sont, à la limite, inconciliables ; il surmonte et résout en son sein les conflits de l'image et de la pensée. Mais, précisément à cause de ce caractère de mixte, de synthèse conciliatrice, l'incertitude est grande concernant sa nature. Tantôt c'est un principe d'unité tout chargé de matière sensible ; tantôt c'est une image originale, pure détermination de l'espace géométrique qui prétend traduire des relations idéelles par des rapports spatiaux. Assouplissement de l'image, création du schème : est-ce un progrès vers le concret ? Nous ne le croyons pas. » (Sartre, 1936, p. 66).

Il propose d'accorder le primat à l'image :

> « Mais peut-être que les images ne sont que des procédés pour se rendre présents les objets d'une certaine façon. En ce cas, que devient le schème ? Il n'est plus qu'une image comme les autres, puisque ce qui définira l'image ce sera la façon dont elle vise l'objet et non pas la richesse des détails. » (Sartre, 1936, p. 70).

Chez J.G. Fichte, l'imagination productrice ne dépendant pas de l'entendement, le "schématiser", donc aussi le processus de création des images et des signes, participent à la constitution même de l'entendement. D'où une extension du "schématiser" au-delà des limites qui lui ont été fixées par E. Kant :

> « Comment passer justement du sentiment obscur à la représentation claire, à la conscience ? Cela se fait grâce à l'imagination créatrice, le pouvoir de s'affecter soi-même, d'agir spontanément sur ses manières d'agir permanentes afin de les placer sous l'œil de l'esprit (…) . Dans les leçons de morale pour savants, Fichte écrit que la philosophie transcendantale dans son entier doit être un "schéma de l'esprit humain qui aurait touché juste", une figuration imagée de nos manières d'agir dont il s'agit justement de prendre conscience. Kant n'aurait découvert dans la *Critique de la Raison Pure*, sous le nom de schème, qu'une partie des images, et non des plus importantes. » (Goubet, 2002, p. 218).

En définitive, pour J.P. Sartre comme pour J.G. Fichte, le schème devient seulement une sorte d'image sans que soit définie clairement la sorte en question. L'examen critique de la schématisation chez E. Kant et tous ceux qui s'en sont inspirés jusque dans la recherche empirique reste à faire. Je ne m'y aventurerai pas ici car ce n'est pas une mince affaire. Je me

contenterai de pointer ici, grâce à la critique de J.-P. Sartre et de J.G. Fichte, ce qui manque essentiellement dans cette notion. En fait, si la nature du schème est incertaine chez ces auteurs, c'est qu'il leur manque la catégorie du Virtuel qu'a proposée C.S. Peirce en relation avec l'Actuel et le Possible (voir Introduction, section 3, **Annexe 2** et 3.5). Si le schème n'est pas une image comme les autres, contrairement à ce qu'écrivent J.G. Fichte et J.-P. Sartre, c'est parce qu'on peut poser les équivalences suivantes : schème = type = image typique = "Virtuel possible" différent de l'Actuel. C'est aussi ce manque de la catégorie de Virtuel qui fait que, chez J.G. Fichte, l'imagination productrice peut apparaître comme une nouvelle création *ex-nihilo*, après celle de l'activité préalable (le "Moi"), une fois passée par le "choc". Nous verrons cependant (en 4.3) qu'il arrive à J.G. Fichte de s'approcher implicitement de cette notion de Virtuel.

La traduction dans la phénoménologie de l'activité humaine de la proximité des notions d'imagination et d'action

Ce faisant, J.-P. Sartre a introduit des distinctions et relations qui ont été reprises par le cadre théorique sémio-logique dans son état actuel (voir **Annexe 3**) :

- distinction entre (*imagination* : U.2.2) comme émergence et (*interprétation symbolique* : U3.2) comme détermination ("L'image, dit Husserl, est un "remplissement" de la signification. L'étude de l'imitation nous a plutôt donné à croire que l'image est une signification dégradée, descendue sur le plan de l'intuition", Sartre, 1940, p. 54) ;
- relation entre *sentiment* (U2.1) et sélection de l'information dans le *Representamen* (R) ("On en est arrivé, chez les psychologues et chez les romanciers, à une sorte de solipsisme de l'affectivité. La raison de ces conceptions étranges, c'est qu'on a isolé le sentiment de sa signification (…) . Les sentiments ont des intentionnalités spéciales (…) , le sentiment vise un objet mais il le vise à sa manière qui est affective", Sartre, 1940, p. 137) ;
- absorption du *Representamen* (R) par l'*Unité de cours d'expérience* (U) ("La formation d'une conscience imageante s'accompagne (…) d'un anéantissement d'une conscience perceptive et réciproquement", Sartre, 1986, p. 232).

S'ajoute, radicalisant ainsi le rapprochement effectué par J.-P. Sartre entre imagination et action comme réaction, le cumul des deux dans la sous-catégorie U.2.2 de l'Unité de cours d'expérience, ce qui traduit la caractère à la fois actif et non contrôlé de l'imagination et de la réaction. Ces distinctions et relations s'intègrent dans une partie de la phénoménologie de

l'activité humaine en quoi consiste cette théorie de l'activité-signe, celle qui concerne l'"Unité de cours d'expérience", ses diverses catégories et ses relations avec le "Representamen" et le "Référentiel". Si elles s'inspirent de J.-P. Sartre, c'est en l'interprétant grâce à J.G. Fichte, une fois la notion d'imagination productrice enrichie de la catégorie de Virtuel.

1.6 L'appel, l'intersubjectivité et la contingence de la Raison

L'"appel", ou "sollicitation", ou "invitation", ou "vocation" constitue un "choc" particulier. Où E. Kant avait parlé de fait de raison, J.G. Fichte parle (en 1794) de *Anstoss* ("choc"), une initiative venue d'ailleurs. Deux ans après il passe à l'*Aufforderung* ("appel") (Williams, 2002, p. 49-50) : "en quoi consiste cet appel ? Réponse : je saisis le concept, j'ai la connaissance que, dans le concept d'un autre être raisonnable, on s'attend à ce que j'agisse" (Fichte, 2000, p. 264). Nous avons déjà rencontré (en 1.2) l'appel à réaliser l'intuition intellectuelle 2 et l'appel à réaliser un idéal plus large, celui de l'activité libre, en relation avec le point de départ de l'action-acte. Je vais ici développer cette notion d'appel de J.G. Fichte en insistant, d'abord sur son importance pour la conception de l'activité collective et de sa relation avec l'activité individuelle (ce qui, incidemment, complète le chapitre 2 de la *Méthode développée*), ensuite sur ce qu'elle implique pour la conception de la raison humaine, la réalisation de l'intuition intellectuelle 2 et son redoublement philosophique dans l'intuition intellectuelle 3. Ce faisant, je laisserai cependant de côté ses implications en matière d'éducation, de philosophie du Droit et de philosophie de la Religion qui participent à cette conception de l'activité collective et de sa relation avec l'activité individuelle, mais qui sont déduites et non pas postulées par J.G. Fichte.

Cette notion d'appel, en tant que cas particulier de la notion de choc traduisant concrètement le second principe, est montrée par J.G. Fichte à travers ses propres appels qui ponctuent les différentes expositions de la *Doctrine de la Science*, dont l'appel à réaliser l'intuition intellectuelle 2 (voir 1.2).

La subjectivité et l'intersubjectivité

L'individuation de l'acteur et la subjectivité qui l'accompagnent dépendent pour J.G. Fichte du choc du "Non-Moi" de ce qu'il appelle le "monde matériel", mais aussi de l'appel du "Non-Moi" de ce qu'il appelle le "monde intelligible" :

> « Le "Moi" doit se poser lui-même comme déterminant le "Non Moi". Mais le "Moi" ne peut se poser lui-même comme étant librement efficace sur le "Non Moi", à moins d'être "appelé" à se déterminer lui-même à une libre efficacité par ce qui se pose comme un autre "Moi" en dehors de lui-même, un autre être rationnel qui, en faisant cet "appel" (…), s'est déjà limité lui-même dans sa libre efficacité en anticipation de l'autolimitation du premier. Et Fichte pense qu'avec la notion d'"appel", il peut déduire l'individu. » (Wilhelm, 2002, p. 37).

L'appel à la liberté de chacun se conjugue avec un appel à limiter sa propre sphère de liberté :

> « Ce que Fichte a réalisé est que l'obligation de respecter la liberté de l'autre [Kant] doit être ancrée dans la propre liberté de l'individu, c'est-à-dire dans l'obligation de limiter sa propre sphère de liberté dans l'intérêt plutôt que seulement dans la distinction de l'autre. » (Brinkmann, 2002, p. 7).

Alors, il n'y a pas un individu muni préalablement d'empathie qui lui ferait rencontrer autrui :

> « Le principe d'intersubjectivité [constitue un] essai de dépasser la vue atomistique de l'individu isolé qui est essentiellement auto-contenu et complet avant son entrée en relation avec d'autres individus (…) , dialectique qui fait de l'autre une condition indispensable pour la conscience et l'actualisation de ma liberté. » (Brinkmann, 2002, p. 6).

Au contraire, autrui est constitutif de l'individualité par le truchement d'un appel :

> « Fichte est le premier à avoir démontré (…) que la rencontre de l'autre n'est pas un événement contingent, mais une condition nécessaire de l'affirmation de soi comme être libre, que la réflexion, bien loin de nous vouer à la solitude, nous révèle la relation réciproque qui nous unit à d'autres êtres libres. » (Fichte, 1986, postface, p. 373).

Ainsi, "la rencontre avec autrui à travers la détermination liée à la sollicitation [appel] a donc valeur constitutive pour la venue à soi d'un être réfléchissant libre" (Ivaldo, 1996, p. 63). Je citerai (en 2.7) l'analyse par H. Arendt de l'"incapacité quasi-totale de considérer quoi que ce soit du point de vue de l'autre" chez Eichmann. Si l'on suit J.G. Fichte, la capacité inverse ne serait pas naturelle, ne constituerait même pas une tendance au sens des Stoïciens (voir 2.2), mais dépendrait de la réception d'un appel qui, elle même, dépendrait à la fois de la qualité de l'activité préalable (voir aussi 2.1 en ce qui concerne le même exemple d'analyse) et de l'existence de cet appel. Cet appel, ou plutôt la série des appels rencontrés par un individu au cours de son histoire, commence avec l'éducation, voire dès le berceau.

Cependant, à chaque instant, cet appel s'entend, comme le choc, sur la base d'une activité préalable, le "Moi" du premier principe (voir 1.3) :

> « Je n'ai jamais qu'une connaissance médiate d'autrui, à travers la perception de son corps comme support pour la transmission de la sollicitation (pensée réelle) et à travers l'inférence d'une volonté nouménale comme source de la sollicitation (pensée idéale). Donc autrui n'est jamais qu'une émanation immanente de la conscience de soi (…) . Le moi se trouve donc toujours déjà dans le monde de l'histoire, soit dans un monde constitué d'une pluralité d'individus auquel il se trouve relié par la chaîne des sollicitations. » (Radrizzani, 1993, p. 187).

Un aspect important de la possibilité de constituer la communauté nécessaire à cette actualisation de la liberté grâce à cette réception commune d'un tel appel est son caractère contingent, donc – mais c'est alors quitter J.G. Fichte – d'hypothèse à éprouver empiriquement :

> « Ce que l'argument de Fichte peut vraiment prétendre avoir montré est qu'une communauté d'individus se reconnaissant mutuellement peut être présupposée pour l'actualisation de la liberté. La possibilité d'une telle communauté peut seulement être postulée et non pas posée. » (Brinkmann, 2002, p. 13-14).

Nous avons vu (en 1.2) que l'appel adressé par le chercheur en activité humaine à l'acteur à réaliser son intuition intellectuelle 2, ou encore à exprimer sa conscience préréflexive, participait d'un appel à la liberté de cet acteur. Cet appel à la liberté se conjugue avec la réception par ce chercheur d'un appel dirigé vers lui-même à limiter sa propre sphère de liberté, par exemple, à accepter de ne pas documenter ce que l'acteur ne veut pas qu'il documente, donc à limiter socialement le progrès scientifique qui pourrait être obtenu par l'intermédiaire d'une telle documentation. C'est là un aspect de l'observatoire des activités humaines dans le programme de recherche 'cours d'action' que nous retrouverons (en 5.3), élargi aux sciences humaines et sociales de l'homme vivant, en termes de limites que le chercheur scientifique peut imposer à son propre pouvoir scientifique dans le cadre de son épistémologie normative interne.

L'intersubjectivité et l'appel

La dépendance de la construction de toute communauté humaine relativement à la réception par chacun d'un appel fait que, pour J.G. Fichte, "l'accord universel des êtres rationnels ne

relève pas d'abord du concept, mais plutôt d'une forme particulière du sensible" (Piché, 1995, p. 198). Cette "forme particulière du sensible" peut être caractérisée, au-delà de J.G. Fichte, comme une sensibilité aux ancrages symboliques sur la base de laquelle sont reçus des appels successifs.

Le résultat de la détermination réciproque résultante des individus et de leur communauté est que cette communauté reste une association basée sur la reconnaissance réciproque sans identité supra-individuelle (Brinkmann, 2002, p 9), à la différence de ce qui est postulé par G.W.F. Hegel :

> « L'institution d'une communauté vient donc résoudre les conflits de devoirs naissant des rencontres interindividuelles. Mais les individus eux-mêmes ne disparaissent pas pour autant dans la communauté. » (Vincenti, 2000, p. 25).

D'où aussi la fragilité d'une telle communauté :

> « En insistant sur l'impossibilité d'une lecture "scientifique" du cours factuel de l'histoire (modèle ouvert de l'histoire, nécessaire unilatéralité et incomplétude de l'observation du monde et des hommes) et sur l'impossibilité d'une construction scientifique de la praxis (clivage entre volonté et acte), Fichte offre l'instrument d'une critique radicale des tentatives de maîtrise rationnelle du réel. L'hétérogénéité entre chaîne de liberté et chaîne des faits, désespérante du point de vue éthique, explique l'émergence du point de vue religieux (…) à partir de 1800. » (Radrizzani, 1996, p. 23).

Une telle conception est différente de mais pas incompatible avec celle d'individuation psychique et collective de G. Simondon [que je considérerai (en 4.1) en relation avec la notion stoïcienne d'appropriation (*oikeiosis*)] :

> « La naissance d'une relation intersubjective est conditionnée par l'existence de cette charge de nature dans les sujets, rémanence d'une préindividualité dans les êtres individués. » (Simondon, 1989, p. 211).

Ainsi, l'intersubjectivité, d'abord pré-individuelle, dès la naissance de l'individu (selon G. Simondon et J.-P. Sartre), commence vraiment chez un individu avec la réception d'un appel à ne pas tuer son voisin, et en particulier son frère, ce qui transforme sa réception des chocs et se développe en imagination productrice (selon J.G. Fichte), qu'elle soit coopérative, conflictuelle ou tout simplement inscrite socialement et culturellement (selon le programme de recherche empirique 'cours d'action') et, finalement, en aptitude à se placer de façon imaginaire du point de vue de l'autre.

Au contraire, chez E. Kant, l'intersubjectivité repose de façon privilégiée sur le jugement esthétique. Nous verrons (en 4.3) que si E. Kant tente une articulation esthétique entre les

deux absolus de la raison théorique et de la raison pratique, c'est dans la mesure où justement "l'esthétique serait l'espace privilégié de la communication et de l'intersubjectivité" (Renaut, 1986, p. 57). C'est avec cette conception de E. Kant que J.G. Fichte rompt, par sa notion d'appel. En définitive, malgré l'engouement des premiers Romantiques allemands pour J.G. Fichte (voir 1.5), ce dernier apparaît comme plus éloigné d'eux que ne l'est E. Kant. Si l'intersubjectivité dépend chez lui d'une "forme particulière du sensible", c'est non pas de la sensibilité au "beau" mais de la sensibilité à des constructions symboliques qui font appel.

L'appel, le Representamen symbolique et l'étude de l'articulation collective des activités individuelles-sociales

Rappelons qu'une thèse partagée par l'enaction selon H. Maturana et F. Varela et le programme de recherche 'cours d'action' est que l'activité humaine est individuelle-collective, ou encore, individuelle-sociale. La notion de "couplage structurel de troisième ordre" proposée par ces auteurs donne un rôle aux corps des acteurs (par l'intermédiaire du couplage structurel de second ordre) et à leur situation (par l'intermédiaire du couplage structurel du premier ordre) dans l'activité collective (voir la *Méthode élémentaire*, chapitre 1, et la *Méthode développée*, chapitre 2). L'apport ultérieur de F. Varela a permis de formuler la proposition suivante : "autrui appartient au couplage structurel" d'un acteur. C'est à partir de cette dernière proposition qu'on peut aborder la question de l'empathie dans le cadre des neurosciences. Dans la lignée de F. Varela, E. Thomson part pour cela de la découverte, dans une zone du cortex pré-moteur du macaque, d'une classe de "neurones miroirs", c'est-à-dire "qui ont le même *pattern* d'activité quand l'animal accomplit certains mouvements des mains orientés vers un but, et quand l'animal observe l'expérimentateur accomplissant les mêmes actions". Il remarque :

> « Il est particulièrement notable que l'activité des neurones est corrélée avec des actes moteurs spécifiques (définis par la présence d'un but) et non pas avec l'exécution de mouvements particuliers. Les neurones peuvent être classés selon le type d'action, comme "attraper avec la main", "attraper avec la main et la bouche", "atteindre", etc. Sur la base de ces propriétés, les neurones miroirs apparaissent former un système cortical qui accorde l'observation et la performance des actions motrices. Il y a aussi évidence empirique de tels systèmes de neurones miroirs pour la reconnaissance des gestes chez les hommes. » (Thomson, 2001, p. 9).

Il en conclut que :

> « Le système neuronal pour la reconnaissance de la signification intentionnelle des actions de l'autre agent apparaît être essentiellement d'une nature pratique plutôt qu'inférentielle ou judicative (…) [. Or,] cette sorte d'appariement corporel non-inférentiel du moi et de l'autre est l'une des caractéristiques de l'analyse phénoménologique de l'empathie. Effectivement, les découvertes relatives aux neurones miroirs soutiennent la position de Husserl selon laquelle notre expérience sympathique de l'autre dépend de notre couplage avec l'autre, plutôt que de quelque sorte de fusion affective. » (ibidem).

Si l'on ne se cantonne pas à ces gestes élémentaires, d'autres éléments entrent en jeu dans l'empathie, qui ressortent aux sciences humaines et sociales. On peut supposer qu'ils le font sur la base de ce couplage structurel initial avec autrui. Mais il faut les prendre en compte dans l'analyse. J'ai déjà souligné (dans la *Méthode développée*, chapitre 2) l'intérêt de la réflexion de J.-P. Sartre sur la question de l'activité collective : la genèse des collectifs ; la présence de l'autre en soi ; le rôle du "pratico-inerte" (comprenant à la fois la matérialité technique et les habitudes sociales installées). J'ai aussi montré (ibidem), grâce à B. Lévy, les impasses de la dialectique "vue de sa fenêtre" de J.-P. Sartre. Je n'y reviendrai pas ici. J'ai aussi proposé (dans la *Méthode développée*, chapitre 6) de donner une place importante à l'instauration du symbolique comme particularité de la complexité vivante, sociale, technique, culturelle et vécue humaine relativement à l'ensemble du monde animal. Les notions développées par H. Maturana et F. Varela ont négligé cette instauration du symbolique. Chez J.G. Fichte, cette instauration du symbolique reste implicite et non questionnée. Il en résulte une conception de l'"appel" comme s'effectuant sur fond d'instauration préalable du symbolique, comme toujours déjà-là à tout instant de l'activité humaine et comme toujours susceptible d'être renouvelé dans le futur, et, enfin, comme susceptible d'étude empirique, ce qui s'éloigne de la lettre de J.G. Fichte.

La différence entre la notion d'appel de Fichte et celle de Heidegger

Cette notion d'appel de J.G. Fichte gagne à être confrontée à la notion d'"appel" de M. Heidegger que je vais résumer ici, malgré les difficultés supplémentaires qu'introduit le vocabulaire de cet auteur. Comme cette notion d'appel de M. Heidegger commande la notion de "situation" qu'il propose, je pourrai, par la même occasion préciser l'originalité de la notion de situation de J.P. Sartre, qui a été reconduite par le programme de recherche 'cours

d'action'. De plus, les sélections, corrections, mises en relation, développements et mises à l'épreuve empiriques réalisés ici pouvant être considérés comme autant de "trahisons", la notion d'appel selon M. Heidegger peut l'être comme exemple de "mauvaise trahison" de la notion homonyme de J.G. Fichte, tandis que la notion de situation selon J.P. Sartre, peut l'être comme exemple de "bonne trahison" de la notion correspondante de M. Heidegger.

Sans référence à J.G. Fichte – mais les lecteurs allemands de l'époque, bercés par ses *Discours à la nation allemande*, faisaient immédiatement le rapprochement –, M. Heidegger introduit en effet une notion d'appel à propos de ce qu'il entend comme "conscience morale" dans son ouvrage fondateur *Être et temps* (Heidegger, 1986) :

> « Pénétrant plus avant, l'analyse [du *Dasein*, ou être-là] révèle la conscience morale comme appel. Appel est un mode de la parole. L'appel de la conscience morale a le caractère de l'interpellation adressée au *Dasein* [être-là] sur son pouvoir-être-soi-même le plus propre et cela de la manière qui en appelle à son être-en-faute le plus propre. » (op. cit., p. 325).

Il caractérise cet appel comme "vocation poussant le *Dasein* jusqu'à ses possibilités" (op. cit., p. 330), comme "rappel instigateur de vocation" (op. cit., 337). C'est l'appel selon J.G. Fichte, mais sans l'intersubjectivité qui en est constitutive, voire sans même passer par le symbolique puisque, d'après M. Heidegger, "l'appel se passe de toute émission vocale[, i]l ne se formule même pas du tout en mots[, l]a conscience morale parle uniquement et constamment sur le mode du silence" (op. cit., p. 330). Cette absence de l'intersubjectivité permet à M. Heidegger de récuser l'idée de loi morale et de jugement qui lui est associée, chez E. Kant comme chez J.G. Fichte :

> « Que Kant mette à la base de son interprétation de la conscience morale la 'représentation du tribunal' et en fasse son idée directrice n'est pas un hasard, cela lui est au contraire suggéré par l'idée de loi morale. » (op. cit., p. 351).

Cet appel de soi-même à soi-même sans mots, ou vocation, est censé aboutir au "pouvoir-être le plus propre" ou "authentique", qui est affrontement de l'angoisse liée à l'"être-pour-la-mort". Je reviendrai sur cet "être-pour-la-mort" (en 3.7) afin de le séparer des autres "existentiaux" proposés par M. Heidegger et de pouvoir ainsi préciser l'intérêt et les limites de la construction intuitive de ces "existentiaux". C'est à partir de cette notion d'appel, ou plutôt de la résolution qui découle de l'"ouverture" à cet appel (op. cit., p. 355) que M. Heidegger introduit la notion de "situation" :

> « Dans la résolution, il y va pour le *Dasein* [être-là] de son pouvoir-être le plus propre qui, comme jeté, ne peut se projeter que sur des possibilités factives déterminées. La décision

ne se soustrait pas à la ‘réalité’, au contraire, elle seule dévoile le possible factif de telle sorte qu’elle s’en empare de la manière où, comme pouvoir-être le plus propre, cela lui est possible dans le on [impersonnel qui caractérise le collectif pour M. Heidegger]. La détermination existentiale du *Dasein* [être-là] résolu tel qu’il est à chaque fois possible englobe les moments constitutifs du phénomène existential (…) que nous nommons situation. » (op. cit., p. 358).

Ainsi, "loin d’être un mélange là-devant de circonstances et de hasards qui surviennent, la situation est seulement par et dans la résolution " (op. cit., p. 358). C’est là que l’originalité et l’intérêt de la "trahison" de J.P. Sartre, lecteur de M. Heidegger, qui fait de la "situation" une notion liée à toute "conscience préréflexive", donc à toute activité humaine, sans considération de son éventuel caractère "authentique" ou non, apparaît clairement.

En fait, cet appel de soi-même à soi-même sans mots, bien mystérieux au premier abord, joue sur les mots afin de ne pas préciser qui appelle vraiment pour M. Heidegger au moment où il écrit (1927), ce qui ferait retomber son discours philosophique dans l’idéologie nazie ou pré-nazie qu’il épouse à ce moment-là. M. Heidegger le précise quelques années plus tard, en 1942, en le camouflant cette fois derrière le commentaire d’un vers d’un poème de Hölderlin : "Arrive maintenant, feu !" :

« L’appel dit : nous, c’est-à-dire nous qui appelons, nous sommes prêts. Et pareil appel en dissimule encore un autre : nous sommes prêts, et nous le sommes parce que nous sommes appelés par le feu qui vient lui-même. Ceux qui appellent ici sont ceux que l’on appelle, ceux que l’on fait venir, mais dans l’autre sens qui signifie : ceux qui sont commandés pour entendre parce qu’ils sont désignés pour cela. Ceux qui sont appelés à une telle désignation et à une telle propension sont ceux qui ont la vocation. Mais de quelle vocation parle-t-on ? » (Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 2, p. 412, cité par Bohrer, 2000, p. 243).

Ainsi, le "feu" spirituel de Hölderlin est identifié à l’appel, "un mot clé chargé d’émotion de cette époque", et réifié "pour en faire un symbole quasi-politique de ce qui ‘va venir’ et "l’on n’est pas loin d’une récupération idéologique laborieusement dissimulée" (Bohrer, 2000, p. 243). Comme le note K.H. Bohrer, "n’est-on pas bien proche alors [1942] de cette strophe du chant de la jeunesse hitlérienne : ‘Nous nous sentons proches de notre temps, le temps des jeunes soldats’ ? Qu’il s’agisse du poète ou du soldat, dans les deux cas, on suggère une vocation sans équivoque, même si cette suggestion consiste à être appelé, peu important alors à quoi" (Bohrer, 2000, p. 244). Cet auteur ajoute au dossier un autre commentaire de poème par M. Heidegger de la même année, celui de la traduction par Hölderlin du chant choral de l’*Antigone* de Sophocle, dans lequel l’"inquiétant" de Sophocle devient l’"intime" du peuple

allemand qu'il s'agit de défendre contre ce qu'il appelle le "monde anglo-saxon" (voir Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 2, p. 68, cité par Bohrer, 2000, p. 246).

Si cette notion d'appel selon M. Heidegger permet de montrer l'originalité et l'intérêt de celle de J.G. Fichte qu'il a "trahie", elle montre aussi le caractère contingent de l'appel dans toute sa généralité que je vais préciser dans la sous-section suivante : historiquement, les appels débouchant sur une humanité viable peuvent être rencontrés, y compris, comme je l'ai écrit plus haut, dès le berceau, mais aussi ceux débouchant sur son contraire. L'activité d'un homme ou d'un collectif donné peut être associée aux uns comme aux autres.

L'appel comme contingence de la Raison : une correction de Fichte et du Stoïcisme

Cet appel selon J.G. Fichte ne se réduit pas à un appel à la liberté de chacun conjugué avec un appel à limiter sa propre sphère de liberté. Il peut comprendre plusieurs autres appels différents et liés entre eux, par exemple chez J.G. Fichte : un appel à réaliser l'intuition intellectuelle 2, un appel paradoxal à la liberté et un appel à abandonner paresse et lâcheté que nous avons déjà rencontrés (en 1.2), auxquels s'ajoutent, plus particulièrement pour le philosophe, un appel à redoubler l'intuition intellectuelle de l'action-acte en une phénoménologie de l'activité humaine et un appel à l'auto-réflexivité que nous rencontrerons plus loin (respectivement en 3.1 et 5.2). Nous verrons (en 5.1) qu'on peut aussi, en prolongeant la notion de "pouvoir heuristique" de I. Lakatos, développer la notion d'appel en termes d'appel à la contestation scientifique et / ou démocratique.

Plus généralement, la conséquence de cette nécessité de l'"appel", c'est qu'on doit faire son deuil d'un fondement nécessaire ultime de la raison humaine. Les "appels" des Pré-socratiques, celui du Mont Sinaï, celui de St Paul, celui des orateurs de la Révolution française, celui de M. Heidegger que j'ai précisé dans la sous-section précédente, comme toute révélation religieuse ou mythologique et toute œuvre philosophique créatrice, peuvent coexister avec les "chocs" au sens usuel dont les hommes font l'expérience. De tels "appels" peuvent ouvrir sur une humanité plus ou moins viable. Les notions d'appel et de choc inscrivent ainsi la raison humaine dans une histoire, donc aussi dans la contingence des rencontres, des expériences et de leur transmission à travers les générations successives. Ainsi, le relativisme de l'anthropologie culturelle ne peut être contesté théoriquement. Par contre, il peut l'être pratiquement puisque l'anthropologue, en conformité avec sa philosophie explicite ou implicite, peut considérer que telle coutume, par exemple l'excision des femmes,

pour parler d'un phénomène qui se produit, comme on dit, près de chez nous, débouche sur une humanité barbare et peu viable et que son étude ne peut avoir qu'un objectif dès le départ, l'éliminer et ce d'une façon telle que cette élimination n'entraîne pas des maux encore plus grands.

Là encore, je m'appuie sur J.G. Fichte pour m'éloigner de J.G. Fichte. En effet, de même que ce dernier développe une mystique du "Moi comme activité préalable" (voir 1.3), il considère que seuls les "appels" qu'il formule, qui doivent au moins autant à lui-même qu'à l'Évangile chrétienne et à la Révolution française, méritent d'être entendus. Nous verrons en passant (en 4.4), à propos de son projet pour l'Université de Berlin, que, pour lui, il faut éliminer toute "diversité de conceptions et de systèmes" dans l'enseignement universitaire à charge pour l'enseignant de ne pas présenter sa pensée unique de façon dogmatique mais de la construire pas à pas avec les étudiants, donc en passant par la confrontation avec d'autres "conceptions et systèmes".

Cette correction relativement à J.G. Fichte est aussi une correction du Stoïcisme (que je reprendrai en 2.1). Elle est double. Tout d'abord, contrairement à la thèse stoïcienne, la raison humaine comme idéal n'est pas inscrite dans l'homme naturel comme tendance dont il ferait l'expérience, ou plutôt ne l'est que comme possibilité. Pour que cette possibilité se réalise, il faut que s'ajoute autre chose (voir l'introduction à 2.1). Cette autre chose est justement explicitée par l'autre versant de cette correction : c'est la réception d'un appel à la raison qui, elle-même, a pour condition l'instauration historique du symbolique. Cette correction porte sur le caractère historique, donc contingent, de la raison humaine comme idéal, ou, pour utiliser les formules stoïciennes, de la "raison droite de la nature" ou de l'"*épistémé* du sage" (premier usage du terme de "raison" chez les Stoïciens), dans sa différence avec la raison humaine comme simple accès au symbolique ou "simple intelligence" (second usage du terme de "raison" chez les Stoïciens). Plus largement, autre versant de cette correction, il faudra remplacer le "vivre en accord avec notre expérience de ce qui arrive dans la nature" stoïcien par un "vivre en accord avec notre expérience de ce qui arrive dans la nature et dans la culture", qui introduit dans cette expérience la réception par nous ou l'individu considéré d'"appels" de toutes sortes de la part d'autres individus (voir la dernière sous-section de 2.1). Nous verrons (en 5.7) que, dans un programme de recherche philosophique, du moins tel que je pourrai le concevoir à l'issue de cet ouvrage, le caractère contingent de l'origine conduit à rechercher et accueillir constamment d'autres "appels".

1.7 Individuation, activité, choc, appel et intersubjectivité

Je vais examiner dans cette section les conséquences des trois premiers principes, donc du "Moi", du "Non-Moi" (donc du "choc" et de l'"appel") et de l'"imagination productrice", sur l'individuation d'un acteur. En effet, pour J.G. Fichte, cette dernière ne saurait être première, ne saurait participer à ses trois principes premiers. Je reprendrai ce faisant de façon systématique des éléments que j'ai dû présenter jusque-là en passant.

Promotion du moi et soumission de l'imagination à l'entendement de Kant aux Néo-kantiens

Il est intéressant de constater que la dégradation du rôle de l'imagination au profit de l'entendement qui s'opère de la première édition à la seconde édition de la *Critique de la Raison Pure* (voir 1.5) est associée chez E. Kant à une promotion du "moi", à l'introduction d'un rôle nécessaire *a priori* du "moi". Dans cette seconde édition, § 16, De l'unité originairement synthétique de l'aperception, "représentation = aperception pure ; unité de cette représentation = unité transcendantale de la conscience de soi" (Kant, 1971, *Critique de la Raison Pure*, p. 110). Et, plus loin :

> « J'ai donc conscience d'un moi identique par rapport au divers des représentations qui me sont données dans une intuition, parce que j'appelle miennes toutes les représentations qui n'en forment qu'une. Cela revient à dire que j'ai conscience d'une synthèse nécessaire de ces représentations *a priori* (…) , d'une unité synthétique originaire de l'aperception. » (Kant, 1971, *Critique de la Raison Pure*, p. 113).

H. Cohen, l'initiateur du Néo-kantisme, a poursuivi dans cette voie et fait de l'imagination productrice une faculté soumise à l'entendement qui effectue la médiation entre l'entendement et la sensibilité :

> « L'identité de la conscience de soi est appelée "principe transcendantal de l'unité de tout le divers de nos représentations". Cependant, cette unité présuppose une synthèse a priori : la "synthèse productrice de la faculté d'imaginer". C'est avec cette nouvelle condition transcendantale que le doute, qu'on vient de soulever et qui concerne la relation que l'entendement entretient avec les lois de la nature, se trouve reflété et aggravé. Car cette faculté d'imaginer est le moteur essentiel de l'idéalisme subjectif. Apparaît le soupçon selon lequel, en introduisant la faculté d'imaginer, on amoindrirait les droits de la

sensibilité pure, dans la mesure où il faudrait d'abord produire le divers dans l'image sans qu'il soit préalablement donné. Au contraire, ce qui possède une signification décisive, c'est que la faculté d'imaginer productrice soit mise au compte, non pas de la sensibilité mais de l'entendement. » (Cohen, 2001, p. 330).

C'est pour lui la condition de toute expérience :

« Cette faculté d'imaginer [productrice] ne trouble pourtant pas cette source qu'est la sensibilité, car elle produit, non pas le divers, mais la liaison de ce divers (…) . C'est dans cette tâche médiatrice que se trouve, pour la théorie kantienne de la connaissance, la signification de la faculté d'imaginer productrice. Les deux termes extrêmes, à savoir la sensibilité et l'entendement, doivent nécessairement être liés au moyen de cette fonction transcendantale qu'est la faculté d'imaginer – parce que, si ce n'était pas le cas, ils fourniraient certes des phénomènes, mais aucun objet d'une connaissance empirique, donc aucune expérience. » (Cohen, 2001, p. 333).

Et, une fois l'imagination réduite à cette fonction médiatrice soumise à l'entendement, le "moi" ou "Je" apparaît solidement réinstallé :

« Dans la première édition de la *Critique de la Raison Pure*, il y a une imprécision (…) dans la mesure où la faculté d'imaginer y est mise au compte de la sensibilité (…) . Cependant, le fondement de cette carence persistante se trouve dans la double signification de l'aperception : elle est unité des catégories mais aussi conscience de soi. (…) Après une définition introductive du concept de synthèse, Kant commence, dans la seconde édition [de la *Critique de la Raison Pure*], par l'"unité originairement synthétique de l'aperception". "Le 'je pense' doit pouvoir accompagner toutes mes représentations". (…) Dans première édition de la Critique de la Raison Pure, le "Je" n'était posé que comme un "pouvoir", comme une condition transcendantale concernant la possibilité du jugement logique – il était fait abstraction de son effectivité. Il ne fallait aucunement dire que le Je doit, à titre de conscience effective, précéder toute autre conscience – mais la conscience de soi n'est au contraire posée que dans la synthèse du divers des représentations (…) . [C'est] la raison qui a poussé Kant à réécrire [dans la seconde édition de la *Critique de la Raison Pure*] la Déduction et à entreprendre la dérivation de l'expérience à partir de la conscience de soi à titre de point cardinal. » (Cohen, 2001, p. 336-337-338).

C'est exactement ce que J.G. Fichte refuse.

Le moi de Fichte comme croisement d'une activité de base, de chocs, d'appels et d'imagination

Le "moi" personnel de J.G. Fichte hérite du "Moi comme activité autonome préalable" ou "comme activité sans moi" du premier principe (voir 1.3) son caractère non substantiel, d'activité sans être :

> « Le concept d'activité ne se laisse pas expliquer davantage, nous en sommes immédiatement conscients, elle consiste en une intuition (…) . L'activité qui retourne en soi et le moi sont identiques ; tous deux s'épuisent réciproquement (…) . Le moi n'est pas une âme, qui serait substance (…) . Qui affirme cela, affirme que le moi est indépendant de ses actions. » (Fichte, 2000, p. 91).

Mais il en diffère fondamentalement car les "chocs" étant nécessaires à la constitution de toute détermination consciente ("La conscience de soi empirique, c'est-à-dire la conscience d'une détermination quelconque en nous, n'est possible que si l'on présuppose un non-moi", Fichte, 1994, p. 37), ils sont aussi nécessaires à la constitution de ce moi personnel :

> « Le Non-Moi nous indique bien que le premier principe ne saurait être confondu avec le moi de tout un chacun porté à l'absolu, puisque, quant à lui, il n'est pas conditionné par le Non-Moi. Celui-ci est par contre la condition de possibilité du moi fini que nous sommes. » (Lardic, 2003, p. 20).

Si les "chocs" interviennent, les "appels" aussi :

> « L'éducation est le rapport premier tant chronologiquement – dans l'histoire de l'individu empirique – que logiquement, la conscience de soi se constituant dans un rapport à autrui. » (Vincenti, 1997, p. 229).

C'est aussi à partir de là que "le sujet prend conscience de lui-même comme dépendant et altéré, comme déjà pris dans un procès d'individuation" (Thouard, 1999, p. 25) et que l'imagination productrice peut participer à ce processus d'individuation :

> « L'imagination – sa fonction entière – se définit comme la possibilité de considérer l'agir du moi dans son acte de déterminer. Dans la pensée, il n'y a pas de flux, il n'y a que de l'immobilité ; ce n'est que dans l'imagination que se trouve la base de toute conscience, que la conscience de cet écoulement doit se trouver. Le commencement de la conscience doit donc tout simplement se produire par l'imagination. On peut dire à présent : l'acte d'auto-position du moi consiste dans la réunion d'un acte de penser et d'un acte d'intuitionner (…) . Cette synthèse naît de la réunion de l'imagination et de la pensée, de sorte que réel et idéal sont réunis ; ce n'est que dans cette réunion que le moi est produit.

Pensée et imagination ne peuvent être séparés, sinon il n'y aurait aucun moi. » (Fichte, 2000, p. 295).

Ainsi, un individu donné, à un instant donné, dans une situation donnée a toujours à la fois derrière lui, comme origine, et devant lui, comme renouvellement de l'origine, divers chocs, appels et imaginations productrices.

Le corps propre chez Fichte

Revenons à propos de l'individuation selon J.G. Fichte sur la notion de "corps propre" que nous avons déjà rencontrée chez E. Husserl (en 1.1). Nous avons vu (en 1.2) que l'intuition intellectuelle suppose l'intuition sensible, donc le corps. Plus largement, J.G. Fichte réintègre le corps et le monde dans ses premiers principes : "le trait caractéristique de la philosophie pratique de Fichte est l'effort pour surmonter le dualisme kantien, pour réhabiliter la nature, pour faire du corps l'instrument de la liberté" (Léon, 1954, p. 3). Il présuppose ce corps dans l'action-acte :

« Nous ne pouvons apprendre par l'expérience que nous avons un corps, nous devons savoir d'avance qu'il est tel, qu'il est nôtre ; c'est la condition de toute expérience, de tout apprentissage. » (Fichte, 2000, p. 253).

Réciproquement, il considère comme un devoir que chacun fasse quelque chose de ce corps présupposé :

« Ce système de nos tendances naturelles prend la forme d'un corps organique matériel (…) . Ma tendance la plus élevée est celle qui me porte à l'autonomie absolue. Or je ne puis m'approcher de celle-ci qu'en agissant ; mais je ne puis agir que par mon corps ; ainsi, la satisfaction de cette tendance, en d'autres termes, toute moralité, a pour condition la conservation et le plus grand perfectionnement possible de mon corps. Inversement, l'autodétermination, la moralité, doivent être l'unique fin consciemment posée de mon agir ; il me faut donc subordonner la première fin à la deuxième, ne conserver et ne former mon corps que comme instrument de l'action morale et non pas comme s'il était lui-même une fin. » (Fichte, 1986, p. 205).

C'est ce corps qui fait l'être libre :

« La liberté de la personne ne pénètre dans le domaine du monde sensible qu'exclusivement dans la mesure où elle est exprimée dans la détermination du corps. Dans ce domaine, le corps d'un être libre est donc à considérer comme constituant lui-

même le fondement ultime de sa détermination, et l'être libre, comme phénomène, est donc identique à son corps (celui-ci est le représentant du Moi dans le monde sensible, et, si l'on n'envisage que le monde sensible, il est lui-même le Moi). » (Fichte, 1984, p. 129).

Nous verrons (dans la première partie du chapitre 2) que la thèse stoïcienne de l'homme continu permet d'approfondir cette présupposition du corps dans une phénoménologie de l'activité humaine et d'ouvrir sur des déterminations plus concrètes de ce corps. Ce corps englobe chez J.G. Fichte ce qu'on entend aujourd'hui, à la suite de E. Husserl et, plus récemment, de M. Merleau-Ponty par "corps propre" comme "système des actions possibles" pour un individu donné :

« Le corps matériel ainsi déduit est posé comme ce qui englobe toutes les actions libres possibles de la personne et rien de plus. C'est en cela seulement que consiste son essence. (...) Notre corps constitue une totalité articulée et close. » (Fichte, 1984, p. 74-76).

Le déterminisme et la liberté

J.G. Fichte reprend à nouveaux frais la question de la causalité ou déterminisme et de la liberté humaine que E. Kant avait prétendu résoudre en séparant la nature et la liberté :

« Il n'y a pas deux législations différentes pour la nature et la liberté : Lorsque Fichte étudie ainsi la position de la nature du Moi, et d'abord la position de ce qui en Moi est nature, ce n'est pas (…) pour distinguer radicalement nature et liberté, mais bien au contraire pour enraciner la possibilité de l'action morale dans ce qui est pour nous nature (…) . Fichte rejettera la dualité des législations, nature et liberté [qui a été instaurée par Kant]. Et cela car le primat de la raison pratique n'est plus pensé chez Fichte comme subordination d'un domaine de rationalité – le théorique – à un autre – le pratique, mais comme unité fondamentale de la raison, unité qui s'enracine dans un effort pratique originaire dont l'exigence morale est en nous l'expression (…) . Lorsque Fichte affirme le primat de la raison pratique, il affirme que la racine de toute raison est pratique, c'est-à-dire que toute raison se fonde sur un agir, sur cet agir même qu'exprime le commandement moral. Cet agir est déterminé (…) comme condition de possibilité de tout objet (…) qui pour être représenté comme tel doit s'opposer à l'activité du Moi qui le pose comme objet dans la représentation. » (Vincenti 2000, p. 7-8).

Ainsi :

« Fichte radicalise le criticisme, dépasse la rupture kantienne [entre nature et liberté] en appliquant sa réflexion au monde "comme sphère de l'action libre, donc selon un certain rapport à la nature, et eu égard à sa capacité de subir une action morale libre". La nature fichtéenne, comme le souligne la *Nova Methodo*, est organiquement déterminée comme rapport de forces au sein duquel je puis m'inscrire en agissant (…) [. Il développe une] conception du sujet comme activité, effort, exigence fondant la pensée dynamique du monde. » (Vincenti, 1997, p. 10).

Pour J.G. Fichte, le déterminisme est d'ailleurs une création de la pensée humaine tournée vers l'action (Léon, 1958, p. 207) et il ne peut y avoir séparation entre la liberté comme processus et la causalité comme processus. D'une part, "l'être raisonnable ne peut s'attribuer aucune faculté de liberté sans penser plusieurs actions réelles et déterminées comme possibles par sa liberté" (Fichte, 1986, p. 80), d'autre part, "ma causalité est perçue comme un divers dans une série ininterrompue" (Fichte, 1986, p. 94). La relation entre liberté et la nécessité constitue en fait le "cercle fermé de l'action réciproque" (voir 1.1), identique au "cercle de l'esprit fini" (voir 1.4) :

« Quelque chose = A est assurément par soi-même ce qu'il est, mais le fait que, par soi-même, il soit précisément cela est fondé par autre chose (à savoir tout le possible – A) ; mais que cette autre chose soit celle-ci et qu'A soit déterminé précisément ainsi, ce fait à son tour, est fondé par A lui-même, étant donné qu'inversement aussi, – A devient ce qu'il est au moyen de A. Ainsi sont réunies la nécessité et l'autonomie et nous n'avons plus le simple fil de la causalité, mais le cercle fermé de l'action réciproque. » (Fichte, 1986, p. 112).

On a ainsi une "solution ingénieuse au problème de la causalité pratique humaine" :

« Le côté interne, subjectif, et le côté externe, objectif, de la relation pratique se rejoignent car ils constituent la même sujet-objectivité, dont on fait l'expérience subjectivement dans un cas et objectivement dans l'autre (…) : "Mon monde est changé signifie que je suis changé ; mon monde est déterminé plus avant signifie que je suis déterminé plus avant". » (Zöller, 1998, p. 64).

Mais, si nature et liberté sont mises sur le même plan, la liberté constitue une "tâche infinie", alors que la nature constitue un champ de possibles limité à révéler par la liberté :

« "La liberté est limitée" ne veut pas dire qu'elle ne peut aller plus loin, car sinon elle ne serait pas limitée en tant que liberté et il y aurait un quantum déterminé de liberté ; mais cela veut dire explicitement qu'il doit y avoir une limitation de la liberté en tant que telle. » (Fichte, 2000, p. 308).

Ainsi, la conception du déterminisme de la nature selon J.G. Fichte est un déterminisme dont nous faisons l'expérience qu'on pourra rapprocher du destin selon les Stoïciens (voir 2.8), même si J.G. Fichte lui-même ne le fait pas. J'y reviendrai plus loin à propos des conceptions du "moi" de J.G. Fichte et des Stoïciens, en continuant ainsi à anticiper sur le chapitre 2.

Le moi du dogmatisme et du Romantisme

En montrant ainsi combien le "moi" selon J.G. Fichte est relatif, je m'éloigne, grâce aux commentateurs cités, des interprétations de J.G. Fichte jusqu'à l'époque récente, par exemple de celle de M. Heidegger :

> « L'un des trois principaux contresens sur la "Critique" [est] la mésinterprétation métaphysique qui s'engage dès Fichte, [qui] consiste à absolutiser sous forme de Moi absolu ce qui faisait le thème de la "Critique", à savoir la raison, et certes la raison humaine finie. » (Heidegger, 1982, p. 83).

En fait, ce reproche de M. Heidegger s'applique plutôt à F.W.J. Schelling, autre grand nom de l'Idéalisme allemand que nous avons déjà rencontré plus haut et qui, après avoir suivi J.G. Fichte s'en est séparé radicalement, suscitant ainsi de la part de J.G. Fichte une critique tout aussi radicale de ses thèses :

> « Ne doutant pas un instant qu'il faille poser un être objectif et que la *Doctrine de la Science* ne puisse elle-même échapper à ce destin qui touche universellement les mortels, ils [les critiques, c'est-à-dire Schelling et ceux qui s'en inspiraient] pensaient que le défaut de cette philosophie consistait en ceci qu'elle présupposerait un être subjectif-objectif, un moi vraiment réel et concret, comme la chose en soi ; défaut auquel ils pensaient pour leur part remédier en présupposant, au lieu de cet être subjectif-objectif, un être objectif-objectif qu'ils honorent du nom d'absolu. (…) Si, par exemple, on leur parle du Moi comme de la forme fondamentale de tout savoir, ils ne peuvent jamais parvenir à s'approprier ce Moi autrement que comme être objectif déterminé par un autre être objectif qui lui est opposé ; c'est qu'en effet, cette dernière forme est précisément celle de l'imagination. » (Fichte,1981, p. 142-145).

À la conception de F.W.J. Schelling, visée dans ces deux passages, J.G. Fichte oppose celle d'une conscience comme activité et non pas comme être :

« Celui qui ne peut penser un acte sans un agissant (ici l'acte est lui-même l'agissant car ce dernier n'est en effet que dans l'acte), celui qui, en outre, ne peut penser cet acte sans modification (précisément sans modification de l'état de l'agissant) n'a pas accès au monde transcendantal. Il en est ainsi pour Schelling ; lorsqu'il veut démontrer que quelque chose n'est pas à penser comme acte, il le démontre par le fait qu'on ne peut le penser ni comme une modification ni comme étant à l'intérieur du temps. » (Fichte, 2006, p. 93).

On peut mesurer ainsi "l'ampleur du contresens légué à la postérité par les premiers interprètes de J.G. Fichte, qui, comme le jeune Schelling dans son *Du Moi*, ont accordé au Moi, premier principe de la *Doctrine de la Science*, la pleine positivité de l'être suprême, de l'Un qui est Tout de Spinoza" (Goddard, 1999, p. 16). Mais il faut bien dire que la dénomination de 'Moi absolu' que J.G. Fichte n'a pas hésité à employer plutôt deux fois qu'une ouvrait largement la voie à un tel contresens.

Ce qu'apprend le cas original de Novalis

En relation avec la nécessité, du fait de l'importance de l'imagination productrice et de sa relation avec l'imagination technique, de ne pas laisser cette imagination productrice à l'illusion romantique, j'ai annoncé (en 1.5) que j'examinerai comment le Romantisme allemand s'est séparé de J.G. Fichte en absolutisant le "Moi" du premier principe, en le faisant passer de l'activité à l'être. F.W.J. Schelling, dont je viens de parler, s'inscrit dans ce mouvement mais n'en est pas le moteur et je n'y reviendrai qu'en 5.8. Je m'appuierai pour cet examen sur un cas original : l'œuvre de Novalis, l'un des poètes et écrivains du Romantisme allemand, déjà cité (en 1.5) et que je retrouverai à propos de la technique (en 4.4). Elle aboutit, comme celle des autres romantiques, à une absolutisation de l'activité artistique, mais, au contraire d'eux, sans donner de l'être au "moi" de l'artiste.

Novalis, après une période d'enthousiasme pour l'œuvre de J.G. Fichte, s'en est éloigné en relation avec la question de la nature non représentative de l'intuition intellectuelle :

« L'œuvre de Fichte fut excitante pour les jeunes Romantiques, du fait qu'entre autres choses elle cherchait à résoudre la "crise" de la métaphysique causée chez Kant par sa relativisation du savoir aux modes humains de cognition. Pour autant qu'elle essayait de dire quelque chose de définitif et de positif sur la nature du soi tel qu'en lui-même, Fichte espérait fonder la liberté humaine sur une fondation ferme et sauver ce fondement de l'éthique du statut précaire d'un postulat inconnaissable (…) après s'être immergé lui-

même dans son œuvre, Novalis s'en éloigna et rejeta en définitive beaucoup de la *Doctrine de la Science*, tout particulièrement sa vue selon laquelle le Moi de la conscience de soi doit être compris comme commençant avec un acte d'"auto-positionnement", et n'est pas une représentation, mais une sorte d'intuition intellectuelle qui, dans les mots de Fichte, est "cet acte qui n'apparaît pas et ne peut apparaître parmi les états empiriques de notre conscience, mais repose plutôt à la base de toute conscience et seul la rend possible" (*Doctrine de la Science*). » (Novalis, 2003, introduction, p. XIII).

Novalis est bien parti de la caractéristique d'ouverture infinie-indéfinie du Moi de J.G. Fichte (voir 1.3) :

« Comme Fichte, il [Novalis] refuse l'interprétation substantialiste de l'egologie (le moi comme substrat de l'ensemble de ses représentations), propre aux tenants du dogmatisme métaphysique (Descartes avec sa *Res cogitans*). Le Moi absolu, synthèse du sujet-objet, de la pensée consciente et de l'être, est à proprement parler "inconnaissable", puisque le moi n'est rien par lui-même, mais tend infiniment à la réalité. L'être du Moi par conséquent est sa tendance, sa pulsion à l'unité : sa nature double désigne la dualité d'une relation infinie, celle d'un mouvement centripète de réflexion et centrifuge d'expansion. » (Le Blanc et al., 2003, p. 187).

Mais, pour Novalis, s'il y a intuition, qu'elle soit sensible ou intellectuelle, il faut que ce soit de quelque chose et pas seulement d'une activité :

« Telle que Novalis la voyait, la conscience de soi devait être représentationnelle (…) . Le "Je" de Fichte est supposé être non-représenté, un fait-acte (Action-acte) original qui peut seulement être décrit comme conscience immédiate, ou comme une sorte d'"intuition intellectuelle" (…) . Immédiateté et auto-référence sont incompatibles. C'est-à-dire que l'auto-référence exige un véhicule, quelque chose qui pointe vers le soi, un moyen, ou médium pour référer. Pour Novalis, l'intuition intellectuelle peut seulement être une réflexion, un acte de représentation dirigé vers la seule chose dont on puisse faire l'expérience immédiatement, un sentiment (…) . Novalis refuse d'accepter le point de départ très non-kantien de Fichte – il refuse, comme Kant refusait certainement, de permettre la conflation de l'intuition et de la pensée, même sous la forme d'une "pensée-acte" pré-réflexive. » (Novalis, 2003, introduction, p. XIV).

L'intuition intellectuelle, selon Novalis, produit une illusion dont la correction nous laisse sans espoir de "saisir le fondement absolu du soi, et donc de tout savoir". Mais, cette perte d'espoir nous conduit à la seule chose qui, pour lui, soit absolue, le "sentiment" et l'"activité libre incessante" :

« Ce que Fichte considère comme un acte immédiat d'auto-positionnement est [pour Novalis] en fait un acte médié de représentation. (…) L'auto-réflexion nous présente une illusion de nous-mêmes qui, dit Novalis, exige un second acte de réflexion si nous ne voulons pas être conduit à penser de façon erronée que nous avons atteint un savoir objectif de ce qui est essentiellement non-objectif. Ce second acte de réflexion "corrige" l'illusion de la première pensée que nous avions de nous-mêmes, et nous conduit, non vers le soi, mais vers le savoir de notre ignorance du soi. Ainsi, il nous montre que nous sommes incapables de saisir le fondement absolu du soi, et donc de tout savoir. Du fait que Novalis tient que "chercher la pensée d'un fondement est le fondement de la philosophie" et que "toute activité philosophique doit aboutir à un fondement absolu", cela semblerait énoncer la fin de toute philosophie, et pour Novalis, c'est vrai en un sens : "les frontières du sentiment sont celles de la philosophie". Mais en un autre sens, il argumente que la philosophie peut reconnaître son propre absolu quand elle reconnaît qu'aucun fondement absolu n'est donné (…) [. Q]uand nous "renonçons librement à l'absolu" naît en nous une "activité libre incessante" qui est "le seul absolu possible qui puisse nous être donné". » (Novalis, 2003, Introduction, p. XV).

Au final, grâce à cet accent sur la Nature et le Soi, cette "activité libre incessante", l'"activité absolue de la représentation artistique", a remplacé chez Novalis l'"action absolue" d'auto-positionnement de J.G. Fichte (Novalis, 2003, Introduction, p. XXV). Mais, tout ce mouvement dépend du maintien d'une tension initiale vers le "fondement absolu du soi", même lorsque sa réalisation apparaît sans espoir. C'est exactement ce que J.G. Fichte avait abandonné dès le départ. C'est là que Novalis s'intègre, malgré sa petite différence, à la cohorte des Romantiques. C'est là qu'il contribue, *a contrario*, à la compréhension de l'originalité radicale de J.G. Fichte.

Le moi de Husserl comme plus que le produit d'une réification des habitus perceptifs et de la réflexion

Au départ, dans ses *Recherches logiques* (Husserl, 1969, 1972, 1974), en ce qui concerne le caractère secondaire et inconsistant du "moi", E. Husserl est très proche de J.G. Fichte, donc aussi, comme on le verra dans la sous-section suivante, du paradigme de l'enaction, de la pensée de J.-P. Sartre et du programme de recherche 'cours d'action' qui entend les prolonger. Il ne pense pas la conscience comme substantielle :

« C'est à la condition de ne pas penser l'être de la conscience sur le modèle de la chose, donc de ne pas en faire un membre de la nature, bref une substance, que l'on peut comprendre la corrélation essentielle, l'ouverture de la conscience à autre chose qu'elle. » (Barbaras, 2004, p. 14).

Il rapporte la conscience à l'instant (c'est la conscience préréflexive ou expérience, dans le programme de recherche 'cours d'action') et au flux (c'est le cours d'expérience, ibidem) :

« La conscience au sens large est l'ensemble des composantes phénoménologiques réelles du moi empirique, c'est-à-dire le tissu des vécus psychiques dans l'unité du flux des vécus. La conscience au sens étroit est un acte psychique, un vécu intentionnel. » (Barbaras, 2004, p. 66).

Il se contente d'introduire une première consistance du "moi" comme produit de la réification des *habitus* perceptifs :

« Cette activité, par laquelle je pose et j'explicite l'existence, crée un habitus dans mon Moi ; et de par cet habitus, l'objet en question m'appartient en permanence, comme objet de ses déterminations. » (Husserl, *Meditations Cartésiennes*, § 33, cité par Barbaras, 2004, p. 129).

C'est cette première consistance accordée au moi qui, si l'on n'y prend pas garde, peut constituer le terrain d'une réification du moi :

« La réification du subjectif est en germe dans ce déplacement initial d'inspiration cartésienne : l'exigence fondatrice, c'est-à-dire la recherche de la scientificité, vient pervertir l'exigence ontologique (...) parce que l'intuition donatrice originaire est source de droit pour la connaissance, puisqu'il n'y a de présence qu'intuitionnable en droit, la présence du *sum*, c'est-à-dire du subjectif, est inévitablement réifiée. » (Barbaras, 2004, p. 139).

Mais une telle réification du moi n'est pas une conséquence nécessaire. Considérer les *habitus*, c'est simplement mettre l'accent, dans la considération du processus psychique, sur l'acquis plutôt que sur le développement. On peut facilement étendre cette notion d'*habitus* des *habitus* perceptifs aux *habitus* plus larges et la considérer comme traduisant un "invariant relatif", susceptible à la fois de se dégrader et de se transformer à chaque instant, dans le cadre d'une phénoménologie de l'activité humaine, comme on le fait dans le programme de recherche 'cours d'action'. Où E. Husserl s'engage vraiment dans la voie de cette réification, c'est lorsqu'il fait de ce "moi" comme "individualité en tant que style d'ensemble et habitus du sujet" (Husserl, 1982, p. 373) un pôle-sujet face au pôle-objet et en considérant que ces

deux pôles de l'objet et du moi sont nécessaires pour assurer ce qu'il appelle la "corrélation noético-noématique" :

> « À partir de chaque objet qui se donne directement comme un objet, la réflexion ne conduit pas seulement à des vécus constituants dans lesquels l'objet se constitue comme pôle, mais une réflexion est à chaque fois possible qui porte sur le moi identique ; et ce moi est le sujet de tous les vécus, et le sujet pour tous ses objets, en tant que pôle d'unité de ses intentionnalités ; mais il n'est pas lui-même un vécu (...) ni en tant que moment réel des vécus. » (Husserl, 2001, p. 195).

Comme nous l'avons vu (dans la *Méthode développée*, chapitre 1), Depraz (1995) note bien la solidarité entre les notions de "conscience égologique" et de "corrélation noético-noématique" et le fait que leur abandon transforme profondément la notion d'"intentionnalité". Cette auteure écrit en effet que "si l'objet visé ne reçoit pas son identité unificatrice de la conscience égologique, comment maintenir l'idée d'une corrélation noético-noématique entre deux pôles unifiés ? L'idée d'une conscience non-égologique remet en cause jusqu'au concept d'intentionnalité en son sens husserlien" (op. cit., p. 83). Choisissant de maintenir cette conscience égologique tout en s'efforçant d'assurer sa compatibilité avec l'altérité, elle engage une "refonte de l'égologie" (op. cit., p. 94). Nous verrons (en 4.3) qu'il existe une raison supplémentaire, qui est en fait la principale, de promouvoir le "moi", qui constitue un prolongement de la première : la nécessité pour E. Husserl, comme pour E. Kant, de répondre, en introduisant la notion de "Sujet transcendantal" – produit parmi d'autres de la mise en œuvre de la "réduction phénoménologique", sur laquelle je ne m'étendrai pas ici, qui lui permet de créer ce qu'il appelle la "Phénoménologie transcendantale" –, à la question de la connaissance scientifique et au défi du scepticisme tout en restant dans un cadre contemplatif.

Le destin et le moi selon les Stoïciens

Il faut revenir aux Stoïciens pour trouver une conception du "moi" qui se rapproche de celle de J.G. Fichte, même si elle se présente seulement implicitement, comme conséquence de leur conception du "destin" (voir plus haut). Nous verrons (en 2.1) la place que joue la "conscience" comme "conscience de soi" dans le Stoïcisme, mais aussi (en 2.7) que "conscience" n'est pas synonyme de "force", même si le "corps conscient en mouvement" est plus "fort" que le "corps non conscient en mouvement". Il faut ajouter que, chez les Stoïciens, "conscience" ne veut pas plus dire "Soi souverain et consistant" que chez J.G. Fichte. C'est

pourquoi je pourrai interpréter les formulations stoïciennes en termes de "soi" comme portant en fait, certes de façon inadéquate, vers l'individuation du couplage structurel, donc comme recoupant de ce point de vue l'absence de "Soi" chez J.G. Fichte, mais aussi, comme nous le verrons plus loin, chez J.-P. Sartre, chez F. Varela et dans le programme de recherche 'cours d'action'.

C'est en effet que chez les Stoïciens il y a "destin" et non pas déterminisme mécaniste, contrairement à ce qu'on trouve chez les Néo-Platoniciens qui se sont efforcés de rétablir un tel "Soi" et vers lesquels se sont tournés tous ceux qui, par la suite, se sont livrés à un tel rétablissement. Citons Plotin, le fondateur du Néo-platonisme :

> « Mais est-ce qu'une seule âme, pénétrant tout, accomplit toutes choses ? Tandis que chacun est, en tant que partie, mû comme l'univers le conduit et que les causes conséquentes sont tirées de là-bas, il y a nécessité que la continuité et la texture organique de ces causes qui s'enchaînent soit le destin, comme si, à propos d'une plante qui a son principe dans sa racine, on disait que le gouvernement qui s'exerce à partir de sa racine, sur toutes les parties et sur leurs rapports réciproques, est texture organique, action et passion, gouvernement unique et en quelque sorte un destin de la plante. Mais d'abord, ce trop de nécessité et de destin de ce genre, cela même supprime le destin, l'enchaînement et la texture organique des causes. Car de même que, dans nos parties mues sous l'influence de la partie principale de <l'âme>, il est absurde de parler d'un mouvement selon le destin – car ce qui donne le mouvement ne serait, en effet, pas différent de ce qui le reçoit et qui fait usage de l'impulsion qui en vient, alors que celui-là est premier qui fait bouger la jambe –, de la même manière, si, quand il s'agit du tout, le tout qui agit et subit est un, et l'un n'est pas différent de l'autre selon des causes qui se réfèrent toujours à quelque chose d'autre, il ne sera alors pas vrai que le tout se produit selon des causes, mais toutes choses seront une. De la sorte, nous ne sommes pas nous-mêmes et aucune action ne nous est propre ; nous ne raisonnons pas nous-mêmes, de même que ce ne sont pas les pieds qui donnent les coups, mais nous par l'intermédiaire de nos propres membres. Mais il faut pourtant que chacun soit chacun, que nos actions et réflexions nous appartiennent, que les actions belles et laides de chacun appartiennent à chacun en propre et l'on ne doit pas, en tout cas, attribuer au Tout la production des choses laides. » [Plotin, 2006, Traité 3 III.1, p. 45-46 (2, 4, 1-29)].

M. Chappuis commente ainsi ce passage de Plotin :

> « Faut-il envisager l'âme comme principe de l'univers ? Elle est conçue comme gouvernement unique et synonyme de destin. La réponse est négative et fondée : en effet,

dans ce cas, il n'y a pas de cause distincte de l'effet ! (…) Parlons de ces "mouvements selon l'hégémonique" [ou partie directrice], pour essayer, à la manière de Plotin, de comprendre les stoïciens. Il faut que ce principe, pour qu'il soit un, soit hégémonique (roi, autonome), et non pas dépendant (esclave). L'un doit se distinguer de l'autre sans quoi l'"hégémonique" ne serait justement plus un principe directeur, une cause, et le dépendant ne serait plus un effet. Prenons l'exemple du mouvement de la jambe : celui qui donne le mouvement est premier, gouvernant, tandis que la partie, la jambe, reçoit seulement le mouvement, mais ne le donne pas. (…) Fâcheux bilan de ce désastre illustré par la comparaison poursuivie, celle de la partie liée à l'âme unique comme la jambe l'est au principe directeur : il n'y a pour nous qui sommes des parties aucune identité possible, car la chaîne causale présente l'inconvénient de lier trop fortement tous les éléments entre eux. Chaque chaînon est aliéné, dépendant de l'autre qui le précède et de toutes les autres causes antérieures. Pour chaque homme comme pour tous les autres éléments qui font partie de ce monde, aucun statut d'autonomie n'est possible. Nous ne sommes pas nous-mêmes. (…) Pour échapper à cette perspective stoïcienne, il faut avoir le désir de valoriser la position de ce "nous", d'accorder une autonomie à la personne, de la libérer de l'altérité possible. » (op. cit., p. 93-94, Commentaire de Plotin, 2, 4, 10-29, p. 46).

Ce qui est précisé ici, c'est le lien qu'effectue explicitement le Néo-platonisme et, à sa suite, plus ou moins implicitement, diverses conceptions philosophiques et scientifiques qui ont présidé aux sciences humaines et sociales jusqu'à nos jours, entre une conception déterministe mécaniste de la causalité historique, sociale, ou psychologique et la nécessité d'un "Soi". La conception scientifique de la loi et la conception de l'autonomie dans le paradigme de l'enaction, qui sont traduites par la notion d'interaction asymétrique entre un acteur humain et son environnement (voir **Annexe 1**, ainsi que la *Méthode élémentaire*, chapitre 1, et la *Méthode développée*, chapitre 1), comme la conception stoïcienne de la causalité (voir 2.8), suppriment les deux. D'où l'intérêt de ce détour par le Néo-platonisme pour mon propos.

L'absence de soi dans les acquis et les fondements de l'étude de l'activité humaine

Après ce retour en arrière vers les Stoïciens, reprenons, pour conclure cette section, la chaîne, déjà amorcée (en 1.3), qui relie à J.G. Fichte, en ce qui concerne cette "absence de soi" (au sens où je l'ai entendue en 1.3 et dans cette section) dans l'activité humaine et dans la conscience préréflexive, F. Varela, J.-P. Sartre et le programme de recherche 'cours d'action'.

Pour F. Varela, le mérite essentiel des neurosciences est d'étudier la cognition humaine sans faire l'hypothèse d'un soi, ce qui en fait une pédagogie de l'absence de soi qui constitue un élément central du Bouddhisme. Il y a proximité de J.G. Fichte et du Bouddhisme sur ce point ("conscience de soi = conscience implicite et non réflexive de soi = quasi anonyme", comme le note D. Heinrich, cité par Thouard, 1999, p. 33, en soulignant la "possibilité de dialogue avec la culture indienne"). Varela, Thomson et Rosch (1993) consacrent une section (dans leur chapitre 4 sur le "soi", pp. 97-127) à " la recherche d'un soi dans les agrégats" selon l'*Abidharma*, le recueil doctrinal de la scolastique bouddhiste du petit véhicule (pp. 102-115) :

> « L'*Abidharma* contient plusieurs ensembles de catégories visant à examiner la formation du sentiment de soi. Il ne s'agit pas de catégories ontologiques au sens de celles que l'on trouve, par exemple, dans la Métaphysique d'Aristote. Ces catégories servent plutôt, d'une part, comme simples descriptions de l'expérience et, d'autre part, comme repères destinés à guider la recherche. » (op. cit., p. 103).

Ils citent Tsultrim Gyamtso [maître bouddhiste contemporain] (1986) :

> « Le bouddhisme n'enjoint à personne de croire qu'il a un soi ou qu'il n'a pas de soi. [Le bouddhisme] dit que, lorsqu'on examine la façon dont on souffre, dont on pense et dont on réagit émotionnellement à la vie, tout se passe comme si l'on croyait qu'il existe un soi durable, unique et indépendant ; et pourtant, une analyse plus fouillée ne peut mettre en évidence un tel soi. En d'autres termes, les agrégats sont dénués de tout soi. » (op. cit., p. 114).

Ainsi, pour ces auteurs, le bouddhisme permet à la science empirique de faire un pas de plus :

> « La science nous a montré qu'un soi fixe n'est pas nécessaire à l'esprit, mais elle ne nous a procuré aucun moyen d'assumer le fait essentiel que ce soi qui n'est plus nécessaire est précisément le soi auquel chacun s'agrippe et qui lui est le plus cher. Parce que la science en reste au niveau de la description, elle ne s'est pas encore éveillée à l'idée que, si un sujet fait l'expérience consciente et vécue du fait que son propre esprit ne possède pas de soi, cette expérience peut produire sur lui ou sur elle une transformation profonde. Autrement dit, la science a encore à reconnaître que l'esprit est dénué non seulement d'un soi impersonnel, hypothétique et théoriquement construit, mais aussi d'un moi concret. » (op. cit., p. 126).

Il existe ainsi de nombreux points communs entre F. Varela et J.-P. Sartre sur cette question du soi, bien que F. Varela ne cite J.-P. Sartre que pour le dénigrer :

« Nous croyons que de nombreuses traditions (…) ne traitent cette contradiction [l'incommensurabilité des résultats de la réflexion et de l'expérience] qu'en la mettant à l'écart, en refusant de l'affronter. (…) La plus courante consiste tout simplement à ignorer la contradiction. (…) Jean Paul Sartre exprime la même attitude quand il dit que nous sommes "condamnés" à croire en le soi. » (op. cit., p. 98).

À cette critique sans référence de J.-P. Sartre, il faudrait, si j'en avais la place ici, chercher des explications ailleurs. Si la référence était donnée, on verrait que c'est une citation tronquée et sortie arbitrairement de son contexte. En fait, comme nous l'avons vu (dans la *Methode développée*, chapitre 1), l'ontologie de la conscience préréflexive proposée par J.-P. Sartre (dans la foulée du premier Husserl) comme "éclatement vers le monde" en excluait aussi le Soi, qui ne pouvait être trouvé que comme un élément dans le monde, c'est-à-dire naïvement. G. Deleuze a radicalisé ce point de vue en s'appuyant sur les Stoïciens, comme nous le verrons (en 2.6). Pour J.-P. Sartre – et il n'a jamais varié sur ce point –, "l'ego n'est ni formellement ni matériellement dans la conscience : il est dehors, dans le monde ; c'est un être du monde, comme l'ego d'autrui" (Sartre, 1936, p. 13). En cela, il peut se réclamer de E. Husserl lui-même, dans sa première période :

« Il est typique de Husserl, qui a étudié dans La conscience intime du temps cette unification subjective des consciences, qu'il n'ait jamais eu recours à un pouvoir synthétique du Je. C'est la conscience qui s'unifie elle-même et concrètement par un jeu d'intentionnalités "transversales" qui sont des rétentions concrètes des consciences passées » (ibidem, p. 22).

Ainsi, pour J.-P. Sartre, "le Je n'apparaît jamais qu'à l'occasion d'un acte réflexif" (Sartre, 1936, p. 36) et "une erreur fréquente des psychologues est de confondre la structure essentielle des actes réflexifs avec celle des actes réfléchis" (Sartre, 1936, p. 39). Cette "conscience sans ego" ou "conscience irréfléchie sans Je" de J.-P. Sartre conduit, non pas à nier l'individuation, mais à la concevoir autrement. Comme l'écrit Coorebyter (2000) :

« L'impersonnalité de la conscience n'équivaut pas à une dissolution pure et simple de la subjectivité. Sartre juge le moi superflu pour individuer la conscience parce qu'il charge la conscience de cette fonction du moi. » (op. cit., p. 235).

Elle reconduit aussi à la notion de situation :

« Dans le monde de l'immédiat, qui se livre à notre conscience irréfléchie, nous n'apparaissons pas d'abord pour être jetés ensuite dans des entreprises. Mais notre être est immédiatement "en situation", c'est-à-dire qu'il surgit dans des entreprises et se connaît d'abord en tant qu'il se reflète sur ces entreprises. » (Sartre, 1943, p. 76).

Ajoutons au dossier, comme je l'ai déjà fait à propos d'autres questions, un commentaire critique récent de l'œuvre de J.-P. Sartre :

> « La révision des thèses husserliennes développées par La transcendance de l'ego conduit notre auteur à l'abandon des représentations classiques du sujet au bénéfice d'une conscience définie en premier lieu comme pure spontanéité. Tandis que pour Husserl la réduction phénoménologique est une opération logique qui nous livre les structures eidétiques [d'essence] des choses-mêmes, Sartre l'utilise pour mettre en évidence une conscience désubstantialisée qui requiert une psychologie sans intériorité ni sujet. [Pour] J. Hyppolite [1971, p. 760], [c'est] "l'intentionnalité comme une négation de l'être intérieur". » (Stal, 2006, p. 17).

Au contraire, comme on l'a vu plus haut, le second Husserl, afin de fonder ou encore d'absolutiser la connaissance, a finalement postulé un Soi transcendantal. Il est remarquable que le Bouddhisme *Madhyamika* (ou "Voie du milieu", l'une des branches du bouddhisme du grand véhicule) dont se réclame F. Varela a justement montré le lien étroit qui existait entre absolutiser le Soi et absolutiser la connaissance scientifique et ses éléments. C'est le bon côté, à mon sens, du peu d'intérêt de J.-P. Sartre pour la science telle qu'il la trouvait constituée (les sciences physiques et biologiques), hormis son utilité pratique, que de lui avoir évité cette tentation du Soi consistant comme du Soi transcendantal[8] :

> « La critique du moi : Le je du "je pense" n'est "l'objet d'une évidence ni apodictique ni adéquate" (…). Husserl, mieux inspiré pour avoir d'abord critiqué l'illusion substantialiste, s'est pour finir, trahi. Après avoir justement reproché à Descartes de transformer l'Ego en une "*substantia cogitans* séparée, en un *mens sive anima*, point de départ du raisonnement de causalité", il a renié son inspiration primitive qui aurait exigé de limiter le cogito au seul dynamisme des actes de conscience. Il rétablit en effet dans son œuvre tardive les droits du sujet, posant que "l'ego ne se saisit pas soi-même uniquement comme courant de vie (…) , mais comme moi, moi qui vit ceci ou cela, moi identique qui vit tel ou tel autre cogito (…) qui est actif ou passif, vit de tous les états vécus de la conscience et qui, à travers eux, se rapporte à tous les pôles d'objets" (*Meditations Cartésiennes*, § 10). Or, l'on trouve dans ce passage au moins deux affirmations irrecevables pour Sartre : 1/ la supposition qu'il existe une strate passive de la psyché, ce dont témoigne aux yeux de Husserl l'existence d'une genèse passive, définie comme la préconstitution ou la prédisposition des données de

[8] On peut considérer que *L'idiot de la famille* (Sartre, 1971, 1972c) constitue l'exposé d'une recherche empirique en sciences humaines et sociales (psychologie et anthropologie historiques) accompagné de celui de son épistémologie. Cette dernière n'a nul besoin d'un Soi transcendantal.

l'expérience organisées selon des structures préformées et stables, le temps par exemple ou le monde, de sorte que "la construction par l'activité suppose toujours et nécessairement la strate préalable d'une passivité qui reçoit l'objet et le trouve tout fait" (*Meditations Cartésiennes*, § 31) ; 2/ La seconde objection porte sur la réalité même du moi (...) : "L'ego n'est rien en dehors de la totalité concrète des états et des actions qu'il supporte" (*Transcendance de l'Ego*). » (Stal, 2006, p. 51).

On est là très proche de l'individuation impliquée par la notion de couplage structurel (voir 1.1). Cette dernière notion radicalise en effet le caractère situé de tout "sujet" ou "ego" : il n'y a pas, d'un côté "sujet" ou "ego", de l'autre "situation" ; il y a "couplage structurel" (ou invariants relatifs des interactions individuelles asymétriques de l'acteur avec l'environnement) et "situation dynamique". Le programme de recherche 'cours d'action' conjugue ces notions de couplage structurel et de conscience sans ego. Selon le cadre théorique sémio-logique, l'asymétrie des interactions de l'acteur avec l'environnement à chaque instant dépend du passé immédiat, mais on peut trouver une trace de la notion de "soi" dans la Culture de l'acteur comme ressource du Référentiel, ou comme *habitus* actifs et pas seulement perceptifs relativement réifiés. Tout cela a été détaillé dans la *Méthode développée* (chapitres 1 et 6).

Dans la suite de cet ouvrage, je prendrai pour acquis cette absence de "sujet" dans la conscience préréflexive et son remplacement par une individuation du couplage structurel de l'acteur avec son environnement. Je n'hésiterai pas à considérer certaines mentions du "moi" ou du "soi" chez certains auteurs, par exemple chez les Stoïciens (voir plus haut), comme pointant, mais de façon inadéquate, vers cette individuation du couplage structurel.

1.8 La méthode génétique, la critique du dogmatisme en général et le dépassement et la radicalisation en terme d'activité du dogmatisme stoïcien

À ce point, nous pouvons constater en quoi J.G. Fichte propose un remède contre le dogmatisme. C'est ce remède qui, appliqué au Stoïcisme, permettra la reprise que j'en effectuerai dans le chapitre 2 et poursuivrai dans les chapitres suivants, moyennant quelques corrections notables dont deux directement inspirées de J.G. Fichte que j'ai anticipées dans ce chapitre 1. J.G. Fichte a produit ce remède à partir de sa critique des restes de dogmatisme chez E. Kant et il l'a ensuite précisé à partir de sa critique des notions proposées par F.W.J.

Schelling et les Romantiques. C'est le versant critique de la construction effectuée dans ce chapitre à partir de l'action-acte.

La critique des restes de dogmatisme chez Kant

J.G. Fichte oppose à l'appel à l'expérience par E. Kant, qu'il considère comme sans méthode, une méthode constructive fondée sur l'imagination productrice, qu'il qualifie de génétique :

> « La méthode de Kant est insuffisante parce qu'elle s'en tient aux données de la conscience et à la pluralité des fondements que ces données impliquent, sans remonter au principe vraiment un de l'esprit, sans expliquer ni la genèse des catégories, ni la production des objets, parce qu'elle admet encore, en raison de son dualisme, l'existence de la Chose en soi (…) . Seule la *Doctrine de la Science* (…) prétend arriver à reconstruire a priori, idéalement, l'expérience, et par là même à la rendre entièrement intelligible. » (Léon, 1954, p. 424-425).

Ainsi :

> « Ce changement du terme ancien de philosophie en celui, inusité, de *'Doctrine de la Science'* indique clairement que la question séminale à l'origine de l'œuvre de Fichte n'est pas : qu'est-ce que l'être et comment se dit-il ? mais : qu'est-ce que la science et comment se fait-elle ? » (Fichte, 2000, présentation, p. 8).

Cette reconstruction *a priori* de l'expérience, ou encore cette fabrication de la science reconduit l'action-acte. Elle la reconduit globalement :

> « Là où l'interrogation traditionnelle était plutôt : "quelles sont les choses susceptibles de correspondre à nos représentations ?", la question devient : "quelle est la nature de l'acte de mise en relation entre nos représentations et les choses ?" (…) En un mot, il ne s'agit pas de s'interroger sur la chose à laquelle on réfère mais sur l'acte même de référence. » (Fichte, 2000, présentation, p. 13).

Elle la reconduit aussi acte par acte :

> « Les principales notions que la *Doctrine de la Science* met en avant, et par lesquelles elle se distingue du kantisme, sont des actes : l'intuition intellectuelle comme saisie d'une effectuation, le premier principe comme action-acte, le non-moi qui n'est rien d'autre qu'un acte de pensée et non pas un étant extérieur (chose en soi, monde, Dieu ou autrui), la méthode génétique comme engendrement progressif des actes nécessaires à la résolution

d'une contradiction, l'attention à "la manière dont on a procédé", etc. » (Fichte, 2000, présentation, p. 19).

Cette méthode d'emblée génétique de la *Doctrine de la science* diffère de celle de E. Husserl. Comme Begout (2000) le montre, chez ce dernier, "le point de vue statique perdure, lui aussi, après le vrai-faux tournant génétique de 1917-1921 et il détermine également nombre de recherches apparemment génétiques" (op. cit., p. 48). Cet auteur propose de voir chez E. Husserl une articulation de la Phénoménologie statique et de la Phénoménologie génétique plutôt qu'une séparation. Mais, commençant par la statique et ne remettant pas cette statique en question, cette articulation ne peut qu'en rester prisonnière. Au contraire, comme on l'a vu tout au long de ce chapitre 1, J.G. Fichte commence par la dynamique, le déploiement de l'action-acte.

Il s'agit pour J.G. Fichte de construire les conditions de possibilité de l'expérience. À ce point, on pourrait reprendre l'ensemble de son œuvre :

« Chez Kant, les lois de la pensée humaine ne sont pas déduites de manière rigoureusement scientifique ; or c'est là ce que doit faire la *Doctrine de la science*. En elle, on déduit les lois de l'être raisonnable fini en général, alors que dans le système kantien, ces lois propres à l'homme sont simplement posées, car ce système ne repose que sur l'expérience ; dans la Doctrine de la Science, ces lois sont prouvées. » (Fichte, 2000, présentation, p. 66).

Cette déduction rigoureusement scientifique est génétique :

« Si le terme fait défaut, lorsqu'on doit donner une explication, alors il faut expliquer la chose même ; c'est une explication génétique qu'il faut donner. » (Fichte, 2000, p. 81).

Ce mouvement anti-dogmatique et génétique, J.G. Fichte le réitère ensuite contre ses contradicteurs, F.J.W. Schelling au premier chef :

« Les systèmes opposés font de la connaissance le principe de la vie : ils croient fabriquer certaines connaissances et certains concepts par leur libre penser arbitraire et pouvoir les inculquer à l'homme par le raisonnement, produire par leur entremise des sentiments, affecter la faculté de désirer, de telle sorte qu'enfin l'agir de l'homme soit déterminé par eux. Pour eux, le connaître est donc le supérieur, la vie l'inférieur, et elle dépend de lui de part en part. Notre philosophie fait, à l'inverse, de la vie, du système des sentiments et du désir, ce qu'il y a de plus élevé, et ne laisse partout à la connaissance que le rôle du spectateur. Ce système des sentiments est de part en part déterminé dans la conscience, et il contient une connaissance immédiate, qui n'est pas conclue d'une suite de raisons, - qui n'est pas engendrée par un libre raisonnement, dont il faut même plutôt s'abstenir. Seule cette connaissance immédiate possède de la réalité ; et dans la mesure où elle est issue de

la vie, elle seule est également susceptible de mettre la vie en mouvement (...) . Le libre raisonnement ne peut que pénétrer, clarifier, le contenu du sentiment, séparer et relier le divers qui est en lui, et faciliter son usage en le soumettant au pouvoir de la conscience. » (Fichte, 1993, p. 149-150).

On trouve dans l'œuvre de J.G. Fichte de nombreux exemples de ce mouvement anti-dogmatique et génétique. En ce qui concerne la critique de la conception dogmatique de la distinction entre sensible et intelligible et de celle entre fini et infini, je renverrai le lecteur à Goddard (1999), Léon (1954), Thomas-Fogiel (2004) et présenterai seulement ici la critique de celle de l'être et de l'absolu.

Être versus activité

L'exposition de la *Doctrine de la Science* de 1812 est essentiellement consacrée à cette notion d'être :

« Définition générique de la *Doctrine de la Science* selon laquelle son objet est le savoir, qui se différencie en savoir de l'être, du schème, de la chose, de l'effort, de la perception, de l'affect, etc., mais qui, par delà la multiplicité de ses déterminations, est toujours savoir et uniquement savoir. La Doctrine de la Science peut bien être appelée "ontologie" à condition de restituer le "dire" dans ce "dire d'être". » (Fichte, 2005, présentation, p. 14).

Si Aristote est présent indirectement à travers la formule Sujet-Prédicat (voir 2.7), c'est afin de s'en détacher et renvoyer le jugement à son engendrement dans l'activité humaine :

« Qu'est-ce que le savoir en soi (…) ? De manière évidente, tu répondras : il est cela, copule logique, sinon ce serait l'adjonction de quelque chose d'accidentel à un concept de sujet déjà déterminé par d'autres accidents ('est' plat) ; ici ce n'est pas du tout le cas, mais au contraire, le savoir est les deux, sujet et prédicat, qui doivent s'absorber l'un en l'autre et entièrement s'épuiser réciproquement, de sorte que les deux ne se différencieront plus que par l'obscurité et la clarté ('est' transcendantal) (…) . Par là, le 'est' est le produit du prédicat, et un tel jugement n'est pas, excepté pour celui qui l'engendre. » (Fichte, 2006, p. 43).

Le concept d'être n'est ainsi pas plus premier que le moi, qu'il soit personnel ou transcendantal :

« Le concept d'être a jusqu'à présent été considéré comme un concept premier, immédiat, alors que le seul concept immédiat est celui de l'activité (*energeia*). » (Fichte, cité par Fischbach, 2004, p. 65).

D'où la méthode que doit suivre le philosophe :

« Il deviendrait évident qu'une philosophie véritablement vivante doit progresser de la vie à l'être, que le chemin qui va de l'être à la vie est totalement erroné et qu'il doit engendrer un système faux jusqu'en ses moindres détails et que ceux qui ramènent l'absolu à un être l'ont détruit jusqu'à sa racine. » (Fichte, 1981, p. 150).

Il ne peut le suivre qu'en excluant l'être de sa visée :

« La *Doctrine de la Science* n'est pas une doctrine de l'être. L'être quel qu'il soit (…) ne peut être appréhendé par nous que comme su ; l'être se situe donc toujours au sein du savoir. Par suite, dans la mesure où la *Doctrine de la Science* comprend qu'elle ne peut avoir pour objet que le seul savoir, qu'elle est doctrine du savoir, dans la mesure où elle laisse de côté l'être et dans la mesure où elle reconnaît clairement qu'il ne peut y avoir de doctrine de l'être, alors, dans cette mesure, elle est également un idéalisme transcendantal, c'est-à-dire exclusion absolue de l'être. » (Fichte, *Doctrine de la Science 1813*, cité dans Fichte, 2005, présentation, p. 14).

C'est pourquoi la *Doctrine de la Science* constitue une "doctrine de l'apparition", c'est-à-dire, puisque le phénomène est justement ce qui est susceptible d'apparaître, une phénoménologie, ou du moins l'esquisse d'une phénoménologie, susceptible de déboucher sur une "ontologie phénoménologique", pour reprendre de nouveau une expression de J.-P. Sartre (voir **Annexe 4**) :

« Fichte montrera que la seule solution possible pour préserver l'être de toute contradiction est de penser l'apparaître ; le dire l'être, pour être consistant, doit se faire doctrine de l'apparition. L'ontologie est une phénoménologie. » (Fichte, 2005, présentation, p. 21).

Mais cette doctrine de l'apparition est une doctrine de l'apparition de l'activité et non pas de l'être, une phénoménologie de l'activité et non pas une phénoménologie de la perception :

« La thématique de Fichte est celle de l'acte, non de l'agent, son problème, d'exhiber la structure d'agir du savoir, non de déterminer l'identité d'un substrat ou support (sujet, personne, individu) ; en un mot sa "doctrine" est doctrine du savoir et non doctrine de la conscience, de la personne ou de l'esprit. Le savoir est acte, telle est la thèse cardinale de Fichte ; la philosophie pense l'acte et non l'être ; l'ontologie doit faire place à l'actologie. » (Thomas-Fogiel, 2005, p.190).

Absolu donné versus absolu à construire

J.G. Fichte répudie aussi sans ambiguïté tout absolu donné d'avance, même s'il n'en tire pas lui-même toutes les conséquences :

> « D'abord il faut rétablir contre le néo-dogmatisme le sens profond de la philosophie critique. L'Absolu, en soi, nous est directement inaccessible, c'est pure fantaisie de l'imagination que prétendre le saisir dans une intuition et le définir. Toutes les déterminations qu'on en donne : savoir, être, identité, différence, recèlent à leur base le vieux pêché de dogmatisme, l'introduction de l'objectif absolu dans le subjectif (…) . Reconnaissons donc avec la *Critique* que nous ne pouvons pas sortir du savoir, ni dans la *Doctrine de la Science*, ni en dehors d'elle. » (Fichte, *Doctrine de la Science*, 1805, cité par Léon, 1958, p. 364).

Aucun produit de la pensée ne peut être considéré comme absolu puisqu'il présuppose la pensée : "Il est clair pour nous que rien, radicalement rien de ce qui se retrouve objectivé, quelle que soit la façon de le nommer, ne peut être l'absolu, car ce qui est objectivé suppose précisément par là l'objectiver" (Fichte, 2006, p. 141). S'il y a un absolu, c'est le flux incessant de la vie :

> « Je déclare donc publiquement que l'esprit foncier, l'âme de ma philosophie consiste en ceci : l'homme ne possède rien d'autre que l'expérience ; et tout ce qu'il acquiert jamais, c'est par l'expérience, par la vie même qu'il l'acquiert. Tout son penser, qu'il soit systématiquement lié ou non, transcendantal ou commun, part de l'expérience pour y retourner. La vie seule a une valeur, une signification absolue. » (Fichte,1986, p. 25).

B. Spinoza (comme G.W.F. Hegel après lui) fournit un bon exemple de dogmatisme de l'Absolu, puisqu'il supprime aussi bien le "Moi comme activité autonome préalable" que le "choc", dans le langage de J.G. Fichte, aussi bien la Priméité que la Secondéité, dans le langage de C.S. Peirce :

> « Comme Fichte l'a discerné, toute philosophie de la relation demeure enfermée dans le troisième [premier] principe, supposé être le plus haut. Si elle prétend à une validité exclusive, il est inévitable qu'elle n'exprime que ce qui est et non pas ce qui doit être, comme le montre Fichte dans les Fondements (…) , en prenant pour exemple la philosophie de Spinoza. » (Lauth, 1995, p. 32).

C'est relativement au Stoïcisme, qui quitte l'être pour l'événement débouchant sur l'action, c'est-à-dire pour ce qui s'avérera constituer un entre-deux entre phénoménologie de la perception et phénoménologie de l'activité humaine, donc entre être et activité (voir 2.6 et

2.7), que nous pourrons tirer le bénéfice de cette récusation de l'absolu donné d'avance. J'y reviendrai aussi (en 5.6) à propos des limites de l'exposé de l'état d'une philosophie personnelle effectué dans cet ouvrage.

Le dogmatisme stoïcien tel que Fichte permet de le préciser

Le Stoïcisme propose, comme je l'ai annoncé (en Introduction, section 2) et le confirmerai en détail (dans le chapitre 2), une conception non contemplative, mais au contraire active, du monde et de sa connaissance. J'ai pointé à partir de J.G. Fichte dans ce chapitre 1 quelles corrections importantes relativement à sa lettre étaient nécessaires pour qu'il contribue à une phénoménologie de l'activité humaine. Est-il possible de se contenter de ces corrections et d'intégrer simplement divers apports de J.G. Fichte dans le tout systématique du Stoïcisme ainsi corrigé localement ? Non, car, si le Stoïcisme apparaît bien comme, sinon systématique, du moins totalisateur (voir l'introduction au chapitre 2), il apparaît aussi, au moins en partie, comme dogmatique et non pas comme construit, contrairement à la tentative anti-dogmatique de J.G. Fichte. Cela a d'ailleurs constitué la faiblesse du Stoïcisme antique relativement au Néo-platonisme qui a pu récupérer nombre de ses éléments dans le cadre d'un retour à Platon et Aristote et d'une synthèse dans laquelle Platon a fourni la religion et Aristote la science.

En particulier, l'ébauche de psychologie phénoménologique de l'activité humaine que je pourrai facilement dégager des traces qui nous restent des Stoïciens apparaîtra comme systématique et ouverte, comme en témoigneront ses évolutions à travers l'histoire de l'école stoïcienne. Mais elle apparaîtra moins comme construite à partir de l'expérience et son redoublement philosophique que comme découlant de la confrontation d'une série de principes – voire de mots d'ordre et d'exhortations, pour connoter leur aspect militant et moralisateur –, avec, d'une part l'expérience et son redoublement philosophique, d'autre part les débats avec les écoles philosophiques concurrentes.

C'est là que j'aurai besoin de l'apport de J.G. Fichte, non seulement pour réviser le Stoïcisme dans le détail comme je l'ai fait jusque-là, mais pour le réviser dans sa conception globale. C'est en effet J.G. Fichte qui, comme on l'a vu dans les sous-sections précédentes, définit le plus clairement ce qu'est le dogmatisme, pour lui opposer ce qu'il appelle "l'idéalisme", qui consiste radicalement en une construction à partir de la propre expérience de celui qui l'effectue :

« La présupposition du dogmatique n'est qu'une simple pensée (…) . L'idéaliste dit : pense toi et prête attention à la manière dont tu penses, tu trouveras une activité qui te ramène à toi. L'idéaliste pose au fondement quelque chose qui arrive effectivement dans la conscience, le dogmatique pose quelque chose qui est hors de toute conscience et qui est seulement posé. (…) . Le principe de l'idéaliste parvient à la conscience, c'est pourquoi sa philosophie est une philosophie immanente. Néanmoins, il ne trouve pas son principe tel quel dans la conscience, il ne peut le trouver qu'à la suite d'un agir libre. Lorsqu'on suit la démarche de la conscience commune, on n'y trouve aucun concept du moi, aucune activité revenant en elle-même ; mais si le philosophe nous y invite, on peut penser son moi ; c'est alors que nous le trouvons non comme une chose donnée mais comme un agir libre. Toute philosophie présuppose quelque chose qu'elle ne démontre pas et c'est à partir de là qu'elle explique et démontre tout le reste ; y compris l'idéalisme, en, ce qu'il présuppose, comme principe, cette activité libre dont nous avons parlé (…) . Le dogmatisme est transcendant, il surplombe la conscience et en sort ; l'idéaliste est transcendantal, il demeure à l'intérieur de la conscience mais montre de quelle manière une extériorisation est possible. » (Fichte, 2000, p. 77).

Cette définition précise du dogmatisme, que J.G. Fichte a formulée en référence à E. Kant et à F.W.J. Schelling, s'applique au Stoïcisme. D'ailleurs les philosophes sceptiques, comme nous pourrons le constater en passant à travers certaines formulations de Sextus Empiricus que je serai amené à citer, avaient depuis longtemps caractérisé le Stoïcisme comme dogmatisme. J'y reviendrai en conclusion du chapitre 2.

Fichte et le Stoïcisme

Si les corrections relativement à la lettre du Stoïcisme que j'ai effectuées dans ce chapitre à partir de J.G. Fichte sont vraiment des corrections, c'est-à-dire n'aboutissent pas à rejeter l'essentiel du Stoïcisme, c'est qu'il existe une affinité de départ entre J.G. Fichte et ce dernier. Cette affinité ne tient pas seulement à la proximité entre la notion d'action-acte de J.G. Fichte et celle d'"agir premier" du Stoïcisme. Elle est globale et repose sur un faisceau de relations. Si l'on a accusé J.G. Fichte de spinozisme afin de le ruiner (durant la célèbre querelle dite "de l'athéisme"), la construction que J.G. Fichte a réalisée sur la base de la relance kantienne de la philosophie est fondamentalement différente de celle de B. Spinoza, même si elle la recoupe. Ce recoupement, c'est le Stoïcisme qui le fournit, même si J.G. Fichte s'est bien gardé de se

référer au Stoïcisme dans ses écrits. À l'époque et en Allemagne, la seule référence au Stoïcisme qui était tolérée se devait d'être critique et négative.

Dès *Les principes fondamentaux de la Doctrine de la science*, on peut même dire que J.G. Fichte en fait "un peu trop" dans ses efforts pour ne pas donner prise à l'accusation de Stoïcisme :

> « Dans le stoïcisme conséquent, l'Idée infinie du Moi est prise pour le Moi réel ; être absolu et existence réelle ne sont pas distingués. C'est pourquoi le sage stoïcien est autarcique et sans limites. On lui attribue tous les prédicats qui reviennent au Moi pur ou à Dieu. Selon la morale stoïcienne, nous ne devons pas devenir semblables à Dieu, mais nous sommes nous-mêmes Dieu. La *Doctrine de la science* distingue soigneusement être absolu et existence réelle ; et ce n'est que pour expliquer cette dernière qu'elle pose l'être absolu au fondement. Le Stoïcisme est réfuté par le fait qu'il est montré qu'il ne pourrait pas expliquer la possibilité de la conscience. Pour cette raison aussi la *Doctrine de la science* n'est pas un athéisme, comme doit l'être nécessairement le Stoïcisme, s'il se développe de façon conséquente. » (Fichte,1972, p. 144).

Même avec les limites du savoir de l'époque sur le Stoïcisme, ce que J.G. Fichte dit ici du sage stoïcien (voir 4.1 pour plus de précisions sur ce dernier) et de l'athéisme stoïcien (malgré la présence constante du nom de Dieu – même s'il ne désigne pas un Dieu personnel et encore moins le Dieu en trois personnes du Christianisme –, et de la Providence divine dans les écrits stoïciens, depuis le fameux *Hymne de Cléanthe* dont des fragments importants ont été conservés) est, me semble-t-il, trop outré pour ne pas être autre chose qu'une façon de montrer patte blanche au trône et à l'autel afin de faire passer ce qui lui importe et qui me semble effectivement sérieux : sa critique et son dépassement du dogmatisme stoïcien. Ces derniers sont concentrés dans les phrases qui terminent la citation effectuée ci-dessus : "La *Doctrine de la science* distingue soigneusement être absolu et existence réelle ; et ce n'est que pour expliquer cette dernière qu'elle pose l'être absolu au fondement. Le Stoïcisme est réfuté par le fait qu'il est montré qu'il ne pourrait pas expliquer la possibilité de la conscience". Nous avons vu (en 1.2) ce qu'il fallait entendre chez J.G. Fichte par une telle explication. Elle consiste à penser la conscience dans la foulée de l'intuition intellectuelle de l'action-acte, ce qui offre la possibilité de la mise en œuvre d'une méthode génétique partant de cette dernière, donc en définitive de l'expérience de l'acteur conçue comme expérience de son activité.

En fait, on peut dire que le Stoïcisme a donné lieu dans l'histoire de la philosophie, d'une part, à divers appauvrissements dogmatiques de sens commun, d'autre part, à deux voies d'enrichissement et de dépassement : la voie spinoziste, l'accent mis sur la Nature-Tout, sur

"Dieu comme Nature", qui aboutit à un dogmatisme du point de vue de Dieu ; la voie fichtéenne, l'accent mis sur l'expérience de la nature pour l'acteur, qui aboutit à une phénoménologie de l'action-acte, ou du moins en ouvre la possibilité. Selon cette interprétation, la critique de B. Spinoza par J.G. Fichte, que je ne reprendrai pas ici (voir la *Doctrine de la Science de 1812*, in Fichte, 2005, et les commentaires qui en ont été faits), est loin de se réduire à une rhétorique visant à échapper aux accusations de spinozisme, du fait même de la divergence entre Spinozisme et Stoïcisme sur quelques points essentiels. Par exemple, dans ses *Leçons sur la destination du savant*, J.G. Fichte écrit :

> « L'acquisition de cette habileté qui vise d'une part à extirper et supprimer nos propres inclinations fautives avant l'éveil de la raison et de la conscience de notre activité indépendante ; d'autre part à modifier les objets en dehors de nous et à les changer selon nos concepts. » (Fichte, cité par Maesschalck, 2000, p. 39).

C'est la position des Stoïciens, qui découle de leur monisme corporel, concernant l'extirpation des "passions" (voir 2.2), développée à la façon de J.G. Fichte, alors que B. Spinoza, suivant en la matière le dualisme de Platon et Aristote, se fait l'avocat de la modération des "passions". Nous en verrons un autre exemple (en 3.8) : la position de J.G. Fichte sur les signes et la conscience commune qui est proche des Stoïciens et loin de B. Spinoza. Plus globalement, J.G. Fichte a proposé, dans le cadre de l'Idéalisme allemand, une construction d'une vue active, du monde et de sa connaissance qui développe celle du Stoïcisme. C'est en tout cas la thèse défendue par un philosophe allemand contemporain, très peu traduit en Français, que j'ai déjà cité, D. Heinrich, à laquelle je pense qu'il faut souscrire. J'en résume ici le déploiement à travers quelques citations :

> « La philosophie n'est pas complète sans une interprétation historique de la formation des problèmes dans leurs contextes de vie, donc un ressouvenir d'un processus. Cet auteur pointe cinq problèmes du sujet moderne dans sa relation aux situations qu'il rencontre : 1/ Y a-t-il un principe qui unifie toute raison (en considérant la raison comme une activité spontanée qui relie autonomie et ressouvenir) ? ; 2/ Quelle est la nature de l'activité du sujet connaissant ? Ne faut-il pas reconnaître que l'acte de base de la vie mentale n'est pas une unité synthétique, comme Kant l'avait supposé, mais une opposition qui précède l'unité ? ; 3/ Quelle tension y a-t-il entre l'activité du sujet connaissant et sa relation au moi ? ; 4/ Comment les opposés que sont le soi et le monde peuvent-ils être unifiés ? ; 5/ Quelle conception de l'unification est-elle appropriée pour dépasser les oppositions entre la relation du sujet à lui-même et sa relation avec le monde ? » (Heinrich, 2003, p. XIII).

Ces cinq problèmes recoupent à l'évidence la question de l'activité humaine. Leur formulation est essentiellement issue de J.G. Fichte. Leur solution, d'après le même auteur, passe par une revisite du Stoïcisme. D'après lui :

> « Le stoïcisme est une certaine façon d'utiliser les motifs théoriques platoniciens pour construire une image moniste du monde. Dans la philosophie stoïcienne de la nature, il y a deux principes : la forme active et la multiplicité passive. A la différence de Platon et Aristote, le Stoïcisme considère que l'ordre du monde ne peut être tenu pour garanti. Au contraire, il doit être établi et préservé continuellement. La formule "*en panta*", "un et tout", capture cette idée programmatique (…) . En établissant l'idée de "*en panta*" comme le principe qui garantit l'être-là de toute chose, les stoïciens affirmaient que l'unité du monde doit être maintenue, et que seul un principe d'unité du monde peut garantir l'unité de son existence. [D'où] divers types de mélanges dont le plus élevé est chimique qui change la qualité des parties qui le composent [et diffère en cela de] la combinaison. Si la conscience encourt le mélange chimique, l'état de conscience change (…) [. Cette notion de mélange chimique] est combinable avec l'idée d'*oikeiosis* [appropriation] : la façon d'être bien disposé envers soi-même (*oikeiosis* ou appropriation) est l'auto-acceptation. C'est clairement une façon consciente d'être bien disposé envers soi-même et c'est le Portique qui a introduit la "conscience" comme un concept de base de la philosophie, qui s'oppose à *allotrosis*, aliénation. Finalement, *oikeiosis* + *en panta* = être rationnel. » (Heinrich, 2003, p. 87).

Ainsi, le Stoïcisme est un monisme (voir 2.1 et 2.2) différent du Spinozisme :

> « Le Stoïcisme est un monisme : le principe d'unité ne diffère pas de l'existence de la multiplicité au sens où nous devrions dériver la multiplicité de l'Un. Plutôt, l'Un et le Multiple sont dans une correspondance originelle. Plus, l'ordre que l'Un préserve et garantit n'est pas extérieur à l'Un. » (Heinrich, 2003, p. 91).

D'où la caractérisation du Spinozisme comme étant "le rétablissement du Stoïcisme sous la pensée platonicienne de l'Un" (Heinrich, 2003, p. 92).

Si D. Heinrich, bénéficiant des travaux modernes sur le Stoïcisme, a pu ainsi formuler précisément la relation entre le Stoïcisme et J.G. Fichte, notons cependant qu'il n'est pas le premier à opérer le rapprochement. Par exemple, P. Leroux, un essayiste, philosophe et réformateur social passé par le Saint-Simonisme, parlait (en 1838), comme allant de soi, du "stoïcisme de Fichte » (Leroux, 1979, p. 201). De même, sa contemporaine, G. de Staël écrivait que l'un des deux "grands avantages de la doctrine de Fichte" était "sa morale stoïque, qui n'admet aucune excuse, car tout venant du Moi, c'est à ce Moi seul à répondre de l'usage

qui est fait de sa volonté" (de Staël, 1968, p. 247). Mais, habituellement, ce rapprochement se limitait à la philosophie politique et laissait de côté la philosophie tout court. Ainsi, J. Michelet, dans la Préface de 1868 à son *Histoire de la Révolution Française*, écrivait, dans son style romantique à souhait :

> « Le grand stoïcien Fichte, au plus cruel orage, ne s'en détacha pas. Il nous resta fidèle. En plein 93, il publia son livre sur l'immuable devoir de la Révolution. Cela lui fut compté. Il en garda un cœur d'acier, qui, après Iéna, releva l'Allemagne, prépara le réveil du monde, opposant à la force une force plus grande, l'Idée – et, devant l'ennemi, enseignant la victoire du Droit, contre lequel on ne prescrit jamais. ».

Le chapitre 2 permettra de préciser plus avant cette affinité globale entre J.G. Fichte et le Stoïcisme et, *a contrario*, de pointer l'affinité entre le courant principal de la philosophie occidentale et le Péripatétisme [la philosophie d'Aristote], tel qu'en lui même ou tel qu'il a été intégré dans le Néo-platonisme.

Conclusion

Je conclurai ce chapitre en deux temps. Je résumerai d'abord les acquis de la lecture de J.G. Fichte pour la construction d'une phénoménologie de l'activité humaine, les acquis positifs comme les acquis critiques des alternatives non triviales possibles. Puis, je considérerai l'effet en retour de cette construction sur la philosophie de J.G. Fichte.

L'apport de la lecture de Fichte à une phénoménologie de l'activité humaine

De cette lecture de J.G. Fichte, un certain nombre d'acquis pour une phénoménologie de l'activité humaine peuvent être dégagés : le point de départ de l'action-acte ; l'intuition intellectuelle 1 et l'intuition intellectuelle 2 de cette action-acte ; la prise en compte d'une activité autonome préalable donnant lieu à intuition intellectuelle avant toute détermination ; le choc et la sorte particulière de choc constituée par l'appel de la part d'autrui ; l'appel comme constitutif et installant la relation à autrui dans l'individu lui-même ; le caractère secondaire du moi personnel relativement à l'activité autonome préalable ; l'homme comme moins acquis que se faisant ; et, enfin, l'activité humaine incluant la cognition comme imagination productrice. S'ajoutent à cette multiplicité d'acquis celui d'une génétique de l'activité et la critique associée de tout dogmatisme de l'être et de l'absolu.

Je pointerai dans les chapitres suivants d'autres acquis : la phénoménologie comme intuition intellectuelle 3 redoublant les intuitions intellectuelles 1 et 2 (chapitre 3) ; la phénoménologie comme histoire pragmatique de l'esprit humain, donc comme phénoménologie de l'activité humaine et comme histoire ouverte aux deux bouts (chapitre 3) ; la raison comme en deçà de la séparation théorique / pratique / éthique (chapitre 4). Je peux les laisser de côté pour l'instant.

Ces acquis de la lecture de J.G. Fichte peuvent évidemment être dégagés par d'autres moyens, par exemple par la critique des limites de J.-P. Sartre et de F. Varela. On peut noter, par exemple, que : si J.-P. Sartre pouvait donner comme exemples de consciences préréflexives celles d'activités (comme compter des allumettes), il n'en tirait pas la conséquence et en restait à un engagement dans la situation défini en partant de la contemplation ; si le paradigme de l'enaction selon F. Varela postulait une activité préalable neuronale comme fondement du caractère asymétrique des interactions des systèmes vivants avec leur environnement, il ne lui ajoutait pas une activité préalable donnant lieu, au moins en partie, à conscience préréflexive et pouvait ainsi continuer à faire partir la phénoménologie au sens restreint (c'est-à-dire qui s'intéresse au phénomène en tant que tel, à la façon dont il est vécu, donne lieu à une certaine conscience, voir **Annexe 1**) de la perception.

S'ajoutent à ces acquis positifs, des acquis critiques relatifs à d'autres philosophies, dont certains ont été anticipées dans ce chapitre 1 et seront précisés dans le chapitre 2 et d'autres le seront dans les chapitres suivants : la critique des notions stoïciennes de "présentation" (voir 1.3) et, en particulier, celle de "présentation cataleptique" (voir 3.8), et d'"événement" (voir 1.6 et 1.7) ; la critique de la phénoménologie de la perception de E. Husserl (voir 1.1) ; la critique de la métaphysique de la "présence" jusque chez E. Husserl (voir 3.8) ; la critique de la primarité du "moi" dans la phénoménologie (voir 1.7) ; la critique de l'idéalisme hegelien (absence de "choc" ou de secondéité vraie) (voir 1.4) ; la critique de la fondation de l'intersubjectivité par l'esthétique (voir 1.6) ; la critique des dogmatismes, en particulier du dogmatisme stoïcien qui m'intéresse le plus ici (voir 1.8 et la conclusion du chapitre 2). De plus, la mise en continuité de l'individu et du collectif, déjà amorcée, comme nous le verrons plus précisément (en 4.1) par le Stoïcisme avec la notion d'appropriation, est renforcée par la notion d'appel. Développée ensuite par J.P. Sartre (conscience individuelle incluant autrui) et F. Varela (couplage avec autrui), cette continuité remet en cause la séparation installée entre psychologie et sociologie. Tous ces acquis critiques ont pour point de départ la critique de E. Kant. J.G. Fichte ouvre ainsi une autre voie pour le dépassement de Kant que celles des Néo-kantiens, de E. Husserl et, surtout, de M. Heidegger qui a pu s'appuyer sur une lecture de la *Critique de la Raison Pure* – la lecture de la *Critique de la Raison Pratique*, qui concerne la

morale, ce n'était décidément pas "son truc" ! – pour relancer son histoire de l'"être" (Heidegger, 1982).

L'effet en retour de l'état actuel du programme de recherche 'cours d'action' sur la discussion de l'œuvre de Fichte

Contrairement à la critique du Stoïcisme, celle de l'œuvre de J.G. Fichte, étant restée l'apanage de spécialistes, n'intéresse pas grand monde, du moins en France. L'intérêt général de cette intégration de la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte dans la construction d'une phénoménologie de l'activité humaine et des corrections que je serai amené, ce faisant, à lui apporter concerne essentiellement la discussion du Stoïcisme. Mais il concerne aussi l'évaluation d'une partie essentielle des notions proposées par l'Idéalisme Allemand qui reste, avec E. Kant relayé par les Néo-kantiens, une référence essentielle de l'épistémologie scientifique et de l'éthique, et avec G.W.F. Hegel, éventuellement "retourné" par K. Marx, une référence essentielle de la philosophie de l'histoire et de la philosophie politique. Un retour sur J.G. Fichte vaut aussi comme retour sur eux.

Nous verrons, dans la conclusion du chapitre 2, que certains des acquis du Stoïcisme permettent d'opérer des corrections relativement à la lettre de J.G. Fichte. Anticipons dès maintenant ces corrections : (1) poursuivre la thèse fichtéenne de l'homme comme moins acquis que se faisant par celle, stoïcienne, de l'homme continu, qui donne une base matérielle, onto-phénoménologique, à l'ébauche de phénoménologie de l'activité humaine de J.G. Fichte ; (2) penser la relation entre l'intuition intellectuelle, interprétée comme conscience préréflexive, qui est l'objet de cette ébauche de phénoménologie de l'activité humaine et cette matérialité ; et donc (3) compléter l'ébauche de phénoménologie de l'activité humaine de J.G. Fichte par son versant de psychologie phénoménologique et considérer ces deux versants comme empiriques ; et enfin (4) relativiser encore plus la valeur de la spéculation fichtéenne en introduisant la nécessité d'aller au-delà de la phénoménologie de l'activité humaine en développant une science empirique, corporelle et explicative de cette activité humaine, intégrant cette psychologie phénoménologique. Au total donc, si J.G. Fichte permettra de redéfinir les notions essentielles de "présentation" et d'"événement" du Stoïcisme, ainsi que de dépasser le dogmatisme stoïcien, il est bien difficile de dire si J.G. Fichte corrige plus le Stoïcisme qu'il n'est corrigé par lui. On peut compléter ces corrections apportées à la lettre de

J.G. Fichte par le Stoïcisme par l'introduction faite (en 1.1) d'une contingence de l'action-acte.

J'ai dû aussi mettre en relation l'intuition intellectuelle 1 et 2 de J.G. Fichte avec la conscience préréflexive et les conditions de son expression qui ont été développés en partant de J.-P. Sartre. C'était partir de la mise en évidence dans l'œuvre de J.G. Fichte d'une ouverture à combler. D'autres ouvertures à combler de ce genre seront mises à profit dans les chapitres suivants : les "signes", ou plutôt leurs "ancrages", comme "chocs" et "appels" poursuivis par le développement de l'imagination productrice, qui constituent une conséquence non tirée par J.G. Fichte de ses trois principes (voir 3.5 et 3.6) ; la relation entre l'imagination productrice et la technique (voir 4.7), conjuguée avec la relation entre signe et technique (que je ne reprendrai pas ici, l'ayant suffisamment abordée dans la *Méthode développée*, chapitre 5, à travers la présentation de l'apport de M. Heidegger à la notion de signe).

CHAPITRE 2 : LA RAISON STOÏCIENNE ET LA POSSIBILITÉ D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE ET D'UNE SCIENCE EMPIRIQUES DE L'ACTIVITÉ HUMAINE

Introduction

Dans ce chapitre 2, je ferai donc un détour par le passé lointain de la philosophie : l'école stoïcienne, comme première bifurcation de la philosophie occidentale de l'être vers l'activité humaine, ou plutôt de la connaissance de l'être vers le primat de la connaissance de l'activité humaine sur celle de l'être, à travers sa notion d'un "agir premier", sa thèse de "l'homme continu" et ses notions d'"exprimable" et de "corps" (voir Introduction, section 3). Nous avons vu aussi (en 1.8), lorsque j'ai parlé de dépasser le dogmatisme stoïcien, que cette école philosophique antique n'était pas étrangère à la pensée de J. G. Fichte. C'est ce qui permet aux Stoïciens et à J.G. Fichte de se corriger mutuellement, d'être mis ensemble en relation avec d'autres apports philosophiques et d'accueillir en sus des corrections, des limitations et des développements communs. Comme je l'ai écrit (toujours en Introduction, section 3), les Stoïciens ne parlent pas d'activité humaine, mais d'action tout en désignant ainsi quelque chose qui se rapproche par sa multiplicité de l'activité humaine. Les corrections essentielles qui seront apportées au Stoïcisme, dont les principales ont déjà été anticipées dans le chapitre 1, qui consistent à tirer toutes les conséquences de l'"agir premier" stoïcien, donc à radicaliser en termes d'activité le Stoïcisme, développeront ce rapprochement. Par souci de simplification, je parlerai dès le départ d'"activité humaine" et considérerai l'action comme une composante de cette dernière. Je parlerai aussi de "psychologie phénoménologique stoïcienne de l'activité humaine" en désignant ainsi une description de cette activité humaine comme dynamique corporelle limitée à ce qui donne lieu à expérience pour l'acteur. J'ai précisé (en **Annexe 1**) l'équivalence qu'exploite le programme de recherche 'cours d'action' entre la description de l'activité humaine donnant lieu à expérience (ou psychologie phénoménologique de l'activité humaine) et la description de cette expérience (ou phénoménologie au sens strict de l'activité humaine). C'est ce qui permet de désigner cette description à double face comme "phénoménologie de l'activité humaine". Cette description à double face renvoie à une ontologie phénoménologique, dont les notions essentielles sont l'enaction et la conscience préréflexive telles que je les ai présentées (ibidem) et, inversement, cette ontologie phénoménologique impose que cette "phénoménologie de l'activité humaine",

pour avoir quelque chance d'être satisfaisante, soit à double face. Nous verrons, dans ce chapitre, que, chez les Stoïciens, c'est seulement en tant que première face qu'elle a été explicitée, alors que la notion stoïcienne d'"exprimable" ouvre sur une considération de la seconde face, mais de façon limitée et faiblement connectée à la première, alors que nous avons vu, dans le chapitre précédent, que la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte peut être interprétée comme inaugurant une explicitation globale de cette seconde face.

Une sélection à la racine dans un tout systématique et intégrateur

Aborder le Stoïcisme seulement à partir des questions de la connaissance et de la transformation de l'activité humaine et de leurs conséquences épistémologiques, donc traiter seulement de la partie correspondante de celui-ci, pose plus de problèmes qu'aborder ainsi J.G. Fichte comme je l'ai fait dans le chapitre précédent. En effet, la *Doctrine de la Science* – c'est-à-dire l'épistémologie – de ce dernier, que ces questions sélectionnent, est explicitement posée par lui à la racine de toute sa philosophie, donc aussi de tous les aspects de celle-ci que j'ai laissés de côté. Ce n'est pas le cas – du moins explicitement – dans les écrits des Stoïciens, puisque l'épistémologie constitue, sous le nom de "logique", l'une des trois entrées dans la philosophie, à égalité avec la "physique" et l'"éthique". Le manque de sources et l'abondance de commentaires trompeurs dont j'ai parlé (en Introduction, section 2) ne constituent pas les seules difficultés d'exposition aujourd'hui d'une partie du Stoïcisme. Des difficultés supplémentaires sont dues à ce que, d'une part, le Stoïcisme est totalisateur et intégrateur, tout en ne constituant pas un système déductif ni même un système hiérarchiquement ordonné (Goldschmidt, 1979, p. 64), d'autre part, le Stoïcisme a évolué de diverses façons au cours de ses centaines d'années d'existence et il n'y a jamais eu d'orthodoxie stoïcienne (Algra et al., 1999, p. LXIII). Considérons successivement ces deux sources de difficultés.

La doctrine stoïcienne possède et articule en effet de nombreux aspects :

- aspect éthico-politique, du fait qu'elle discute de l'action humaine et de ses éventuelles normes, rassemblées dans la figure du sage ;
- aspect logique, qui recouvre tout ce qui concerne la construction et la valeur des présentations, des raisonnements et des arguments ;
- aspect scientifique : divers philosophes stoïciens – parmi eux, le plus universel est sans doute Posidonius – se sont aussi illustrés dans les sciences (ou leurs embryons, puisque, si

l'on suit A. Koyré, il n'est vraiment rigoureux de parler de "science" qu'à partir de la Renaissance, voir 5.1) les plus diverses, avec cependant un accent mis, d'une part sur les sciences humaines comme l'histoire, la géographie et la grammaire, d'autre part sur l'astronomie ; leur façon d'aborder ces différentes sciences n'est pas indépendante de leur philosophie ;

- aspect physique : en particulier, les Stoïciens ont développé un monisme cosmologique et une physique du flux qui prolongent les dogmes de certains Présocratiques et qui ont des conséquences sur l'ensemble de la doctrine ;

- aspect religieux : Daraki (1989) qualifie abusivement le Stoïcisme de "religiosité sans Dieu". Si cependant, comme je l'ai écrit (en 1.8) à propos de la relation que J.G. Fichte entretient avec le Stoïcisme, le nom de Dieu est présent dans l'ensemble du Stoïcisme, depuis le fameux *Hymne de Cléanthe* dont de larges fragments ont été conservés, il ne s'agit pas d'un Dieu personnel avec lequel chercher à dialoguer pourrait avoir un sens, ni *a fortiori* du Dieu à trois personnes du Christianisme ;

- aspect politique : les notions stoïciennes d'homme continu et d'appropriation (*oikeiosis*) commandent une philosophie politique centrée sur l'éducation et une utopie socio-politique universelle, qui diffère de celle de la cité platonicienne ;

- aspect cynique : le stoïcisme antique est issu en partie du cynisme antique et de ses "*happening*" philosophiques dont les exemples célèbres sont faire l'amour en public, pour donner à penser la relation entre nature et culture, et se promener avec une lampe allumée en plein jour et la mettre sous le nez des personnes rencontrées en disant "je recherche un homme désespérément", pour donner à penser la définition de l'humain. Il lui en reste quelque chose, par exemple dans les outrances qu'on peut trouver dans ce qui nous reste de la *République* de Zénon et dans les paradoxes logiques provocateurs de Chrisippe analysés par Deleuze (1969).

Tous ces aspects ou parties (en parlant de "parties de la philosophie" seulement lorsque les Stoïciens eux-mêmes le font, c'est-à-dire lorsqu'ils parlent de la "partie physique", de la "partie éthique" et de la "partie logique" de la philosophie) de la doctrine stoïcienne sont aussi liés entre eux, font totalité sinon système :

> « [Il y a] volonté explicite des stoïciens de ne pas séparer les parties de la philosophie, de les concevoir au contraire comme un tout organique dont chaque élément est indispensable à l'équilibre et à la signification de l'ensemble. Ce souci d'harmonie s'étend ensuite aux thèses et notions particulières, qui requièrent pour être comprises qu'on ait en permanence à l'esprit leurs multiples correspondances et leur solidarité. » (Muller, 2006, p. 13).

En conséquence, aborder un aspect ou une partie du Stoïcisme oblige à considérer largement d'autres aspects ou parties. Par exemple, pour parler du "sage" selon les Stoïciens, il faut le lier à la question des "passions" mais aussi à celle de la relation entre les "événements" et les "corps". Cette difficulté d'exposition se traduira ici par des compromis mais aussi par une progression systématique assortie d'anticipations allusives et de renvois en arrière.

De plus, malgré son caractère réputé dogmatique, ce avec quelque raison (voir 1.8) – qu'on a l'habitude d'associer à la fermeture et à la stagnation –, le Stoïcisme a intégré et transformé au fur et à mesure des apports multiples venus d'autres écoles philosophiques et, plus largement, de la culture hellénistique et romaine :

> « La cohésion de la pensée stoïcienne est encore menacée d'un autre côté. Celle-ci s'est en effet montrée très accueillante, très soucieuse de recueillir – en les interprétant, en les adaptant au besoin – de nombreuses traditions antérieures, tant philosophiques au sens strict que morales ou religieuses (...), Héraclite, Aristote en physique, Mégariques en logique, Cyniques en morale, (...) Homère et les Sciences. (…) Les stoïciens prétendent concilier la pluralité et l'unité, la diversité des points de vue avec la cohésion de l'ensemble. » (Muller, 2006, p. 58-59).

À cette intégration et transformation d'apports venus d'ailleurs, se sont ajoutées des transformations nées de l'expérience. En fait, le Stoïcisme est autant empirique que dogmatique. Il peut être tentant de ne voir que l'intégration d'apports venus d'ailleurs et de négliger les transformations, tout particulièrement celles qui sont nées de l'expérience, et ce d'autant plus que, dans sa dernière période, le Stoïcisme, comme l'ensemble des écoles philosophiques antiques, s'est noyé dans un éclectisme de professeurs. J'insisterai, au contraire, sur ces transformations, puisqu'elles en appellent d'autres, par exemple celles que je proposerai.

À partir des questions de l'activité humaine, de sa connaissance, de sa transformation et de leurs conséquences épistémologiques, j'aborderai le tout intégrateur que constitue le Stoïcisme par ses fondements. Mais, je laisserai complètement de côté les conséquences qu'un éclaircissement de ces questions ne peut manquer d'avoir sur l'interprétation de l'ensemble des autres aspects du Stoïcisme. Si j'aborderai ainsi les éléments essentiels de l'épistémologie stoïcienne, la "présentation", le "signe" et la "logique" (dans ce chapitre 2), la "présentation cataleptique" et les "notions communes" (dans le chapitre 3), l'idéal épistémologique du "sage" (dans le chapitre 4) et la solidarité entre épistémologie (ou "logique"), "physique" et "éthique" (dans le chapitre 5), je ne dirai presque rien de la science stoïcienne. Et même, je ne parlerai de la "logique" que pour autant qu'il est nécessaire de le

faire afin d'éclairer la notion d'"événement" et l'intérêt et les limites de la phénoménologie stoïcienne. Il est impossible de présenter ici cette "logique" de façon développée, compte tenu, d'une part, de l'état actuel, loin d'être conclusif, des débats qu'elle a suscités et qui devraient pour cela être rappelés, d'autre part, de l'apport seulement partiel et indirect qu'elle peut fournir à une phénoménologie de l'activité humaine. Je dirai seulement un minimum de la partie "physique" de l'activité humaine à propos de la psychologie phénoménologique qui, pour le Stoïcisme, appartient à cette partie physique de la philosophie. Je ne parlerai de l'aspect religieux, de l'aspect politique et de l'aspect cynique que pour autant qu'ils prolongent immédiatement la pensée de l'action humaine du Stoïcisme. Si je développerai la "thèse de l'homme continu", je n'aborderai la notion d'"appropriation" (*oikeiosis*) et celle du "sage" qui la complètent par la "thèse de l'inachèvement de l'homme" que dans le chapitre 4 et je laisserai de côté leurs importantes conséquences politiques.

Plan du chapitre

Le propos de ce chapitre 2 se répartira en deux parties d'importance inégale.

La **première partie** (sections 1 à 4) explorera la thèse stoïcienne de l'homme continu. Je présenterai d'abord (section 1) le principe de ce qui constitue le cœur du Stoïcisme, une psychologie phénoménologique liant acteur et monde, action, événements naturels et conscience comme condition de possibilité de formulation d'un idéal normatif. J'aborderai (section 2) la signification et l'intérêt du monisme psychologique corporel du Stoïcisme. Je le ferai essentiellement, comme les Stoïciens, à travers la question des "passions", ce qui m'obligera à m'étendre longuement sur les malentendus qu'elle a suscités et sur les transformations empiriques qu'elle a connues. Dans la section 3, je préciserai le processus et les sous-processus à travers lesquels se distribue l'activité humaine selon les Stoïciens, ce qui me conduira à critiquer les limites de la notion de "présentation" et à en proposer leur dépassement (anticipé en 1.2) grâce à J.G. Fichte. Dans la section 4, je présenterai une autre facette de la thèse de l'homme continu, la non séparation entre *poiesis* (production) et *praxis* (action) et la relation entre *theoria* (théorie) et *poiesis-praxis*. Au total, cette première partie permettra d'abord de reconstituer la psychologie phénoménologique stoïcienne dans sa différence avec l'idéal stoïcien. Nous verrons que si ce n'est pas une psychologie phénoménologique de la seule perception, ce n'est pas non plus tout à fait, du fait même des limites de la notion de "présentation", une psychologie phénoménologique de l'activité

humaine, d'où sa contribution effective mais limitée à celle-ci. Cette psychologie phénoménologique stoïcienne s'avérera être associée une ontologie phénoménologique (voir **Annexe 4**), que traduit directement la thèse de l'homme continu. Dans toutes ces sections, je mettrai en relation les propositions stoïciennes en matière de psychologie phénoménologique et d'ontologie phénoménologique avec celles d'auteurs modernes et, de façon plus détaillée, avec celles du programme de recherche empirique 'cours d'action'. Ce dernier considère en effet à la fois radicalement et autrement des continuités qui sont largement partagées par la psychologie phénoménologique stoïcienne. Passer par cette dernière permet de les préciser. Nous verrons cependant que, contrairement à la lettre du Stoïcisme, la portée de la thèse de l'homme continu devra être limitée à certains niveaux supérieurs de description de l'activité humaine, ce qui laissera la possibilité, à d'autres niveaux, de produire des connaissances valables sur des parties isolées de ce continuum.

La distinction faite dans le Stoïcisme qui est la plus originale – et qui en commande de nombreuses autres – est celle entre "corps", d'une part, et "incorporels" – dont les "exprimables" constituent la sorte la plus importante et la plus féconde –, d'autre part. La **seconde partie** de ce chapitre s'intéressera essentiellement à la relation entre les "exprimables" et les "corps", que je radicaliserai en termes d'activité humaine (sections 6 à 8). La section 5 fera transition entre ces deux parties en précisant la relation entre une autre sorte de ces "incorporels" selon les Stoïciens, le temps, et tout particulièrement le temps vécu, et l'activité humaine. La notion d'"exprimable" désigne l'une des trois composantes de la notion stoïcienne de "signe". Cette dernière, souvent très mal comprise, est cependant restée célèbre, au point que l'Abbé de l'Épée a pu s'appuyer sur elle pour élaborer le premier langage des sourds-muets. La section 6 sera consacrée au signe stoïcien, au monopole de l'inférence sémiotique et à la relation entre le signe, la situation et le corps de l'acteur. Enfin, je m'appuierai dans les sections 7 et 8 sur les relations entre "exprimable" et "dynamique des corps" et entre "liberté" et "destin" dans le Stoïcisme pour préciser la relation entre conscience préréflexive et activité humaine. Au total, cette seconde partie ajoutera de nouveaux éléments à l'ontologie phénoménologique de l'activité humaine déjà précisée dans la première partie : les "exprimables" comme "incorporels" à la surface des "corps", ou plutôt, en les radicalisant en termes d'activité, les "exprimables" comme "incorporels" à l'interface, pour l'acteur et non pas pour l'observateur, entre le corps de l'acteur et les autres "corps". Je montrerai qu'une phénoménologie empirique de l'activité humaine devrait constituer, si l'on suit les Stoïciens en les radicalisant comme je propose de le faire, une description abstraite de ces "exprimables". Elle devrait aussi être complétée, par l'intermédiaire de la psychologie

phénoménologique correspondante et effectuée dans les mêmes termes, par une science empirique de cette activité humaine qui en précise la causalité dans les Corps, les Situations et les Cultures. Cependant, nous verrons que ce qui nous reste de la lettre du Stoïcisme et ses commentaires les plus stimulants ne nous dit rien sur ce que peut et doit apporter leur phénoménologie empirique à une éventuelle science empirique de l'activité humaine. Le problème tient à la notion d'"événement", que j'aurai déjà proposé de dépasser dans la foulée du dépassement de la notion de "présentation", mais je ne proposerai de solution à ce problème qu'en 3.3. Nous verrons de même, en considérant l'ensemble de ce chapitre, sa **première partie** et sa **seconde partie**, que la psychologie phénoménologique stoïcienne recoupe, mais seulement en partie, la phénoménologie stoïcienne. Le comblement de cet écart passera par la construction (en 3.6) d'une notion de signe différente du signe stoïcien, la notion qui justement cumule le plus d'éléments ressortissant respectivement à la fois à cette psychologie phénoménologique ("présentation"), à cette phénoménologie ("exprimable") et à cette éventuelle science empirique (*tunkhanon*, "conjoncture") (voir 2.6).

Je conclurai essentiellement ce chapitre par les leçons apprises du Stoïcisme en matière d'étude de l'activité humaine, ce qui me conduira à une certaine révision du Stoïcisme ou de ce qu'on sait des Stoïciens, qui rassemblera les corrections qui auront été opérées au fur et à mesure des deux premiers chapitres et ouvrira sur les chapitres suivants. Concernant tous les points abordés, je n'hésiterai pas à entrer dans les débats entre les Stoïciens comme entre les interprètes des Stoïciens lorsqu'ils sont susceptibles d'éclairer des débats d'aujourd'hui, même s'ils apparaissent à première vue parfaitement exotiques. Je suis déjà revenu dans la dernière section du chapitre 1 (en 1.8) sur l'ensemble du Stoïcisme pour en constater et proposer de conjurer l'aspect dogmatique en m'appuyant pareillement sur J.G. Fichte. J'y reviendrai encore une fois en conclusion de ce chapitre.

2.1 Une psychologie phénoménologique comme condition de possibilité de formulation d'un idéal normatif

On trouve dans le Stoïcisme une dualité entre, d'une part, une certaine description phénoménologique de l'activité humaine, d'autre part, des idéaux épistémologiques et éthico-politico-religieux (concernant ce terme composite, voir Introduction, section 2, et **Annexe 4**) normatifs, ou, pour se conformer à son vocabulaire, entre, d'une part, une "physique" de l'activité humaine, d'autre part, une "logique", une définition du "sage" et un idéal

d'"appropriation du monde au sage". La difficulté tient à ce que la description phénoménologique et l'idéal normatif se formulent de la même façon, contrairement à ce à quoi nous sommes habitués et justifiés de l'être :

> « Dans le stoïcisme et même, déjà, chez Platon, les normes morales se formulent (...) à l'indicatif : ce sont des lois physiques qui décrivent bien plus que des normes qui prescrivent [, alors que chez] Kant [, il y a] séparation entre la métaphysique des mœurs et la physique avec déterminisme mécanique. » (Goldschmidt, 1979, p. 68).

Si, pour les Stoïciens, l'idéal normatif constitue une sorte d'activité humaine parmi d'autres et un pôle dans un processus de développement de toute activité humaine, son contenu est cependant différent de celui de l'activité humaine en général et cette différence est loin d'apparaître toujours clairement dans leurs écrits. De plus, il arrive que des éléments de la description phénoménologique de l'activité humaine soient précisés sans qu'on perçoive leur impact sur l'idéal normatif et, réciproquement, qu'un idéal normatif soit formulé sans que le soient ses conditions phénoménologiques de possibilité de réalisation dans l'activité humaine. Enfin, pour les Stoïciens, l'idéal n'est pas seulement possible logiquement, il est aussi une loi inscrite dans la totalité des corps, ou encore le "Destin" (voir 2.8), c'est-à-dire (comme nous le verrons plus précisément en 2.2) une tendance en un sens beaucoup plus fort que celui que nous avons trouvé chez J.G. Fichte (voir 1.3). C'est là que les Stoïciens peuvent être jugés trop optimistes. Nous verrons cependant (en 4.1), lorsque je m'intéresserai à l'idéal du "sage" et à celui d'"appropriation du monde à la raison", donc au "sage", que cet optimisme est somme toute limité. Le sage est considéré comme rarissime et l'appropriation du monde au sage est renvoyée à l'infini. Que l'idéal d'activité doive être compatible avec la psychologie phénoménologique de l'activité humaine qui est formulée, donc apparaisse comme possible compte tenu de celle-ci, c'est une chose, que cet idéal constitue une tendance en ce sens, en est une autre. Je propose d'emblée, comme correction du Stoïcisme, de conserver la première, conformément à la lettre du Stoïcisme, mais de rejeter la seconde, contrairement à elle.

Cette dualité de la description phénoménologique et de l'idéal normatif a donc provoqué de nombreuses critiques et de non moins nombreux malentendus. Je vais la préciser dans cette section à propos des deux usages du mot 'raison', ce qui me permettra, dans la suite de ce chapitre et dans les autres chapitres, de clarifier les différences et les relations entre phénoménologie et idéal qui se présenteront : l'extirpation des passions (en 2.2) ; la logique stoïcienne (en 2.7) ; la présentation cataleptique (en 3.8) ; l'appropriation idéale et l'idéal du sage (en 4.1). Mais auparavant, il me faut préciser en quoi et dans quelles conditions, pour les

Stoïciens, il peut y avoir expérience, et donc phénoménologie de l'activité humaine décrivant cette expérience.

L'homme, le monde et les niveaux de complexité

Commençons par préciser le contexte de cette description phénoménologique et de cet idéal normatif. Selon le monisme cosmologique des Stoïciens (une thèse appartenant à l'aspect "physique" de leur doctrine, voir l'introduction à ce chapitre), le monde est constitué d'une seule substance liée ensemble par le *pneuma* (souffle) matériel omniprésent. Cette unité du monde se construit constamment à partir de ses éléments, des corps relativement distincts qui sont aussi appelés *henomena* ("unités"). Une unité globale et une multiplicité d'éléments en relation dynamique, c'est ce qu'on appelle aujourd'hui "complexité" (voir Theureau, 2002). Cette complexité du monde se retrouve dans ses éléments. Ces éléments contribuent à la construction de cette complexité du monde selon leurs propres niveaux de complexité. Ces derniers vont de l'inanimé jusqu'à l'existence, chez l'homme, du discours intérieur donc du symbolique :

> « La physique stoïcienne est une physique du continuum. Deux principes actif / passif matériels et en mélange total la constituent. (...) Les objets individuels dans le monde sont chacun tenus ensemble (comme les objets qu'ils sont) par le principe actif, qui leur donne une certaine tension (*hexis*). Différents objets ont des complexités différentes, dues à la complexité de la tension entre eux. Avec une complexité croissante, les objets inanimés ont de la tension (au sens spécifique, *hexis*), les plantes ont une nature (au sens spécifique, *phusis*), les animaux non rationnels ont une âme (*psyché*) et les êtres rationnels ont la raison (*logos*) comme leur plus haut principe organisateur. Mais ils ont aussi toutes les sortes inférieures de tensions. Physiquement, ces sortes de tensions sont du *pneuma* [souffle] de pureté ou finesse croissante. Le *pneuma* [souffle] le plus fin, la raison, est situé dans les êtres humains, dans la partie régulatrice (*hegemonikon*) [partie directrice] de leur âme. » (Bobzien, 1998, p. 17).

Les quatre niveaux de l'échelle des êtres définis par ces quatre niveaux d'état (*hexis*) du *pneuma* (souffle) constituent des pôles dans un continuum tels qu'un niveau supérieur conserve tous les processus caractéristiques du niveau précédent en y ajoutant les siens propres et en remaniant les premiers. Les relations entre eux sont semblables à celles qu'ont entre eux les "genres premiers" stoïciens (que je préciserai en 3.4). Ces genres premiers

stoïciens constituent des pôles dans un continuum et sont enchâssés de telle sorte que la concrétisation d'un genre supérieur conserve en les transformant les concrétisations des genres inférieurs.

Cette idée de monisme cosmologique implique celle d'un continuum entre un organisme vivant et son environnement, vivant et non vivant, qui, lui-même implique qu'une phénoménologie de l'activité humaine en quelque sens que ce soit doit porter sur le continuum entre un individu humain ou acteur et son environnement. Le paradigme de l'enaction (voir **Annexe 1**) et, plus généralement, la notion d'action (cognition) située (voir Theureau, 2004b) commandent et spécifient une phénoménologie de ce genre.

Cette idée selon laquelle la raison (*logos*) détermine un niveau de complexité différent de celui de l'animal en général, celui de la raison, lié à l'existence, chez l'homme, du discours intérieur, donc du symbolique peut être enrichie et spécifiée en "complexité vivante, sociale et culturelle" (en incluant la technique dans la culture comme matérielle et symbolique) dans sa différence avec la "complexité vivante et sociale" seulement, comme dans le programme de recherche 'cours d'action' (voir aussi **Annexe 1**). H. Maturana et F. Varela, qui, à travers la notion de "couplage structurel de troisième ordre" (Maturana et Varela, 1987), ne considèrent que le langage, et plus largement, le symbolique, et leur intériorisation sont plus proches des Stoïciens.

Cette idée, commune aux Stoïciens, au programme de recherche 'cours d'action' et à ces derniers auteurs, selon laquelle les niveaux de complexité sont construits de telle façon que les niveaux supérieurs incluent les caractéristiques des niveaux inférieurs et qu'entre deux niveaux, qu'on pourrait qualifier de pôles, il existe des éléments de continuité, conduit à prendre soigneusement en compte, dans la science et pas seulement dans la phénoménologie de la "complexité vivante, sociale et culturelle", l'ontologie, l'épistémologie, les méthodes, les modèles théoriques et les résultats des neurosciences cognitives, qui concernent le niveau de la "complexité vivante", tant de l'homme que de l'animal.

Animaux, enfants : complexité avec ou sans symbolique ?

Ces éléments de continuité entre niveaux de complexité sont, par exemple, considérés par les Stoïciens lorsqu'ils traitent de l'"assentiment" (*synkatathesis*) (sur lequel je reviendrai en 2.3) chez l'enfant, qui constitue pour eux un intermédiaire entre l'homme et l'animal. Selon eux, l'âme, corporelle, de l'enfant développe graduellement la capacité individuelle, tout aussi

corporelle, de raison (Long, 1999, p. 564). La difficulté est de définir adéquatement ce qui est en jeu dans ce développement graduel. Selon B. Inwood :

> « Action des animaux et des enfants : une conséquence de leur manque de raison est que l'assentiment ne peut être donné par les animaux non-rationnels [et que] les animaux ne sont pas capables de passions qui sont des perversions du comportement rationnel. » (Inwood, 1985, p. 72).

Un tel point de vue parcourt toute l'histoire du Stoïcisme en relation avec l'accès ou non au symbolique. Chrisippe (dans l'ancien stoïcisme), parle de "quasi-discours" [= incapacité à la syntaxe] des enfants, alors que "le pouvoir de la raison donne à l'homme la capacité de former des *lekta* [exprimables] qui émettent la signification de ses présentations en formes linguistiques claires" (Inwood, 1985, p. 75). Sénèque (dans le moyen stoïcisme), parle de "quasi-passions" des animaux et relie entre elles la notion de "bien", la conscience du temps et la capacité à utiliser le langage qui sont "proprement humaines" (Inwood, 1985, p. 73).

Selon B. Inwood, il y a une certaine autonomie partagée par les enfants et les animaux et une super-autonomie liée à la raison, et donc au symbolique, et possédée seulement par l'homme adulte, mais absence d'assentiment au plein sens du terme chez les enfants et les animaux :

> « Si les enfants, comme les animaux, se soumettent plutôt qu'ils ne donnent leur assentiment, cela n'implique pas qu'ils ne montrent pas un comportement complexe, dirigé vers un but, adaptable aux circonstances changeantes. » (Inwood, 1985, p. 79).

Cette thèse donne lieu à débat chez les commentateurs. Par exemple, pour J. L. Labarrière, il y a ambiguïté dans la position stoïcienne :

> « Toute l'ambiguïté de la position stoïcienne tient (…) à ceci qu'irrationnels, parce que privés de *logos* [raison], les animaux et leurs comportements sont susceptibles d'être analysés selon un double point de vue : comparés aux humains, ils doivent être réduits à la portion congrue en ce qui concerne leurs capacités cognitives et pratiques, tandis qu'en raison de la doctrine de l'*oikeiosis* [appropriation], ils se voient reconnaître de plus grandes capacités sur les deux versants de cette doctrine, celui de la recherche du propre et celui de la "justice". » (Labarrière, 1993, p. 243).

Il me semble qu'une telle conclusion n'est pas fondée. Nous avons vu plus haut que les relations entre les niveaux de complexité sont semblables à celles qu'ont entre eux les "genres premiers" stoïciens. Puisque les niveaux de complexité constituent des pôles dans un continuum, il s'agit moins d'une ambiguïté que d'une thèse des Stoïciens : les niveaux de complexité sont associés à des ruptures de continuité qui ne sont pas des ruptures franches.

Plus précisément, les niveaux supérieurs de complexité incluent les caractéristiques des niveaux inférieurs et, entre deux niveaux voisins, existent des éléments de continuité. Ainsi, pour les Stoïciens, l'assentiment, qui est développé et formulé chez l'homme adulte, est embryonnaire et informulé chez l'enfant et l'animal. Notons cependant que la notion d'activité humaine dans le programme de recherche 'cours d'action' (voir **Annexe 1**) est cohérente avec une différence entre l'enfant et l'animal qui est largement partagée aujourd'hui et qui n'est pas exactement celle qui découle de la lettre du Stoïcisme : très rapidement, contrairement à celle de l'animal, l'activité de l'enfant est considérée comme possédant l'assentiment et le symbolique comme embryons destinés à se développer, ou encore comme horizon. Ce qui me semble devoir être retenu des Stoïciens est moins le détail que le fait que le cas de l'enfant permet de penser un *continuum* entre l'homme et l'animal, dont certains montrent des embryons d'usage d'un langage, d'usage d'outils, de construction et transmission d'une culture, etc., qui sont considérés comme les marques de reconnaissance de l'humain. Pour ce qui m'occupe plus précisément ici, ceci implique que les notions et les méthodes d'une phénoménologie, d'une psychologie phénoménologique et d'une science empiriques de l'activité humaine doivent idéalement comprendre des notions et méthodes valables aussi pour l'activité animale.

Action, événements naturels et conscience

D'emblée, les Stoïciens lient action, événements naturels et expérience chez l'homme adulte :

> « Chrisippe : "vivre en accord avec notre expérience de ce qui arrive dans la nature" dont la traduction par Diogène Laerce est : "vivre selon la vertu équivaut à vivre en conformité avec notre expérience des événements naturels, comme le dit Chrisippe au 1er livre de son *Traité sur les fins*". » (Goldschmidt, 1979, p. 71).

Cette expérience de chacun concerne "son propre état d'âme" en même temps que la "réalité extérieure" :

> « Il faut comprendre que pour les Stoïciens, la distance d'un point à un autre n'est rien autre que le projet de mon être d'atteindre cet autre point ; ce projet n'existe qu'autant que je mets en branle ma propre masse de chair et d'os (…) [:] l'espace, pour un Stoïcien, n'existe pas en dehors d'un sujet qui agit. On peut dire, sous une autre forme, que la différence entre subjectif et objectif n'existe pas pour les Stoïciens. L'on comprend qu'il n'est pas difficile, pour Chrisippe, d'assimiler la marche, ou la course, qui se propose un

but extérieur, avec l'acte moral, qui pose la valeur et estime le but ; car marcher vers un but, c'est aussi pour le marcheur poser un terme, évaluer une distance, estimer sa force. C'est l'acte qui est créateur de sa fin. » (Pigeaud, 1989, p. 269).

Cette expérience est "conscience" :

« Comment les stoïciens découvrent-ils la conscience ? Comme un savoir que l'homme possède "conjointement" de son propre état d'âme au sein du combat moral, et dont le progrès est parallèle au savoir de la réalité extérieure donnée ; c'est l'expérience du savoir-conscient qui produit le concept de la conscience. Par là se trouve battu en brèche l'objectivisme des doctrines de la raison, du *nous* [esprit], du spirituel. La *dianoia* [pensée] des stoïciens renvoie alors plus nettement à la conscience que le *noein* [comprendre] de Platon. » (Heimsoeth, 2003, p. 103).

On ne peut rien trouver d'étroitement semblable à cette perception de soi chez Platon et Aristote. Pour Aristote, la conscience de soi est secondaire et ne pose pas problème :

« Celui qui voit sent qu'il voit ; celui qui entend qu'il entend ; celui qui se promène qu'il se promène, et pour tous les autres cas pareillement il y a une certaine instance qui sent que nous sommes en acte, si bien que chaque fois que nous sentons, nous sentons que nous sentons, et chaque fois que nous pensons, nous pensons que nous pensons. » (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre IX).

Pour lui, ce n'est d'ailleurs qu'à l'occasion qu'il y a conscience de soi ("Or, il apparaît que la sensation est toujours sensation de quelque chose d'autre, et d'elle-même à l'occasion", Aristote, *Métaphysique*, XII, 9), et quand elle existe, elle est de moindre qualité et quantité que la connaissance de l'autre ("Nous sommes plus en mesure de connaître nos proches que nous-mêmes", Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IX, 9). On comprend qu'Aristote ait été souvent sollicité pour présider à la mise sous le boisseau jusqu'à l'époque récente de la question de la conscience en psychologie.

Pour les Stoïciens, au contraire, la perception de soi constitue un problème philosophique important et qui les déconcerte. Ainsi, Cléanthe écrit : "Pourquoi donc, moi, je ne sens pas que tu sens ?" (cité dans Romeyer Dherbey et Gourinat, 2005, p. 278). Pour résoudre ce problème, ils introduisent trois concepts nouveaux, "qualité propre", " conscience" et "principe directeur" :

« (1) "qualité propre" = caractéristique permanente d'un être = particularité (…). (2) C'est avec les stoïciens que la conscience est nommée par un concept spécifique. Selon Chrisippe, *Traité sur les fins* : "Pour tout être vivant l'objet premier qui lui est propre est sa propre constitution et la conscience qu'il a de celle-ci". (3) *hegemonikon*, principe

directeur de l'âme dont le siège est le cœur [qui est] ponctuel et simple, [à la fois] un et principe d'unification. » (Romeyer Dherbey et Gourinat, 2005, p. 280- 281).

Cette "conscience" n'apparaît pas seulement avec le discours, donc avec le symbolique. Elle est considérée par les Stoïciens comme présente aussi chez l'animal. Pour Chrisippe (ancien stoïcisme), selon Diogène Laerce, VII, 85-89, "la première chose qui appartient à un animal est sa propre constitution et une conscience (ou *awareness*) de celle-ci" (Engberg-Pedersen, 1990, p. 36). Pour Sénèque (moyen stoïcisme) :

« La question (…) est de savoir si tous les animaux sont conscients de leur propre constitution. Ce n'est pas vrai que les animaux agissent seulement à travers l'impulsion négative de la peur, ils cherchent positivement à remplir leur propre nature. Quoique les enfants et les animaux ne comprennent pas leur constitution qui est la relation entre la *principale animi* [âme] et le *corpus* [corps], ils sont cependant consciemment conscients (ou *aware*) d'eux-mêmes et de leur constitution naturelle et des impulsions naturelles qui en résultent. » (Kidd, 1998, p. 70).

Ce sont les notions qui président à la description de cette conscience de soi-même, de sa constitution naturelle et des impulsions naturelles qui en résultent et que je préciserai dans les deux sections suivantes qui constituent la psychologie phénoménologique stoïcienne de l'activité humaine. Cette conscience n'est cependant pas définie par les Stoïciens de façon à pouvoir ouvrir de façon satisfaisante sur une phénoménologie de l'activité humaine. Pour qu'il en soit ainsi, il faudrait la définir comme conscience préréflexive accompagnant cette activité humaine à tout instant, comme je l'ai fait (en 1.2), dans la foulée de la notion d'intuition intellectuelle de J.G. Fichte.

Les deux usages du mot 'raison' et un idéal phénoménologiquement contraint

L'idéal stoïcien du sage, sous ses deux aspects, épistémologique et éthico-politico-religieux, que je préciserai (en 4.1), est cohérent avec la psychologie phénoménologique stoïcienne de l'activité humaine mais distinct d'elle. Cette cohérence et cette distinction, les Stoïciens les traduisent par deux usages différents du même mot 'raison' (ou *logos*) :

« [Selon E. Bréhier,] toute la difficulté tient à la "confusion entre la fonction psychique elle-même, la faculté de juger, et le fonctionnement idéal de cette fonction, le fait de juger comme il faut" (= *orthos logos*) (…) . Avec le stoïcisme ancien, nous assistons à une "scission" de la raison. D'une part, "la raison droite de la nature" qui pénètre tout et qui

devient chez le sage conscience, "science", disent les stoïciens, l'*épistémé* [science] du sage, de l'autre, la "raison" comprise dans le sens d'"intelligence" et dont il nous est dit qu'elle ne diffère en rien de la passion. Le stoïcisme tout entier est bâti sur cette double acception du *logos* [raison]. » (Romeyer Dherbey et Gourinat, 2005, p. 396).

D'où, par exemple, deux définitions de la "passion" : la "passion comme impulsion démesurée", ou encore comme "absence de raison droite de la nature", et la "passion comme raison", ou encore comme "simple intelligence" (Romeyer Dherbey et Gourinat, 2005, p. 395). Ces deux usages différents du mot 'raison', comme "simple intelligence" et comme "raison droite de la nature" ou "*épistémé* (science) du sage" renvoient, le premier à la psychologie phénoménologique de l'activité humaine, le second à un idéal normatif qui entretient une relation avec cette psychologie phénoménologique de l'activité humaine.

Si ce double usage du même mot 'raison' (ou *logos*) n'est certainement pas la meilleure façon de traduire la cohérence et la distinction entre la simple intelligence et l'*épistémé* (science) du sage, il faut cependant noter qu'il met l'accent sur le fait que cette dernière est, pour les Stoïciens, réalisable. Ils sont loin de penser l'idéal comme utopie, c'est-à-dire comme sans lieu possible. D'où l'optimisme qui leur est attribué :

> « Ainsi, l'optimisme stoïcien est un optimisme physique descriptif [il faudrait, pour bien faire, ajouter "dynamique"], ayant pour corollaire un optimisme épistémique et un optimisme moral qui, eux, peuvent être appelés normatifs et qui diffèrent de l'optimisme vulgaire. » (Goldschmidt, 1979, p. 71).

Cet optimisme est d'abord celui de l'homme d'action qui, pour agir, doit au moins espérer un mieux. Il peut être associé à une évaluation désespérante du présent, d'autant plus que, comme on le verra (en 4.1), pour les Stoïciens, le sage se caractérise aussi par sa rareté. Il correspond aussi, comme on l'a vu au début de cette section, à l'idée qu'une tendance vers la réalisation de l'idéal normatif est inscrite dans le présent. Telle est l'expérience stoïcienne de la nature. On peut évidemment contester la valeur de cette expérience ou l'interpréter de diverses façons.

La psychologie phénoménologique stoïcienne de l'activité humaine conditionne en tout cas la formulation de cet idéal normatif. Cet idéal normatif doit être pensé comme réalisable, donc au moins pouvoir être décrit par elle. Une des conditions est que, comme nous le verrons (dans la suite de ce chapitre 2), les notions qui y participent soient dynamiques et ouvertes, faites pour accueillir un processus de réalisation de cet idéal normatif. Mais si la psychologie phénoménologique de l'activité humaine implique l'existence d'une relation entre l'activité humaine et un idéal normatif et conditionne pour une part le contenu de cet idéal normatif,

elle ne détermine pas intégralement ce contenu chez un individu donné, ni, surtout, la possibilité, du point de vue de cet individu, de réaliser cet idéal normatif chez une fraction plus ou moins grande de l'humanité dans des conditions plus ou moins favorables, à moins que son expérience empirique n'en convainque effectivement cet individu.

Ces deux usages du mot 'raison', d'une part comme une notion appartenant à la psychologie phénoménologique de l'activité humaine, d'autre part comme une notion traduisant un idéal normatif, peuvent être rapprochés, à fin de clarification, de la distinction et du lien entre disciplines théoriques et disciplines normatives qui a été proposée par le premier Husserl, celui des *Recherches logiques*, à propos de la relation à établir selon lui entre, d'une part, les disciplines scientifiques, incluant la psychologie et la "logique pure" et excluant l'histoire des idées et celle des sciences, d'autre part, la logique comme "logique transcendantale" ou "théorie de la science", ou encore épistémologie. E. Husserl distingue d'abord la "science" comme discipline théorique et la "théorie de la science" :

> « Si, en conséquence, la forme réglée rend possible l'existence de la science, d'un autre côté, l'indépendance, dans une large proportion, de la forme par rapport au domaine du savoir rend possible l'existence d'une théorie de la science. » (Husserl, 1969, p. 23).

Cette "théorie de la science" (c'est-à-dire la "logique transcendantale" à laquelle E. Husserl ramène la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte qui a fait l'objet du chapitre 1) constitue pour lui une discipline normative :

> « Il résulte (…) que la logique – en prenant ce mot dans le sens, ici en question, de théorie de la science – est une discipline normative. Les sciences sont des créations de l'esprit qui sont orientées vers un certain but et qui, pour cette raison, doivent aussi être jugées conformément à ce but. Il en est de même des théories, des fondations, et, en général, de tout ce que nous appelons Méthode. (…) La logique se révèle être une science normative et récuse la méthode comparative de la science historique, qui cherche à comprendre comme des produits concrets de la culture des différentes époques, d'après leurs propriétés et leurs caractères communs typiques, et qui cherche à les expliquer par des circonstances temporelles. » (Husserl, 1969, p. 27).

E. Husserl ajoute que "toute discipline normative et pareillement toute discipline pratique repose sur une ou plusieurs disciplines théoriques, en tant que ses règles doivent posséder une teneur théorique indépendante de l'idée de la normativité (du devoir-être), et dont l'étude scientifique incombe précisément à ces disciplines théoriques" (Husserl, 1969, p. 43). Dans le cas considéré ici des deux usages du mot 'raison' chez les Stoïciens, on peut constater que la psychologie phénoménologique stoïcienne de l'activité humaine possède pareillement "une

teneur théorique indépendante de l'idée de la normativité" dont dépend la formulation de l'idéal normatif de la raison qui, lui-même ne découle pas pour autant de la psychologie phénoménologique. Mais ce constat, ce sont les commentateurs d'aujourd'hui qui le font éventuellement, et non pas les Stoïciens qui, au contraire, ont entretenu la confusion sur ces deux usages du mot 'raison'.

L'exigence de considération de la conscience dans l'étude de l'activité humaine et dans la formulation d'idéaux normatifs

Lier ainsi action, événements naturels (y compris les "états d'âme") et expérience ou conscience est cohérent avec le développement d'une étude empirique de l'activité humaine donnant lieu à conscience préréflexive (voir **Annexe 1**, et *Méthode développée*, chapitre 1) à travers le programme de recherche empirique 'cours d'action'. Pour que cela participe à ce développement, il faut (voir plus haut et 1.1, 1.2, 1.3, 1.4 et 1.7) redéfinir cette conscience en termes de conscience préréflexive et la rendre ainsi cohérente avec les notions d'action-acte et d'intuition intellectuelle de J.G. Fichte. Rappelons que cette conscience préréflexive est censée accompagner toute activité humaine, en constituer un effet de surface et pouvoir être exprimée par l'acteur considéré à tout instant moyennant la réalisation de diverses conditions. C'est cohérent aussi avec la formulation d'idéaux normatifs (en matière d'épistémologie de la connaissance de l'activité humaine donnant lieu à conscience pré-réflexive et de la conception des situations d'exercice de cette dernière) qui ne soient pas imposés de l'extérieur au chercheur ou praticien, mais vécus par lui. Un bon exemple de formulation d'idéal normatif imposé de l'extérieur est celui qui enjoint à l'homme, non pas de "vivre en accord avec notre expérience de ce qui arrive dans la nature" (une formule de Chrisippe) mais de "vivre en accord avec la nature" (une interprétation courante du Stoïcisme). Alors, ce n'est pas l'expérience de cet homme qui compte, mais un "*Deus sive Natura*" ("Dieu comme Nature"), éventuellement précisé par des experts, en l'occurrence des philosophes, comme c'est le cas dans l'interprétation par B. Spinoza du Stoïcisme (voir aussi 1.8 et 3.8). En relation avec cette formulation d'idéaux normatifs, deux autres corrections à la lettre du Stoïcisme doivent être introduites. La première (voir le début de cette section et 1.2) porte sur la notion stoïcienne de "tendance". La seconde consiste à remplacer le "vivre en accord avec notre expérience de ce qui arrive dans la nature" stoïcien par un "vivre en accord avec notre expérience de ce qui arrive dans la nature et dans la culture", qui introduit dans cette expérience la réception par

nous ou l'individu considéré d'"appels" de toutes sortes, figuratifs, oraux ou écrits, passés ou présents, de la part d'autres individus. Nous avons vu (en 1.6) que cette correction pouvait être associée à la notion d'"appel" proposée par J.G. Fichte.

2.2 La thèse de l'homme continu et l'activité humaine

Dans ce cadre, je peux maintenant préciser la psychologie phénoménologique stoïcienne de l'activité humaine, c'est-à-dire la description en termes abstraits de cette activité humaine comme dynamique corporelle limitée à ce qui donne lieu à expérience pour l'acteur (voir, plus largement, Couloubaritsis, 1985, Lloyd, 1978, Brehier, 1971).

Raison et corps

Le monisme cosmologique stoïcien (voir 2.1) se double d'un monisme psychologique corporel. À la question de savoir s'il y a continuum ou rupture entre raison et corps, entre émotion, perception, action et raisonnement ou cognition, entre non-symbolique et symbolique, entre individuel et collectif, etc., les Stoïciens répondent qu'il y a continuum. C'est la célèbre thèse de l'"homme continu" de Chrisippe (SVF II, 885.32). La raison stoïcienne (au sens phénoménologique précisé en 2.1) constituant un niveau supérieur de complexité conservant tous les processus caractéristiques du niveau précédent, sa mise en œuvre dans l'assentiment est étroitement liée au corps :

> « Il y a une interpénétration étroite entre la raison et le corps ; celle-ci est à celui-là ce que l'araignée est à sa toile (SVF) ; lorsqu'un homme court, son mouvement n'est rien d'autre que "la partie directrice de l'âme (*hegemonikon*) qui a investi ses pieds" (Chrisippe, SVF). » (Daraki, 1989, p. 68).

C'est sur cet exemple de la marche qu'entre Chrisippe et son maître Cléanthe, il y a un débat intéressant, même si ses termes sont quelque peu dépaysants pour nous. Pour Cléanthe, "marcher" est le *pneuma* [souffle] envoyé aux pieds par la partie hégémonique [ou partie directrice] de l'âme. Pour Chrisippe, plus radical, "marcher" est la partie hégémonique [ou partie directrice] elle-même. Si l'on fait abstraction des détails, le point intéressant ici, note Annas (1993, p. 398), est que les deux auteurs définissaient "marcher" sans référence au mouvement des pieds et l'identifiaient plutôt avec l'assentiment (*synkatathesis*) à ce

mouvement des pieds, donc avec ce qu'on peut rapprocher de la conscience préréflexive ou expérience dans le programme de recherche 'cours d'action'.

Cet assentiment, usant de la raison, intègre le corps, contrairement à l'objection ci-dessous de Galien qui repose sur la séparation entre raison et corps :

> « Galien objecte à Chrisippe qu'il ne tient pas compte du terrain, de sa déclivité par exemple, pour expliquer l'entraînement du corps et l'excès du mouvement (…) . Il faut, pour Galien, introduire les considérations objectives du terrain et du poids du corps. Chrisippe répondrait que cette pente et ce poids de mon corps sont pris dans ce sentiment de moi-même en train de me projeter vers le but. Ils n'existent pas en dehors de mon acte. Pour Galien, ce poids du corps est inassimilable, en quelque façon que ce soit, à l'acte (...) . Il est la résistance à l'acte (…) . Le poids du corps est l'objection de Posidonius à Chrisippe. » (Pigeaud, 1989, p. 272).

En considérant, comme on le fait dans le programme de recherche 'cours d'action', que l'assentiment stoïcien ressortit à la conscience préréflexive associée à l'activité corporelle, elle même décrite par une sémiotique dynamique qui est aussi une psychologie phénoménologique de l'activité humaine, c'est-à-dire une description de cette activité humaine pour autant qu'elle donne lieu à expérience et, au-delà d'elle, une description à un certain niveau de l'ensemble de l'activité corporelle (voir **Annexe 1**, et la *Méthode développée*, chapitre 1), le monisme de Chrisippe reste la seule voie possible : "la psychologie stoïcienne est inséparable d'une physiologie de l'âme au contraire de la psychologie aristotélicienne" (Gourinat, 1996, p. 115), ou encore : "du fait qu'ils considéraient l'âme et ses fonctions comme matérielles, il est vraisemblable que ni les stoïciens ni Epicure n'ont tracé de ligne ferme entre la psychologie philosophique et la physiologie comme peut l'avoir fait Aristote" (Inwood, 1985, p. 51). Si l'on suit les Stoïciens, il ne peut donc y avoir de "théorie de l'esprit" ou de "science de l'esprit" qui ne soit pas celle du corps en activité. Les tenants modernes de telles "théories de l'esprit" ou "sciences de l'esprit", dans la psychologie cognitiviste de "l'homme comme système de traitement de l'information", se croient en règle avec leur profession de foi matérialiste en postulant un parallélisme entre l'"esprit" et le "corps". Ce postulat ne peut être qu'une invocation magique. Il y a, non pas parallélisme mais monisme, du moins au niveau de l'*hegemonikon* (ou "partie directrice", voir 2.3) seul considéré ici. C'est sans doute la raison pour laquelle les exemples utilisés par les Stoïciens pour préciser et justifier leur psychologie phénoménologique de l'activité humaine sont, comme l'écrit Cicéron, moins ceux de la navigation et de la médecine, réputés intellectuels et habituellement utilisés par les auteurs antiques, Platoniciens et Aristotéliciens, que ceux de la

danse, du tir à l'arc, de la marche et de la course à pied, réputés corporels. D'ailleurs, pour l'anecdote, Diogène Laerce (1999), la source essentielle de la connaissance de l'ancien stoïcisme, nous rapporte (en VII 179, p. 783) qu'avant de se convertir à la philosophie – peut-être à la suite de la confiscation par "le roi" du patrimoine qu'il avait reçu en héritage, s'il faut en croire Hecaton de Rhodes (idem, p. 181) –, Chrisippe, son auteur le plus radical et le plus systématique, "s'entraînait à la course de fond", tandis que son maître, Cléanthe (idem, p. 168), était "pugiliste à l'origine", le maître de ce dernier étant Zénon, cité plus haut, qui semble avoir commencé sa carrière professionnelle comme son père, Mnaseas (ou Deiméas), comme navigateur "marchand de pourpre phénicienne" (idem, p. 777).

Passion = jugement ?

C'est sur la question de la relation entre "passion" et "jugement" que s'est concentrée la discussion de la thèse de l'"homme continu" de Chrisippe, bien qu'elle soit plus large car "la théorie des passions est un sous-ensemble de la théorie de l'action" (Inwood, 1993a, p. 165). Cette question de la relation entre "passion" et "jugement" n'est pas de celles qui courent les rues aujourd'hui. Malgré son exotisme, je dois passer par elle, ne serait-ce que pour éviter les nombreux malentendus qu'elle a suscités. Un avantage non négligeable de cette question est qu'elle permet de présenter la thèse stoïcienne dans toute sa brutalité. Ceci m'obligera à user plus largement que jusqu'ici de termes aujourd'hui peu courants dans le vocabulaire scientifique, comme, par exemple, celui d'"âme" ou, en Grec, *psyché*, dont pourtant le mot 'psychologie' a hérité. Poser cette question revient à nous demander pourquoi toute réflexion sérieuse jusqu'à nos jours concernant les notions de cognition, d'émotion, de volition, de désir, de passion et d'action et leurs relations a dû affronter la psychologie phénoménologique stoïcienne de l'activité humaine. La réponse, à laquelle je vais consacrer l'essentiel de cette section, est double. D'une part, selon les Stoïciens, et en particulier Chrisippe qui sera mon principal guide ici, *primo* "les passions sont des jugements" (B. Spinoza, quant à lui, les qualifie d'"idées inadéquates" ou "*opiniones* selon les Stoïciens") – ce qui est équivalent pour eux à des propositions telles que : "la passion n'est pas différente de la raison" (SVF) ; "La passion (*pathos*) et la raison (*logos*) ne s'opposent pas entre elles, ni ne s'affrontent, elles sont deux aspects d'une même âme" (SVF) –, *secundo*, "les passions ne sont pas à contrôler, mais à extirper" (idéal repris par J.G. Fichte, voir 1.8) . D'autre part, ces deux thèses s'opposent à ce qui constitue notre sens commun depuis Platon et Aristote : *primo*, les passions et les

jugements relèvent de domaines phénoménaux différents : les premières sont irrationnelles, tandis que les seconds sont rationnels, ressortissent au *logos* (raison) ; *secundo*, la complète disparition des passions n'est ni possible ni souhaitable car elle priverait "l'âme" de tout ressort (comme G.W.F. Hegel, le philosophe qui, rappelons-le, clôt l'Idéalisme allemand, l'affirme : "rien de grand n'a été fait sans passion") et il s'agit donc seulement et éventuellement de les modérer et / ou de les contrôler par la raison.

Si l'idée platonicienne et aristotélicienne complémentaire selon laquelle les passions ont une place particulière "dans l'âme" ne fait pas aujourd'hui partie du sens commun, on peut se demander si elle n'est pas nécessairement implicite dans la séparation cognitiviste entre l'étude de la cognition – qui est censée ressortir à "l'esprit", au "*mind*" – et l'étude de l'émotion – qui est censée ressortir au "corps". Si le lecteur veut approfondir la thèse aristotélicienne dont hérite notre sens commun, ce que je ne ferai pas ici, voici, grâce à Fillou-Lahille (1984), quelques références centrées sur la colère : *Catégories* VII, 10a : "la colère est inévitable" ; "elle est indépendante de la volonté" ; "notre âme la subit passivement, comme toutes les passions qui sont en nous innées" ; *Ethique à Nicomaque* III, 11, 1117a2, et *Ethique à Eudème* III, 1, 1129a28 : "l'irritation provoque une forme de courage spontané" ; "la colère vient en aide au combattant, lui donne plus de fougue et de bouillante ardeur" ; *Politique* I, 13, 1260a5, *Ethique à Nicomaque* I, 13, 1102b26-1103a4, et VII, 7, 1149a25 : "c'est à la raison de commander, à la passion d'obéir" ; "la colère est semblable à un subordonné dont l'excès de zèle risque de lui faire mal exécuter les ordres" ; *Ethique à Nicomaque,* IV, 11, 1126a7 : "l'homme dépourvu de colère l'est aussi de tout moyen".

En assimilant la passion à un jugement, les Stoïciens impliquent le *logos* (raison) dans les affaires passionnelles. En disant que les passions sont à extirper, ils fixent un idéal normatif qui, ici, ne m'intéresse pas en tant que tel, mais en tant que sa fixation repose sur des thèses concernant l'activité humaine. D'où la place que j'accorde ici à cette assimilation de la passion à un jugement. Réduite aux deux formules que j'ai présentées plus haut, la conception stoïcienne risque cependant de heurter, non seulement le sens commun, mais aussi le bon sens du lecteur9. C'est pourtant le monisme psychologique que traduisent ces formules et qui fournit la base de la psychologie, de la morale et de la politique stoïciennes qui, d'après moi, ouvre la possibilité sinon la réalisation d'une psychologie phénoménologique empirique féconde de l'activité humaine. Je dois donc tenter de justifier ces deux formules et leurs

9 Je rappelle cependant, en ce qui concerne la première de ces formules, que de nombreux travaux d'anthropologie exotique ont montré les liens entre les émotions et la culture (voir quelques commentaires de ces

formules équivalentes. Ce ne sera pas chose facile, car les commentateurs qui présentent de telles justifications le font de bien des façons, qui sont loin d'être toutes cohérentes entre elles, et attribuent aux termes grecs et latins en jeu des sens différents *via* des traductions différentes.

Théorie des passions et monisme psychologique corporel

Ces deux thèses traduisent en fait dans la psychologie phénoménologique stoïcienne la thèse de l'homme continu, ou monisme psychologique corporel :

> « Nous entendons par *monisme* de Chrisippe, tel qu'il se manifeste au niveau de la théorie des passions, l'idée qu'il est impossible de dissocier le jugement de la manifestation physiologique qui l'accompagne. Il s'agit d'un seul et même *acte* ; la passion est constituée de ce *recto-verso* indissociable du jugement et du mouvement de la contraction, ou de la dilatation. L'un n'est pas de l'âme, l'autre du corps, parce qu'il n'y a pas une âme et un corps, mais un tout indissociable et un. » (Pigeaud, 1989, p. 267-269).

Ainsi, Chrisippe lie de façon inséparable activité corporelle (impulsion), jugement (assentiment) et passion. Le jugement (assentiment) ne précède pas la passion :

> « Marcher est en fait une manifestation ou état de notre décision continue ; ou, nous pourrions dire de façon inverse, notre décision en cours est l'image conceptuelle de notre action. En tout cas, il est souvent difficile de séparer les deux ; et c'est probablement pourquoi Chrisippe refusa de le faire. Essentiellement, selon Chrisippe, le problème concernant *pathé* [les passions] est similaire au problème de toute activité corporelle. Selon lui, semble-t-il, nous ne faisons pas des jugements et ensuite en sentons les effets émotionnels. Les effets émotionnels sont une partie – et en fait une partie inséparable – du jugement lui-même. » (Rist, 1969, p. 34).

Pour comprendre Chrisippe, il faut se libérer du malentendu introduit par B. Spinoza, qui confond allègrement les Stoïciens et R. Descartes :

> « Ainsi que nous l'avons démontré, nous n'avons pas sur eux (les affects) un empire absolu. Les Stoïciens ont pourtant cru qu'ils dépendaient totalement de notre volonté et que nous pouvions les dominer totalement. Les protestations de l'expérience, et non pas la vérité de leurs propres principes, les ont cependant contraints à reconnaître la nécessité

---

travaux dans la *Méthode développée*, chapitre 3). À défaut de lien entre les émotions et LA rationalité, il apparaît empiriquement y avoir au moins un lien étroit entre les émotions et les rationalités locales.

qu'un exercice et une application considérables étaient nécessaires pour réprimer et diriger les affects (...). Descartes serait fort partisan de cette opinion. Il pose en effet que l'Âme, ou Esprit, est principalement unie à une certaine partie du cerveau, (…) dont l'action permet à l'Esprit de sentir tous les mouvements excités dans les Corps ainsi que les objets extérieurs (...). Il en conclut qu'il n'existe pas une âme assez faible pour être incapable, si elle est bien dirigée, d'acquérir un pouvoir absolu sur ses Passions. » (Spinoza, 2005, p. 291-292).

En fait, les Stoïciens ne parlent pas d'un état mais d'un processus orienté et sont monistes, ne séparent pas le *logos* (c'est-à-dire la raison au premier sens, phénoménologique, descriptif, et non pas au second sens, idéal) de l'activité humaine (voir 2.1). Si la question était de savoir si, oui ou non, la "volonté" ou "l'âme" commande les "passions", cela introduirait un dualisme qui leur est étranger10. Quand ils parlent d'extirper les passions, il n'est jamais question que ce soit une instance particulière séparée d'elles qui le fasse. Ils parlent d'emblée d'un processus orienté fait "d'un exercice assidu et d'une longue étude" chez l'homme considéré. De plus, B. Spinoza confond deux questions différentes : 1/ celle de l'optimisme du pédagogue stoïcien enseignant à d'autres ce qu'il considère comme constituant la raison, c'est-à-dire la raison stoïcienne, c'est-à-dire encore une raison pour l'action particulière ; 2/ celle de la validité de la thèse stoïcienne opposant jugement de raison et jugement de déraison et précisant les forces relatives des deux. Ces deux questions portent en outre sur l'usage idéal du terme de 'raison' et laissent de côté son usage phénoménologique qui m'intéresse essentiellement ici (voir toujours 2.1).

Pour les Stoïciens, il y a unité et corporéité de l'âme. Ils s'opposent ainsi à Platon qui effectue une tripartition entre âme raisonnante ou rationnelle (dans la tête), âme spirituelle ou irascible (dans la poitrine) et âme appétitive ou concupiscible (en dessous du diaphragme) (République, 4.435a-441c, 9.580d-583a, Filliou-Lahille, 1984, p. 53), et à Aristote qui propose une division en niveaux fonctionnels, les deux moitiés logique et a-logique de l'âme. Ces divergences théoriques ont des conséquences pratiques importantes. Selon Platon et Aristote, les passions comme dispositions émotionnelles ne peuvent être complétement éliminées à travers l'acquisition de nouvelles croyances, car elles sont liées à des fonctions physiologiques de l'âme qui différent de celles de la partie raisonnante. Leur complète

10 Ceci n'empêche pas Voelke (1973) d'avoir pour titre "*L'idée de volonté dans le stoïcisme*". Ce dernier est erroné car la notion de volonté, si elle est employée par les commentateurs, est absente du Stoïcisme qui parle d'"impulsion", d'"assentiment", etc. Pour St Augustin, qui l'a pour ainsi dire inventée, cette notion de volonté permet d'échapper au déterminisme stoïcien, qu'il n'hésite pas à qualifier d'intellectualisme (voir, dans *La Cité de Dieu* de cet auteur, le "pêché par volonté").

disparition n'est ni possible ni souhaitable car elle priverait l'âme de tout ressort : c'est ce que prétendent les péripatéticiens [l'École d'Aristote], partisans de la "métriopathie" (ou "passions modérées") (Filliou-Lahille, 1984, p. 10). Selon les Stoïciens, une thérapie purement cognitive – c'est-à-dire développant chez l'acteur un savoir corporel – est suffisante pour l'extirpation complète des passions (Knuuttila et Sihvola,1998). Comme il n'y a pas pour eux d'impulsions ou passions produites indépendamment de notre assentiment ou qui entrent en conflit avec lui ou lui résistent : 1/ L'acquisition de la vertu (corporelle) est essentiellement matière d'apprendre certaines choses, ou de transformer l'opinion inconsistante ou hésitante sur le bien en savoir ferme qui gouverne toujours la vie ; 2/ La seule façon de rendre les hommes meilleurs est d'éduquer leur raison (corporelle), et non pas de produire une disposition proprement obéissante dans quelque pouvoir de l'âme inférieur et fondamentalement non rationnel, comme le fit Aristote (Inwood, 1985, p. 139). Ces divergences se traduisent aussi par des différences de vocabulaire : pour Aristote, *pathos* [la passion] comprend tous les phénomènes désignés par émotion, alors que pour les Stoïciens, les *pathé* [les passions] sont erronées par définition.

L'inexistence absolue d'états non émotionnels

Revenons à nos deux formules initiales de cette section : "les passions sont des jugements" ; "les passions ne sont pas à contrôler mais à extirper". La première exprime une thèse phénoménologique, tandis que la seconde exprime une tâche à accomplir afin de réaliser un idéal et s'ajoute à la première tout en dépendant d'elle (voir 2.1). Une conséquence immédiate de cette thèse de l'homme continu est que l'on doit écarter d'emblée toute distinction entre des "états non émotionnels" d'une part, des "réactions affectives indifférenciées" et des "types spécifiques d'émotions" d'autre part. C'est tout le contraire qui est postulé dans le courant principal de la psychologie expérimentale d'aujourd'hui (voir, pour ne citer qu'un exemple typique parmi d'autres, la "théorie de la structure cognitive des émotions" proposée par Ortony et al., 1988). Comme l'écrit Rist (1969), pour Chrisippe, "les effets émotionnels sont une partie – et en fait une partie inséparable – du jugement lui-même". On retrouve en fait pour la relation entre émotion et jugement (assentiment), comme dans la section précédente pour les relations entre niveaux de complexité, les genres premiers stoïciens : l'émotion est d'un genre inférieur au jugement (ou assentiment) et donc supposée par lui.

En écrivant cela, je suis passé sans crier gare du terme ‘passion’ à celui d’‘émotion’. Il y a en fait trouble chez les Stoïciens et leurs commentateurs. D’une part, les textes qui ont survécu se préoccupent essentiellement des "passions", ce qui conduit à oublier l’existence de leur envers positif, les "bonnes affections", que l’on peut trouver dans quelques textes. D’autre part, certains Stoïciens distinguent l’émotion comme "pré-passion" de la "passion". Une difficulté supplémentaire est provoquée par les traductions du terme grec *pathé* ("passion") par ‘émotion’. Lorsqu’il en sera ainsi dans les citations que je ferai, j’ajouterai [= passion], afin de la contourner. Précisons successivement ces deux points de trouble.

Les passions et les bonnes affections comme inséparables de l’impulsion, de l’assentiment et du cours de vie de l’acteur

Tout d’abord, aux "passions", dont les principales sont pour eux la crainte (ou peur), le désir, le plaisir, et la peine (ou douleur), les Stoïciens, d’après Diogène Laerce (Diogène Laerce, 1999, p. 858), opposent les "bonnes affections" (*eupatheiai*) que sont respectivement la défiance, l’aspiration et la joie, avec leurs différentes variétés, la peine (ou douleur, ou tristesse) restant sans opposé. C’est pourquoi J. Annas propose de distinguer les "passions" des "*eupatheiai"* [bonnes affections] à l’intérieur d’une catégorie plus large, celle des "affects", comme le suggèrent divers travaux modernes de psychologie expérimentale :

> « Rien dans cette représentation ne demande que le stoïcien vertueux serait ou devrait être sans affect, et ceci serait une mésinterprétation de l’*apatheia* [= absence de passion] ; car alors que les *pathé* [= passions] sont toujours mauvaises, il y en a certaines qui correspondent à des états bons, *eupatheiai* [bonnes affections]. Si vous êtes vertueux et que, donc, vos impulsions sont toutes en accord avec la raison droite, vous ne ressentirez pas la peur, mais vous ressentirez quelque chose ; vous serez dans un état affectif de précaution. Pareillement, vous ressentirez le souhait et pas le désir, et la joie, pas le plaisir. Il n’y a pas d’analogue rationnel au sentiment de douleur. » (Annas, 1992, p. 114).

Cependant, les "bonnes affections" restent un mystère pour de nombreux commentateurs(trices), y compris celle que je viens de citer. Ainsi, le passage ci-dessus est suivi des phrases suivantes : "Du fait que les *eupatheiai* [bonnes affections] sont définies via des conditions idéales, il n’est pas très surprenant que nous n’ayons pas une véritable idée intuitive de ce à quoi elles ressembleraient" (ibidem). Ce serait le seul cas où la "définition *via* des conditions idéales" empêcherait les Stoïciens de proposer une "idée intuitive". Ainsi,

d'autres commentateurs en font plus une réponse *ad hoc* aux contradicteurs qu'un élément de théorie :

> « La doctrine de l'*eupatheia* [bonne affection] pouvait aussi offrir une réponse aux accusateurs d'inhumanité. Le sage stoïcien [voir 4.1] fut dit ressentir de la joie, accompagnée par de l'allégresse bien raisonnée, de la prudence, accompagnée de rétrécissement bien raisonné, et de la volonté, accompagnée de détente bien raisonnée. Les *eupatheiai* [bonnes affections] sont cependant des attitudes stables, non pas des réponses spontanées, et elles n'attribuent aucune valeur intrinsèque aux choses extérieures. » (Knuuttila et Sihvola, 1978, p. 17).

Remarquons aussi que si la défiance, l'aspiration et la joie constituent les pendants "bonne affection" des "passions" de la crainte, du désir et du plaisir, la "passion" de peine (ou douleur ou tristesse) n'a pas de pendant "bonne affection". En cherchant bien, on trouve seulement un texte faisant état d'une correspondance terme à terme entre "passions" et de "bonnes affections". Il est de Philon d'Alexandrie (dit aussi 'Philon le Juif'), vivant à l'époque qu'on considère comme celle de Jésus-Christ. Cet auteur est assimilé par J. Dillon aux moyens platoniciens (voir Dillon, 1977) alors que son œuvre manifeste diverses influences : Platon, Aristote, les Stoïciens et, de façon essentielle, la pensée religieuse juive. Dans ce texte, Philon fait un usage extensif de la méthode allégorique, principalement développée par les Stoïciens, dans l'interprétation, non pas d'Homère comme le font ces derniers, mais du livre de la Genèse dans la Bible. À propos du verset "Tout reptile qui est vivant sera nourriture pour vous" (Gen. 9, 3), Philon écrit :

> « Quant au sens allégorique, semblables aux reptiles impurs sont les passions, mais semblables aux purs, la joie. En effet, à côté de la passion de plaisir, il y a joie et allégresse ; à côté du désir, il y a pensée et réflexion ; à côté de la tristesse, remords et affliction ; à côté de la convoitise, la crainte révérentielle (*timor*). Aussi ces passions suspendent-elles sur les âmes la menace de morts et d'assassinats, tandis que les joies sont vraiment vivantes, selon ce que (l'Écriture) elle-même a fait savoir sous forme allégorique, et elles sont cause de vie pour ceux qui les possèdent. » (Philon d'Alexandrie, 1979, p. 293).

On constate que Philon, qui qualifie de "joies" les "bonnes affections", supprime la crainte (ou peur) de la liste des "passions", rajoute la convoitise au désir et propose la joie ou allégresse comme bonne affection correspondant à la passion de plaisir, la pensée et la réflexion comme bonne affection correspondant à la passion de désir, le remords et l'affliction comme bonne affection correspondant à la passion de peine, la crainte révérentielle comme bonne affection

correspondant à la passion de convoitise. Sa "solution" ne respecte pas le principe de correspondance entre passions et bonnes affections documenté par Diogène Laerce (voir plus haut). Mais, sa "crainte révérentielle" – sans doute équivalente pour lui à la "crainte de Dieu" dans le judaïsme, mais qui pourrait être détachée de cette religion particulière – , pourrait constituer une bonne candidate pour la bonne affection correspondant à la passion de peur, qui justement respecterait tout autant que la "défiance" ce principe de correspondance entre passions et bonnes affections. Et cette "solution" montre au moins que, pour Philon, les deux listes des "passions" et des "bonnes affections" doivent être en correspondance, contrairement aux commentateurs modernes qui s'efforcent désespérément de justifier le contraire. Même sans vouloir à tout prix compléter la liste des "bonnes affections" qui nous reste, par exemple en considérant comme pendant "bonne affection" de la "souffrance" la "souffrance métaphysique" (la douleur face à l'"impermanence" des choses et des êtres dans le Bouddhisme, ou face aux "forces obscures de l'univers" dans le contexte stoïcien), le problème se pose de définir ces dernières de façon à pouvoir le faire si l'on en éprouve le besoin.

Si l'on fait le pari de la valeur théorique et de la cohérence de ces "bonnes affections", il faut donc approfondir la question. Si les "passions" sont des jugements, les "bonnes affections" devraient l'être aussi. Or, les "passions" sont considérées par les Stoïciens comme des "impulsions excessives" :

> « Une émotion (*pathos*) [passion] disent-ils, est une impulsion qui est excessive et désobéit à la raison qui dicte ; ou un mouvement [irrationnel] de l'âme contraire à la nature (toutes les émotions [= passions] appartiennent à l'*hegemonikon* [hégémonique] de l'âme) ; de telle sorte que tout dépassement (*ptoia*) est une émotion, et toute émotion [= passion] un dépassement. L'émotion [= passion] étant de cette sorte, nous devons supposer que certaines sont primaires et ouvrent la voie, tandis que d'autres prennent leur référence en elles. Les premières en genre sont ces quatre : désir, peur, douleur, et plaisir. » (Arius Didyme, in Stobée, cité par Annas, 1992, p. 104).

Pour compliquer le problème, dans *Sur les passions*, dont les fragments ont été conservés par Galien (voir Galien, 1993), son farouche opposant, Chrisippe donne deux définitions de la "passion" : "d'une part comme un mouvement contre-nature, puisqu'elle est devenue ainsi déraisonnable ; d'autre part comme une impulsion excessive" :

> « Nous ne parlons pas d'erreurs ou d'inadvertances qui seraient commises par la raison, mais bien plutôt d'un comportement auquel il souscrit alors que l'être raisonnable n'est pas naturellement déterminé ainsi par l'âme animale (*psyché*), mais par la raison. C'est ainsi

que nous disons aussi qu'il y a 'impulsion excessive' quand, dans l'impulsion, l'individu outrepasse la mesure qui lui convient et qui est conforme à la nature. La chose sera plus claire si nous prenons l'exemple de la marche, dans laquelle le mouvement des jambes n'excède pas l'impulsion, mais se règle sur elle, de sorte que l'on s'arrête ou l'on repart quand on le veut. Dans la course il n'en va pas de même ; le mouvement des jambes outrepasse l'impulsion, si bien que l'on se trouve entraîné et qu'une fois lancé l'on ne peut plus modifier son allure à volonté. Un phénomène analogue, à mon sens, affecte les impulsions qui outrepassent la mesure conforme à la raison et font que, quand elles se manifestent, l'on cesse d'être docile à cette raison. Dans la course, il y a excès relativement à l'impulsion et dans l'impulsion il y a excès relativement à la raison. La juste mesure de l'impulsion naturelle est en effet celle qui est conforme à la raison et qui ne va pas au-delà des limites qu'elle s'est fixée. C'est pourquoi, quand ces limites sont dépassées, le mouvement de l'âme est dit 'excessif', 'contre-nature' et 'déraisonnable'. » (Chrisippe, cité par Galien, 1993, p. XXX).

Alors, les "bonnes affections" seraient des impulsions non excessives. Si l'on interprétait l'excès strictement en quantité, on aurait la joie comme petit plaisir, la défiance comme petite peur et l'aspiration comme petit désir, la petite peine (ou douleur, ou tristesse) restant sans nom dans la quasi-totalité des textes conservés (comme on l'a vu plus haut). Pour le coup, notre "idée intuitive" s'y opposerait. En fait, excéder doit s'entendre en deux sens. Au sens quantitatif, les petits désirs, les petits plaisirs, les petites peurs et les petites peines ne posent pas problème aux Stoïciens. En effet, ils sont "indifférents", voire "indifférents préférables" pour certains Stoïciens qui distinguent, parmi les indifférents, les "indifférents préférables" des autres (par exemple, si la santé est indifférente du point de vue de l'idéal du sage, comme nous le verrons en 4.1, elle est néanmoins préférable à la maladie !). Ne sont alors à extirper que les grands désirs, les grands plaisirs, les grandes peurs et les grandes peines, qui, de ce fait, méritent d'être nommés. Au sens qualitatif, les "bonnes affections", elles, sont à favoriser, parce qu'elles jouent un rôle qui n'est ni indifférent, ni négatif, mais positif. Si elles sont en correspondance avec au moins trois des quatre "passions" essentielles, cela ne doit pas cacher qu'elles sont qualitativement différentes. Cela ne tient pas à ce que les phénomènes que les Stoïciens mettent sous les termes de 'plaisir', 'désir', 'peur' et 'peine' – qui, au moins pour les deux premiers, ne sont sans doute pas tout à fait ceux que nous mettrions, nous – auraient une autre origine que ce qu'ils mettent sous ceux de 'joie', d''aspiration' et de 'défiance'. Ce serait le cas si l'on revenait au dualisme de Platon et Aristote et interprétait les "passions" comme corporelles et les "bonnes affections" comme spirituelles, ce qui est interdit

par le monisme psychologique corporel stoïcien. Si défiance, aspiration et joie sont valorisés par eux, c'est en relation avec l'idéal de l'appropriation et du sage (voir 4.1) et avec ce qui à la fois y participe et y conduit, la réalisation des "fonctions propres" (voir 2.4). Si, au contraire, plaisir, désir, peur et peine sont à extirper, c'est qu'ils participent à des cours de vie qui éloignent l'acteur de l'idéal du sage au lieu de l'en rapprocher. Le plaisir et le désir fascinent l'acteur et le conduisent à tout sacrifier à la répétition sempiternelle du même. La peur et la peine (ou douleur ou tristesse) exercent une fascination inverse et conduisent l'homme à tout sacrifier, y compris la réalisation de ses "fonctions propres", à leur suppression. L'homme de désir, celui de plaisir, celui de peur et celui de peine (douleur, tristesse) sont obnubilés, bloqués sur leurs passions, incapables d'en dévier. Au contraire, l'idéal stoïcien est un cours de vie dans lequel les joies, défiances et aspirations contribuent à la réalisation des "fonctions propres". Il ne consiste pas à nier la réalité du mal, comme des interprétations du Stoïcisme en termes d'être et non pas d'activité ont tendance à le penser (voir, par exemple, Jambet et Lardreau, 1978, pp. 240-246).

L'homme continu et l'émotion comme processus

Ensuite, second point de trouble, Sénèque, appartenant au moyen stoïcisme, distingue aussi les "passions" des simples frissons corporels, des vertiges, des réponses inévitables à de mauvaises nouvelles soudaines, des réponses émotionnelles à un spectacle, une lecture, une musique, et même des "réponses involontaires à des commandements militaires, même en temps de paix" (voir Inwood, 1993, 1995). Pour certains commentateurs, dès l'antiquité, c'est là "flirter" avec le dualisme de Platon et d'Aristote. Mais, pour Chrisippe, ces phénomènes rentrent dans ce qu'il nomme des 'erreurs et inadvertances' :

> « La passion est une erreur MAIS toute erreur n'est pas pour autant assimilable à une passion. Seule peut l'être l'erreur solidaire d'un rejet de la raison (...) [. Elle diffère d'une] erreur résultant d'un mauvais usage de la raison au cours d'une démarche qui reste néanmoins raisonnable. » (Chrisippe, cité par Voelke, 1973, p. 86).

Précisons donc la différence entre la "réponse émotionnelle immédiate", d'une part, et la "passion" comme la "bonne affection", d'autre part. C'est Posidonius, le plus important représentant du moyen stoïcisme, qui a enrichi la notion de "passion" en l'intégrant dans un processus partant de "mouvements émotionnels" ou "pré-passions" (terme que j'ai introduit en

passant dans la sous-section précédente), ce qui a conduit Galien, dans son combat anti-stoïcien, à l'opposer à Chrisippe :

> « Posidonius peut très bien avoir conservé la vue stoïcienne orthodoxe concernant la nature des émotions [passions] : elles sont des jugements, etc., et donc rationnelles. Mais il a pensé qu'il pouvait donner une description meilleure et plus convaincante des émotions s'il permettait que nous ayions certains "mouvements émotionnels" dans l'âme qui ne seraient pas eux-mêmes des émotions [= passions] mais expliqueraient pourquoi nous tendons à nous associer à des valeurs erronées, et ainsi à ressentir des émotions [= passions]. Ainsi sa conception serait orthodoxe en son fond mais donnerait plus de poids que Chrisippe ne l'a fait à des facteurs qui encouragent certains philosophes à postuler une partie non rationnelle de l'âme et à y attribuer les émotions [passions]. » (Annas, 1992 p. 118-119).

Chez Sénèque, comme chez Posidonius, l'émotion – qui a été aussi appelée "pré-émotion [passion]" –, constitue un premier mouvement de l'âme qui diffère de la passion : "la passion consiste non pas à être ému [premier mouvement de l'âme = pulsions corporelles] par la représentation [présentation] des choses mais à s'y abandonner" (Sénèque, cité par Gourinat, 1996, p. 98). Ainsi, dans l'exemple de la colère :

> « Sénèque décompose très nettement le phénomène en marquant bien le moment où apparaît la colère proprement dite : il y a d'abord la représentation d'une offense ; puis l'impulsion première ; l'esprit peut alors refuser son assentiment et dans ce cas la colère n'a pas lieu ; il y a au contraire colère véritable si cet assentiment est donné et que se développe l'*impetus*, sorte d'entraînement irrésistible et excessif qui triomphe de notre raison et de notre volonté. (…) L'irrationnel reste exclu de la passion proprement dite, mais, conformément à la thèse attribuée par Galien à Posidonius, en constitue l'origine et la cause puisque c'est lui qui, si l'esprit ne lui fait pas obstacle, se transforme en passion. » (Filliou-Lahille, 1984 p. 165).

Alors, sans croyance, pas de "passion", mais éventuellement des "pré-passions" (*propatheiai*) : "ce qui distingue les émotions [= passions] des autres impulsions [dont les "pré-passions"] est le fait qu'elles incluent une caractérisation de leurs objets comme bons ou mauvais, et qu'elles sont constituées par des croyances qui manquent de savoir" (Brennan, 2003, p. 269).

Posidonius et Sénèque produisent ainsi une version plus sophistiquée des "passions" en termes de processus. D'après Inwood :

> « Le trait le plus important des passions chez Sénèque et les stoïciens anciens est qu'elles devraient être "rationnelles" au sens large : pas dans le sens qu'elles incorporent ou

reflètent l'usage correct de la raison dans le guidage de l'action et de la réaction humaines, mais au sens où elles sont des produits de la raison humaine et donc soumises au contrôle de cette raison. Le défi pour la théorie stoïcienne est de rendre compte de ce qui semble des aspects affectifs inséparables de l'expérience humaine (…) . Comment les réactions affectives se tiennent-elles en relation avec la raison ? Elles peuvent être rationnelles en cinq sens : (1) elles peuvent être le produit de l'assentiment chez un animal rationnel mature – [c'est la] théorie stoïcienne ancienne de l'action et des passions – ; (2) en un sens plus fort, elles peuvent être rationnelles en ce qu'elles sont produites par la raison humaine et sont correctes lorsque jugées par les standards de la raison divine ; (3) au sens où la réaction peut être décrite adéquatement par l'usage d'un langage intentionnel, elles traduisent l'impact des sentiments et réactions en *lekta* [exprimables]. En ce sens minimal, même les actions et réactions affectives des animaux non rationnels sont "rationnelles" (…) ; (4) au sens où elles seraient le résultat d'une délibération consciente (de la sorte d'Aristote) ; (5) au sens où de bonnes raisons pour agir ou sentir comme on l'a fait peuvent être données après coup, qu'il y ait ou non raisonnement conscient de cette sorte qui ait causé effectivement cette action ou sentiment (…) . Pour mon propos, la question centrale est de savoir si ces réactions affectives impossibles à supprimer sont rationnelles. Le sens (4) est clairement inapplicable ; le sens (5) est possible, mais comme le sens (2), est disqualifié par le fait que Sénèque est concerné par des réactions affectives qui ne sont pas justifiées finalement, réactions qui, si elles sont confirmées, produisent de la colère. Le sens (3), cependant, est plus important (…) . En bref, je soutiendrais que la psychologie stoïcienne strictement orthodoxe exige que tout ce qui est rationnel au sens (3) dans un adulte humain est aussi rationnel – c'est-à-dire que les gens sont responsables pour tout ce qui leur arrive qui est formulable en *lekta* [exprimables]. » (Inwood,1993a, p. 166).

Cette intégration de la "passion" dans un processus par Posidonius et Sénèque est à mon sens et selon divers commentateurs, par exemple B. Inwood que je viens de citer longuement, tout à fait cohérente avec la thèse de l'homme continu de Chrisippe :

« L'âme qu'il [Sénèque] décrit est unitaire ; la complexité que Sénèque introduit ne se centre pas sur des parties ou des pouvoirs, mais plutôt sur un processus temporellement dynamique. (…) La chose la plus importante pour Sénèque ici n'est pas ce que Chrisippe aurait appelé la simple rationalité, de la présentation à notre réponse à elle, mais de savoir si elle est consciemment contrôlable. » (Inwood, 1993, p. 176-177).

Cependant, depuis l'affirmation de Galien selon laquelle Posidonius aurait abandonné le monisme de Chrisippe au profit d'un retour au dualisme platonicien, il y a de nombreux

débats difficiles à trancher définitivement du fait des limites des sources pour savoir si et jusqu'à quel point c'est vrai ou faux (voir Cooper, 1998, Gill, 1998 et Sorabji, 1998). Ces débats m'importent moins ici que le perfectionnement en termes de processus (passant de la "pré-passion" ou "pré-bonne-affection" à la "passion" ou à la "bonne affection" et à l'action raisonnable) du monisme psychologique stoïcien qu'on peut tirer de Posidonius et de Sénèque, ainsi que le fondement trouvé dans l'expérience empirique de ce perfectionnement.

La phénoménologie, l'optimiste et le pessimiste

Ainsi, en laissant de côté l'idéal stoïcien, la thèse de l'homme continu se spécifie en plusieurs thèses sur l'activité humaine qui intéressent directement la construction d'une psychologie phénoménologique de cette dernière : l'ensemble de phénomènes que constituent les "passions", les "bonnes affections", les "indifférents", les "pré-passions", "excessives" ou non, et les "pré-bonnes-affections" (sur lesquelles je reviendrai plus loin) sont inséparables des "impulsions" ; les "passions", les "indifférents" et les "bonnes affections" constituent respectivement des "pré-passions", "excessives" et "non-excessives", et des "pré-bonnes-affections" ayant débouché sur un assentiment.

Si, partant de là, nous ajoutons l'idéal stoïcien comme critère de distinction supplémentaire, on voit que ce qui distingue fondamentalement entre elles les "mouvements émotionnels" ou "émotions" ayant reçu l'assentiment de l'acteur, ce qui en fait des "passions" à extirper, des "bonnes affections" à favoriser ou des "indifférents" dont il n'a pas à se préoccuper, c'est leur rôle négatif, positif ou neutre dans le cours de vie de l'acteur du point de vue de la réalisation de la sagesse. Que la "passion" soit un jugement, c'est donc en tant qu'elle est une "émotion" particulière tellement combinée à l'assentiment qu'elle en est inséparable, c'est-à-dire en tant qu'elle ressortit à la psychologie phénoménologique stoïcienne. Qu'elle se différencie des "bonnes affections", c'est au contraire une affaire de relation avec un idéal. Considérons maintenant plus précisément ce second aspect de la "passion". Remarquons, avec Brunschwig (1995) (voir aussi Rist, 1969), que :

> « L'assimilation de la passion à un jugement n'était nullement un moyen de la rationaliser, bien au contraire. Si, en effet, la passion se réduisait à n'être qu'un jugement erroné, sans être simultanément une maladie de l'âme, il suffirait de corriger l'erreur de jugement (…) pour annihiler la passion. Or, (…) les Stoïciens ne font manifestement aucune confiance à une thérapeutique intellectuelle de ce genre. Chrisippe souligne au contraire l'impuissance

du *logos* [raison] envers le passionné (…) . Ce qui frappe les Stoïciens dans la passion, c'est précisément son irrationalité, son imperméabilité à la parole et au raisonnement (…) . Dire que la passion est une erreur de jugement, c'est dire qu'elle s'est emparée de la raison elle-même, qu'elle l'a investie et pervertie jusqu'aux moelles. » (Brunschwig, 1995, p. 176).

D'où une double face psychologique et morale de cette théorie des passions :

« Si la passion est un jugement, c'est qu'elle est une affection où la personne tout entière est engagée ; le moi s'y compromet sans aucun résidu et il en porte toute la responsabilité morale face à la "possibilité ouverte à la mauvaise foi par les théories pluralistes de l'âme". » (Brunschwig, 1995, p. 178).

Ces thèses recoupent les thèses anciennes de J.-P. Sartre sur les "émotions" (qui, en fait, correspondent plutôt aux "passions" selon les Stoïciens) comme "pensée magique" (Sartre, 1965) et sur la "mauvaise foi" (Sartre, 1943) qui constituent, pour ainsi dire, une version pessimiste de l'homme continu, la version optimiste étant le chemin vers la sagesse, du moins dans sa version stoïcienne, non pas de façon soudaine et par le seul raisonnement, mais graduellement par la pratique et le raisonnement associés. C'est pourquoi certains commentateurs rapprochent, comme je le fais ici, les Stoïciens et J.-P. Sartre en ce qui concerne les relations entre passions et impulsion, malgré les déclarations anti-stoïciennes de ce dernier (voir Introduction, section 2). Ils fournissent ainsi un appui local au tissage qui est en jeu dans cet ouvrage. C'est le cas de A.C. Lloyd :

« Aristote dit que nous pouvons penser à quelque chose de provoquant la peur sans nous dire effrayé, même si notre cœur bat, etc. [Pour] Sartre et les stoïciens : en ce cas, nous ne le penserions pas comme provoquant la peur. Les travailleurs ne se sont pas révoltés en 1830 parce que soudain ils ont trouvé leur pauvreté intolérable, ils l'ont trouvé intolérable parce qu'ils s'étaient déjà révoltés. » (Lloyd, 1978, p. 245).

C'est aussi le cas de J. Annas :

« Les stoïciens, d'une façon significativement semblable à celle du jeune Sartre, insistent sur le fait que les émotions [= passions] engagent toute l'âme et sont exprimées dans toutes les activités ; elles ne sont pas produites par une force subordonnée et potentiellement étrangère au dedans de nous. Si je deviens en colère, je suis, dit Chrisippe, comme le coureur hors contrôle ; ce qui me fait faire cela est "en dehors de moi, non pas dedans". Un autre passage rend clair que la force extérieure est "le caractère convainquant des apparences [= présentations] et l'instruction". Agir émotionnellement [= passionnément] n'est pas être dominé par mon "soi inférieur" ; c'est être super-impressionné, à travers la

faiblesse de caractère, par la façon dont la situation apparaît. Je suis pleinement responsable de donner mon assentiment à cette apparence au lieu de penser les choses plus pleinement. » (Annas, 1992, p. 116).

Les phénomènes, l'activité humaine et le symbolique

À travers le cas de la passion, ce qui est en jeu, c'est, plus largement, d'après les Stoïciens, l'intégration de tout élément distinguable ou phénomène de l'activité humaine (émotion, action, communication, raisonnement, etc., pour reprendre des termes utilisés aujourd'hui) dans un processus global (le déroulement d'ensemble de cette activité humaine) qui lui-même intègre l'assentiment, donc aussi une relation avec le domaine symbolique et la conscience. *A contrario*, les Stoïciens pointent les limites de toute approche de connaissance séparée de ces phénomènes.

Nous avons vu (en 2.1) que le symbolique faisait rupture dans le continuum de complexité entre l'homme adulte et l'animal. J'ai dû introduire à ce propos une correction du Stoïcisme avec la thèse selon laquelle la rupture du continuum entre l'homme et l'animal que constitue le symbolique n'est pas naturelle mais historique. Nous voyons ici que, pour l'homme adulte, le symbolique est constitutif du continuum de son activité, moyennant les perfectionnements de la description de ce continuum qui semblent avoir été effectués par Posidonius et Sénèque.

Nous avons vu aussi (en 2.1) que le Stoïcisme liait action, événements naturels (y compris les "états d'âme") et expérience ou conscience, dans sa psychologie phénoménologique de l'activité humaine comme dans la formulation de ses idéaux normatifs. J'avais alors laissé de côté la question du rôle du symbolique dans cette activité et cette expérience ou conscience. Nous voyons ici que le symbolique intervient jusque dans le processus émotionnel et dans l'expérience ou conscience qu'il suscite. Il peut aussi y avoir savoir émotionnel, comme partie d'un savoir pratique plus large, ce que le cadre théorique sémio-logique traduit en termes de sentiments-types associés à d'autres types d'événements ou d'actions (voir **Annexe 3** et *Méthode développée*, chapitre 6). Par contre, cette expérience ou conscience et ce savoir débordent la formulation symbolique que l'acteur peut en effectuer.

Cette présence du symbolique dans l'activité humaine ouvre sur un optimisme pédagogique. Il y a possibilité d'éduquer par le discours, mais en relation avec une expérience ou conscience de l'apprenant qui le déborde. Du point de vue pratique, c'est en tout cas essentiellement ce que je retiens ici de cette discussion sur la passion. Je ne m'aventurerai

donc pas à discuter, ni de la facilité ou de la difficulté du chemin vers la sagesse stoïcienne, ni de la force relative de tel système symbolique face à tel autre (par exemple, pèle mêle, l'idéal du sage stoïcien, ou l'idéal du martyre chrétien, ou le système symbolique du *marketing* télévisuel, ou celui de la révolution prolétarienne, ou celui du néo-conservatisme). Pour que le mot d'ordre stoïcien d'extirper les passions et de favoriser les bonnes affections puisse nous parler aujourd'hui, il faudrait développer une casuistique des situations modernes, ce qui conduirait certainement à préciser et enrichir le mot d'ordre en question. L'élimination des malentendus que j'ai tentée ici ne suffit pas.

L'introduction (anticipée en 1.1), grâce à J.G. Fichte, de l'activité préalable dans les définitions de la "présentation" et de l'"événement", que je reprendrai (respectivement en 2.3 et 2.6), conduira aussi à différencier, d'un côté, la passion, la bonne affection et l'activité qui suivent la présentation, de l'autre, l'activité préalable qui précède la présentation. Cette activité préalable à la présentation peut inclure un "principe espérance" (Bloch, 1976, 1982, 1991), voire d'"espérance / desespérance" (voir **Annexe 4**), résultant de la réception d'"appels", y compris à travers l'éducation et la formation culturelle (voir 1.6). Si la présentation est censée ressortir principalement à la nature chez les Stoïciens, l'activité préalable à la présentation ressortit autant à la culture qu'à la nature.

2.3 Le processus hégémonique et ses sous-processus

Si, comme on l'a vu dans la section précédente, l'activité humaine constitue un continuum intégrant le symbolique, un nouveau problème se pose : comment découper dans un tel continuum ? comment l'analyser ? La phénoménologie de E. Husserl part de façon semblable du "flux monadique des vécus comme primitif indépassable" (Husserl, 1950, § 20, p 139-140) et en propose un découpage grâce à la "synthèse intentionnelle" ou "sens" (Husserl, 1957, p. 13).

Dans le découpage du continuum de l'activité humaine que propose la psychologie phénoménologique stoïcienne, il est inévitable de rencontrer des problèmes de frontières. Je rappelle à ce propos l'un des arguments des Stoïciens, dont l'énoncé est attribué à Chrisippe, celui du "Dormeur" : à leurs contradicteurs sceptiques qui, afin de ruiner l'optimisme épistémique de leur notion de "présentation cataleptique" (voir 3.8), les mettaient au défi de dire avec sûreté quand le sable écoulé d'un entonnoir constituerait un tas, ils répondaient : "fermez les yeux quelques instants et, lorsque vous les ouvrirez, vous pourrez dire avec

sûreté : ‘ceci est un tas’". Ainsi, pour différencier, il faut, pour ainsi dire, fermer les yeux provisoirement sur le continuum.

Nous avons déjà rencontré dans les sections précédentes nombre de notions analytiques présidant au découpage de ce continuum, du fait même du caractère totalisateur du Stoïcisme (voir l’introduction de ce chapitre 2) :

> « L’âme (*psyché*) corporelle, dont la substance est le *pneuma* [souffle], comprend 8 parties dont les 5 sens, une partie procréative, une partie langagière et l’hégémonique [*hegemonikon*] ou esprit, dans le cas des hommes, placé dans le cœur et comprenant lui-même quatre facultés (ou pouvoirs ou fonctions) qui sont : l’impression = *phantasia* [présentation], l’assentiment = *synkatathesis*, l’impulsion = *hormé*, l’intellection = *logos,* qui sont liées entre elles et ont leurs activités spécifiques (affections) et qui, elles aussi, sont corporelles mais pas indépendantes, et n’occupent pas des places différentes dans le cœur. » (Bobzien, 1998, p. 239).

En effet, le monisme psychologique corporel des Stoïciens ne les empêche pas de faire des distinctions, mais toujours en reliant ensuite entre eux les termes disjoints pour aboutir à un tout dynamique cohérent :

> « Il faut se garder de considérer ces parties comme des entités séparées. Selon Chrisippe, l’âme est "un souffle continu pénétrant tout le corps" et les parties subordonnées sont elles-mêmes des souffles émanant sans solution de continuité de l’*hegemonikon* [hégémonique]. » (Voelke, 1973, p. 20).

Évidemment, ces notions analytiques portent sur l’activité humaine et non pas sur l’être humain (voir toujours l’introduction à ce chapitre 2) :

> « La psychologie stoïcienne fait consister la réalité des fonctions psychiques dans les actes singuliers d’un sujet individuel [alors que, pour] la psychologie aristotélicienne, les fonctions de l’âme sont des propriétés essentielles et logiquement distinctes, présentes en puissance quand elles ne s’exercent pas en acte. » (Voelke, 1973, p. 28).

Je détaillerai dans cette section ces notions analytiques car elles constituent à la fois une source d’inspiration pour et une alternative à la psychologie phénoménologique de l’activité humaine qu’il est possible de formuler aujourd’hui. Rappelons que, selon le principe énoncé (en Introduction, Notice), lorsque plusieurs traductions du terme grec initial ont été proposées, je choisirai celle d’entre elles qui me semble la meilleure mais laisserai les autres dans les traductions de citations où elles se présenteront tout en indiquant entre crochets la première.

***Hégémonique, ou partie directrice* (Hegemonikon)**

Chrisippe considère que délibération, attention, présentation multi-sensorielle, rappel, raisonnement et anticipation sont reliés dans l'*hegemonikon* [hégémonique] ou "partie directrice de l'âme" à chaque instant :

> « Aucun des sens ne se souvient du passé ni ne pressent l'avenir. C'est le propre de la délibération et de l'attention intérieures que de comprendre l'affect de chaque sens, d'inférer à partir de ses messages ce qu'il est, de le recevoir quand il est présent, de s'en souvenir quand il est absent, et de le prévoir quand il est futur. » (Chrisippe, 2004, T. 2, p. 298).

Elles n'ont d'autre réalité que leur exercice même (Voelke, 1973, p. 29), ce qui le différencie des processus sensoriels séparés :

> « Les fonctions psychiques [de l'hégémonique] sont pour les anciens stoïciens des "vivants". (…) : marcher, danser, sauver son père, donner son avis au sénat sont des "vivants" (Plutarque). Cette affirmation suppose que l'action n'est pas autre chose que l'agent vivant lui-même, c'est-à-dire l'âme ou l'*hegemonikon* [hégémonique] opérant d'une certaine manière. Tel était en tout cas le point de vue de Chrisippe car il soutenait que "la promenade est l'*hegemonikon* [hégémonique] lui-même" ». (Voelke, 1973, p. 26).

Si l'hégémonique est un processus, c'est aussi une concaténation de processus, même si divers historiens du Stoïcisme parlent de "facultés", de "fonctions" ou de "pouvoirs". Ils n'ont pas compris que ce dont il est question est moins une psychologie (empirique ou spéculative) qu'une psychologie phénoménologique de l'activité humaine. Nous avons déjà rencontré les principaux processus qui, pour les Stoïciens, sont en jeu : la "présentation" (*phantasia*), l'"impulsion" (*hormé*) et l'"assentiment" (*synkatathesis*). On peut les rassembler et les relier dans la figure 9. Il s'agit maintenant de les préciser.

En relation avec la question des passions (voir 2.2), il semble y avoir divergence entre Chrisippe et Sénèque concernant leur dynamique temporelle. Alors que, pour Chrisippe, "on n'agit pas et l'on n'a pas d'impulsion sans assentiment préalable", pour Sénèque, "aucun animal rationnel n'agit s'il n'a d'abord été stimulé par la présentation de quelque chose, s'il n'a eu ensuite une impulsion, et si l'assentiment n'a ensuite confirmé cette impulsion" (*Lettres à Lucilius*, cité par Gourinat, 1996, p. 81). Selon Gourinat (1996), cette divergence peut n'être qu'apparente car l'assentiment porte successivement sur la présentation et sur l'impulsion :

« Ceci ne signifie pas que (pour lui) la forme d'impulsion qu'est le premier mouvement de l'âme n'existe pas, mais bien plutôt que ce premier mouvement ne serait pas susceptible de produire un effet tant qu'il n'a pas été autorisé à le faire par l'assentiment donné à la représentation [présentation] impulsive qui l'a "suscité". Si nous voulons donner une image cohérente de la fonction de l'impulsion, nous devons supposer qu'elle prend deux formes (…) : un *stimulus* quelconque (…) me représente qu'il serait bon de boire. Cette présentation est accompagnée d'un premier mouvement spontané, que l'on peut appeler la soif et qui est la première forme d'impulsion, non pratique. Je donne mon assentiment à la présentation qu'il convient de boire. C'est alors seulement que je vais avoir un véritable désir de boire : l'assentiment laisse libre cours à l'impulsion et aux mouvements du corps qui me permettent de réaliser ce désir. » (op. cit., p. 83).

Ce qui est essentiel est que, pour l'homme, la présentation et l'impulsion sont d'emblée apprêtées pour l'assentiment, donc pour une participation du symbolique à son activité.

Présentation **(Phantasia)**

La présentation (*phantasia*), pour un Stoïcien, est "le 'regard' que nous portons sur la chose, la lumière dans laquelle elle nous apparaît, autrement dit son mode même d'apparition à l'âme" (Gourinat, 1996, p. 36). Cette présentation est le produit d'un processus complexe : « Pour que se produise une représentation [présentation] sensible selon eux, telle que la vue, il faut que cinq choses concourent : l'organe sensoriel, l'objet sensible, le lieu, le comment, l'intellect, puisque si l'un seulement est absent tandis que les autres sont présents, par exemple si l'intellect est dans un état contre-nature, alors, disent-ils, l'appréhension ne sera pas sauvée" ». (Sextus Empiricus, cité par Labarrière, 1993, p. 234).

En traduisant *phantasia* par 'présentation', je prends parti dans un débat qui porte sur quatre traductions possibles : "présentation", "représentation", "impression" (ou "empreinte", chez Zénon, ou "altération de l'âme", chez Chrisippe, 2004, T 1, p. 78, Fr. 61) et "apparence" (qui, selon Hankinson, 2003, p. 60, est une "sur-traduction" permise aujourd'hui par l'usage critique moderne). En effet :

« Le terme français de 'Représentation' est inapte à rendre compte de ce qu'est la *phantasia* pour un stoïcien. Comme Heidegger le faisait remarquer, le mot français 're-présentation' implique (plus clairement que l'allemand *Vorstellung*) un redoublement de la présentation de la chose : la chose n'est donnée dans la représentation que par procuration.

(…) . Descartes [utilise la] métaphore de l'image [alors que] pour les stoïciens, c'est la métaphore du tact qui est pertinente, et non celle de l'image. Zénon montrait sa main ouverte, les doigts tendus : "Voici la représentation [= présentation]". » (Gourinat 1996, p. 36).

Et, puisque l'hégémonique est aussi bien dans les pieds (voir 2.2), cette palpation est celle de l'hégémonique lui-même, d'où aussi la métaphore de la pieuvre pour la présentation : « Certes la représentation [= présentation] est due à "une sorte d'impulsion venant de l'extérieur". Mais, d'un autre côté, "la pensée a une force naturelle qu'elle tend vers les choses qui la frappent" [c'est-à-dire que] la représentation [= présentation] sensorielle ne va pas sans une certaine activité de l'hégémonique [d'où] l'image de la pieuvre (Chrisippe). » (Gourinat 1996, p. 43).

La présentation est aussi ce que nous ne pouvons pas contrôler, alors que l'assentiment est le lieu de la responsabilité. Selon Epictète, reprenant les thèses de Chrisippe :

« Les vues de l'esprit que les stoïciens appellent *phantasiai* [présentations] et desquelles l'esprit de l'homme, dès la première apparence de l'objet arrivant à l'âme, reçoit une impulsion, ne sont pas du ressort de la volonté ni du jugement, mais par une force qui leur est propre elles se portent chez les humains pour se faire connaître ; les assentiments, au contraire, (…) par lesquels ces mêmes vues sont reconnues, désirées et se font par jugements des hommes. C'est pourquoi, quand un son terrifiant vient du ciel ou d'un écroulement, ou qu'on entend la soudaine annonce de je ne sais quel danger ou qu'il s'est produit quelque autre chose, il est nécessaire que même l'âme du sage soit quelques instants remuée et contractée et pâtisse, non qu'elle ait conçu d'avance l'opinion qu'il y a quelque mal, mais parce que certains mouvements rapides et irréfléchis prennent de vitesse la fonction de l'esprit et de la raison. Bientôt cependant ce sage, au même endroit, refuse son assentiment aux images qui terrifient l'âme. » (Chrisippe, 2004, T 1, p. 78, Fr 71a).

Pour l'animal comme pour l'homme, "la *phantasia* [présentation] est *hormétiké*, "impulsante", c'est-à-dire leur indique la présence de quelque chose qui présente pour eux un intérêt" (Lories, 1998, p. 417) :

« Selon Stobée : La sorte de présentation qui stimule l'impulsion est une présentation hormétique (*phantasia hormétiké*) (parce qu'elle indique à l'animal la présence de quelque chose pour lui. (…) Cela signifie que les stoïciens, comme Aristote et Epicure, acceptaient le principe établi par Platon que toute action est dirigée vers un but et intentionnelle, et est entreprise pour obtenir quelque chose d'intéressant pour l'agent, ou de lui éviter quelque chose qu'il vaudrait mieux qu'il n'ait pas. » (Inwood, 1985 p. 56).

Mais, à la différence de l'animal, l'homme a des 'présentations rationnelles' :

> « Les stoïciens distinguent entre une *phantasia* [présentation] simple, qu'humains et animaux semblent partager, et une *phantasia* propre aux humains, laquelle est 'transférentielle et synthétisante' : l'homme ne diffère pas par le discours proféré des animaux irrationnels (car les corbeaux et les perroquets et les pies profèrent des sons articulés) mais par le discours intérieur, pas plus qu'il n'en diffère par la présentation simple seulement (car ceux-ci ont aussi la présentation), mais par la transférentielle et synthétisante. Cela revient à sa possession de l'idée de conséquence par laquelle il se saisit immédiatement du concept de signe. Car le signe est lui-même de la forme 'si ceci, alors cela'. Donc l'existence du signe suit de la nature de l'équipement de l'homme11. » (Sextus Empiricus, *Adversos Mathematicos*, cité par Labarrière, 1993, p. 235).

Cette 'présentation rationnelle' (*phantasia logiké*) constitue une "altération externe de l'organe sensoriel" telle que "ce qui est présenté en elle peut être (mais n'est pas nécessairement) mise dans une phrase complète" (Sextus Empiricus, cité in Engberg-Pedersen, 1990, p. 148, et commenté abondamment in Lories, 1998, pp. 175 sq.). Ainsi :

> « On soupçonne une contradiction entre la thèse de l'origine représentative (visionnaire, intuitive) des modes discursifs qui constituent la raison humaine et l'autonomie de la raison. La solution du paradoxe est dans cela même qui le suggère : le pouvoir de la représentation. "Les choses n'ont pas accès à l'âme, c'est elle seule qui se transforme et se meut vers elles" (Marc Aurèle). La représentation [présentation] est tout entière dans ce vouloir voir, vouloir croire, vouloir interpréter. Et l'on ne peut pas plus s'en affranchir qu'on ne saurait renoncer à l'*oikeiosis*, cette appropriation à la nature dont la représentation [présentation], *felix culpa*, est l'instrument subjectif. » (Imbert, 1992, p. 116).

Comme nous l'avons vu (en 2.1), l'existence du symbolique est considérée comme une discontinuité essentielle entre l'homme et l'animal. L'existence de la 'présentation rationnelle' est tout simplement le produit de cette discontinuité.

Pour les Stoïciens, quelle qu'elle soit, la présentation est première, est le point de départ de la connaissance, et non pas la sensation :

> « S'il est vrai que la connaissance prend son départ dans la sensation, susceptible d'erreur, ainsi que l'avaient montré Platon et Aristote, on ne voit plus comment parvenir à coup sûr à une connaissance ferme [alors que pour les] Stoïciens, le savoir prend son origine dans la

11 Rappelons que selon C.S. Peirce, "l'homme est un signe".

présentation qui est infaillible, parce qu'en elle, c'est l'objet seul qui agît sur l'âme » (Goldschmidt, 1979, p. 60).

L'emploi du terme *phantasia* [présentation] s'oppose directement à la théorie d'Aristote. Contrairement à cette dernière, qui fait commencer la connaissance vraie avec la pensée, chez les Stoïciens :

« Pour que la connaissance puisse être vraie, il faut qu'elle le soit d'emblée (…) . La certitude doit être présente tout de suite dans les contenus de conscience que, secondairement, elle peut diviser en sensibles et intellectuels ; mais cette distinction n'implique aucune différence de certitude. Or ce contenu de conscience par où il faut "faire commencer la connaissance", les stoïciens les appellent "représentations" (*phantasiai*) [présentations]. » (Goldschmidt, 1979, p. 112).

Ces divergences entre les Stoïciens et Platon-Aristote, qui portent sur le point de départ de la connaissance, recoupent celles qui portent sur le hasard et la loi :

« [Comme pour] Platon et Aristote, seul le monde supralunaire est régi par des lois rigoureuses alors que les choses humaines seraient en partie livrées au hasard, il est difficile de voir comment atteindre le bonheur. [Pour les] Stoïciens, la providence s'étend aux événements de la vie humaine. » (Goldschmidt, 1979, p. 60).

Les présentations dépendent à la fois du monde, c'est-à-dire des objets externes, et de la nature de la personne percevante, c'est-à-dire des capacités innées ou acquises de la personne (Bobzien, 1998, p. 263). Ce sont elles qui forment la mémoire et les *habitus* :

« Les impressions (*phantasiai*) [présentations] sont des affections (= altérations = *pathé*) de l'âme, et sont au moins en dernier ressort excitées par un objet sous-jacent ou des parties ou qualités d'un tel objet. Quand elles sont stockées, elles forment une mémoire. » (Bobzien, 1998, p. 239).

Ces capacités de la personne peuvent s'éduquer : il y a des techniques et pratiques qui concernent l'écoute, la lecture, l'écriture, la parole (Foucault, 2001, p. 317). Alors, si l'on ne discerne pas les présentations entre elles, cela ne dépend pas du monde, mais de l'expérience comme habitus :

« Les stoïciens réfutèrent l'objection [ontologique] des indiscernables en soutenant qu'il n'y a pas dans toute la réalité [le monde] deux êtres identiques (…), qu'on est toujours capable de discerner avec de l'expérience. » (Gourinat, 1996, p. 73).

L'ennui cependant, avec cette notion de présentation comme point de départ de la connaissance, mais aussi de l'action, ou encore comme "impulsante", c'est qu'elle est, pour les Stoïciens, radicalement première. Les "notions communes" ou "anticipations" qui

éventuellement la précèdent (voir 3.8) ne sont pas rattachées par eux à une activité quelconque qui donnerait lieu à expérience, même si l'on peut certainement les interpréter de cette façon. Elle peut donc être décrite, comme la perception chez E. Husserl, indépendamment de toute activité donnant lieu à expérience qui la précéderait, même si, comme nous l'avons vu plus haut, la présentation chez les Stoïciens semble nécessiter "une certaine activité de l'hégémonique" et si, comme nous l'avons vu (en 1.4), cette perception, dans l'œuvre posthume de E. Husserl, apparaît dans le prolongement de kinesthèses, de sensations de mouvements corporels non conscientes. Nous avons vu (toujours en 1.4) qu'au contraire, ce que J.G. Fichte appelle le "choc" et qu'on peut rapprocher de la "présentation" stoïcienne, constitue bien un tel point de départ mais n'est pas premier car il dépend, non seulement dans son apparition consciente, mais aussi dans sa nature même, d'une activité préalable de l'acteur donnant lieu pour lui à une "intuition intellectuelle". Comme ce "choc" peut être assimilé au "Representamen" de C.S. Peirce tel qu'il est interprété par le programme de recherche 'cours d'action' (voir **Annexe 3**), nous complétons ainsi la chaîne qui relie ce dernier aux Stoïciens. D'où une correction notable du Stoïcisme sur ce point que j'ai anticipée (en 1.4) et approfondirai (en 2.6) en redéfinissant la notion stoïcienne d'"événement", donc aussi celle d'"exprimable" qui lui est associée. Notons cependant que, contrairement à la perception dans la phénoménologie de E. Husserl, la présentation stoïcienne ne peut être détachée de l'ensemble des processus qu'elle inaugure : l'assentiment, l'impulsion (voir plus bas) et les actions, pré-passions, pré-bonnes-affections, passions et bonnes affections (voir 2.2). Elle a nécessairement pour horizon ces divers processus de l'activité humaine.

Assentiment (synkatathesis*)*

L'assentiment (*synkatathesis*), c'est "non pas quelque chose qui serait au-dessus de la *phantasia* [présentation], mais plutôt un terme pour la contribution active de l'esprit (rationnel) dans le fait d'avoir une *phantasia*", qui "prend la *phantasia* pour révéler le monde et articuler la *phantasia*" (Engberg-Pedersen, 1990, p. 153-154) :

> « Cet assentiment semble être une chose double, c'est-à-dire qu'une partie présente quelque chose d'involontaire, alors que l'autre présente quelque chose de volontaire et repose sur notre jugement. Car le fait de s'être formé une représentation [présentation] ne dépend pas de notre volonté et le fait d'être dans une telle disposition ne repose pas sur

celui qui est affecté mais sur ce qui produit la représentation [présentation], par exemple lorsque la couleur blanche vient le frapper. » (Chrisippe, 2004, T 1, p. 114).

Y a-t-il assentiment à une présentation ou à une proposition ? Derrière une telle question, il y a celle des rôles respectifs de la perception et du symbolique dans l'assentiment. Il existe des désaccords entre les sources concernant la réponse à donner. Chrisippe semble opter pour un processus indécomposable, celui d'un assentiment à une présentation suivi d'un assentiment à une proposition :

« Même si la sensation nous trompe, il faut en un premier temps acquiescer à cette sensation avant d'en juger le contenu (...) : "Les sensations sont elles-mêmes des assentiments, lesquels, parce qu'ils provoquent une tendance, sont suivis d'une action. Or, tout cela disparaît si les représentations [présentations] sont supprimées". » (Chrisippe, 2004, T 1, p. 95-96).

Ce processus indécomposable que construit l'assentiment entre présentation, proposition d'action et action peut être rapproché rétrospectivement du processus indécomposable que, selon le cadre théorique sémio-logique (voir **Annexe 3** et la *Méthode développée*, chapitre 6), parcourt la conscience préréflexive (proche de l'assentiment) entre la proposition d'action (que l'expression de la conscience préréflexive permet de connaître dans le cas d'une action) le "Representamen" (proche de la présentation moyennant la correction apportée plus haut par J.G. Fichte) et l'"Unité de cours d'expérience" (dont l'action constitue une sous-catégorie).

Les croyances en jeu dans cet assentiment sont rationnelles au sens large, celui que j'ai qualifié (en 2.1) de "phénoménologique" :

« Les êtres humains ont la capacité d'assentiment parce qu'ils sont capables d'intégrer toute situation donnée dans un ensemble de croyances préexistant qui va loin au-delà de tout ce que les animaux sont capables d'avoir tant en taille qu'en qualité. Cependant leur assentiment peut être faux du fait que leur ensemble de croyance préexistant n'est pas suffisamment large, ou est intrinsèquement non harmonieux. Les êtres humains ont aussi la capacité de saisir le monde de façon vraie et non pas par hasard ; car en vertu d'un ensemble suffisamment complexe préexistant de croyances, ils peuvent saisir les caractéristiques individuelles de la situation donnée. Il n'y a pas de garantie qu'il en soit toujours ainsi. » (Engberg-Pedersen, 1990, p. 167).

C'est cet ensemble préexistant de croyances à un instant donné (qu'il faudrait de plus considérer comme déjà sélectionné en relation avec la situation dynamique de l'acteur à cet instant, donc avec cette activité préalable héritée de J.G. Fichte dont je viens de parler à propos de la notion stoïcienne de "présentation" et que j'ai précisée dans le chapitre 1, si l'on

voulait s'inscrire dans le programme de recherche 'cours d'action') qui fait que, pour les Stoïciens, l'individu n'est pas totalement soumis aux "présentations" qu'il rencontre à cet instant. C'est ce qui fait, par exemple, qu'actuellement, la soumission de l'individu humain aux messages assénés par les médias ne peut être totale. Il y a, de la part de chacun, sélection des présentations télévisuelles et assentiment à certaines d'entre elles seulement. Par contre, la possibilité d'une soumission totale de pas-tout-à-fait-hommes à des messages qui flatteraient leur pas-tout-à-fait-humanité, si elle irait contre leur optimisme, ne serait pas fondamentalement contradictoire avec le point de vue des Stoïciens.

C'est d'abord cette sélection d'une présentation parmi ce qui est proposé par l'environnement et ce caractère indécomposable du processus ainsi initié que le programme de recherche 'cours d'action' a retenus de la notion stoïcienne d'assentiment en les précisant en termes de "Representamen" et de "Signe hexadique" (voir **Annexe 3**). Pour le reste, les divers aspects de cette notion se distribuent entre la notion de conscience préréflexive et en celle d'action (y compris interprétation, communication, raisonnement) contrôlée symboliquement (ou par le discours), qui constitue l'une des sous-catégories de l'"Unité de cours d'expérience" parmi d'autres.

L'oscillation de l'assentiment versus la délibération

Pour les Stoïciens, c'est dans l'assentiment (tel que je viens de le détailler) que se manifeste la raison, alors que, pour Aristote, "la rationalité de l'action humaine se manifeste d'abord et avant tout dans la délibération" (Inwood, 1985, p. 44). C'est une conséquence du monisme des premiers et du dualisme du second :

> « Ils [les Stoïciens] ont trouvé une façon d'introduire la raison dans le fonctionnement de l'âme animale sans introduire la sorte de dualisme psychologique qu'Aristote semble nécessiter et vouloir dans sa théorie. On ne trouve pas trace d'un "moi divisé" dans la psychologie stoïcienne. Quand l'âme rationnelle fonctionne en produisant une action, elle fonctionne comme une unité. » (Inwood, 1985, p. 5).

Notons, avant d'aller plus loin, que, chez les Stoïciens comme chez Aristote, il n'est pas nécessaire qu'il y ait discours, public ou privé : l'assentiment et la délibération peuvent rester implicites.

> Une objection intéressante à considérer est faite aux Stoïciens : l'expérience de l'oscillation dans l'assentiment, que possède tout un chacun, ne conduit-elle pas à postuler chez l'acteur un conflit entre

plusieurs options, donc à retomber sur la délibération et le choix d'Aristote ? La réponse de Chrisippe à cette objection est qu'à chaque fois, l'assentiment est fait à une proposition unique, même si ce n'est pas la même que l'autre fois. Il faudrait sans doute compléter la réponse de Chrisippe, ou du moins ce qui en a été conservé, en considérant, d'une part l'oscillation dans l'engagement dans la situation, d'autre part le raisonnement comme action. Par exemple, il peut y avoir assentiment à la proposition de "faire telle action" dans un engagement contemplatif, intéressé à la seule valeur de la proposition, mais assentiment à la proposition de "ne pas faire telle action" dans un engagement actif de la faire ou non, les deux aboutissant à ne rien faire. Par exemple, dans un engagement actif, il peut y avoir assentiment à la proposition de "mener tel raisonnement" pour savoir s'il faut "faire telle action" ou "ne pas faire telle action". En tout cas, cette thèse de l'oscillation de l'assentiment peut être associée à celle de ce que nous appellerions aujourd'hui le caractère situé dynamiquement de la cognition humaine. Elle ouvre sur son étude. Au contraire, la thèse de la délibération d'Aristote est associée à une séparation entre corps et esprit. Elle ouvre sur des modèles délibératifs et calculatoires de la cognition isolée de l'ensemble de l'activité humaine.

*Impulsion (***Hormé***)*

L'impulsion (Grec : *hormé*, Latin : *impetus*), c'est, d'après Stobée, le "mouvement de la pensée vers quelque chose (*hormé*) ou s'éloignant de quelque chose (*aphormé*)" (Gourinat, 1996, p. 80) et d'après Chrisippe, "une raison personnelle prescriptive d'action" (Annas, 1992 p. 105) :

> « Toutes les impulsions sont des assentiments, mais les impulsions pratiques comportent aussi un élément moteur. En outre, les assentiments vont à certaines choses, les impulsions à d'autres. Les assentiments vont à certaines propositions (sujet-verbe), les impulsions à des prédicats (ou catégorèmes : des choses dont on se rapproche ou dont on s'éloigne) qui sont contenus dans les propositions auxquelles vont les assentiments. » (Stobée, cité par Gourinat, 1996, p. 80).

Ainsi :

> « L'impulsion est un peu plus qu'une intention, acte de volonté ou décision, du fait de son rôle comme cause d'une action. Mais comme ces autres termes de l'art, *hormé* [impulsion] isole l'aspect éthiquement significatif d'une action. *Hormé* [impulsion] accomplit beaucoup du travail de l'"intention" en même temps qu'elle est un élément essentiel dans une analyse causale de l'action et du comportement. » (Inwood, 1985, p. 53).

La traduction de *hormé* par 'impulsion' s'est imposée, mais elle est problématique :

> « Les mots 'impulsion' ou 'impulsif' possèdent des connotations (…) d'obsession qui n'appartiennent pas à l'image stoïcienne – ceci vient clairement du fait certain que toute

action humaine, qu'elle soit plus ou moins délibérée ou fantaisiste, est analysée en termes d'impressions impulsives. Mais la traduction se rachète elle-même en insistant sur la connexion étroite avec l'action ; les impulsions du point de vue stoïcien sont des événements psychiques qui débouchent sur l'action (pourvu que les externes contribuent). » (Brennan, 2003, p. 265).

Pour les Stoïciens, on n'agit pas sans présentation et assentiment préalables, ou encore, l'impulsion inclut présentation et assentiment :

« Pour Chrisippe : "On n'agit pas et on n'a pas d'impulsion sans assentiment préalable ; c'est énoncer au contraire une fiction et une hypothèse vide que de prétendre qu'il suffit que se soit produite la représentation [présentation] appropriée pour avoir aussitôt une impulsion sans avoir préalablement cédé ni donné son assentiment" (…) . Ceci ne signifie pas que la forme d'impulsion qu'est un premier mouvement de l'âme n'existe pas, mais bien plutôt que ce premier mouvement ne serait pas susceptible de produire un effet tant qu'il n'aurait pas été autorisé à le faire par l'assentiment donné à la représentation [présentation] impulsive qui l'a "suscitée". Si nous voulons donner une image cohérente de la fonction de l'impulsion, nous devons supposer qu'elle prend deux formes (…) : un stimulus quelconque (…) me représente qu'il serait bon de boire. Cette représentation [présentation] est accompagnée d'un premier mouvement spontané, que l'on peut appeler la soif et qui est la première forme d'impulsion, non pratique. Je donne mon assentiment à la représentation [présentation] qu'il convient que je boive. C'est alors seulement que je vais avoir un véritable désir de boire : l'assentiment donne libre cours à l'impulsion [et à des] mouvements du corps qui me permettront de réaliser ce désir. » (Gourinat 1996, p. 81).

Certains commentateurs introduisent dans l'impulsion, en sus de la proposition, une entité qu'ils considèrent comme non cognitive : un impératif (un "ordre qu'on se donne à soi-même", Inwood, 1985, p. 61) ou un désir (Engberg-Pedersen, 1990, p. 171-172). C'est oublier les caractéristiques de la logique stoïcienne (sur laquelle je reviendrai en 2.6 et 2.7), comme le montrent d'autres auteurs. En ce qui concerne l'adjonction d'un impératif :

« La façon dont les stoïciens conçoivent la représentation [présentation] impulsive paraît avoir été très différente : nos impulsions portent sur des "catégorèmes [c'est-à-dire ce qui est exprimé par un groupe verbal et ne constitue pas un exprimable complet comme une proposition, un ordre ou une question, comme, par exemple, ce qui est signifié par le verbe "marche" dans "Caton marche"], qui sont contenus d'une certaine manière dans les propositions auxquelles vont les assentiments". (...) Nous désirons des actes et non des

choses. Exemple de la marche : l'objet de mon désir ou de mon impulsion n'est pas une proposition : c'est seulement l'action ou le "catégorème" exprimé par le verbe "marcher" dans la proposition "il convient de marcher" sur laquelle porte mon assentiment. » (Gourinat, 1996, p. 83).

En ce qui concerne l'adjonction d'un désir :

« La notion d'impulsion ne joue aucun rôle dans l'explication de la force de guidage de l'action d'une croyance pratique (…) . Plutôt, (…) c'est l'impulsion qui est impliquée par une telle croyance". Finalement, "*hormé* [impulsion] est un terme de l'action qui résulte d'une croyance pratique". » (Engberg-Pedersen, 1990, p. 175).

L'impulsion stoïcienne ne peut pas non plus se comprendre en termes de syllogisme pratique aristotélicien (voir aussi 2.7) :

« L'impulsion contient en elle tout ce qui est nécessaire à l'action : non seulement une attitude générale pour et contre, mais aussi une spécification de l'action en termes de particuliers ultimes, suffisants pour la tâche envisagée. De ce point de vue, une impulsion stoïcienne n'est pas comme la prémisse majeure du syllogisme pratique d'Aristote, mais plutôt comme la synthèse psychologique des deux prémisses ensemble. Aristote dénie de façon notoire que la conclusion d'un tel syllogisme serait une nouvelle entité psychologique – peut-être afin d'éviter une régression ou un fossé explicatif infranchissable, il dit seulement que ce qui suit est une action. C'est un événement mental qui synthétise une description d'un état de choses déterminé particulier avec une attitude évaluative vers cet état de choses et conduit à l'action immédiate. C'est la motivation psychologique suffisante causalement, immédiatement antécédente d'une action intentionnelle. » (Brennan, 2003, p. 267).

Ajoutons un exemple d'exception réfutée par les Stoïciens, celui de "l'automutilation pour ne pas servir un tyran" :

« Ce qui provoque ces actions n'est pas l'impulsion humaine naturelle du tout mais "l'expérience du cours des événements naturels" (Chrisippe), c'est-à-dire, en gros, de la nature (…) . Dans ce cas, les gens raisonnables agissent contrairement à l'impulsion naturelle sur la base d'un savoir d'expérience (…) selon lequel les personnes avec des membres mutilés sont très inaptes au service militaire. » (Shoffield 2003, p. 244-245).

Nous verrons un autre exemple célèbre de ce genre à propos de l'appropriation (*oikeiosis*) (en 4.1), celui des "deux naufragés avec une seule planche de salut".

Ajoutons aussi que, s'il y a toujours impulsion, cette impulsion possède divers degrés :

« Thèse : logiquement, la description stoïcienne de chaque concept sur l'échelle présuppose leur compréhension du plus haut d'entre eux, l'*épistémé* [savoir] (...) . Il semble vraisemblable que nous devrions voir la même relation en jeu dans la description stoïcienne du développement de l'*hormé* [impulsion] primaire à la pleine saisie du *telos* [fin]. En d'autres termes, les stoïciens peuvent avoir développé leur compréhension de l'*hormé* [impulsion] primaire et de toutes les formes d'*hormé* [impulsion] vers le haut de l'échelle sur la base de la compréhension de son sommet : la notion du *telos* lui-même et de l'homme concerné. Ceci signifie que l'idée à la racine de l'éthique et de l'épistémologie stoïciennes à la fois est celle de l'homme comme être rationnel (dans les deux domaines) et comme être individuel rationnel (spécifiquement pour l'éthique). » (Engberg-Pedersen, 1990, p. 169).

C'est ce terme d'impulsion, emprunté aux Stoïciens, que j'ai employé pour nommer la première sous-catégorie de l'"Unité de cours d'expérience" dans le cadre théorique sémio-logique (voir **Annexe 3** et la *Méthode développée*, chapitre 6), parce qu'il retient l'essentiel de la notion stoïcienne, une fois assurée, grâce à J.G. Fichte, la place de l'activité préalable dans la définition de la présentation.

Le développement d'un programme de recherche empirique sur l'activité comme concaténation et parallélisme de processus

Nous avons vu au fur et à mesure ce que le programme de recherche 'cours d'action' a retenu de chacune des notions stoïciennes portant sur l'hégémonique. Les hésitations des Stoïciens concernant l'assentiment et ses relations avec les autres processus, l'impulsion et la présentation, témoignent de son caractère particulier. Dans les termes du programme de recherche 'cours d'action', ce caractère particulier est traduit par la conscience préréflexive et ses relations (de surface) avec l'ensemble de l'activité. Les notions stoïciennes portent, non pas sur la conscience préréflexive, au contraire des notions du cadre théorique sémio-logique, mais sur l'activité donnant lieu à conscience préréflexive. Elles participent à une psycho-phénoménologie de l'activité humaine, tandis que les notions sémio-logiques participent à une phénoménologie de l'activité humaine. Mais, rappelons le, la conscience préréflexive et l'activité donnant lieu à conscience préréflexive, bien que distinctes par nature (ou encore ontologiquement), sont décrites de façon identique (voir **Annexe 1**, et l'introduction à ce chapitre pour ce qui précède). Les hésitations des Stoïciens en ce qui concerne les frontières

entre les notions, leur rajout de pré-notions aux notions (exemple : pré-émotion [pré-passion]), témoignent de la difficulté qu'il y a à découper un continuum et du caractère de pôle dans un continuum des notions portant sur l'activité donnant lieu à conscience préréflexive comme sur la conscience préréflexive elle-même.

Ce qui est essentiel, au-delà du détail, c'est que le Stoïcisme suggère un programme de recherche empirique visant la description et l'explication de ce que pointe le terme d'hégémonique, c'est-à-dire du tout de l'activité humaine comme concaténation et parallélisme de processus. Un programme de recherche empirique de ce genre, portant sur le tout de l'activité humaine, est-il raisonnable ? La question se pose du fait que la recherche scientifique dans les sciences cognitives et les neurosciences se développe de façon ultra-majoritaire comme étude de parties séparées : séparation mais, comme nous l'avons vu (en 2.2), parallélisme postulé entre l'esprit et le corps dans le cognitivisme ; séparation en parties fonctionnelles dans les neurosciences et en psychologie expérimentale (y compris lorsqu'elle n'est pas cognitiviste).

Cette science des parties séparées, développée essentiellement de façon expérimentale, a produit des résultats importants, résultats qui sont nécessairement à prendre en compte dans des recherches empiriques sur le tout de l'activité humaine. Considérons, par exemple, un ouvrage récent, Berthoz (1997). Ses résultats sont cohérents avec deux caractéristiques essentielles du programme de recherche empirique 'cours d'action' : le rôle central de l'action ; l'importance de l'anticipation. S'ils ne l'étaient pas, ils constitueraient une contestation scientifique de ce programme dont il faudrait tenir compte, soit en changeant de programme, soit en trouvant en retour des failles dans ces résultats et dans la façon dont ils ont été obtenus. Ils éclairent de nombreux processus psychophysiologiques qui sont concaténés dans l'activité humaine. En particulier, ils montrent qu'il faut dépasser la limitation du sens commun à la considération des cinq sens (vue, audition, toucher, le goût et l'olfaction) et ajouter au moins un sixième sens, le sens du mouvement. Mais A. Berthoz, du moins dans cet ouvrage, reconnaît lui-même une limite de telles recherches :

> « Nous devons alors faire face à un problème plus général et tout à fait fondamental : celui de la nature de l'ego. En effet, s'il n'y a pas un seul référentiel égocentré mais de multiples représentations du corps, alors il faut construire une théorie qui explique l'unité de la perception du corps propre. Il faut expliquer comment ces différents sous-systèmes neuronaux locaux sont intégrés dans un schéma corporel. Voici une grande question actuellement sans réponse. » (Berthoz, 1997, p. 123).

Ce que les Stoïciens pointent avec la notion d'hégémonique est justement ce que le genre de recherches sur lequel s'appuie Berthoz (1997) rate nécessairement. Il est remarquable que, lorsque cet auteur abandonne ce constat d'absence de réponse à la "grande question" de "l'unité de la perception du corps propre", dans ses ouvrages suivants, comme Berthoz (2004) sur la décision et Berthoz et Petit (2006) (voir aussi 1.1) sur l'action, il cesse de considérer des hypothèses empiriques concrètes et se contente d'hypothèses empiriques très abstraites, comme celle de la décision comme processus d'action, et d'une non-réfutation très indirecte de celles-ci. C'est qu'en fait les questions portant sur la décision et l'action sont des questions d'hégémonique, d'activité humaine dans toute sa complexité et dans toute sa relation dynamique avec le monde. Une chose est, comme dans Berthoz (1997), de prendre en compte l'action dans les expérimentations en laboratoire sur divers mécanismes psycho-sensoriels, autre chose est de traiter de l'action et de la décision humaines comme processus.

Avec la notion d'hégémonique, en particulier, les Stoïciens considèrent l'émotion comme un processus inséparable d'autres processus, et même comme un processus qui connaît lui-même un processus de transformation inséparable des processus de transformation d'autres processus. Pour eux, l'idée de traiter des émotions séparément de l'ensemble d'une psychologie phénoménologique de l'activité humaine, de même que d'autres phénomènes de l'activité humaine séparément des émotions, que partagent des travaux psycho-physiologiques, psychologiques et philosophiques modernes trop nombreux pour être cités, ne pourrait aboutir qu'à une impasse. De même, plus prosaïquement, l'idée d'évaluer des produits de consommation en termes émotionnels, séparément de la dynamique de l'usage de ces produits, courante aujourd'hui, leur apparaîtrait comme un produit passionnel du plus haut comique.

Un programme de recherche empirique portant sur le tout de l'activité humaine, inversement, est évidemment destiné à rater les phénomènes psychophysiologiques systématisés dans Berthoz (1997) et les systèmes partiels et parallèles correspondants. Le programme de recherche empirique 'cours d'action' constitue un programme de recherche empirique de ce genre. Il vise effectivement la description et l'explication de ce que pointe le terme d'hégémonique, du tout de l'activité humaine comme concaténation et parallélisme de processus. Mais, il interprète l'hégémonique comme dynamique de couplage structurel ou des interactions asymétriques entre un acteur et son environnement, et il lui enlève l'idée de processus "hégémonique" ou de partie "directrice" et la remplace par celle d'"asymétrie des interactions", idée qui n'implique aucune directivité, et d'"unité du corps propre", idée qui n'implique aucune hégémonie, donc introduit à ce point une nouvelle correction du Stoïcisme. Parmi ses acquis jusqu'à aujourd'hui, il y a deux séries de notions phénoménologiques. Reprenons les ici dans leur ensemble, après en avoir rencontrées certaines de façon dispersée dans cette section.

Dans la première série (1), celle des composantes du signe hexadique, on trouve les notions phénoménologiques qui redéfinissent la notion de présentation (*phantasia*) en *Representamen* et déplacent ce faisant l'origine de la concaténation et du parallélisme des processus de la

présentation (*phantasia*) à l'instant t à la triade composée de l'*Engagement dans la situation*, de la *Structure d'anticipation* et du *Référentiel* qui émergent de l'activité en cours à cet instant t. À cette triade qui enrichit l'ensemble des notions stoïciennes, s'ajoute la notion d'*Interprétant* (voir les figures 3 et 4 de l'**Annexe 3**).

Dans la seconde série (2), celle des sous-catégories du *Representamen*, de l'*Unité de cours d'expérience* et de l'*Interprétant* (voir les figures 5, 6 et 7 de l'**Annexe 3**), on trouve des notions, celles des sous-catégories de l'*Unité de cours d'expérience*, qui prolongent directement les notions stoïciennes d'impulsion (*hormé*), de pré-passion (ou pré-bonne-affection, ou pré-impulsion-non-excessive, voir 2.2) et d'assentiment (*synkatathesis*). Ces notions, qui portent sur la seule *Unité de cours d'expérience*, s'organisent selon la figure 6. La sous-catégorie (1.1), l'*impulsion*, s'apparente évidemment à l'impulsion, mais constitue plutôt une circonscription de cette impulsion. La sous-catégorie (2.1), la *multiplicité des sentiments* [reliant indissolublement ce que divers auteurs distinguent entre "sentiments affectifs" (plaisir, douleur) et "sentiments représentatifs" (blancheur)], s'apparente à l'indifférenciation entre la pré-passion, la pré-bonne-affection et la pré-impulsion-non-excessive. La sous-catégorie (2.2), ajoute à ces dernières la ré*action* ou l'*imagination*, tandis que la sous-catégorie (3.1), l'*idéation*, constitue l'émergence de l'assentiment (*synkatathesis*). La sous-catégorie (3.2), l'*action symbolique ou accompagnée symboliquement* inclut l'action, la communication et le raisonnement incluant l'assentiment. Chez les Stoïciens, "ce qui fait d'une action une 'action' est ce qui arrive simultanément avec elle et la contrôle, dans l'esprit : qu'elle soit théorique ou pratique, le seul lien qui est directement sous contrôle humain est l'assentiment à la proposition", Bobzien, 1998, p. 239). La sous-catégorie (3.3), l'*auto-réflexion,* elle, n'a aucun correspondant stoïcien et a pris son inspiration dans J.G. Fichte (j'y reviendrai en 3.6, mais aussi à propos de l'auto-réflexion philosophique en 5.2, 5.6 et 5.7).

Ces correspondances entre notions sémio-logiques et notions stoïciennes éventuellement révisées ne sont pas des constats après-coup. En fait, en anticipant sur le retour que j'effectuerai (en 3.6) sur la construction de la notion de signe hexadique et des sous-catégories de ses composantes, on peut dire que la réflexion sur les notions stoïciennes a constitué un ingrédient de l'"imagination productrice" à laquelle a donné lieu cette construction (voir 1.5 et 3.1). Mais, comme nous l'avons vu avec la notion de "présentation" et le verrons de façon plus développée (en 2.6 et 2.7) avec les notions d'"événement" et d'"exprimable", cet apport des notions stoïciennes n'a pu se faire que moyennant des corrections du Stoïcisme qui, pour ainsi dire, s'avère n'avoir fait qu'un pas vers une psychologie phénoménologique de l'activité humaine, même si ce pas est important.

2.4 L'activité (*energeia*) et la tâche (*ergon*), la production (*poiesis*), l'action (*praxis*) et la contemplation (*theoria*)

Considérons, pour conclure cette première partie de ce chapitre 2 consacrée à la thèse de l'homme continu, les trois termes, *poiesis*, *praxis* et *theoria* que nous avons hérités de l'antiquité grecque. La *praxis*, comme "action sur soi-même" ou "action politique" selon les auteurs, est-elle distincte de la *poiesis* comme production ? Si oui, vaut-elle mieux que la *poiesis* comme production ? La *theoria* (action théorique, contemplative) est-elle une forme, supérieure ou non, de *praxis* ou se place-t-elle au-delà et au-dessus de la *poiesis* et de la *praxis* qu'elle commanderait ? Les activités humaines diffèrent-elles essentiellement par les tâches accomplies12 ? Les hommes eux-mêmes diffèrent-ils en valeur par les tâches qu'ils accomplissent ? Toute réponse à ces questions a des conséquences en matière de description, en particulier phénoménologique, de l'activité humaine, comme nous le verrons ici, mais aussi en matière d'épistémologie, comme nous le verrons (en 4.1 et 4.2).

Selon les Stoïciens, d'une part, les activités et les valeurs des acteurs, de l'esclave comme de l'empereur, diffèrent, non pas par les tâches accomplies mais par la sagesse mise dans leur accomplissement, et la distinction entre *poiesis* et *praxis* est sans fondement, d'autre part, la *theoria* n'a de sens que relativement à la pratique comme non-séparation ou articulation constante entre *poiesis* et *praxis*. Examinons pourquoi dans cette section.

La praxis, une idéologie élitiste répandue par les Sophistes

Dans le dialogue aporétique (c'est-à-dire qui ne se conclut pas par une solution des problèmes posés) de Platon, intitulé *Le Charmide (ou la modération)* (Platon, 1950b, Hazebroucq, 1997), Critias (futur dictateur sanguinaire d'Athènes), relayant son pupille Charmide (futur adjoint de sa dictature) qui s'est avéré incapable de défendre avec succès l'opinion de son maître (sur ce qu'est la vertu de modération dont il est, toujours d'après ce maître, l'incarnation parfaite), prétend lever l'énigme de la définition de la modération comme "s'occuper de ses propres affaires" en proposant de distinguer, en accord avec le sophiste (c'est-à-dire maître en matière de discours) Prodicos, deux sortes de pratiques, *poiesis* et *praxis*, production et action, selon

12 Rappelons que le terme "*ergon*" a donné "ergonome" : "*ergon*" (à la fois tâche et œuvre accomplie) + "*nomos*" (science appliquée).

la nature des tâches qu'elles accomplissent. Cette distinction est réfutée par Socrate qui considère que la hiérarchie des pratiques découle, non de leurs objets, produits, fins dernières, tâches ou modes d'agir, mais de la plus ou moins grande connaissance de ce qu'on fait. Pour Socrate, la vertu de modération, de même que l'acte modéré, diffèrent de la production technique moins par la laideur versus la beauté du mode d'agir que par la science qui les accompagne, la connaissance de sa propre action. Il n'est d'ailleurs pas toujours vrai que le médecin ou tout autre artisan connaisse la fin dernière de ses actes, même réussis. La distinction entre *poiesis* et *praxis* apparaît alors comme une distinction intéressée formulée par les Sophistes qui promettaient par leur enseignement et moyennant finance de faire accéder les jeunes gens de bonne famille à l'élite de la *praxis*, une élite qui, grâce à ses qualités éminentes, était naturellement appelée à diriger l'état.

L'effectuation de la tâche substituée à l'activité chez Aristote

Comme le note Ando (1958, p. 138 sq), il est difficile d'attribuer un sens précis à la distinction entre *poiesis* et *praxis* chez Aristote. Elle est pourtant centrale. Pour Aristote, comme pour les Stoïciens, le 'bonheur' est la seule fin de tous les actes d'un individu donné. Mais le premier suggère que les êtres humains individuels sont faits par nature pour un type spécifique de tâche (*ergon* = 'fonction humaine') et que c'est seulement une fois qu'un homme s'engage correctement dans la réalisation de cette tâche qu'il remplit la vie de l'être naturel qu'il est :

> « Selon la téléologie éthique d'Aristote : 1/ il existe une seule fin de tous les actes d'un individu donné : le bonheur ; 2/ les êtres humains ont été faits par nature pour un type spécifique d'activité (= ergon = "fonction" humaine) et que c'est seulement une fois qu'un homme s'engage correctement dans cette activité qu'il remplit la vie de l'être naturel qu'il est. Elle est téléologique en deux sens très différents : 1/ elle opère centralement avec la notion formelle de bonheur comme fin de tous les actes ; 2/ la substance (contenu substantiel) de cette vie heureuse est construite sur l'idée d'une fonction naturelle déterminée de l'être humain. » (Engberg-Pedersen, 1990, p. 18-19).

Ce point de vue est directement lié au pluralisme psychique qu'Aristote partage avec Platon : aux trois parties de l'âme, la rationnelle, l'irascible et la concupiscible, correspondent trois classes d'hommes, respectivement les politiciens et philosophes, les guerriers et les artisans. Comme l'écrit Arnou (1972), au contraire :

« Entre *poiein* [produire] et *prattein* [agir], les stoïciens ne semblent pas faire de différence ; pourquoi d'ailleurs en faire, si toutes les actions sont de même nature, corporelles ? » (op. cit., p. 36). C'est une idée semblable que l'on trouve chez B. Spinoza qui, en la matière, suit strictement les Stoïciens : « Dans le cas où nous sommes actifs, il est indifférent que les effets de notre activité se produisent en nous ou en dehors de nous (...), ou encore qu'ils rentrent (...) sous les catégories de la *praxis* ou de la *poiesis*. » (Spinoza, cité par Macherey, 1995, p. 38).

Lorsque Platon, dans *La République*, "recommande à peu près l'abolition de la distinction *poiesis-praxis*" (Taminiaux, 1995), il est cohérent avec le Socrate du dialogue aporétique du *Charmide* présenté plus haut, mais il maintient la hiérarchie des deux sortes de vies, pratique et contemplative, qu'elle distingue, contrairement aux Stoïciens, plus cohérents :

« Déplorant l'équivoque et les inconstances des affaires humaines, Platon recommande à peu près l'abolition de la distinction *poiesis-praxis* telle que la Cité l'entendait jusque-là. Dans la Cité idéale, les affaires humaines devraient être organisées sur le modèle de la *poiesis*. Chacun y remplirait une activité définie et contrôlable. Chacun y serait comme un bon ouvrier dans l'atelier de l'artisan, conformément à la règle "un homme, une fonction" comme disait Leo Strauss [dont l'œuvre préside aujourd'hui au Néo-conservatisme nord-américain]. L'univocité de la *poiesis* y remplacerait donc l'équivocité de la *praxis*. Cet idéal d'univocité dans les affaires humaines étant lui-même régi par un idéal d'univocité dans le type d'activité, de *bios* (ou de *praxis*) qui, pour Platon, est le plus noble de tous, le *bios theoretikos* [la vie contemplative] (…) radicalement opposé à la *doxa* [opinion], c'est-à-dire à la manière intrinsèquement ambiguë qu'ont les humains de voir, de juger et de discuter leurs affaires tant que celles-ci ne sont pas organisées comme l'est le travail dans l'atelier de l'artisan. » (Taminiaux, 1995, p. 152).

Au contraire d'Aristote et de Platon, pour les Stoïciens, la question du bonheur n'a rien à voir avec les rôles sociaux. Pour Zénon, le fondateur du Stoïcisme, le souverain bien est de "vivre d'une manière cohérente, c'est-à-dire vivre selon une règle de vie une et harmonieuse, car ceux qui vivent dans l'incohérence sont malheureux" (SVF). C'est le même bien qui concerne l'esclave (Epictète en était un) et l'empereur (Marc Aurèle, auquel nous devons le texte stoïcien le plus célèbre, plus même que le *Manuel d'Epictète*, en était un), qui sont autant "animal raisonnable" l'un que l'autre : un bon cours de vie. Ce même idéal repose sur le fait que c'est la même psychologie phénoménologique de l'activité humaine qui décrit la course à pied, le travail, l'activité politique, et – pourquoi pas ? – la recherche scientifique et technique. Comme l'écrit Goldschmidt (1979) :

« En élevant l'activité, tout ensemble, au-dessus du projet-modèle et de l'œuvre-copie, les Stoïciens signifient que le producteur vaut mieux que ses produits et ses projets, alors que chez Platon et Aristote il n'était entre ces deux termes qu'une sorte d'agent de transmission (…) . S'il reçoit des circonstances extérieures son thème d'action, le sage n'en dépend nullement. » (op. cit., p. 151).

C'est là que J.-P. Sartre s'avère le plus proche du Stoïcisme, puisqu'il termine *Les mots*, un récit littéraire de son enfance, par ce texte souvent cité :

« Ce que j'aime en ma folie, c'est qu'elle m'a protégé, du premier jour, contre les séductions de l'"élite" ; jamais ne me suis cru l'heureux propriétaire d'un "talent" ; ma seule affaire était de me sauver – rien dans les mains, rien dans les poches – par le travail et l'espérance. Du coup ma pure option ne m'élevait au-dessus de personne : sans équipement, sans outillage, je me suis mis tout entier à l'œuvre pour me sauver tout entier. Si je range l'impossible salut au magasin des accessoires, que reste-t-il ? Tout un homme, fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui. ».

Une fois oubliée son origine sophistique, la distinction entre *poiesis* et *praxis* a connu une grande fortune d'Aristote jusqu'à nos jours, jusque chez K. Marx et les marxistes (A. Gramsci tout particulièrement) qui innovent en distinguant la production-*poiesis* de la *praxis* révolutionnaire. Citons la reprise de la distinction entre *poiesis* et *praxis* par M. Heidegger qui reconduit directement mais de façon nouvelle l'idéologie élitiste de la sophistique, car elle est cohérente avec son idéal du savoir, de son organisation et de sa transmission dont je serai conduit à parler plus loin (en 4.4) dans le cadre du second objectif de cet ouvrage (voir Introduction, section 1) :

« C'est à la confrontation aristotélicienne de la *poiesis* et de la *praxis* que l'ontologie fondamentale emprunte sa distinction entre une manière d'être quotidienne impropre ou inauthentique et une manière d'être en propre ou authentique. C'est d'Aristote encore que Heidegger s'inspire lorsqu'il souligne que la forme la plus haute de la *praxis* est la *theoria*. Cependant, il s'en déprend radicalement lorsqu'il assigne pour rôle à la *theoria* non de se dissocier de la *phronesis* [chez Aristote, la prudence ou raison pratique comme distincte de la raison théorique] mais de la redoubler, c'est-à-dire de prendre pour thème le mouvement fini de l'exister mortel. Néanmoins cette transformation même, tout en déplaçant le thème de la *theoria* – non plus l'éternel mais le temps fini – conserve l'ambition de l'onto-théologie antique puisque ce temps fini est censé livrer un centre ultime d'intelligibilité de l'être de l'étant. » (Taminiaux, 1995, p. 11).

Cette "manière d'être en propre ou authentique" est réservée à une élite qui, au moment où écrivait M. Heidegger, membre du parti nazi et admirateur des SA, était clairement déterminée :

> « Cours de 1935 sur la première partie du 19ème siècle qui ne fut pas à la mesure de l'idéalisme allemand : "Le *Dasein* [être-là ou existence] a commencé à glisser dans un monde qui était sans cette profondeur à partir de laquelle, à chaque fois, l'essentiel advient aux hommes et leur revient, et ainsi force le *Dasein* à la supériorité et lui permet d'agir en vertu d'un rang". Il n'y a guère de doute qu'aux yeux de Heidegger, au moment où il écrivait ces lignes, la "révolution" de 1933 [celle de Hitler] portait un coup d'arrêt à ce glissement. » (Taminiaux, 1995, p. 284).

Ajoutons que si M. Heidegger reconduit ainsi directement mais de façon nouvelle l'idéal-idéologie élitiste des Sophistes et d'Aristote, jusque-là apanage des élites politiques installées et de leurs institutions, comme l'École Nationale d'Administration ou les Grandes Écoles d'ingénieurs en France, on peut à bon droit se demander si la distinction marxiste entre *poiesis* productive et *praxis* révolutionnaire ne la reconduisait pas indirectement en contribuant à l'engendrement de l'"élite" *bolchevik* et plus tard stalinienne ou trotskyste. Quant à la distinction faite par H. Arendt, entre l'éducation pour la *poiesis* (prise comme synonyme d'application reproductrice) et l'éducation pour la *praxis* (prise comme synonyme de création), qui, comme la distinction marxiste au départ, vise le progrès du plus grand nombre et qu'on retrouve à ce titre dans certaines philosophies de l'éducation, elle demande à être replacée dans l'histoire de cette distinction pour en garder l'aspect création et l'indexer à la *poiesis* ou pratique en général, et pas seulement à la pratique politique.

Contemplation chez Aristote versus action chez les Stoïciens

Les Stoïciens renvoyant la *theoria* à l'action comme ne séparant pas la *poiesis* de la *praxis*, cela ne peut manquer d'affaiblir sinon de rompre le lien entre *theoria* et contemplation :

> « Le stoïcisme devait offrir un terrain particulièrement favorable à la tendance vers la *praxis*. Pour lui, tout est matière et force. Comment l'idéal du sage serait-il une "contemplation" entièrement dégagée du sensible ? Il ne peut qu'être une science pratique, une sorte de compromis entre la contemplation et l'action, une "vie logique". Distinguant la *theoria* de la *praxis*, non sans affirmer pourtant la nécessité de les unir, les stoïciens parlaient avec mépris des *phila theoremata*, de ces philosophes qui ne conforment pas leur

conduite à l'enseignement reçu. Cependant l'union théorie-pratique reste même pour eux un idéal, digne d'être poursuivi, qu'on n'atteint pas facilement si jamais on le trouve. » (Arnou, 1972, p. X).

Aristote et le Néo-platonisme (qui, rappelons-le, a intégré Aristote et Platon) partagent au contraire une même valorisation de la contemplation :

« Plotin [l'initiateur du Néo-platonisme] voit dans la "contemplation", non seulement comme Aristote l'acte par excellence, de toutes les activités la moins mêlée de passivité, mais la puissance même qui engendre (…) . Comme le mode d'agir est en rapport avec le mode d'être, l'action véritable est l'action propre de l'esprit, donc la contemplation. » (Arnou, 1972, p. 1-2).

Une telle idée de l'"action véritable" ne peut venir aux Stoïciens qui "ne conçoivent d'action que sur la matière [à la différence de] Plotin [pour qui] toute puissance d'action est par sa nature incorporelle" (Arnou, 1972, p. 33 sq).

Notons qu'en introduisant l'"incorporel" et l'"exprimable" comme une sorte d'incorporel (comme nous le verrons dans la seconde partie de ce chapitre 2, de 2.6 à 2.8, et y reviendrons en 3.3), les Stoïciens ont donné des armes aux Néo-Platoniciens (et aux Chrétiens), une fois oubliée l'idée stoïcienne selon laquelle l'incorporel est sans effet. Si ce n'est pas du *marketing* pour sophistes (anciens ou modernes), la notion de *theoria* séparée de la *poiesis* ne se justifie que si l'"exprimable" incorporel est efficace. Cette efficacité est une illusion contemplative, même si elle semble indéracinable dans le domaine politique.

L'idéal du sage stoïcien (sur lequel je reviendrai en 4.1) ne saurait donc être une contemplation entièrement dégagée du sensible, mais une science pratique visant à l'action, un troisième terme relativement à la vie contemplative et à la vie active, une "vie logique". Cette vie est à la fois contemplation et action : contemplation en ce sens qu'elle inclut le discernement de ce qu'il faut faire, de ce qu'il faut éviter et de ce qu'il ne faut ni faire, ni éviter de faire, étant indifférent, c'est pourquoi on l'appelle encore *phronesis* (prudence, le terme qu'Aristote réserve à la pensée pratique séparée de la pensée contemplative) ; action en ce sens qu'elle est l'acte commun de l'âme raisonnable et du corps qui lui est uni par nature, s'achevant grâce à la collaboration du corps ; et à ce point de vue, elle est *praxis*, la *praxis* stoïcienne (comme l'écrit un auteur chrétien, Clément d'Alexandrie, dans *Le Pédagogue*, I, 13). Ce jeu entre action et contemplation de l'action passée dirigée vers l'action future peut être menée à tout instant. Il peut aussi donner lieu à des périodes séparées d'action et d'*otium* (terme latin que l'on peut traduire approximativement par "loisir studieux et réflexif"), comme

le propose Sénèque dans ses *Lettres à Lucilius* (Sénèque, 1993), suivi par exemple par R. Descartes lorsqu'il a rédigé son *Discours de la méthode*.

Telos *(fin) humain selon les Stoïciens*

En fait, les Stoïciens considèrent plutôt l'*energeia* (activité) que l'*ergon* (tâche). Ils sont en accord avec Aristote sur la question formelle (il y a *telos*, ou fin, dans l'activité) et en désaccord sur la question substantielle (quel *telos*, ou fin, est en jeu) :

> « Les stoïciens reprirent d'Aristote à la fois la détermination formelle de la fin comme seule fin de toute action et la recherche dans la nature humaine de la façon de remplir cette fin. Mais ils (...) firent considérablement plus en considérant la distinction entre une approche subjective et une approche objective de la question substantielle concernant le bonheur et en construisant une théorie dans laquelle l'interrelation entre ces deux approches est centrale – comme ce n'était pas le cas chez Aristote. » (Engberg-Pedersen, 1990, p. 22).

Cette théorie objective-subjective du *telos* [fin] éloigne aussi les Stoïciens du Spinozisme, c'est-à-dire du point de vue du Dieu-Tout comme systématisant la référence à la "nature" comme "Dieu" sur lequel je suis déjà revenu (en 1.8) car le Spinozisme constitue une interprétation créatrice du Stoïcisme qui, du point de vue des objectifs de cet ouvrage (voir Introduction, section 1), perd une bonne partie de ce qui en fait l'intérêt :

> « La théorie stoïcienne est téléologique pour autant qu'elle opère centralement avec la notion de *telos* [fin] comprise formellement. C'est par essence une théorie de la pensée pratique qui trouve tout le contenu évaluatif dont il y a besoin à l'intérieur d'un argument pour la détermination substantive du *telos* qui est basée sur des affirmations concernant la façon dont les impulsions (*hormé*) se développent en fait dans les êtres humains. [Elle n'est pas] téléologique au sens où cela impliquerait d'assigner à la nature un rôle central de fourniture d'une prémisse normative pour les affirmations substantives sur le *telos* (...) . La référence à la nature dans l'argument concernant le *telos* sera reliée précisément à l'affirmation épistémologique stoïcienne que la vision (descriptive) des animaux et des êtres humains est fondamentalement véridique. » (Engberg-Pedersen, 1990, p. 62).

Un autre désaccord entre Aristote et les Stoïciens, cohérent avec le désaccord sur la question substantielle dont je viens de parler, est que le premier – comme le sens commun et nombre de démarches d'ingénierie, de psychologie du travail, de sociologie du travail et

d'ergonomie aujourd'hui qui ne connaissent qu'une analyse de l'activité humaine, celle en "buts" et "tâches" – ne distingue pas entre but (*skopos*) et fin (*telos*), tandis que cette distinction est centrale pour les seconds. D'après le *Manuel d'Epictète* (Arrien, 2000) :

> « Le tireur (à l'arc) doit tout faire pour atteindre le but (*skopos*), mais c'est cet acte lui-même qui est, si je puis dire, la fin (*telos*) que recherche le tireur, et qui correspond à ce que nous appelons, quand il s'agit de la vie, le souverain bien ; frapper le but n'est qu'une chose que l'on peut souhaiter, mais ce n'est pas une chose qui mérite d'être recherchée pour elle-même. ».

Pour le Stoïcisme, contrairement à Aristote, ce qui compte, ce n'est pas le résultat, qui ne dépend pas entièrement de nous, mais l'intention soutenue que l'on a en cherchant à atteindre ce résultat. Elle seule dépend entièrement de nous :

> « Pour Aristote, *skopos* [but] et *telos* [fin] sont interchangeables (...) ; les aristotéliciens distinguent le but immédiat, comme la santé, du bien final ; les stoïciens distinguent *telos*, l'action ou l'obtention de quelque chose, exprimé par des verbes, et *skopos*, la chose faite ou obtenue, exprimée par des noms. » (Annas,1993, p. 34).

Ce qui compte, ce n'est donc pas la tâche (*ergon*), c'est l'activité (*energeia*) et les "devoirs" ou "fonctions propres" (*kathekonta*) en situation (voir plus loin dans cette section) dont la tâche est seulement l'occasion :

> « Le contenu du projet moral, le 'but' de l'action, nous est imposé par les événements (…) (qui) donnent naissance aux *kathekonta* [fonctions propres], devoirs de situation ou devoirs d'état, devoirs relatifs aux circonstances, toujours dans le présent. » (Goldschmidt, 1979, p. 155).

Si je me suis étendu sur cette distinction entre *telos* et *skopos* chez les Stoïciens, c'est essentiellement parce qu'elle pointe cette insuffisance de l'analyse de l'action humaine en termes de buts ou tâches prédéfinis et la nécessité corrélative de considérer l'"intention soutenue" de l'acteur qui ne peut se définir que relativement à sa situation globale à l'instant considéré. Mais il me semble qu'une version élargie de cette distinction est aussi en jeu dans ce qu'écrit H. Arendt, dans son ouvrage sur le procès d'Eichmann, que j'ai cité (en 1.1 et 1.6) et que je citerai à nouveau plus loin (en 2.7, et 4.3) :

> « L'accusation supposait non seulement qu'il [Eichmann] avait agi intentionnellement [en donnant son assentiment, diraient les Stoïciens] – ce qu'il ne niait pas ; mais aussi que ses mobiles avaient été abjects et qu'il avait parfaitement conscience de la nature criminelle de ses actes. En ce qui concerne les "mobiles abjects", il était persuadé qu'au plus profond de lui-même il n'était pas ce qu'il appelait un (…) véritable salaud ; quant à sa conscience, il

se souvenait parfaitement qu'il n'aurait eu mauvaise conscience que s'il n'avait pas exécuté les ordres. » (Arendt, 2002, p. 1043).

Pour les Stoïciens, la description des mobiles ou buts de l'acteur, qu'ils soient "exécuter les ordres" ou la combinaison de ce mobile ou but avec d'autres, ne suffit pas pour caractériser l'action car ces derniers ne ressortissent à des *skopoi* [buts]. Il manque la description du *telos* [fin].

*Les fonctions propres (***kathekonta***) comme phénomènes et éléments de réalisation d'un idéal*

Ce qui est pertinent pour les Stoïciens en matière d'activité humaine, ce ne sont pas les tâches (*erga*), mais les "fonctions propres" [*kathekonta*, traduit aussi par "offices" et "devoirs" – de situation ou d'état, relatifs aux circonstances – et par "actes (ou actions) approprié(e)s"]. Une "fonction propre", à laquelle participent, comme on l'a vu (en 2.2), les "bonnes affections", est "la cohérence dans la conduite de la vie, quelque chose qui, une fois qu'il a été accompli, a une justification raisonnable" (Long et Sedley, 2001, Tome 2, p. 427) et est donc "justifiable par de bons arguments" (Schuhl, 1962, p. XXIX). Ces "fonctions propres" remplacent la tâche dans l'idéal stoïcien comme l'activité remplace la réalisation de la tâche dans la psychologie phénoménologique stoïcienne :

« La "droiture" des actions du sage ou la "perfection" de ses "fonctions propres" sont spécifiquement déterminées non pas par ce qu'il fait, mais par la disposition vertueuse de son action manifeste. » (Long et Sedley, 2001, Tome 2, p. 440).

Une "fonction propre" constitue donc un idéal normatif. C'est aussi un pôle dans un processus. En cela, la notion de "fonction propre" est aussi – ou inclut nécessairement – une notion phénoménologique. Ces "fonctions propres" se développent en effet depuis l'enfance et la première d'entre elles est de "se conserver dans sa constitution naturelle". Chrisippe écrit :

« Celui qui progresse vers le sommet accomplit complètement toutes les fonctions propres et n'en délaisse aucune. Cependant, dit-il, la vie de cet homme n'est pas encore une vie heureuse, mais le bonheur vient s'y ajouter quand ces actions intermédiaires acquièrent en outre la fermeté, la continuité et qu'elles acquièrent une forme propre de solidité. » (Long et Sedley, Tome 2, p. 433).

Ces "fonctions propres" vont de l'homme universel dans le monde à l'homme particulier en situation particulière. En définitive, "propre" signifie "propre à l'homme particulier en situation particulière" compte tenu de l'universel :

> « [Selon] Cicéron (*Des biens et des maux*, III) : Le convenable [propre] ((*kathekon, officium*) est justement une action telle qu'on puisse en rendre un compte raisonnable (…) . Le convenable est donc bien du genre de choses qu'on ne doit classer ni dans les biens ni dans les maux (…) . Il est clair aussi que c'est dans ces choses moyennes que le sage exerce son activité ; quand il agit, il juge que son action est convenable (…) . L'action droite est le convenable parfait, il y aura aussi un convenable ébauché. » (Schuhl, 1962, p. 283).

Cet aspect a été particulièrement développé par Panétius, l'un des principaux auteurs du moyen Stoïcisme avec Posidonius et Sénèque – qui semble, d'après certains commentateurs, opérer un cumul éclectique entre la position stoïcienne et la position platonicienne que je ne discuterai pas ici –, et a été repris par Cicéron. Selon Panetius (*De la fonction propre*), "les 'fonctions propres' peuvent être considérées comme enracinées non seulement dans la nature humaine d'une personne, considérée en général, mais aussi dans les relations et les occupations spécifiques qui définissent la personne que l'on est" (Long et Sedley, Tome 2, p. 443). Selon Cicéron (*Des devoirs*), "la nature nous a assignés deux rôles, si l'on peut dire : (1) L'un est universel, du fait que nous avons tous la raison en partage (...) (2) Le second rôle est celui qui a été spécialement assigné aux individus. (…) [S'ajoutent :] (3) celui que le hasard ou les circonstances nous imposent [et] (4) celui que nous nous attribuons par notre propre décision. (...) Par dessus tout, nous devons décider qui et quelle sorte de personne nous voulons être et quel genre de vie nous voulons mener ; et c'est là la question la plus difficile de toutes" (Long et Sedley, Tome 2, p. 542).

Engberg-Pedersen (1990, p. 127) définit les *kathekonta* [fonctions propres] comme des "activités faites en accord avec l'impulsion", en liaison avec l'intérêt stoïcien pour les "activités", la notion stoïcienne d'"appropriation" (voir 4.1) et la conception de la recommandation stoïcienne de "suivre sa propre nature" comme reflétant quelque vue de la part de l'agent :

> « Les *kathekonta* [fonctions propres] constituent une sorte de pont descriptif entre le compte rendu presque entièrement formel du *telos* [fin] comme vivre en homologie avec la nature et l'acte particulier qui se qualifie comme un bon acte et dont une description complète et non formelle peut être donnée. » (Engberg-Pedersen, 1990, p. 129).

Cet auteur distingue parmi les "fonctions propres" celles "sans circonstances" et celles "avec circonstances spécifiques" ou "actes types" (Engberg-Pedersen, 1990, p. 134) :

> « Le contenu du projet moral, le "but" de l'action, nous est imposé par les événements (...) [qui] donnent naissance aux *kathekonta* [fonctions propres], devoirs de situation ou devoirs d'état, [c'est-à-dire] devoirs relatifs aux circonstances, toujours dans le présent. » (Goldschmidt, 1979, p. 155).

Lorsque P. Veyne écrit que "pour le stoïcisme, il n'y a que des offices (fonctions propres), tout est office ; même manger ou prendre un bain fait partie des devoirs du sage" (Veyne, 2005, p. 689-690), il tombe donc juste, mais à condition de ne pas confondre la fonction propre (ou "office"), comme processus participant à la réalisation d'un idéal de l'activité humaine (*energeia*) avec la "tâche" (*ergon*) comme norme sociale factuelle. Pour les Stoïciens, la "tâche" (*ergon*) est secondaire. Leur idéal n'est pas de soumission de l'activité à la norme socio-politique, mais de soumission de l'activité, quelle que soit la tâche, à l'idéal du sage.

On peut s'inspirer en cela du Stoïcisme, mais à condition de clarifier la différence entre idéal normatif et notions phénoménologiques (voir 2.1), donc, puisque les Stoïciens ne l'ont pas fait, développer des notions phénoménologiques susceptibles de contraindre l'idéal normatif des "fonctions propres", ce qui ne peut manquer de remettre en cause au moins en partie ce dernier.

L'exclusion du modularisme des tâches et de la "science pure" dans la recherche empirique sur l'activité humaine

La suppression de la distinction entre *poiesis* et *praxis* par les Stoïciens et leur pensée du *telos* (but) humain et de sa déclinaison en "fonctions propres" mêlent étroitement psychologie phénoménologique de l'activité humaine et idéal à la fois épistémologique et éthico-politique. Qu'apportent-elles en matière de connaissance de l'activité humaine, de transformation de ses situations d'exercice et de leurs conséquences épistémologiques ? J'examinerai (en 4.2) l'intérêt de cet idéal épistémologique pour une épistémologie générale, et tout particulièrement pour l'épistémologie de la connaissance et de la transformation de l'activité humaine et dirai quelques mots de cet idéal socio-politique. Ici, je ne m'intéresserai qu'à la psychologie phénoménologique de l'activité humaine.

C’est de façon semblable à celle des Stoïciens que, dans le programme de recherche ‘cours d’action’, la "tâche" (*ergon*) ne peut faire partie du cœur de la recherche sur l’activité humaine ou, plus largement, de la recherche en ingénierie des situations. Ce qui est recherché, c’est une théorie empirique de l’activité humaine et une ingénierie des situations dans lesquelles se développe cette activité humaine qui aillent "de l’OS à l’ingénieur" (pour reprendre une formule syndicalo-politique française bien oubliée du siècle passé qui visait chez ses auteurs, du Parti Communiste Français et de la Confédération Générale des Travailleurs, à intéresser matériellement les ingénieurs, techniciens et ouvriers dits professionnels aux mouvements sociaux des ouvriers dits spécialisés, c’est-à-dire cantonnés à des tâches strictement taylorisées) et même au-delà. À la "structure de la tâche", complétée par quelques résultats de la psychologie expérimentale pour constituer un "espace de résolution de problèmes" comme "modèle de la résolution de problème" dans Newell et Simon (1972), qui a inspiré le cognitivisme, est substituée la recherche de ce qu’on pourrait appeler des "fonctions propres à l’homme particulier en situation particulière" généralisables à divers degrés. C’est ce qui permet à des successions organisées d’études dans des "situations privilégiées" de jouer dans la recherche empirique sur l’activité humaine un rôle semblable à celui que jouent les plans d’expérimentation dans les sciences expérimentales. Une situation est dite "privilégiée" en ce sens que des phénomènes de l’activité humaine en général y sont plus saillants et / ou plus faciles à documenter pour diverses raisons (voir Grison, 1998, pour une première formulation de cette notion qui était implicite depuis les premières recherches menées dans le cadre du programme de recherche ‘cours d’action’). Ce n’est pas refuser toute pertinence empirique à la notion de "tâche", c’est la considérer comme commandant, en particulier afin de monter des expérimentations en laboratoire, une synthèse non interrogée d’une multiplicité de contraintes de l’activité humaine (par exemple, en plus des contraintes liées aux caractéristiques des produits ou des performances exigées, celles qui sont liées aux outils utilisés, à l’idéal d’expertise considéré, aux modes d’autorité existants, etc.) dont on ne sait pas si et jusqu’à quel point elles sont pertinentes pour l’acteur considéré et associées à d’autres contraintes.

La non-pertinence de la distinction entre *poiesis* et *praxis* est cohérente avec l’un des principes de cette recherche d’une théorie empirique de l’activité humaine et d’une ingénierie des situations, auquel j’ai déjà fait allusion (pour la première fois, en **Annexe 4**), celui de la nécessaire auto-réflexivité de toute théorie et ingénierie de ce genre. L’idée selon laquelle l’élite de la soit disant *praxis* pourrait connaître scientifiquement la *poiesis* des autres sans que

cette connaissance ne soit valable pour sa soit disant *praxis* elle-même est exclue. Je parlerai plus précisément (en 5.2) de cette auto-réflexivité.

La non pertinence de la séparation entre *theoria* et *poiesis-praxis* implique que l'idée de la valeur de la contemplation comme moyen de préserver la recherche scientifique dans les époques d'obscurantisme est sinon exclue du moins pensée comme ressortissant à l'action culturelle et politique et non pas à l'épistémologie scientifique. Un exemple à méditer est celui de l'anthropologie culturelle française qui s'est présentée comme "science pure" à la fin de l'époque coloniale afin de ne pas se trouver embrigadée par les autorités coloniales. Si cela a permis à des anthropologues de mener des vies intéressantes et de produire des connaissances qui le sont aussi, il n'est pas sûr que le bilan final soit positif, du moins si l'on met sur le mauvais plateau de la balance, d'une part l'exclusion de thèmes de recherche qui auraient eu des effets pratiques positifs pour les populations étudiées (et pas seulement la promotion de l'"art nègre" en Occident qui a particulièrement bien réussi, la justification scientifique de l'anti-colonialisme et la contribution au développement d'une culture non-raciste dont les résultats sont encore mitigés), d'autre part le maintien de l'idéologie de la "science pure" dans l'épistémologie de l'anthropologie culturelle (voir la *Méthode développée*, chapitre 3). Nous verrons (en 4.4 et en conclusion du chapitre 5) qu'on peut tenir le même raisonnement en ce qui concerne la séparation entre savoir scientifique et savoir technique comme moyen de préserver la recherche scientifique des vues étroites et à court terme du pouvoir d'état et des directions d'entreprise.

2.5 Le temps, l'activité et le vécu

Avant d'aborder la seconde partie de ce chapitre qui porte sur la notion d'"exprimable" et ses conséquences pour une phénoménologie et une science empiriques de l'activité humaine, je considérerai dans cette section le temps qui est pour les Stoïciens et au même titre que l'"exprimable", un "quelque chose" d'"incorporel" (voir en 3.3 la notion d'"incorporel" et de "quelque chose" dans toute leur généralité). En précisant la relation qu'entretient le temps vécu avec l'activité humaine, nous verrons dans cette section que la caractérisation de ce temps vécu diffère de celle qu'E. Husserl a effectuée en relation avec sa conception de la perception. Cette relation qu'entretient le temps vécu avec l'activité humaine constitue une première caractérisation de cette dernière par laquelle il faut passer pour aborder la seconde partie de ce chapitre. Dans cette seconde partie, je poursuivrai cette caractérisation de

l'activité humaine, du point de vue phénoménologique (en 2.7) et du point de vue scientifique (en 2.8) après avoir suffisamment explicité (en 2.6) les relations entre l'"exprimable", le "signe", la situation et le corps de l'acteur.

Temps, activité et telos *(fin)*

Les Stoïciens revalorisent le temps :

> « Le problème du temps a dû former comme le nœud de la réflexion stoïcienne qui vise, contre Platon et Aristote, à rétablir dans sa réalité et dans sa dignité, le concret, le sensible, disqualifié [par eux] comme "sujet à la génération et à la corruption". » (Goldschmidt, 1979, p. 5).

Temps et mouvement

Ils définissent le temps comme intervalle du mouvement ("Dans la physique stoïcienne, c'est l'acte [ici, au sens de mouvement] qui délimite le temps", écrit Goldschmidt, 1979, p. 187). Comme il y a plusieurs mouvements enchâssés, il y a plusieurs temps enchâssés. Le temps présent entretient avec le temps comme éternité la même relation que le lieu avec le vide :

> « [Le rapport entre] vide (infini de toutes parts) et lieu (limité) [est analogue au rapport entre] incorporel et incorporel [, lui-même analogue au rapport entre] temps comme éternité (infini à chacune de ses extrémités dans passé et le futur) et temps (limité au présent). » (Goldschmidt, 1979, p. 39).

Présent, passé, futur

Il y a distinction essentielle entre le présent et les autres temps :

> « "Seul, le présent existe" ou, pourrait-on dire, le seul temps existant, c'est le présent. [Dans le] *Timée* [dialogue de Platon] : "est" [ne s'applique qu'à la substance éternelle], alors que "était, sera" [traduisent] l'inaccompli, c'est-à-dire "ce qui naît et progresse dans le temps" ; passé, futur [se distinguent du] présent éternel comme l'image du modèle. L'originalité de la théorie stoïcienne est d'interpréter ce "est" éternel et immuable dans un sens temporel et de le convertir comme "présent" pendant toute la durée de l'acte qui le

définit. (…) Passé et futur sont des prédicats exprimés par des verbes mais ce ne sont pas des "accidents" (actuels) du sujet-agent. » (Goldschmidt, 1979, p. 43).

Ce présent est un "présent large", celui de l'action en train de s'accomplir :

« Si le présent est strictement conçu comme la limite sans durée joignant passé et futur, son statut ontologique paraît extrêmement précaire : "aucun temps n'est exactement présent". Les stoïciens résolvent courageusement ce problème en introduisant une façon plus large de concevoir le présent, précisément "comme étendu", c'est-à-dire comme contenant une partie de lui-même déjà passée et une autre encore à venir. En ce sens, le présent possède un degré plus grand de réalité que le passé et le futur. Chrisippe disait que seul le présent "est le cas" alors que le passé et le futur "subsistent, mais ne sont jamais le cas". Il comparait aussi ce présent large avec un prédicat comme "marchant", qui "est le cas pour moi quand je marche, mais ne l'est pas quand je suis allongé" : comparaison qui suggère que ce qui donne au présent large son statut spécial, c'est le mouvement effectif dont il est l'"intervalle" ou la "dimension". » (Brunschwig, 2003, p. 215).

C'est à partir du présent, seul vécu par l'individu et donnant lieu (comme nous le verrons en 2.6) à un "exprimable incorporel", que les événements passés et futurs sont considérés :

« Ainsi un temps "subsistant" sert à dater tous les événements qui se sont produits ou qui se produiront, par rapport à la limite constituée par le présent **(**...) , temps incorporel [alors que] le jour, la nuit, les durées de temps [sont] des corps, des changements physiques produits par le mouvement du soleil. » (Long et Sedley, Tome 2, p. 324).

Temps vécu, action et protention

Ces caractéristiques générales du temps chez les Stoïciens se spécifient pour le temps vécu qui est celui de l'action d'un homme particulier :

« Les Stoïciens définissent le présent comme un présent qui marque la durée d'une action, parce qu'il s'étend aussi vers le futur : celui qui dit 'je fais' rend évident qu'il a fait quelque chose et qu'il fera quelque chose. » (Chrisippe, 2004, Tome I, p. 174).

Ainsi, chez Chrisippe, *hyparchein*, c'est-à-dire "être réel comme processus actuel" est employé à propos du présent et diffère de *hyphestanai*, c'est-à-dire "être réel comme quelque chose de déterminé et définitif", employé à propos du passé et de l'avenir. En effet, plus généralement :

« Pour les stoïciens, le futur était tout aussi déterminé que le passé. Pour le destin, il n'y a ni futur ni passé, tout est déterminé et défini. Si Chrisippe a choisi le mot *hyparchein*, c'est

parce qu'il s'agit d'un terme de logique, communément employé par Aristote pour désigner l'inhérence d'un attribut ou d'un accident dans un sujet. Le mot marque donc le rapport à un sujet. La promenade est "présente" c'est-à-dire "m'appartient actuellement". Au contraire, le passé et le futur ne m'appartiennent pas actuellement. Même si je les pense, ils sont indépendants de mon initiative, ils ne dépendent pas de moi. Le présent n'a donc de réalité que par rapport à ma conscience, à ma pensée, à ma liberté, qui lui donnent une épaisseur, une durée, qui est liée à l'unité de sens du discours prononcé, à l'unité de mon intention morale, à l'intensité de mon attention. C'est toujours de ce présent duratif, de ce présent qui a une épaisseur, que parle Marc Aurèle. C'est dans ce présent que se situe évidemment la représentation [présentation] que j'ai en ce moment, le désir que j'éprouve en ce moment, l'action que je fais en ce moment. » (Hadot, 1992, p. 145).

Temps et *telos* (fin) d'un acteur particulier ici et maintenant sont liés :

« En s'inspirant de la distinction stoïcienne du *chronos* et de l'*aiôn*, du temps dont on peut mesurer le passage et du temps que la liberté des actes peut à tout moment renouveler (Goldschmidt, 1969, p. 217-218), ne peut-on dire, aussi, que les résonances qui s'établissent dans la durée abritent ce qui est "réservé" pour des actualisations possibles et des potentialisations nouvelles ? » (Dupuis, 2002, p. 5).

Il en est de même du désir et de la conscience :

« Aussi longtemps qu'il continue à y avoir désir et choix dans un être humain, le *telos* [fin] ne sera pas présent car il est lié à choisir et désirer, et donc au point de vue spécifique et à la localisation temporelle de la personne qui effectue le choix ou a le désir, et en relation avec ce point de vue et cette localisation, le *telos* [la fin] sera toujours au futur. » (Engberg-Pedersen, 1990, p. 31).

Ce lien entre temps, désir, fin et conscience d'un acteur particulier a pour conséquence que, dans le temps vécu par quelqu'un, son présent vécu, il y a dissymétrie entre "rétention" et "protention", pour reprendre les termes proposés par Husserl (1964). D'une part, contrairement à ce que propose E. Husserl, la protention, l'ouverture largement indéterminée au futur de l'instant présent est première relativement à la rétention, l'intégration du "tout juste passé" dans le présent. C'est cette ouverture indéterminée au futur que C. Diano caractérise comme "présence reconnue et vécue de l'infini" à chaque instant et rapproche de l'existentialisme sartrien :

« Chaque (événement) possède sa dimension et sa direction, mais tous sont caractérisés par la présence reconnue et vécue de l'infini. Cela est prouvé par l'expérience, ainsi que par la Phénoménologie de la religion et par les deux systèmes les plus représentatifs de

l'événement : le stoïcisme, qui en exprime la plus grande fermeture et l'existentialisme [de J.P. Sartre] dans lequel il se présente sous la forme la plus ouverte. » (Diano, 1994, p. 68).

D'autre part, toujours contrairement à E. Husserl, ce primat de la protention sur la rétention tient à la relation du temps vécu avec l'action et non pas seulement avec la perception.

Temps et perception chez Husserl

Revenons en effet à E. Husserl. Les *Leçons sur la conscience intime du temps* (Husserl, 1964), si elles continuent à connaître un grand succès et à être l'objet de nombreux commentaires, n'ont été publiées qu'après la mort de E. Husserl. Elles n'étaient pour E. Husserl qu'un essai provisoire. Il me semble qu'il faut souscrire à ce qu'en écrit G. Granel :

> « Les recherches de Husserl sur le temps ne sont pas restées pour la plus grande part inédites par accident (…) . Elles correspondent en effet au niveau ultime des difficultés que la phénoménologie rencontre à l'intérieur d'elle-même. » (Granel, 1968, p. 11).

On y perçoit clairement les conséquences du primat de la perception dans la phénoménologie husserlienne (sur lequel je suis revenu en 1.1) :

> « L'un des points forts de l'interprétation dynamique de la rétention est qu'elle ne souscrit pas exactement à cet aspect de la rétention que Husserl trouvait le plus difficile à traiter et sur lequel il était le moins convaincant. En effet, si la rétention est la localisation actuelle du système, considérée comme reflétant les entrées passées, il n'existe aucun sens clair de l'idée que la rétention est une forme de perception, et a fortiori une perception de quelque chose qui n'existe plus. À coup sûr, le verdict doit être que Husserl s'est trompé en essayant de décrire la rétention sur un modèle perceptif. Son propre sentiment que "la perception du passé" était comme du "fer en bois" s'avère fondé. » (Van Gelder, 1999, 2002, p. 337).

Ces conséquences du primat de la perception qui y sont manifestées sont multiples : le privilège épistémique de la rétention ; la symétrie entre rétention et protention ; l'absence de détermination de la protention ; la pensée du temps vécu comme "hylétique" (c'est-à-dire comme ressortissant à la "pure sensation" passive sans intervention de l'intentionnalité, voir en 3.6 la critique de la notion de *hylé*) ; la réduction de la temporalité vécue à l'instant présent et à ses entours (au lieu d'une multiplicité de temps enchâssés) ; le caractère abstrait et non situé de l'expérience temporelle qu'E. Husserl décrit dans cet ouvrage. Ces conséquences ont été déjà pointées par divers auteurs :

- le privilège épistémologique de la rétention ("Tout prouve que sa [Husserl] vision phénoménologique du temps a été bâtie sur la rétention et pas sur la protention", Salanskis, 1998, p. 29) ;
- la symétrie entre rétention et protention ("La protention est fondamentalement l'opposé symétrique de la rétention, dirigée vers le futur plutôt que vers le passé. Naturellement, la différence majeure est que le passé a eu lieu, et en ce sens est indéterminé, tandis que le futur est encore ouvert : il n'y a très certainement aucune façon de savoir ce qu'il sera. Dans ce cas, comment est-il possible que la protention – l'invention du futur, modelée sur la perception – puisse exister ? Il y a là un véritable mystère. Husserl n'est pas très bavard sur ce point, il suggère simplement, de façon tout à fait insatisfaisante, que la protention est d'une ou d'une autre, à la fois déterminée et ouverte", Van Gelder, 1999, 2002, p. 322) ;
- l'absence de détermination de la protention ("La protention se présente sur un mode d'ouverture : "La seule chose déterminée est que sans exception quelque chose va survenir" ; dans le cas d'une mélodie (son exemple [celui de Husserl]), la protention a un versant prédictible, puisqu'elle vise des phrases ultérieures de la musique (…) . Cette analyse peut être substantiellement enrichie. Deux arguments principaux pour conclure que la protention n'est pas symétrique de la rétention : 1/ le nouveau est toujours imprégné d'affection et d'une tonalité émotionnelle qui accompagne le flux. En fait, la protention n'est pas une forme d'attente, un sens de quelque chose de "prédictible", mais une ouverture, capable d'auto-mouvement, indéterminée, mais sur le point de se manifester. 2/ la rétention a la structure d'un continuum alors que la protention ne peut s'étendre que sur un domaine limité, puisque nous ne pouvons pas prévoir ce qui est encore à venir", Varela, 1999, 2000, p. 381) ;
- la pensée du temps vécu comme "hylétique", c'est-à-dire comme ressortissant à la pure sensation ("[Considérons le] deuxième niveau de la recherche, qui lui est resté inédit jusqu'à la publication des *Leçons sur la conscience intime du temps* (…) . Tout ici nous déconcerte, parce que tout semble prendre le simple contre-pied du niveau précédent. La phénoménologie s'y présente de nouveau comme une 'hylétique' et semble par conséquent redescendre de son niveau transcendantal à son niveau psychologique, elle paraît quitter l'intentionnalité, et, après avoir été plus loin que Kant en séparant perception et science, revenir en deçà de lui et chercher son terrain dans la 'matière de la sensation'", Granel, 1968, p. 21) ;
- la réduction de la temporalité vécue à l'instant présent et à ses entours ("L'immédiateté est ici le mythe de la conscience. La voix et la conscience de voix – c'est-à-dire la conscience tout court comme présence à soi - sont le phénomène d'une auto-affection vécue comme suppression de la différance [notion centrale chez J. Derrida qu'il serait trop long sans être

nécessaire de préciser ici au-delà de ce qu'en dit cette citation]. Ce phénomène, cette suppression présumée de la différance, cette réduction vécue de l'opacité du signifiant sont l'origine de ce qu'on appelle la présence. Est présent ce qui n'est pas assujetti au processus de la différance. Le présent est ce à partir de quoi on croit pouvoir penser le temps en effaçant la nécessité inverse : penser le présent à partir du temps comme différance", Derrida, 1967b, p. 236) ;

- le caractère non situé de la célèbre description par E. Husserl de l'écoute d'une mélodie : je l'ai rappelé (en 1.2), à propos de la notion de conscience chez F. Varela, la critique qu'en fait cet auteur (Varela, 2002, p. 347).

Objets théoriques d'étude de l'activité humaine, enchâssements de temporalités et privilège de l'anticipation

Les Stoïciens encouragent à lier temps vécu et activité. Il y a présent de l'unité d'action absorbant passé et futur et primat de la protention. La temporalité vécue est considérée comme constituée d'une multiplicité des temps enchâssés de l'activité. Qu'implique alors comme conception du temps la formule 'cours de X ' qui est employée pour qualifier les divers objets théoriques étudiés dans le programme de recherche empirique 'cours d'action' ? Quelle relation existe entre cette conception du temps et celle de la conscience préréflexive comme privilégiant l'anticipation ?

Rappelons que, dans le programme de recherche empirique 'cours d'action', l'histoire de la conscience préréflexive ou cours d'expérience sur une période donnée est décrite de façon duale, d'une part comme une concaténation de signes hexadiques (voir **Annexe 3**, ainsi que la *Méthode développée*, chapitre 6), d'autre part comme une histoire des transformations du système des ouverts durant cette période (voir aussi la *Méthode développée*, chapitre 6). Ces ouverts donnent lieu à concaténations et enchâssements temporels. Ces concaténations et enchâssements temporels qui sont caractéristiques des "cours d'expérience" se retrouvent, tant dans les autres objets théoriques continus d'étude de l'activité individuelle-sociale (que sont le "cours d'action" et le "cours d'in-formation") et de l'activité sociale-individuelle (que sont les "articulations collectives" des premiers), que dans les objets théoriques discontinus (les "cours de vie relatifs à une pratique" et leur "articulation collective") (voir la *Méthode développée*, chapitre 2). Le signe hexadique lui-même est conçu comme faisant passer de E-A-S à E'-A'-S', c'est-à-dire d'une circonscription des anticipations (E), d'une Structure

d'anticipation (A) et d'un Référentiel (S) comme savoir pratique mobilisable compte tenu de E et A à une autre circonscription des anticipations (E'), une autre Structure d'anticipation (A') et un autre Référentiel (S'). Le privilège de l'anticipation y est thématisé.

2.6 Le signe stoïcien, l'inférence sémiotique, la situation et le corps de l'acteur

Nous avons vu (en 2.1) que, selon les Stoïciens, l'homme différait de l'animal par sa relation au symbolique (dont le langage fait partie). Plus précisément, pour eux, si la notion de signe vaut pour l'animal comme pour l'homme, la solidarité entre le signe et ce qu'ils appellent le "discours intérieur" découle de la nature de l'homme :

> « Les dogmatiques [= les Stoïciens] disent que l'homme ne diffère pas des animaux irrationnels par le discours proféré (car les corbeaux, les perroquets et les pies profèrent des sons articulés), mais par le discours intérieur. Il n'en diffère pas non plus seulement par la simple impression [= présentation] (car ceux-ci reçoivent aussi des impressions [= présentations]), mais par l'impression [= présentation] discursive et synthétisante. Cela revient à sa possession de la notion de conséquence, par laquelle il saisit immédiatement le concept de signe. Car le signe est lui-même de la forme "si ceci, alors cela". Donc l'existence du signe suit de la nature de l'homme. » (Sextus Empiricus, *Adversos Mathematicos*, cité par Chiesa, 1991, p. 304).

Partant de là, les Stoïciens ont développé une notion de signe originale et ont été les seuls dans l'Antiquité à donner le monopole à l'inférence sémiotique.

La conception inférentielle du signe des Stoïciens

Toutes les conceptions du signe de l'antiquité sont en effet inférentielles (voir Manetti, 1993). Mais la réciproque n'est pas vraie : il existe une conception de l'inférence sans signes, celle d'Aristote. Manetti (1993), après avoir donné divers exemples du manque de confiance d'Aristote envers le savoir obtenu par les signes, conclut :

> « En dernière analyse, c'est précisément cet échec à reconnaître le mouvement inférentiel préliminaire (à la forme strictement déductive) qui empêche Aristote de reconnaître la nature hypothétique de la science et, en même temps, l'utilité du savoir fondé sur les signes. » (op. cit., p. 91).

C'est justement là que les Stoïciens (auxquels se sont ajoutés les Epicuriens tardifs comme Philodemus, alors que les premiers Épicuriens ne s'intéressaient pas à l'inférence) sont entrés en scène pour développer une conception de l'inférence sémiotique véritablement pré-scientifique empirique :

> « Trois thèses : 1/ Il y a une tradition largement répandue et persistante dans l'antiquité d'appeler signes les morceaux d'évidence qui se tiennent dans une plus faible relation avec les conclusions qu'ils supportent. Le contraste entre plus faible et plus fort est venu sous des formes variées, et la tradition inclut les contrastes entre signes et causes, signes et évidence conclusive, signes et démonstrations. 2/ les stoïciens ont distingué très soigneusement entre les relations fortes et faibles qu'entretiennent les conclusions avec l'évidence expérientielle et ont considéré le raisonnement sur la base des deux comme indispensable ; ni les sages ni les fous ne sont, d'après eux, capables de s'appuyer seulement sur la saisie des premières. Ainsi les stoïciens avaient besoin d'une distinction entre les sortes plus faible et plus forte de raisonnement à partir de la sorte traditionnellement effectuée en termes de "signes". La théorie stoïcienne préservée par Sextus [Empiricus] est adaptée à ce besoin. De plus, les détails de sa construction suggèrent qu'elle fut introduite dans ce but. » (Allen, 2001, p. 148).

D'où une notion particulière de signe :

> « La notion stoïcienne du signe capture la notion minimale de ce qu'est une évidence pour une conclusion, ou plutôt une évidence conclusive. Elle était donc particulièrement adaptée pour saisir les inférences par signes fondées sur des corrélations empiriques, mais laissait en même temps la place pour des standards plus étroits si l'on sentait le besoin d'une sous-classe d'inférences fondées sur une relation nécessaire plus stricte que la corrélation (...) . Quand une matière est de telle nature qu'elle en exige une autre, on aura un conditionnel relié de façon appropriée. » (Allen, 2001, p. 249).

Au contraire, Aristote fait partie de cette autre tradition du signe inférentiel selon laquelle les signes constituent "des morceaux d'évidence qui se tiennent dans une plus faible relation avec les conclusions qu'ils supportent" et l'argumentation par les signes constitue "la forme la plus faible d'argument qui puisse encore être respectable" (Allen, 2001, p. 8). L'évidence forte, il la trouve en dehors de la qualité du signe, dans l'intuition et la démonstration :

> « Quoiqu'Aristote assigne au syllogisme les fonctions épistémiques d'explication scientifique et d'inférence à partir de l'évidence, le syllogisme ne constitue pas pour lui le moyen par lequel la connaissance des premiers principes est gagnée (...) . Il en résulte que les signes fournis par l'observation jouent un rôle négligeable dans la méthode officielle de

la science d'Aristote, avec sa focalisation sur la saisie des premiers principes par l'intuition et l'explication par la démonstration à partir d'eux (...) . Au contraire, les signes sont l'objet d'une attention particulière dans la discussion de la rhétorique et de formes apparentées d'arguments, où les faits particuliers contingents constituent ce qui compte. » (Allen, 2001, p. 244).

C'est pourquoi la référence à Aristote est constitutive de toute la tradition philosophique de secondarisation du signe sur laquelle je reviendrai (en 3.8) car elle va jusqu'à la phénoménologie de E. Husserl dont nous héritons directement. Contrairement à Aristote, les Stoïciens donnent le monopole à l'inférence sémiotique dans la construction d'un savoir quelconque, scientifique ou non.

Le signe comme présent et ramenant passé et futur au présent

Cette inférence valable que constitue le signe stoïcien dépend en premier chef de la solidité de ce qui est fourni par l'observation présente :

« [Pour les] Stoïciens, le signe [est une] proposition antécédente d'une conditionnelle valide qui commence par le vrai et finit par le vrai (...) . Pour qu'il ait la moindre utilité, le signe doit être vrai, c'est-à-dire que nous devons l'avoir sous les yeux (...) . Le signe requiert la validation logique de la conditionnelle avant que nous y insérions la vérité de l'antécédent. » (Chrisippe, 2004, Tome 1, p. 85).

C'est ce qui explique, selon les commentateurs, l'évolution de la formulation de cette inférence valable :

« Une faiblesse possible de la formulation conditionnelle est qu'elle ne peut par elle-même indiquer la vérité de l'antécédent, et c'est peut-être pourquoi les stoïciens postérieurs à Chrisippe (...) préfèrent exprimer les signes en termes de propositions "subconditionnelles", "puisque p, q" (exemple : "puisqu'il fait jour, il fait clair" : ce connecteur déclare à la fois que le second suit du premier, et que le premier est effectivement le cas). » (Long et Sedley, 2001, Tome 2, p. 120).

Même le passé et le futur sont ramenés à une observation présente (voir aussi 2.5) :

« Si les choses passées et les choses futures sont différentes, le signe et ce qu'il signale, même dans ces cas [(1) "si celui-ci a une cicatrice, celui-ci a été victime d'une blessure" ; (2) "si celui-ci a été blessé au cœur, celui-ci mourra"], n'en sont pas moins choses présentes en relation avec des choses présentes. En effet, dans (1), la blessure a déjà eu lieu

et est passée, mais "celui-ci a été victime d'une blessure", qui est une proposition, est une chose présente, tout en étant dite à propos de quelque chose de passé. Et dans le cas de (2) "Si celui-ci a été blessé au coeur, celui-ci mourra", la mort est à venir, mais la proposition "Celui-ci mourra" est présente tout en étant dite à propos de quelque chose de futur ; en effet, elle est vraie même maintenant. » (Long et Sedley, 2001, Tome 2, p. 320).

Cette idée selon laquelle "tout signe était signe d'un présent" où passé et futur "ne sont précisément que les dimensions du présent lui-même" est ce qui fait pour G. Deleuze la grandeur du Stoïcisme (Deleuze, 1972, p. 106).

D'une présentation l'autre

Le signe présent d'un présent est constaté par une personne donnée à travers une présentation à laquelle cette personne accorde ou non son assentiment. On retrouve les notions premières de la psychologie phénoménologique stoïcienne de l'activité humaine que j'ai présentées (en 2.3), la "présentation" (*phantasia*) et l'"assentiment" (*synkatathesis*) :

« Les stoïciens ont placé en premier la théorie de la présentation et de la perception parce que le critère par lequel la vérité est connue est, pour parler généralement, la présentation, et parce que la théorie de l'assentiment et de l'appréhension et de la pensée, qui précède les autres, ne peut être construite sans la présentation. » (Diogène Laerce, cité par Imbert, 1980, p. 185).

La présentation initiale à laquelle un assentiment est donné débouche sur une impulsion (*hormé*) qui, elle-même, débouche, à travers l'inférence sémiotique, sur d'autres présentations et d'autres assentiments (figure 10) :

« Quatre thèses : (1) les présentations peuvent produire et fonder le savoir et rien d'autre ne peut le faire ; et elles le font en étant des signes (...) . Pour Chrisippe, les présentations ont le même pouvoir révélateur que la lumière : elles sont des plantes qui porteront des fruits une fois qu'elles sont fertilisées par l'analyse. (2) Les animaux ont le pouvoir d'appréhension, mais seul l'homme a la capacité de construire des signes à partir d'un champ perceptif dans lesquels les données sont présentées avec leurs propriétés réelles ou usuelles. L'homme selon Sextus, diffère des autres animaux, ni parce qu'il peut parler un langage (les animaux peuvent imiter cela) ni parce qu'il a des présentations, mais plutôt "par le fait que l'homme est capable de faire des transitions et synthèses". Ainsi l'homme, possédant la notion de conséquence, acquiert immédiatement la notion d'un signe au

moyen de son expérience des conséquences. La pensée est identifiée avec un langage "interne" et aussi avec l'appréhension des liens inférentiels ou signes (...) . La capacité de synthétiser des présentations et de produire de nouvelles idées à partir d'elles travaille par analogie, transfert, composition, contrariété, transition, expérience et similarité. (3) La construction d'un signe approprié à une présentation donnée et la transition de l'impression vers le contenu d'une présentation exigent deux opérations reliantes : (a) portant sur l'identification de l'objet (b) portant sur la saisie des connexions entre ses propriétés (...) . (4) L'usage des prédicats catégoriels dans la construction des théorèmes et définitions [, à la différence des] catégories ontologiques aristotéliciennes. » (Imbert, 1980, p. 188).

Ainsi, "nous ne nous libérons d'une présentation qu'en nous soumettant à une autre" (Imbert, 1980, p. 216).

Nous avons vu (en 2.3) et avons anticipé (en 1.4) comment la notion stoïcienne de "présentation", à condition d'être révisée grâce à Fichte, peut être assimilée à celle de "choc" (chez Fichte) et de "Representamen" (chez C.S. Peirce et dans le programme de recherche 'cours d'action'). C'était ne considérer qu'un premier aspect de cette notion de présentation. Cette notion recouvre aussi les produits intermédiaires des raisonnements. C'est ce lien avec la présentation qui fait une bonne part de l'originalité de la logique stoïcienne, qui en fait autre chose qu'une "logique pure", c'est-à-dire séparée de l'activité humaine et de son environnement, et la rapproche d'élaborations modernes, comme celle de la "logique naturelle" de J.B. Grize (voir *Méthode élémentaire*, section 2.1.4) :

« Quelqu'obscur que ce soit pour les logiciens modernes, il est indéniable que les stoïciens ont dérivé leurs méthodes d'inférence de certaines structures présentationnelles. Plus, ce fait devrait expliquer les particularités de la syllogistique stoïcienne et, en particulier, résoudre deux problèmes qui ont stupéfait les commentateurs modernes (...) . Ces questions sont : (1) Pourquoi les cinq schémas inférentiels de Chrisippe ne collent avec aucune formalisation du calcul propositionnel ? (2) Quelle est la signification épistémologique de ces *schemata* ? Nos réponses doivent dépendre de l'interprétation que nous donnons à la notion stoïcienne de *lekton* [exprimable]. » (Imbert, 1980, p. 185).

Notons cependant, avant d'aborder plus précisément ce signe présent d'un présent et cette notion de *lekton* (exprimable) dans la suite de cette section, que les Stoïciens nous laissent un problème que je n'ai résolu pour ma part qu'en introduisant une autre notion de signe (voir **Annexe 3**) dont je reprendrai la construction (en 3.6) : comment la figure 10, qui traduit ce processus d'inférence sémiotique, peut-elle être articulée précisément avec la figure 9, qui traduit les processus de l'hégémonique et qui contient certains termes communs avec elle ?

On peut reformuler ce problème en : comment la phénoménologie et la psychologie phénoménologique stoïcienne peuvent-elle se formuler pareillement, étant entendu que cette communauté de formulation constitue une condition nécessaire pour que celles-ci concernent effectivement l'activité humaine (voir **Annexe 1**, ainsi que l'introduction à ce chapitre) ? J'y reviendrai (en 2.7) à partir de la caractérisation par C. Imbert de la logique stoïcienne comme phénoménologie. Le signe stoïcien que je vais aborder maintenant pose un problème semblable : comment le signe peut-il s'articuler précisément avec le processus d'inférence sémiotique et les processus de l'hégémonique ? Si le Stoïcisme constitue un tout systématique, on s'aperçoit bien qu'il est loin de constituer un système (voit l'introduction à ce chapitre).

La triade stoïcienne du signe

Le signe stoïcien, que nous venons de voir défini en termes d'inférence valable et de passage d'une présentation à une autre, est défini aussi comme étant constitué d'une triade :

> « Le signe, c'est trois choses liées les unes aux autres : le *signifié* (*lekton*) [exprimable], le *signifiant* (*semainon ou semeion*) et le *tunchanon* (= porteur seulement et pas porteur du nom ou porteur du cas) (...) (*tunchanon ektos upokeimenon* = le porteur est le substrat extérieur) (...) . De ces 3 entités, deux sont des corps : le son et le *tunchanon* ; et l'un est incorporel, la chose (*pragma*) signifiée, le dicible [exprimable]. » (Chrisippe, 2004, Tome 1, p. 180).

Le terme de *lekton* (pluriel, *lekta*) est traduit par "dicible(s)", par "signifié(s)", par "sens", par "expressible(s)" ou par "exprimable(s)". Conformément au principe présenté dans l'Introduction (Notice), je choisirai cette dernière traduction, mais garderai les premières en indiquant [exprimable(s)] lorsqu'elle apparaîtront chez les traducteurs et commentateurs. C'est cette notion d'"exprimable" qui va m'occuper essentiellement dans la suite de ce chapitre. J'insisterai dans cette sous-section sur celle de *tunchanon* et l'interprétation que je propose d'en faire. Le *tunchanon* est souvent oublié par les commentateurs des Stoïciens, par exemple, par Derrida (1967) qui note seulement l'"opposition stoïcienne, puis médiévale entre signaux et *signatum*" (p. 23). Je n'ai pas imposé une traduction à ce terme de *tunchanon*, car c'est sur cette traduction en terme de "référent" ou de "chose" ou d'"objet" et sur le rapprochement effectué entre *tunchanon* ("porteur" tout court) et *ptôseôs tunchanein* ("porter un cas" c'est-à-dire constituer un mot déclinable) que, lorsqu'il n'est pas laissé de côté, se

concentrent les malentendus concernant le signe stoïcien (voir aussi *Méthode développée*, chapitre 6). La base de ce rapprochement se trouve chez Sextus Empiricus :

> « Signifiant = émission vocale ; signifié = états de choses réel qui est révélé par l'émission vocale, et que nous saisissons en tant qu'il subsiste en conformité avec notre pensée ; tunchanon = porteur du nom (*ptôseos tunchanein* = porter un cas, c'est-à-dire constituer un mot déclinable) (Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, VII, 11-12, SVF II, 166). » (Long et Sedley, 2001, tome 2, p. 86).

D'où l'interprétation du *tunchanon* comme "porteur de cas" :

> « Quand les sujets sont désignés comme "porteurs de nom", le mot grec ainsi traduit (*tunchanonta*) représente à parler strictement des "porteurs de cas", et il indique que ce sont les formes normalement désignées par des noms et des pronoms. » (Long et Sedley, 2001, tome 2, p. 99).

Chez les Stoïciens, il me semble que ramener *tunchanon* à "porteur" parce qu'existe une notion grammaticale de "porteur de cas" est un peu léger : 1/ le mot grec " *tunchanon* ", littéralement "ce qui arrive" ou "ce qui subsiste à l'extérieur", dans le cadre de la physique stoïcienne (le monde comme totalité dynamique solidaire, comme système de forces, où tout peut être signe de tout, d'où l'intérêt des Stoïciens pour la divination), est plutôt à traduire par "conjoncture" (c'est-à-dire comme portion proche de la dynamique globale du monde, comme support du flux événementiel à l'instant considéré, ou encore comme contexte ou situation dynamique incluant l'acteur), que par "référent" ; 2/ la relation triadique entre *semeion, lekton* et *tunchanon*, toujours dans le cadre de la physique stoïcienne (qui fait du *lekton* – l'"exprimable" – l'événement incorporel constitué par la relation entre le *semeion* et le *tunchanon* qui sont tous deux corporels), est plus étroite que ne le suggère le schéma (*semeion* → *lekton* → *tunchanon*), qui laisse ouverte la possibilité de couper la triade à deux endroits. Cette interprétation est personnelle – d'où la formule prudente "il me semble" – mais, d'une part, pas moins fondée sur les sources disponibles que les autres interprétations, d'autre part, plus féconde. Elle constitue aussi une anticipation de la notion peircéenne de relation triadique indécomposable (voir *Méthode élémentaire* et 3.5). On a ainsi une relation dyadique de pensée entre *semeion* et *tunchanon*, tous deux corporels, et relation triadique indécomposable entre *lekton* [exprimable], incorporel, et les deux premiers. La triade stoïcienne du signe manifeste ainsi l'hétérogénéité et la solidarité entre corps (que sont le *semeion* et le *tunchanon*) et "exprimable" (*lekton*), comme l'avait bien noté G. Deleuze :

> « Le rapport logique de causalité n'est pas séparable d'un processus physique de signalisation sans lequel il ne passerait pas à l'acte. Nous appelons "signal" un système

doué d'éléments de dissymétrie, pourvu d'ordres de grandeurs disparates ; nous appelons "signe" ce qui se passe dans un tel système, ce qui fulgure dans l'intervalle, telle une communication qui s'établit entre les disparates. Le signe est bien un effet, mais l'effet a deux aspects, l'un par lequel, en tant que signe, il exprime la dissymétrie productrice, l'autre par lequel il tend à l'annuler. Le signe n'est pas tout à fait de l'ordre du symbole ; pourtant, il le prépare en impliquant une différence interne (mais en laissant encore à l'extérieur les conditions de sa reproduction). » (Deleuze, 1972, p. 31).

De plus, l'interprétation donnée ici au *tunchanon* permet de comprendre en quoi les "exprimables" décrivent des "événements" à la surface des corps, comme nous allons le voir maintenant. L'"exprimable" porte ainsi sur une conjoncture, c'est-à-dire sur la dynamique d'une conjonction de corps à un instant donné. Cette dernière constituerait une situation dynamique au sens du programme de recherche 'cours d'action' si le corps de l'acteur était privilégié, ce qui n'est pas le cas chez les Stoïciens et qui évidemment le sera dans une nouvelle correction que j'apporterai à la lettre du Stoïcisme.

Exprimables, événements, surfaces et corps

Considérons maintenant plus précisément l'"exprimable" (décrivant un "événement") qui constitue une composante du signe stoïcien. L'exemple classique qu'utilisent les Stoïciens pour faire comprendre les notions de "corps", d'"événement" et d'"exprimable" (*lekton*) est celui de deux corps (un morceau de viande et un couteau) et de la coupure, événement qui est l'effet de la conjonction de ces deux corps, qui peut être décrit par un "exprimable" (*lekton*) incorporel. La généralisation de cet exemple qu'a proposée G. Deleuze a été reprise par divers commentateurs :

« [Il y a] deux concepts fondamentaux de la logique stoïcienne, le signifié et l'exprimable (…) . Le signifié est la chose même manifestée par la voix. [Ce n'est pas un] corps (…) . De plus le signifié est un exprimable : qu'est-ce à dire ? (…) Etre signifié par la voix, qu'y a-t-il en vérité de plus extrinsèque au regard d'un corps ? Comparons le Barbare et le Grec, l'absence et la présence de l'événement. De l'une à l'autre, ni la nature de la voix ni celle du référent n'ont changé. Le signifié est donc l'effet le plus superficiel qui puisse arriver à un corps, même au gré de la conscience commune. Le paradoxe stoïcien est de voir dans ce superficiel l'archétype de tous les effets. Couper, brûler, ces exemples ne sont pas innocents. Ils représentent l'action la plus violente, la destruction qui, semble-t-il va au

plus profond du corps pour en détruire la nature. Et pourtant, en cette violence même, l'effet est tout aussi incorporel et superficiel que le signifié. La brûlure et la coupure, malgré l'apparence, ne se jouent qu'à la surface et à la périphérie de l'être. À ce titre, l'exemple du signifié contribue mieux que tout autre à irréaliser l'effet (…) . Le verbe exprime l'événement, et, inversement, l'événement ne se laisse exprimer que par le verbe**.** Le feu n'est pas cause de brûlure, mais cause pour un autre corps d'être brûlé (…) . L'illusion nominaliste du langage fait que je m'attends à trouver en dehors de moi, dans le réel, une coupure qui voisinerait avec la chair et le couteau. Mais dans le réel il n'y a pas de coupure. La coupure n'est pas ou plutôt, elle n'est qu'événement. Elle n'appartient pas à l'être mais à l'exprimable, c'est-à-dire au langage, et si l'événement ne peut être signifié, c'est parce qu'un événement ne peut arriver à un événement. On voit combien les stoïciens sont loin d'Aristote. Pour celui-ci, le verbe est d'abord et toujours un nom, le fait de se bien porter présuppose la santé. Aux yeux des stoïciens, au contraire, c'est toujours le nom qu'il faut ramener au verbe, la coupure à l'être coupé, la brûlure à l'être brûlé, le vert de l'arbre à son verdoyer. Une dissymétrie fondamentale affecte donc la proposition (…) . L'événement n'est pas exprimable, il est l'exprimable, car il n'y a en lui aucune consistance en deçà de son exprimabilité (…) . Dans l'ordre corporel du monde, l'exprimable, c'est l'effet produit par le corps, dans l'ordre incorporel du langage, le signifié, c'est le corps capturé, captif assimilé par l'exprimable et rendu homogène à l'incorporel. Le signifié, c'est la chute des corps dans l'ordre incorporel que gouverne l'exprimable. » (Dellamare, 1980, p. 338-339).

Selon R. Muller, commentant le même exemple :

« La réalité nouvelle, c'est le corps modifié, non la modification abstraitement considérée (être coupé, brûlé). (…) Ce que la distinction entre les corps et l'effet incorporel cherche à préserver, c'est : 1/ la conservation des éléments (il n'y a pas de création *ex nihilo*, le nouvel individu résulte de la transformation des corps antérieurs) ; 2/ l'absence d'efficacité des effets abstraitement considérés (l'"être tranché" de la chair, l'"idée" de coupure n'est rien en soi et ne produit rien, sans le corps correspondant). Ce dernier refus relève sans doute dans leur esprit d'un anti-platonisme parallèle à celui qui leur interdit d'accepter le caractère incorporel de l'âme : celle-ci est un être puisqu'elle agit, elle est donc un corps ; de même si le bois enflammé agit, c'est en tant que corps dans un tel état, l'idée de chaleur désolidarisée de toute réalité corporelle n'a aucune efficacité. » (Muller, 2006, p. 68-69).

Cet auteur ajoute une raison épistémologique plus subtile :

« Les effets peuvent être cachés, obscurs, la connaissance superficielle ou approfondie, présente ou absente : ce qu'un observateur énonce d'un rapport à la causalité (l'attribut), selon le degré de son attention ou de sa perspicacité, n'ajoute ni n'enlève rien à ce rapport, sans quoi la réalité physique serait arbitrairement enrichie ou appauvrie en fonction du discours tenu sur elle. » (Muller, 2006, p. 70).

Ainsi, les "exprimables" qui décrivent concrètement les "événements" sont, pour les Stoïciens, des effets incorporels à la surface des corps. Conformément à l'introduction, grâce à J.G. Fichte, de l'activité humaine comme préalable à toute présentation (voir 2.3 et, pour le cas particulier de la "présentation cataleptique", 3.8), je les considérerai plutôt comme des effets incorporels à l'interface entre le corps de l'acteur en activité et les autres corps et même, plus précisément à la surface de l'interaction asymétrique entre le corps de l'acteur en activité et les corps du monde, et introduirai ainsi un développement et une révision de l'interprétation de G. Deleuze. Si G. Deleuze rapproche l'incorporel stoïcien du caractère non-substantiel de la conscience préréflexive selon J.-P. Sartre dans Sartre (1936b), ce qui l'intéresse, c'est non pas cette conscience préréflexive et ses événements mais les concepts et les événements conceptuels et même, plus précisément, les concepts philosophiques et les événements philosophiques. Pour Deleuze et Guattari (1991) en effet :

« Le concept est un incorporel, bien qu'il s'incarne ou s'effectue dans les corps. Mais justement, il ne se confond pas avec l'état de choses dans lequel il s'effectue. Il n'a pas de coordonnées spatio-temporelles, mais seulement des ordonnées intensives. Il n'a pas d'énergie mais seulement des intensités (...) . Le concept dit l'événement, non l'essence ou la chose. » (op. cit., p. 26).

Si je proposerai de trahir ainsi les Stoïciens, il me semble que G. Deleuze les trahissait d'une autre façon, en considérant l'"événement" comme événement conceptuel sans "coordonnées spatio-temporelles", alors que, dans la psychologie phénoménologique de l'activité humaine donnant lieu à expérience que les Stoïciens ont explicitée (voir 2.3), l'"événement" concerne l'action à faire ici et maintenant. À la redéfinition de la notion de présentation que j'ai proposée (toujours en 2.3) s'ajoutent donc ici celles, corrélatives, des notions d'"exprimable" et d'"événement". On quitte encore un peu plus la lettre du Stoïcisme.

Remarquons cependant que, pour que les "événements" et "exprimables" puissent être considérés comme les effets de surface – ou plutôt donc d'interface – entre corps, dont le corps de l'acteur en activité qui est privilégié dans cette affaire, il est nécessaire de préciser les surfaces ou interfaces elles-mêmes, du moins celles qui sont en jeu ici. C'est ce que je ferai (en 3.3), à propos de l'ensemble des "incorporels" dont les "exprimables" ne constituent qu'une partie. C'est alors que je préciserai la notion d'"événement". Contrairement aux textes stoïciens qui nous restent et à leurs commentateurs, qui considèrent pareillement l'"événement" et l'"exprimable" qui le décrit concrètement, je proposerai de distinguer les façons dont l'"exprimable" et l'"événement" peuvent être dits incorporels et apporterai ainsi

une nouvelle correction de la notion d'"événement". En attendant, je n'aurai pas besoin de ces précisions.

Action, événement et exprimable

En fait, l'essentiel pour les Stoïciens, dans leur conception du signe et de l'"exprimable", est l'élaboration et la justification de l'action appropriée :

> « Les stoïciens aussi utilisaient un terme que Cicéron traduit [en Latin] par "*probabilis*", *eulogos* qui est usuellement traduit par "raisonnable". Il est essentiel dans l'éthique stoïcienne, où une action appropriée [, c'est-à-dire] une action ayant une défense raisonnable. Exemple : Il est raisonnable d'anticiper un voyage sûr en bateau si, par exemple, la mer est calme, la distance n'est pas trop grande, etc. Selon la définition stoïcienne, un signe qui est insuffisant pour établir la conclusion n'est pas un signe du tout. » (Allen, 2001, p. 251).

Pour préciser la relation entre l'"action", l'"événement" et l'"exprimable" pour les Stoïciens, il faut donc préciser, plus que je ne l'ai fait (en 2.5 où je me suis contenté de préciser la relation entre le temps vécu et l'activité humaine), ce qu'est l'"action" pour les Stoïciens. Son arrière-fond est le syllogisme pratique aristotélicien (exposé dans *Sur le mouvement des animaux* et déjà rencontré en 2.3 à propos de l'impulsion) comme modèle du comportement dirigé vers un but, qu'on peut formuler ainsi : majeure = je dois goûter tout ce qui est bon (exprimant le désir) ; mineure = cette chose est bonne (composant informationnel comprenant une perception ou jugement au sujet de sa relation à l'environnement relativement au désir ; nécessité s'il n'y a pas d'empêchements externes ; conclusion = l'accomplissement immédiat de l'action. Selon B. Inwood :

> « L'analyse aristotélicienne de l'action humaine et animale eut une influence significative sur les théories des épicuriens et des stoïciens. Mais l'aspect de la théorie d'Aristote qui nous frappe comme particulièrement intéressant, son utilisation de concepts logiques et linguistiques [dans le syllogisme pratique] n'a pas été repris par Epicure, qui ne semble pas avoir laissé de place pour cet aspect. Les stoïciens ont suivi Aristote sur ce point : ils ont développé même plus loin l'utilisation d'éléments linguistiques dans l'analyse de l'action humaine. Un résultat de ce développement fut qu'ils furent en meilleure position pour expliquer comment les intentions et buts des actions peuvent être formulées par l'agent. Le syllogisme pratique est un pas dans cette direction, mais qui ne fut pas conçu expressément

pour capturer cette facette de l'action humaine. Il fut laissé aux stoïciens de réaliser pleinement que le but et le thème de nos actions pouvaient être formulés verbalement et devenir une intention consciente. Ce développement, rendu possible par d'autres avancées des stoïciens en logique et épistémologie (le développement du *lekton* [exprimable] et de sa relation à la *phantasia* [présentation]), eut un impact significatif sur leur psychologie de l'action et en définitive leur éthique. » ((Inwood, 1985, p. 17).

Mais, si les Stoïciens se rapprochent d'Aristote par l'"utilisation de concepts logiques et linguistiques", ils s'en éloignent aussi sous d'autres aspects. Pour les Stoïciens, l'action passe par des présentations rationnelles (voir 2.3) :

« [Il y a] similarité d'Aristote (où l'action est stimulée par la *phantasia* [présentation] représentationnelle) et de la psychologie d'Epicure où l'action est stimulée par une image de l'action (…) . Les stoïciens ont développé en partie la théorie d'Aristote à leur manière : la *phantasia* [présentation] qui informe l'animal et active ainsi la disposition désidérative est, du point de vue des stoïciens, représentationnelle et interprétative [c'est-à-dire constitue une présentation rationnelle]. » (idem, p. 13).

Nous avons vu (en 2.3, à propos de l'assentiment et de son oscillation) que, contrairement à Aristote, les Stoïciens voient la rationalité de l'action dans l'assentiment et non pas dans la délibération. À ce point, on peut ajouter que l'assentiment stoïcien est explicitable sinon explicite et la délibération aristotélicienne implicite :

« Aristote : [il y a] délibération implicite [, alors que chez les] Stoïciens : il y a activité rationnelle dans toute action, qu'elle soit consciente ou non pour l'agent, qu'il peut expliciter. » (idem, p. 82). Cet assentiment que l'acteur peut expliciter est corporel mais aussi porteur d'un "exprimable complet", c'est-à-dire d'une proposition stoïcienne, c'est-à-dire encore d'une proposition d'action, du moins dans l'idéal, puisque, selon Épictète, "il faut être attentif non aux circonstances [les événements] mais à leur usage [l'action]" (Épictète, *Entretiens*, cité par Schuhl, 1962, p. 893).

L'"usage correct des présentations" prôné par Épictète (voir aussi, par exemple, Schuhl, 1962, p. 808) concerne ainsi les présentations perceptives mais aussi les discours privés et les actions, et même les premières à la lumière des seconds. Ainsi, chez les Stoïciens, s'il n'y a pas activité préalable à la présentation et à l'événement, celle-ci et celui-ci débouchent sur une proposition d'action, un "exprimable" incorporel accompagnant une action ou préparatoire d'une action. C'est la conséquence du caractère intermédiaire de la logique stoïcienne (voir la section suivante). Pour développer une phénoménologie de l'activité humaine, il ne suffit pas de donner une place essentielle à l'action en aval de la présentation, de l'événement et de

l'exprimable, comme le font les Stoïciens, il faut faire un pas de plus en donnant, comme je le fais, une place tout aussi essentielle à l'activité incluant l'action en amont et, corrélativement, considérer l'"exprimable" comme conscience préréflexive, elle-même effet de surface des interactions asymétriques entre le corps de l'acteur et les corps du monde, donc de l'activité de l'acteur.

2.7 L'exprimable, la logique stoïcienne et la phénoménologie de l'activité humaine

Pour les Stoïciens, les présentations (voir 2.3) sont corporelles. Plus généralement, les processus, états mentaux ou psychologiques et les pensées sont corporels et sous-tendent des *lekta* (exprimables et événements) qui, eux, sont incorporels :

> « Evénements, processus, états mentaux ou psychologiques : arrivent dans l'esprit (hegémonique) ; dont les êtres rationnels sont conscients ; qui habituellement ont un *lekton* (dicible [= exprimable]) correspondant : l'impression [= présentation] propositionnelle que p, l'assentiment que p, la croyance que p, l'impulsion vers le prédicat A de l'action. Ce sont des mouvements et états d'entités corporelles sauf qu'elles ont des *lekta* [exprimables] correspondants. » (Bobzien, 1998, p. 239).

Ces *lekta* [exprimables] correspondants sont non des pensées, ou autres états mentaux, mais ce qui les accompagne (Long, 1971, p. 80) :

> « Un expressible [exprimable] est "ce qui subsiste en vertu d'un état articulable qui est apparu". Ceci et d'autres sources suggèrent que les expressibles [exprimables], quoique distincts des états mentaux, co-varient néanmoins avec eux. Les états mentaux, selon les stoïciens, sont capables d'agir et d'être agis, et sont ainsi des corps. » (Caston, 1999, p. 207).

Relativement à tous ces processus corporels qui sont privés, c'est-à-dire réservés à un acteur donné, les *lekta* [exprimables] qui les accompagnent et leur donnent sens pour cet acteur sont potentiellement publics :

> « Dans la théorie stoïcienne, les actes de pensée sont privés (c'est-à-dire constituent des modifications physiques de l'*hegemonikon* [hégémonique]) mais le sens des mots dans lesquels ils sont exprimés est immatériel, objectif et quelque chose que les autres peuvent saisir. » (Long, 1971, p. 83).

Dans la section précédente, j'ai insisté sur la relation entre "exprimable" et "événement" incorporels, d'une part, et l'ensemble des corps concernés par l'"événement", d'autre part et

introduit une nouvelle correction à la lettre du Stoïcisme et à l'interprétation qu'en a faite G. Deleuze. Dans cette section, je vais m'intéresser à l'"exprimable" et à la logique stoïcienne qui relie les "exprimables" entre eux.

Événement et logique

Cette logique (dite aussi "dialectique") stoïcienne se définit comme logique des événements tournée vers l'action comme événement : "la science des incorporels [c'est-à-dire] l'art de la conjugaison (les *confatalia*, ou séries d'événements qui dépendent les uns des autres)" (Deleuze, 1969, p. 18). Elle a pour fonction de contribuer à l'action ou encore "pour aider les hommes à voir quel serait le cours naturel d'événements et donc à être capable de suivre sans réserve leur propre assentiment" (Inwood, 1985, p. 111). La comparaison avec la logique d'Aristote qu'effectue C. Diano est éclairante :

> « L'exemple rebattu du syllogisme d'Aristote est (…) : Coriscos est homme ; parce qu'il est homme, un jour ou l'autre, nécessairement il mourra. D'où vient cette nécessité ? De l'essence en vertu de laquelle Coriscos a sa forme (…) qui, comme toutes les formes de notre monde sublunaire, n'a de réalité que dans la succession des individus qui la revêtent au cours du temps (…) . Mais quand mourra Coriscos ? et comment mourra-t-il ? Aristote ne le sait ni ne peut le dire (…) . Dans son univers, personne ne peut le savoir. Et pour une raison assez simple : le moment et le mode de la mort de Coriscos constituent un événement individuel, et les événements individuels ont leur principe dans la matière : dus aux seules causes efficientes, ils échappent à la nécessité qui est le propre de la forme, la seule qui vaille dans l'absolu et permette la prévision et le syllogisme. De pareils événements n'admettent qu'une seule nécessité, celle du fait, une fois qu'ils sont advenus (…) . Avant qu'il n'advienne, au contraire, cette nécessité est par hypothèse, et sa formule comporte un "si". Textuellement dans la *Métaphysique* : "Mourra-t-il ? S'il sort. Sortira-t-il ? S'il a soif. Si…". Mais on ne peut aller bien loin dans cette direction. À un moment donné, la série s'interrompt (…) . C'est au "si" de cette nécessité hypothétique, excluant finalement toute nécessité et se réduisant à la pure nécessité de la *tukhé* [chance], que se rattachent les stoïciens. À cette différence près qu'ils nient la *tukhé* [chance]. Ils ignorent le syllogisme qui prend sa nécessité dans la forme. Leur syllogisme a deux figures principales : hypothétique et disjonctive. Fait capital, mais que l'on omet généralement d'observer : les termes énoncent des événements et non des concepts. (…) . Soit donc : ce

> Socrate-ci qui est en train de discuter avec Callias. Un événement ! Et alors ! si cet événement arrive, cet autre aussi. (…) [Pour] Aristote : ce "si" ouvrait une série qui se perdait dans le néant. [Pour les] Stoïciens : une série causale qui se perd dans le néant ? (…) Que reste-t-il de l'unité du monde et avec elle de Dieu et de la vertu, si les événements ne sont pas nécessaires ? Et puis, enfin : tout jugement est vrai ou faux. Et de deux jugements opposés ou contraires, si l'un est vrai, l'autre est faux. C'est ici qu'intervient le syllogisme disjonctif : demain Dion mourra ou ne mourra pas (…) . Sans quoi il n'y a ni vrai ni faux. Car, enfin, le vrai n'est pas autre chose que le fait. » (Diano, 1994, p. 9).

La logique stoïcienne ressortit donc à la *métis* [ruse] (voir Detienne et Vernant, 1974), comme "intelligence de l'événement" (Diano, 1994, p. 51). Rappelons à ce propos que C.S. Peirce avait eu le projet de "huit cours sur la logique des événements" à Harvard en 1903 (Peirce, 1992, tr. Fr., 1995). Il avait abandonné ce titre, considérant plus prudemment que "Le cours pourrait s'intituler : la logique des événements et sujets voisins ; prolégomènes à la logique des événements ; sur les franges de la logique des événements" (op. cit., p. 43). En fait, C.S. Peirce, attaché qu'il était à Aristote et à la contemplation, n'effectuait ainsi qu'un pas vers les Stoïciens.

Exprimable, événement, action et vécu d'un acteur particulier

Les notions d'"événement" et d'"exprimable" du Stoïcisme ont pour caractéristique de porter sur l'ici et maintenant :

> « L'événement est toujours *hic et nunc* (…) . Ce ne sont pas les *hic et nunc* qui localisent et temporalisent l'événement, mais c'est l'événement qui temporalise le *nunc* et localise le *hic*. » (Diano, 1994, p. 67).

Elles ont aussi pour caractéristique d'inclure le vécu d'un acteur particulier :

> « Qu'il pleuve, est quelque chose qui advient : mais cela ne suffit pas pour en faire un événement : pour (cela) il est nécessaire que cet événement soit ressenti comme tel par le moi. » (Diano, 1994, p. 65).

En résumé, l'événement et l'exprimable correspondant sont l'"actualisation *hic et nunc* des faits dans leur singularité concrète et vécue" (Goldschmidt, 1979, p. 190). Ces notions semblent donc, pour ainsi dire, faites pour rendre compte de la conscience préréflexive à un instant donné d'une activité humaine (voir **Annexe 1**, et la reprise de sa discussion en 1.2) :

« Une fois identifié ce paradigme, commun aux activités cognitives sous les modes divers de l'aperception sensorielle et de l'intelligence discursive, on admettra plus volontiers que les stoïciens aient appliqué à la représentation [= présentation] des caractères dont la convenance première est dialectique tels : la vérité, l'assentiment et la compréhension. De manière rigoureusement complémentaire, la théorie de la représentation [présentation] fournit à la dialectique un critère de décision, et les principes généraux d'une théorie de la signification. » (Imbert, 1991, p. 92).

Au total :

« Le dogmatisme stoïcien n'est rien d'autre que l'hypothèse d'une consécution parfaite, sous l'apparence de comportements plus ou moins bien accordés, entre l'appréhension sensorielle, le discours intérieur, l'expression, et son interprétation correcte (…) . L'art logique est donc conçu en fonction d'un champ sémantique singulier, l'ensemble physiquement continu des événements auquel la perception donne accès13, et dont aucun ne peut être vrai indépendamment des autres. Cette garantie est aussi un obstacle majeur à l'extensionnalité [l'une des caractéristiques essentielles de la logique formelle moderne]. » (Imbert, 1991, p. 102).

Logique stoïcienne et phénoménologie au sens restreint

Selon C. Imbert, "les stoïciens divisaient le lieu logique en deux parties : (1) La théorie de la représentation [= présentation] ; (2) la dialectique : théorie des signifiants plus théorie des signifiés" (Imbert, 1991, p. 89). Elle propose de considérer que la logique stoïcienne constitue une "phénoménologie", un jeu d'exprimables (incorporels) lié au jeu des présentations (corporelles) :

« La notion de *phantasia logiké* [présentation rationnelle] apporte au schème de la *mimesis* [imitation par divers moyens, discours inclus] une critique inédite : (1) il suppose une analogie de fait entre l'organisation discursive et l'organisation représentative, sur le mode du parallélisme ; (2) la manière dont la représentation introduit à son objet, et en quelque sorte l'enseigne, est conçue comme un rapport simple, premier et évident. En composant les deux modes, représentatif et discursif, le stoïcisme nie qu'il y ait une image séparée de son interprétation, qu'aucun contenu représentatif soit jamais donné indépendamment

13 Pour bien faire, il ne faudrait jamais se cantonner comme ici à la perception, afin d'inclure les actions et, plus généralement, les autres éléments de l'activité humaine parmi les événements.

d'une forme discursive qui constitue la représentation en témoignage objectif. Toute représentation, si elle est telle, est une représentation reconnue, doublée de la forme discursive de l'assentiment. Ce faisant, la notion vise également la psychologie aristotélicienne des facultés de l'âme qui suppose, tant dans la sensibilité que dans l'intellect, une division entre l'instance de l'appréhension et l'instance du jugement. A l'inverse, les stoïciens unifient toutes les parties de l'âme sous un *mode d'action commun*, désigné par la représentation, laquelle est simultanément appréhension et *discursus*. » (Imbert, 1991, p. 90).

Ce faisant, cette auteure laisse de côté une caractéristique du Stoïcisme, manifestée par la logique stoïcienne, qui est de mêler de façon indifférenciée phénoménologie et idéal (voir 2.1), en l'occurrence phénoménologie de l'"exprimable" et idéal normatif de construction d'enchaînements d'"exprimables". Si la logique stoïcienne est proche d'une phénoménologie de la perception tournée vers l'action et ouvre la voie d'une "logique naturelle de l'activité humaine" dans le genre de la "logique naturelle" de J.B. Grize (voir *Méthode élémentaire*, section 2.1.4), emprunter cette voie exige d'autres efforts de clarification.

En tout cas, du fait que les "exprimables" sont, pour les Stoïciens des effets incorporels à la surface des corps et incluent le vécu d'un acteur particulier, le signe stoïcien, qui est inférentiel et comprend l'"exprimable" comme composante, ainsi que la logique stoïcienne, qui traite des inférences successives, sont proches, le premier d'une notion phénoménologique, la seconde d'une phénoménologie au sens strict, c'est-à-dire qui s'intéresse au phénomène en tant que tel, à la façon dont il est vécu, donne lieu à une certaine conscience (voir, en **Annexe 1**, les notions de "psychologie phénoménologique", de "phénoménologie proprement dite" et de "science empirique" dans le programme de recherche 'cours d'action'). Alors, le signe stoïcien apparaît comme cumulant d'une façon de mon point de vue problématique des notions de la psychologie phénoménologique ("présentation"), de la phénoménologie proprement dite ("exprimable" décrivant un "événement") et de la science empirique ("conjoncture").

Nous retrouvons ici le problème posé (en 2.6) de la relation entre la psychologie phénoménologique et la phénoménologie stoïciennes, ou encore entre les figures 9 et 10. Une solution de ce problème peut être de considérer que : (1) la psychologie phénoménologique stoïcienne est réduite, en ce qu'elle laisse de côté les phénomènes de raisonnement et d'interprétation pour l'action ; (2) la phénoménologie stoïcienne est elle aussi réduite, en ce qu'elle ne considère que ces derniers phénomènes.

Ce qu'apprend le Menteur

J'ai cité plus haut la caractérisation de la logique stoïcienne dans Imbert (1991) comme portant sur "l'ensemble physiquement continu des événements auquel la perception donne accès". C'était prendre pour acquis à la fois son caractère vécu et son caractère situé. Elle est aussi incarnée, ce qui la rapproche, du moins en mettant de côté son aspect idéal, de la phénoménologie de l'activité humaine comme description de la conscience préréflexive ou expérience sur une période donnée développée dans le programme de recherche empirique 'cours d'action' (voir **Annexe 1**). Pour illustrer cette caractéristique vécue, située et incarnée de la logique stoïcienne, il me semble intéressant d'examiner, grâce à C. Imbert, comment Chrisippe résout – de façon a priori très bizarre pour nous aujourd'hui – le fameux paradoxe du Menteur (dans sa formulation comme "je mens", énoncé par un locuteur à un auditeur) : "(a) Si tu mens, tu mens ; (b) Si tu ne mens pas, tu mens (en disant que tu mens) ; (c) Or tu mens ou tu ne mens pas (tel est ton défi) ; (d) Donc tu mens" ; ou encore : "si tu dis que tu mens et que tu dis vrai, tu mens" (Chrisippe, 2004, Tome I, p. 364-365, et Cicéron, *Premiers Analytiques II*, in Schuhl, 1962, p. 231). Aujourd'hui, ce paradoxe est plutôt développé comme : (a) Si je mens en disant que je mens, je ne mens pas donc je dis le vrai ; (b) Si je ne mens pas en disant que je mens, je mens donc je dis le faux ; (c) Donc, la vérité de la proposition "je mens" est indécidable. C'est ce qui a donné lieu à la théorie des types logiques de B. Russel14.

Comme l'écrit C. Imbert :

> « Le menteur est révélé à lui-même à l'instant même où il ne voulait être que l'histrion d'un rôle qu'il quitterait indemne et triomphant. Chrisippe donne une leçon d'analyse au menteur qu'il convainc de mensonge. Pourtant, si l'on possède ne serait-ce que quelques rudiments de logique formelle, on n'est certainement pas convaincu. Tout le raisonnement de Chrisippe repose sur le fait que, pour les Stoïciens, "il y a un renvoi du proféré à l'aloi du message, au système physique qui lie la parole au sujet, lui-même physique, de son élaboration". » (Imbert, 1992, p 226).

À la base de l'analyse de Chrisippe, il y a le caractère incarné de la parole, sa relation avec la perception, la proprioception, l'engagement du corps dans la situation. C. Imbert note (ibidem) que l'énoncé "je mens" est ainsi analysé "au point de vue de celui qui l'entend, pour

14 Pour un bilan général des solutions apportées au paradoxe du Menteur, voir Godart-Wendling (1990), et plus particulièrement, pour une interprétation de la solution de Chrisippe du point de vue de la logique moderne, voir idem, p. 148.

qui il ne s'agit que de vérité et de fausseté". S'il était analysé du point de vue du locuteur, on remonterait de la même façon à sa manière d'être, mais y trouverait l'intention de ce locuteur, de jouer avec son auditeur, de le mettre en difficulté, etc.

La comparaison de cette résolution stoïcienne du paradoxe du Menteur avec celle qui a été développée récemment dans la "logique des situations" (Barwise et Etchemendy, 1987) est instructive. Barwise et Perry (1984) opposent les propositions russeliennes, dont la vérité / fausseté est déterminée uniquement par la phrase utilisée et arbitrée par le monde comme un tout, et les propositions austiniennes (p), dont la vérité / fausseté est déterminée aussi par la situation s (une partie déterminée du monde) à laquelle la phrase utilisée se réfère, d'où le triplet (p) : A = jugement non persistant ; Type (p) = TA ; Au sujet de (p) = sA. Dans cette notion de situation, il n'est question que de référence des phrases formulées par un acteur en un temps et un lieu déterminés. Examinons la façon dont elle permet de traiter du fameux paradoxe du Menteur (Barwise et Etchemendy, 1987). Ces auteurs partent de la formulation usuelle du paradoxe (Le Menteur = "je mens"), qu'ils épurent ("habituellement, le paradoxe n'est pas discuté sous cette forme, du fait que mentir introduit diverses questions extérieures, telles que l'intention du locuteur de tromper, qui ne sont pas essentielles au paradoxe"). Par cette épuration, ils aboutissent à une nouvelle formulation du même paradoxe : fs = "Cette proposition est fausse". Alors, grâce à deux outils, la notion de "situation" et la notion mathématique d'"hyper-ensemble", ils aboutissent, au bout d'une démonstration qui prend tout l'ouvrage et que j'épargne à moi comme au lecteur, à une résolution du paradoxe du Menteur dont les deux composantes essentielles sont : "La proposition fs dit que la fausseté de fs est un fait sur s" et "Si s est une situation actuelle dans quelque modèle, la proposition Menteur sur s, fs, est fausse. En d'autres mots, toute proposition Menteur accessible (c'est-à-dire concernant des situations réelles) dans un modèle est tout simplement fausse" (op. cit., p 132). C'est une résolution du paradoxe du Menteur par la situation sans incarnation, ou, pour le dire autrement, par une notion de situation qui la suppose donnée de façon totalement indépendante de l'acteur.

Chrisippe ajoute à cette notion de situation celle d'incarnation. Sa résolution du Menteur s'effectue dans le cadre d'une parole qu'on qualifierait aujourd'hui à la fois de située et d'incarnée, donc où la situation dépendrait de l'acteur, et qui constituerait l'expression de la conscience préréflexive de cet acteur :

« Tout se joue sur la modalité d'assertion du "je mens" qui, pour être simplement constatée par l'interlocuteur ("tu mens") dans la position des prémisses, est arrachée dans la conclusion à l'ambiguïté narcissique d'un locuteur qui donne et reprend ce qu'il dit (…) . Il y a un renvoi du proféré à l'aloi du message, au système physique qui lie la parole au sujet, lui-même physique, dans son élaboration. Si la voix et la pensée – qui n'est jamais sans image – sont dans un rapport d'anamorphose analogique, seuls les stoïciens ont établi que l'énonciation est un segment propre du système phénoménologique, une manière d'être relative *(pros ti pôs ekhein*, voir 3.4) du locuteur. Or, il n'y a pas d'ambiguïté dans les choses, la relation existe ou n'existe pas. C'est bien ce fait là qui décide l'analyse de Chrisippe : incapable d'effectuer le dire vrai ou faux, celui qui ment (…) est exclu du grand commerce de la parole. » (Imbert, 1992, p. 226).

L'énoncé du Menteur est ainsi entendu dans sa relation avec son activité. D'où la généralisation suivante :

« On doit pour l'essentiel à Chrisippe la pensée achevée d'un lieu logique où sont mises en ordre sous l'espèce d'une genèse, les conditions sous lesquelles les représentations et décisions humaines seront exprimées dans les caractéristiques des déterminations physiques et leur seront soumises. Médian entre la physique et l'éthique, ce *topos* thématise le propos d'inscrire la morale dans les directives de la nature. » (Imbert, 1992, p. 382).

Le *Manuel* d'Épictète permet de préciser ce lien entre énoncé et activité énonciatrice, entre ce qui est dit et ce qui est fait en le disant. Il montre comment il est possible de déconnecter le raisonnement sur l'action [dans une situation où l'acteur n'est pas engagé dans la détermination de l'action à effectuer (qui peut être la non-action) mais dans l'activité de raisonnement sur les cours d'événements comprenant ces actions comme événements] et l'action elle-même (dans une situation où l'acteur est effectivement engagé dans la détermination de l'action à effectuer) :

« Le lieu qui est le premier et le plus nécessaire en philosophie est celui de l'application des principes [j'ajouterais volontiers afin de renforcer : "en situation"], par exemple, le lieu : ne pas mentir [P. Hadot note : "Ne pas mentir : il ne s'agit pas d'un exemple quelconque, car, pour les stoïciens et particulièrement pour Épictète, la vertu est finalement vérité"]. Le deuxième est celui des démonstrations, par exemple : pourquoi ne faut-il pas mentir ? Le troisième est celui qui confirme et analyse les deux premiers, par exemple, pourquoi ceci est une démonstration ? Qu'est-ce qu'une démonstration, une conséquence logique, une contradiction, qu'est-ce que le vrai, qu'est-ce que le faux ? Ainsi le troisième lieu est nécessaire à cause du deuxième et le deuxième à cause du premier. Mais ce qui est le plus nécessaire, et sur lequel il faut se reposer, c'est le premier. Pourtant nous faisons tout le contraire. Nous passons tout notre temps dans le troisième et c'est à lui que va tout notre zèle, et nous ne nous soucions pas du tout du premier. Voilà donc la raison pour laquelle nous mentons, mais comment on démontre qu'il ne faut pas mentir, voilà ce que nous avons présent à l'esprit. » (Arrien, 2000, p. 200-201).

Ainsi, la proposition stoïcienne est à la fois vécue, située et incarnée :

« Les propositions stoïciennes comportent des indicateurs temporels et des éléments auto-référentiels ("celui-ci", "je") qu'un logicien moderne considérerait de façon caractéristique comme des traits appartenant à l'acte linguistique, plutôt que comme des traits de la proposition elle-même. » (Long et Sedley, 2001, Tome 2, p. 109).

C'est ainsi qu'on rejoint une caractéristique essentielle de la *Doctrine de la Science* de J. G. Fichte, l'auto-référentialité ou auto-réflexivité comme identité du "faire" et du "dire"

(Thomas-Fogiel, 2004, p. 92 sq), à laquelle j'ai déjà fait référence et que je développerai (en 5.2) :

> « Mais à partir du contexte d'une pragmatique renouvelée, ce même argument du menteur ne pose pas de problèmes particuliers. Il ne s'agit pas d'un énoncé vrai ou faux, mais un énoncé faux, parce qu'il se détruit lui-même. En disant "je mens", Eubulide [l'auteur présumé du paradoxe] ne peut prétendre à la vérité de sa proposition sans se contredire par le contenu même de son énoncé. La prétention à la vérité est déniée par le contenu de ce qui est dit. Par suite, la proposition "je mens" est pragmatiquement fausse, ou éventuellement, une proposition qui, parce qu'elle montre qu'elle ne veut plus prétendre à la vérité de ce qu'elle dit, appartient à un autre registre de discours que la proposition philosophique ou scientifique. » (Thomas-Fogiel, 2005, p. 209).

D'où ce que cette auteure appelle une "logique de l'effectuation" (Thomas-Fogiel, 2004, p. 147 sq), expression qui pourrait aussi bien qualifier la logique stoïcienne, qu'elle oppose à la logique formelle qui "ne délivre, comme chez Kant, de vérités que négatives" (Thomas-Fogiel, 2004, p. 155). Par contre, lorsque la même auteure écrit que J.G. Fichte fut l'un des premiers à refuser le règne de la structure prédicative (S est P), elle oublie que les Stoïciens l'avaient fait un bon nombre de siècles auparavant :

> « La logique de l'effectuation est une logique de l'acte qui suppose l'abandon de la thèse selon laquelle toute proposition serait réductible à un jugement ayant la forme sujet-verbe-prédicat. Fichte est l'un des premiers à refuser le règne de la structure prédicative et à loger la vérité à une autre enseigne que celle de la relation entre le sujet et son prédicat. » (Thomas-Fogiel, 2004, p. 240).

Nous avons vu (dans le chapitre 1) que la "logique de l'effectuation" de J.G. Fichte se rapproche plus que la logique stoïcienne d'une phénoménologie de l'activité humaine comme expérience, du fait qu'elle pose une activité préalable à tout "choc" (notion qui, chez J.G. Fichte, prend la place de celle de présentation comme initiatrice chez les Stoïciens, voir 1.4 et 2.3).

Ce petit aperçu de la logique stoïcienne permet ainsi de formuler l'insuffisance de la logique des situations de Barwise et Perry (1984) qui avait été mobilisée en 1986-1987 lors d'une étape de développement du programme de recherche 'cours d'action' après avoir, à travers le CSLI (*Center for Study of Language and Information*) de Stanford, participé au contexte d'élaboration de Suchman (1987) et Winograd & Flores (1986) qui avaient imposé la notion d'"action (cognition) située" (voir Theureau, 2004b). Elle contribue à montrer par différence que, dans cette "sémantique des situations", la situation est vue comme externe à

l'acteur, c'est-à-dire que la logique correspondante est située mais n'est pas incarnée. Dans le prolongement de la logique stoïcienne, on est conduit plutôt à considérer la logique ou presque-phénoménologie de l'activité humaine comme à la fois vécue, située et incarnée. Étant vécue, située et incarnée, on comprend aussi que le langage qui participe à l'expression de cette logique ou phénoménologie ne puisse être l'objet d'aucune des linguistiques jusqu'à aujourd'hui, y compris la pragmatique linguistique, qui peuvent éventuellement traiter du langage en tant que vécu et situé, mais excluent par construction son caractère incarné.

Cela n'enlève rien à l'insuffisance de la logique stoïcienne, comme logique des événements, au sens stoïcien pour la description de la conscience préréflexive à un instant donné d'une activité humaine que je vais pointer maintenant à parti des deux cas de "Je me promène" et "Socrate se promène" (voir Introduction, section 3), qui sont tout aussi vécus, situés et incarnés l'un que l'autre.

Exprimable, événement, action et conscience préréflexive

Quel rapport y a-t-il alors, entre les "exprimables" et les actions ou cours d'événements et d'actions dont ils sont les propositions, d'une part, et la conscience préréflexive selon le programme de recherche 'cours d'action' (voir **Annexe 1**, et 1.2), de l'autre ? Pour répondre à cette question, je passerai par une précision de la relation particulière qu'un acteur entretient à ses actions qu'apporte L. Wittgenstein. Négativement, "ma relation à mes actions n'est pas d'observation" (Wittgenstein, 1989, p. 157). Positivement, d'après ses derniers écrits sur la limite du behaviorisme et de la critique du mythe de l'intériorité :

> « "J'ai une attitude entièrement différente envers mes mots de celle des autres personnes" ; "Je ne les écoute pas de façon à apprendre quelque chose de moi-même. Ils ont une relation complètement différente à mes actions qu'aux actions des autres" ; "Mes mots et mes actions m'intéressent de manière complètement différente de celle dont ils intéressent les autres (mon intonation aussi, par exemple). Je ne me comporte pas par rapport à eux en tant qu'observateur" ; "Mes mots sont parallèles à mes actions, les siens aux siennes. Une coordination différente". [D'où un] statut curieux de la subjectivité défini par cet intérêt spécifique qu'on a à ce qu'on dit ou fait, "une coordination différente" entre le moi et ses mots et actions et entre le moi et les mots et actions des autres. » (Chauviré et al., 2001, p. 51).

Cette thèse de L. Wittgenstein peut être traduite dans le langage stoïcien en disant que l'"exprimable" est alors le contenu de la relation particulière qu'un acteur entretient à ses actions (une sorte particulière d'événements ou un cours d'événements et d'actions). En considérant, plus largement, son activité, c'est cette relation particulière que j'ai caractérisée comme conscience préflexive dans le programme de recherche 'cours d'action'. À condition que l'"exprimable" stoïcien traduise cette relation particulière, on pourra justifier l'inspiration stoïcienne qui a été en jeu dans la précision de la conscience préréflexive comme "montrable, racontable et commentable".

Lorsque, par exemple, Épictète recommande (dans son *Manuel*, Arrien, 2000) de prendre un point de vue extérieur relativement aux malheurs qui nous frappent, il ne suppose pas l'équivalence entre "Je marche" et "Cette autre personne dit 'Je' marche". Nous retrouvons la question de l'équivalence ou non des deux cas, "Je me promène" et "Socrate se promène" que j'ai laissée ouverte (en Introduction, section 3). Si l'on suit L. Wittgenstein, et même tout simplement, me semble-t-il, le bon sens, cette équivalence serait contestable et il faudrait réviser la caractérisation de la logique stoïcienne comme incarnée et située effectuée grâce au Menteur dans la sous-section précédente. Ce que fait Épictète, c'est plutôt exhorter à passer d'une situation d'action à une situation de raisonnement sur l'action. En anticipant (sur 3.1), la recommandation d'Épictète est pertinente dans son principe pour la construction d'une phénoménologie de l'activité humaine en ce qu'elle constitue une partie de l'attitude qui consiste à se mettre de façon imaginaire à la place de l'autre. Se mettre à la place de l'autre constitue un aspect du rôle que joue l'imagination productrice (que j'ai abordé en 1.5 avec J.G. Fichte) dans cette construction. Je ne m'aventurerai pas ici à discuter l'efficience morale de cette recommandation d'Épictète ou de la recommandation plus large de se mettre à la place de l'autre mais donnerai un exemple ce qu'il advient lorsqu'on ne l'applique pas ou tout simplement ne l'a jamais entendue : une personne comme Eichmann. H. Arendt, dans son ouvrage déjà cité (la dernière fois, en 2.4) portant sur son procès, note : "Il y avait dans le caractère d'Eichmann un défaut plus spécifique, et aussi plus décisif [que la vantardise] : une incapacité quasi-totale de considérer quoi que ce soit du point de vue de l'autre" (Arendt, 2002, p. 1064).

Dans la logique stoïcienne telle que nous la connaissons, les événements vécus par un acteur que constituent la conscience de son action "Je me promène" et celle de son interprétation d'une perception "Socrate se promène" ne diffèrent que par la différence entre le "Je" vécu et le "Socrate" perçu. Pour obtenir une description plus satisfaisante de la conscience préréflexive en jeu dans les deux cas, il faut ajouter les activités préalables dans

les deux cas, c'est-à-dire la différence entre l'activité de se promener et celle de percevoir Socrate se promener, qui sont préalables à ces consciences. Cette seconde différence est traduite dans le cadre théorique sémio-logique d'analyse du cours d'expérience par des différences entre les triades composées de l'"Engagement dans la situation", de la "Structure des anticipations" et du "Référentiel" qui émergent de l'activité en cours à l'instant t dans chacun des deux cas considérés (voir l'**Annexe 3**, ainsi que la *Méthode développée*, chapitre 6).

On trouve dans ce cadre théorique sémio-logique, d'une part, la notion de "signe hexadique" comme équivalent de l'"exprimable" – ou sens pour l'acteur à l'instant considéré, mais rapporté à l'interaction asymétrique entre le corps de l'acteur et les corps du monde – donc incorporel, d'autre part les notions d'"ancrage", de "situation dynamique" et de "dynamique culturelle" incluant l'acteur et son activité, qui sont corporels. L'"exprimable", au lieu d'être réduit à une proposition d'action décrivant un événement ou un cours d'événements et d'actions comme chez les Stoïciens, devient le signe hexadique dans son entier. L'hétérogénéité entre corps et "exprimable" du signe stoïcien (voir 2.6) est ainsi, d'une part rapportée en amont comme en aval de l'instant considéré à l'activité de l'acteur, d'autre part scindée en deux homogénéités dont la première, incorporelle, est considérée comme constituant l'effet de surface de la seconde, corporelle. Le signe stoïcien cumule ces éléments corporels (*semeion* et *tunchanon*) et incorporel (*lekton*), alors que le signe hexadique constitue un enrichissement des notions d'"exprimable" et d'"événement" grâce aux notions de Possible / Actuel / Virtuel et à la reconnaissance d'une activité préalable à la définition de toute présentation et de tout événement. Par contre, moyennant cet enrichissement, le signe hexadique traduit une autre sorte d'hétérogénéité, interne à l'"exprimable" et à l'"événement" ainsi enrichis, celle des catégories de l'"in-formation" (voir **Annexes 2 et 3**), sur laquelle je reviendrai (en 3.6).

2.8 L'expérience et la causalité

J'ai parlé jusque-là de phénoménologie et de psychologie phénoménologique de l'activité humaine, donc de description en termes abstraits de l'expérience de l'acteur et de son activité donnant lieu à expérience. Je n'ai pas parlé de science de l'activité humaine, donc d'explication et de lois de l'activité humaine, donc encore de déterminisme de l'activité humaine inscrit dans cette explication et dans ces lois. Les Stoïciens abordent cette question à

travers le débat (auquel j'ai déjà fait allusion en 1.7 à propos de J.G. Fichte) sur la possibilité ou non de faire coexister la liberté et la responsabilité de l'individu, d'une part, et le déterminisme de l'activité humaine, d'autre part. Ce débat est constitutif des sciences humaines et sociales. Il est pour beaucoup dans le fait que, si l'on peut, dans les sciences physiques, oublier pour un temps les spéculations philosophiques qui fondent la possibilité de la recherche empirique, on ne peut le faire dans les sciences humaines et sociales. La solution de E. Kant, qui consistait à séparer la "raison pure", lieu de la science et de la technique (sur laquelle je reviendrai en 4.3), portant sur les "phénomènes" soumis au déterminisme, et la "raison pratique", lieu de la "liberté", portant sur une "chose en soi" située hors déterminisme, a fait long feu. Du fait de la non-séparation entre pratique et connaissance qui règne dans le Stoïcisme, la solution stoïcienne ne peut être qu'autre. Et, justement, ce sont les Stoïciens qui ont introduit les idées de liberté et de responsabilité dans la philosophie occidentale tout en étant radicalement déterministes :

> « Les premiers et peut-être les seuls de l'antiquité, les philosophes du Portique [le lieu où se tenait l'école stoïcienne à Athènes] défendent explicitement un déterminisme tout à fait comparable à celui de la science classique, et en même temps la totale liberté de la raison humaine. » (Muller, 2006, p. 120).

D'ailleurs, leur intérêt pour le déterminisme vient de leur intérêt pour la responsabilité :

> « Il semblerait donc que l'intérêt des stoïciens pour les causes ne soit pas né d'un intérêt pour l'explication des faits. La documentation suggère plutôt que l'intérêt des stoïciens pour les causes soit issu de leur intérêt pour la responsabilité. En effet, lorsque nous considérons l'usage effectif que les stoïciens ont fait de leur théorie des causes, il semble que la question soit toujours d'attribuer et de distribuer une responsabilité **(**...) . Mais pour que la notion de responsabilité ait quelque contenu, ce qui est responsable doit, en un sens ou en un autre, avoir fait quelque chose, et par là être devenu responsable. C'est en définitive pour cette raison, je crois, que les stoïciens insistent sur le fait que les causes sont actives. » (Frede, 1989, p. 490).

Afin de comprendre cette solution stoïcienne, il me faut approfondir la question de la relation entre "exprimables" et corps. Concernant les débats entre traducteurs et commentateurs concernant l'"exprimable" et sa relation avec la conception stoïcienne de la causalité (dont le fameux "Destin"), je renverrai essentiellement le lecteur à : Brehier (1970) ; Deleuze (1969) ; Brunschwig (1978, 1995) ; Diano (1994) ; Imbert (1980, 1986, 1992, 1999) ; Long (1971) ; Frede (1989) ; Bobzien (1998). J'en reprendrai cependant ci-dessous l'essentiel, d'une part, en tenant compte des corrections apportées plus haut à la lettre du

Stoïcisme, d'autre part, en me focalisant sur la relation entre "exprimable" et "événement", d'un côté, et les corps qui sont en jeu dans l'activité humaine, de l'autre.

Causes et quasi-causes dans le Stoïcisme

Pour les Stoïciens, les corps sont causes d'effets incorporels, les "exprimables" et les "événements" qu'ils décrivent concrètement – c'est ce que j'ai considéré jusqu'à ce point dans les deux sections précédentes en radicalisant ces notions en termes d'activité – et ces effets incorporels ne peuvent être des causes :

> « Tous les corps sont causes les uns par rapport aux autres, les uns pour les autres. L'unité des causes entre elles s'appelle Destin, dans l'étendue du présent cosmique. 2/ Tous les corps sont causes les uns pour les autres, les uns par rapport aux autres, mais de quoi ? Ils sont causes de certaines choses d'une toute autre nature. Ces effets ne sont pas des corps, mais à proprement parler des "incorporels". Ce ne sont pas des qualités et propriétés physiques, mais des attributs logiques ou dialectiques. Ce ne sont pas des choses ou des états de choses, mais des événements. On ne peut pas dire qu'ils existent mais plutôt qu'ils subsistent ou insistent, ayant ce minimum d'être qui convient à ce qui n'est pas une chose, entité non existante. Ce ne sont pas des substantifs ou des adjectifs, mais des verbes. » (Deleuze, 1969, p. 13).

Ces "corps-causes" recouvrent moins ce qu'on a coutume d'appeler "corps" que des "dynamiques corporelles", l'activité humaine inclue :

> « Une entité stoïcienne n'a pas de claires limites. Du fait que pour les stoïciens une entité – un corps (*soma*), est réel pour autant qu'il est une activité auto-mouvante (*tonos*), ils n'ont pas de difficulté à appeler une marche un *soma* [corps] – aussi bien que toute cause. » (Sylwanowicz, 1996, p. 171).

G. Deleuze précise :

> « Ce qu'ils (les Stoïciens) sont en train d'opérer, c'est d'abord un clivage tout nouveau de la relation causale. Ils démembrent cette relation, quitte à refaire une unité de chaque côté. Ils renvoient les causes aux causes, et affirment une liaison des causes entre elles (destin). Ils renvoient les effets aux effets, et posent certains liens des effets entre eux. Mais ce n'est pas du tout de la même manière : les effets incorporels ne sont jamais causes les uns par rapport aux autres, mais seulement "quasi-causes", suivant des lois qui expriment peut-être dans chaque cas l'unité relative ou le mélange des corps dont ils dépendent comme leurs

causes réelles. Si bien que la liberté est sauvée de deux façons complémentaires : une fois dans l'intériorité du destin comme liaison des causes, une autre fois dans l'extériorité des événements comme lien des effets. Ce pourquoi les stoïciens peuvent opposer destin et nécessité. » (Deleuze, 1969, p. 15).

Il y a ainsi "rupture de la relation causale" : les causes sont renvoyées en profondeur à une unité qui leur est propre et les effets entretiennent à la surface des rapports spécifiques d'un autre type. C'est ce qui permet aux Stoïciens d'"affirmer le destin, mais nier la nécessité" (Deleuze, 1969, p. 198).

On peut noter avec G. Deleuze que la "stérilité" de l'"événement", c'est-à-dire son incapacité à causer quoi que ce soit (voir aussi la précision de la notion d'"événement" que j'introduirai en 3.3), qui tient à sa dépendance relativement à l'"exprimable" qui le décrit concrètement, rapproche l'"événement" stoïcien de l'"expression" selon E. Husserl :

> « Comme exprimé de la proposition, le sens [= l'exprimable] n'existe pas, mais insiste ou subsiste dans la proposition. Et c'était un des points les plus remarquables de la logique stoïcienne que cette stérilité du sens [= l'exprimable] - événement : seuls les corps agissent et pâtissent, mais non les incorporels, qui résultent seulement des actions et passions (…) Jusque chez Husserl retentit la déclaration d'une splendide stérilité de l'exprimé, qui vient confirmer le statut du noème : "La couche de l'expression – c'est là son originalité – si ce n'est qu'elle confère précisément une expression à toutes les autres intentionnalités, n'est pas productive. Ou si l'on veut : sa productivité, son action noématique, s'épuisent dans l'exprimer" (Husserl, 1950, § 124). » (Deleuze, 1969, p. 41 sq).

Plus fondamentalement, cette "stérilité" de l'"événement" permet de trouver un aspect positif dans le caractère non empirique affirmé de la phénoménologie de E. Husserl. Repartir des Stoïciens permet de réinterpréter ce non-empirisme comme exclusion de la causalité recherchée par la science empirique. J'y reviendrai en conclusion de ce chapitre.

Un réseau causal hiérarchisé et en partie indéterminé

La causalité stoïcienne s'inscrit dans un monisme cosmologique (voir 2.1), c'est-à-dire que "le monde stoïcien est un continuum, à la fois matériellement (parce qu'il ne contient pas de vide) et structurellement (parce qu'il est infiniment divisible, ou divisible en tout point)" (Sedley, 1999, p. 355). Plus précisément, elle s'inscrit dans un ordre de la totalité du monde comme relié par une "coordination universelle" (Inwood, 2003, p. 184) :

« 1/ La philosophie stoïcienne ne se focalise pas sur les substances, leurs propriétés et activités, mais sur la constitution physique des corps et leurs interactions ; 2/ Au lieu d'un schéma causal analogue, il y a deux principes partout dans la nature, actif / passif ; 3/ Etant donné l'unité interne des deux principes, les explications téléologiques ne sont pas confinées aux buts et fins de processus spécifiques. Tout participe à un réseau causal comprenant tout ; 4/ Du fait qu'il y n'y a pas de cours d'événements non coordonnés dans l'univers, il n'y a pas d'occurrences irrégulières qui n'"appartiennent pas" à un contexte donné (…) . Les occurrences rares font autant partie de la nature que les régulières. » (Inwood, 2003, p. 183).

Cette coordination universelle, ou "Destin", constitue "l'ordre et la série des causes" (Chrisippe, 2004, Tome II, p. 364). Nous avons déjà vu (toujours en 2.1) que physique stoïcienne est une physique du *continuum*. Cette coordination universelle constitue cette continuité (Bobzien, 1998, p. 17). Vue d'un autre point de vue, celui de l'acteur optimiste, elle constitue aussi la "providence divine" comme "conséquence de leur optimisme cosmique" (Inwood, 2003, p. 205).

Toute cause appartient donc à un réseau causal et la pluralité des causes est de règle :

« Le terme de "cause" s'applique seulement à un corps qui est activement engagé dans quelque processus ou responsable de quelque état (...) . Les effets sont des états de choses incorporels (…) . Le Destin est la concaténation de causes seulement, c'est-à-dire de corps, qui interagissent les uns avec les autres (…), d'un réseau de causes inter-agissantes. » (Inwood, 2003, p. 189).

D'où l'usage de la métaphore du tissage et de la chaîne des causes :

« Il y a un point de vue selon lequel l'énoncé par Chrisippe du tissage des choses ou causes semble supérieur et mieux en accord avec sa théorie que la métaphore de la chaîne ou série des causes. Une chaîne temporelle a un seul maillon à chaque instant et exclut la figure de chaînes isolées parallèles de causation – à moins qu'on considère qu'à tout t l'état du monde total compte comme un maillon, ce qui peut être suggéré par le nom singulier "chaîne", mais pour lequel il n'y a pas d'autre support dans les sources. La figure d'un tissage ou concaténation de choses, d'autre part, permet une complexité indéfinie : un réseau plutôt que des chaînes isolées, dans lequel plusieurs instances de causation peuvent se produire en même temps, se recouper, etc. » (Bobzien, 1998, p. 51).

Un autre aspect important des causes selon les Stoïciens est leur indétermination :

« Selon Strabon [un historien vivant à l'époque du moyen stoïcisme et considéré comme, sinon stoïcien, du moins sympathisant du Stoïcisme], les stoïciens en général hésitent à

s'engager dans l'étiologie parce que les causes réelles sont cachées et obscures. » (Frede, 1989, p. 489).

C'est, semble-t-il, la critique de cette indétermination constitutive au profit d'un optimisme scientifique qu'a effectuée Posidonius (lui aussi du moyen stoïcisme) qui, rappelons-le, est le plus célèbre des philosophes stoïciens du point de vue de ses contributions scientifiques :

« Critique par Posidonius de Chrisippe : [il pose la] question constante "mais quelle est la cause de ceci ?" et reproche à Chrisippe de ne pas être capable d'y répondre (exemple : la cause des émotions). [Il s'écarte] de l'idée stoïcienne selon laquelle nous ne pouvons connaître toutes les causes, du fait de leur obscurité pour l'esprit humain. » (Kidd, 1998, vol. 2, p. 73).

Cette indétermination des causes, qui rend équivalents le hasard et le destin, constitue-t-elle une indétermination de nature ontologique ou épistémique ? Épistémique, répondent les Stoïciens :

« Et dans le cas de ces choses que les gens inventent et nomment "spontanées", des causes cachées s'infiltrent et, sans qu'on les remarque, conduisent à l'impulsion de l'une des deux alternatives. » (Chrisippe, selon Plutarque, cité par Bobzien, 1998, p. 36).

L'exemple qui est donné de ces causes cachées est celui, devenu classique, du tirage des dés :

« Comme dans le cas des dés, comme dans le cas des indiscernables, les réactions ne sont ni incarnées ni spontanées ; plutôt, il y a des facteurs cachés de nous qui sont responsables de l'impulsion de l'agent vers l'une des deux alternatives. En parallèle avec le cas des dés, ces facteurs cachés seraient ou dans l'esprit de la personne, ou dans son environnement. » (Bobzien, 1998, p. 37).

Déterminisme, liberté et responsabilité

Nous avons vu que le paradoxe stoïcien, selon G. Deleuze, était d'affirmer le destin, mais de nier la nécessité. Qu'est-ce à dire ?

Cette distinction entre destin et nécessité passe d'abord par des distinctions entre les causes :

« Comment Chrisippe peut-il prétendre alors distinguer le destin de la nécessité ? Sur le fond, la réponse (…) passe d'abord par la distinction entre deux sortes de causes : causes parfaites ou principales et causes adjuvantes et prochaines ou antérieures ou antécédentes. Le destin n'inclut que ces dernières. » (Muller, 2006, p. 125).

Alors :

> « Il y a compatibilité entre responsabilité et déterminisme : la cause externe de l'action est l'information sur l'environnement de l'action, la cause interne "parfaite" de l'action est la disposition pertinente de l'âme de l'agent qui détermine la réaction au stimulus de la cause externe (…) [. Pour Chrisippe (voir aussi Chrisippe, 2004, Tome II, p. 472)] : la façon dont les hommes réagissent aux événements est déterminée par la qualité de leurs esprits et c'est la raison pour laquelle ils doivent être tenus pour responsables de leurs actes. » (Inwood, 1985, p. 66).

D'où cette bonne histoire stoïcienne : "Zénon, dit-on, fouettait un esclave pour avoir volé. Celui-ci disait : 'C'était mon destin de voler' ; et Zénon de répliquer : 'et d'être fouetté'" (Long et Sedley, 2001, Tome 2, p. 479).

Cette distinction entre destin et nécessité passe ensuite par la théorie stoïcienne de la préparation de l'homme à agir, opposée à ce qui a été appelé l'argument paresseux, selon lequel, tout ressortissant au destin, l'homme n'a plus qu'à s'y abandonner et donc ne rien faire (Bobzien, 1998, p. 228).

J.-P. Sartre, en dépit de sa méconnaissance du Stoïcisme (voir lntroduction, section 2) est proche du Stoïcisme en matière de conception de la causalité :

> « Quand une grave maladie vient bouleverser le cours de ma vie quotidienne (…), cette maladie, dit Sartre, est "une condition à l'intérieur de laquelle l'homme est de nouveau libre et sans excuses" (*Cahiers de la drôle de guerre*, p. 448) (…). Le paradoxe de la liberté est en quelque sorte : "Totalement déterminé et totalement libre. Obligé d'assumer ce déterminisme pour poser au-delà les buts de ma liberté" (*Cahiers de la drôle de guerre*, p. 449). » (Breeur, 2005, p. 20).

Il oppose la liberté, non pas au déterminisme, mais à une conception particulière du déterminisme :

> « L'envers de la liberté n'est pas, comme on serait tenté de le croire, le déterminisme, mais le fatalisme d'une "conscience enchaînée". Dans *L'imaginaire*, p. 99 [Sartre, 1986a] : "Le caractère essentiel de la conscience enchaînée nous paraît être la fatalité. (…) Ce n'est pas le déterminisme, c'est le fatalisme qui est l'envers de la liberté". » (Breeur, 2005, p. 22).

Connaissance empirique et action libre

Pour les Stoïciens, "l'étude de la nature, loin de se réduire à une imprégnation passive, implique une critique, un travail de la raison, qui examine les représentations [présentations], etc. [, ce qui fait que,] lorsqu'elle accepte un énoncé, elle ne se soumet qu'à elle-même, [ce qui est très différent d'un] assujettissement à l'ordre naturel" (Muller, 2006, p. 259). Soulignons la cohérence entre "déterminer ce qui dépend de nous" (c'est-à-dire la dynamique de "nos présentations" en vue de l'action) chez les Stoïciens et développer une recherche scientifique. Les deux renvoient à un socle commun que nous retrouverons à partir de J.G. Fichte (dans 4.3) :

> « Le stoïcisme devait offrir un terrain particulièrement favorable à la tendance vers la *praxis* [ou plutôt à l'action, voir 2.4]. Pour lui, tout est matière et force. Comment l'idéal du sage serait-il une "contemplation" entièrement dégagée du sensible ? Il ne peut qu'être une science pratique, une sorte de compromis entre la contemplation et l'action, une "vie logique". Distinguant la *theoria* de la *praxis*, non sans affirmer pourtant la nécessité de les unir, les stoïciens parlaient avec mépris (…) de ces philosophes qui ne conforment pas leur conduite à l'enseignement reçu. Cependant l'union théorie-pratique reste même pour eux un idéal, digne d'être poursuivi, qu'on n'atteint pas facilement si jamais on le trouve. » (Arnou, 1972, p. X).

Nous verrons (en 4.3) que la notion d'action-acte de J.G. Fichte (voir 1.1) conduit à considérer que raison théorique et raison pratique sont inséparables et que ce n'est que secondairement que des distinctions peuvent être introduites.

La distinction entre exprimable et événement incorporels et causalité corporelle chez les Stoïciens et la relation entre phénoménologie et science de l'activité humaine

Comparons, pour conclure cette section, les façons de considérer la causalité dans l'activité humaine et donc de rechercher l'explication et les lois de cette dernière, d'un côté, chez les Stoïciens, de l'autre, dans le programme de recherche 'cours d'action.

Ce dernier donne une place à la liberté-responsabilité dans l'analyse de l'activité humaine. Il est remarquable qu'aujourd'hui, seules les études pragmatiques procèdent ainsi, par exemple les études d'évaluation et de gestion de la sûreté des dispositifs industriels, et ce sans théorie de cette liberté-responsabilité, notion trop "philosophique" pour ceux à qui sont destinées de telles études. Cette place donnée à la liberté-responsabilité dans l'analyse de l'activité humaine a eu pour origine J.-P. Sartre, mais il va de soi que j'aurais pu remonter aux

Stoïciens (voir *Méthode développée*, chapitre 1). En proposant, à travers la définition même de la notion de 'cours d'action', de rechercher les contraintes de l'activité humaine donnant lieu à conscience préréflexive, à la fois du côté des Corps, des Situations et des Cultures des acteurs, ce programme de recherche s'inscrit en faux contre le monopole attribué *a priori* à l'un ou l'autre de ces domaines de contraintes. Positivement, il s'accorde avec la multi-causalité selon les Stoïciens. S'il peut être raisonnable, dans une recherche particulière, de réduire *a priori* le champ de la recherche, ce ne peut être qu'à une combinaison de contraintes issues des trois domaines. Enfin, parler de contrainte et non pas de cause dans ce programme de recherche découle de la visée de la science moderne, qui est de rechercher des lois et non pas des causes, mais aussi du fait qu'il est difficile, dans la combinaison de contraintes issues de trois domaines aussi hétérogènes, d'atteindre une articulation parfaite et sans résidu d'indétermination. Ceci s'accorde avec l'indétermination des causes selon les Stoïciens. Enfin, il me semble que tout ce qui vient d'être écrit dans cette section concernant la relation entre "exprimables" et corps peut être étendu à la relation entre conscience préréflexive (comme effet de surface ou plutôt d'interface entre le corps de l'acteur et les corps du monde) et ces corps (comme causes et, plus précisément, comme contraintes dans les Corps des acteurs, leurs Situations et leurs Cultures). Les Stoïciens nous invitent, si j'ose dire, à quitter la phénoménologie apodictique de la perception de E. Husserl et à nous rapprocher de la phénoménologie empirique de l'activité humaine dans le programme de recherche 'cours d'action' (description des cours d'expérience). Mais, de même que chez E. Husserl la phénoménologie de la perception diffère radicalement d'une psycho-physique empirique, cette phénoménologie empirique de l'activité humaine (description des cours d'expérience) diffère radicalement d'une physico-bio-psycho-culturo-physique empirique, ou anthropologie cognitive (description et explication des "cours d'action", des "cours de vie relatifs à une pratique", des "cours d'in-formation" et de leurs "articulations collectives", pour reprendre ici la cascade des objets théoriques présentés dans la *Méthode développée*, chapitres 1 et 2, voir aussi **Annexe 1**). La première ne décrit que des effets, n'est que descriptive, alors que la seconde remonte aux causes, est à la fois descriptive et explicative.

Par contre, si, en l'absence de précisions de la part de ce qui nous reste des Stoïciens eux-mêmes, on suit l'interprétation de ces derniers par G. Deleuze, la connaissance des exprimables et événements comme effets et la connaissance des dynamiques corporelles comme causes, ou encore la phénoménologie et la science de l'activité humaine, sont destinées à être irrémédiablement séparées. Au contraire, dans le programme de recherche 'cours d'action', en conséquence du cumul qui y est effectué du paradigme de l'enaction et de

l'hypothèse de la conscience préréflexive, la phénoménologie de l'activité humaine (description du "cours d'expérience" ou histoire de la conscience préréflexive) comme activité-signe constitue un passage obligé vers une science empirique de l'activité humaine, par l'intermédiaire de la psychologie phénoménologique de l'activité humaine, portant sur l'activité donnant lieu à conscience préréflexive, qui constitue l'autre face de cette phénoménologie de l'activité humaine et lui est identique (voir **Annexe 1**).

En fait, cette interprétation par G. Deleuze de cet aspect du Stoïcisme doit être mise en relation avec son interprétation de B. Spinoza selon lequel la connaissance des effets ne peut conduire à une connaissance adéquate des causes :

> « Chez Descartes, donc, deux thèmes sont fondamentalement liés : la suffisance théorique de l'idée claire et distincte, la possibilité d'aller d'une connaissance claire et distincte de l'effet à une connaissance claire et distincte de la cause. Que l'effet dépende de la cause n'est pas en question. La question porte sur la meilleure manière de le montrer. Spinoza dit : "il nous est possible de partir d'une connaissance claire et distincte d'un effet ; mais ainsi nous ne parviendrons qu'à une connaissance claire de la cause, nous ne connaîtrons rien de la cause en dehors de ce que nous considérons de l'effet, jamais nous n'obtiendrons une connaissance adéquate : "Nous ne comprenons rien de la cause en dehors de ce que nous considérons de l'effet : ce qui se voit suffisamment du fait que la cause, alors, n'est désignée que par les termes les plus généraux, comme "il y a donc quelque chose, il y a de la puissance, etc." Ou aussi du fait qu'on la désigne d'une façon négative, "par conséquent ce n'est pas ceci ou cela, etc." (*Traité de la réforme de l'entendement*) (...) . Il ne suffit pas d'une idée claire et distincte, il faut aller jusqu'à l'idée adéquate. C'est à dire : il ne suffit pas de montrer comment les effets dépendent des causes, il faut montrer comment la connaissance vraie de l'effet dépend elle-même de la connaissance de la cause. Telle est la définition de la méthode synthétique » (Deleuze, 1968, p. 141).

C'est pourquoi, selon B. Spinoza, "la méthode synthétique est la seule méthode d'invention véritable, la seule méthode qui vaille dans l'ordre de la connaissance" (idem, p. 145). Au contraire, selon R. Descartes :

> « La méthode synthétique prétend toujours connaître par la cause, mais elle n'y réussit pas toujours (...) [; elle] a une ambition démesurée ; mais elle ne nous donne aucun moyen de connaître les causes réelles. En fait, elle part d'une connaissance confuse de l'effet et s'élève à des abstraits qu'elle nous présente à tort comme des causes ; c'est pourquoi, malgré ses prétentions, elle se contente d'examiner les causes par les effets. La méthode analytique, au contraire, est d'intention plus modeste. Mais, parce qu'elle dégage d'abord

une perception claire et distincte de l'effet, elle nous donne le moyen d'inférer de cette perception une connaissance véritable de la cause ; c'est pourquoi elle est apte à montrer comment les effets eux-mêmes dépendent des causes. La méthode synthétique n'est donc légitime qu'à une condition : quand elle n'est pas livrée à elle-même, quand elle vient après la méthode analytique, quand elle s'appuie sur une connaissance préalable des causes réelles. La méthode synthétique ne nous fait rien connaître par elle-même, elle n'est pas une méthode d'invention ; elle trouve son utilité dans l'exposition de la connaissance, dans l'exposition de ce qui est déjà "inventé". » (idem, p. 143).

Finalement, l'interprétation par G. Deleuze de la relation, entre exprimables et événements, d'un côté, et dynamiques corporelles, de l'autre, chez les Stoïciens radicalise le privilège qu'il accorde à la méthode synthétique, partant d'hypothèses sur les causes, de B. Spinoza relativement à la méthode analytique, partant de la connaissance des effets, de Descartes. Alors, ou bien on a une connaissance des exprimables et événements, d'un côté, et une connaissance des dynamiques corporelles, de l'autre, ou bien on a une connaissance des dynamiques corporelles qui conduit à la connaissance des exprimables et événements qui en sont les effets, et il est exclu que la connaissance des exprimables et événements participe ou, pire, participe nécessairement à la connaissance des dynamiques corporelles, comme c'est le cas dans le programme de recherche empirique 'cours d'action'.

Nous verrons (en 3.3) que, moyennant une précision de la distinction entre "exprimable" et "événement", toujours compte tenu de la radicalisation de ces notions en termes d'activité déjà effectuée, la différence radicale entre phénoménologie et science, partagée par le Stoïcisme et le programme de recherche 'cours d'action', ne se traduit pas dans ce dernier, au contraire de ce qui se passe dans le premier selon l'interprétation de G. Deleuze, par la non-participation de la phénoménologie de l'activité humaine à la connaissance scientifique de cette dernière.

Conclusion

Pour conclure ce chapitre, je considérerai d'abord les deux apports du Stoïcisme qui y sont développés : celui de la thèse de l'homme continu à la construction d'une ontologie phénoménologique et d'une psychologie phénoménologique de l'activité humaine ; celui de la relation entre corps et "exprimable" à la phénoménologie de l'activité humaine et à son prolongement explicatif et scientifique. Puis, je reviendrai sur l'ensemble des corrections

apportées au Stoïcisme par la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte et par le programme de recherche 'cours d'action' dans son état actuel. Enfin, j'introduirai le chapitre 3, qui conclura les deux premiers chapitres en construisant effectivement une phénoménologie empirique comme ingrédient nécessaire d'une psychologie phénoménologique de l'activité humaine à sa réalisation

L'apport de la thèse de l'homme continu à la phénoménologie de l'activité humaine

Ce qui a été gagné dans ce chapitre, ses acquis positifs, c'est d'abord, grâce à la thèse de l'homme continu, la précision de continuités qui enrichissent l'ontologie phénoménologique correspondant à l'ébauche de phénoménologie de l'activité humaine de J.G. Fichte (que j'ai présentée dans le chapitre 1), ainsi qu'à la phénoménologie de l'activité humaine comme activité-signe développée par le programme de recherche 'cours d'action' (voir **Annexes 1 à 4**). Ces continuités sont, rappelons-le, les suivantes : la continuité du flux de l'activité ; la continuité entre le sentiment, la perception, le rappel, l'action, la communication et le raisonnement ; la continuité entre l'activité et la conscience ; la continuité entre l'activité individuelle et l'activité collective ; la continuité entre la pratique productrice (*poiesis*), la pratique sur soi et sur les autres (*praxis*) et la théorie (*theoria*) ; la continuité entre la performance, l'apprentissage, le développement et la découverte ; la continuité entre le corps, la situation et la culture ; le continuum du vivant avec rupture symbolique ; le rôle d'assentiment et de contrôle que tient la conscience, ou du moins l'activité donnant lieu à conscience, dans l'activité humaine ; l'homme continu en ce qui concerne sentiments, raison, action ; l'ouverture au monde pour l'action (présentation, perspective d'action) ; l'idéal comme contraint mais non déterminé par la phénoménologie. Je compléterai (en 3.4) cette ontologie phénoménologique par la précision du "corps" stoïcien comme dynamique corporelle. Aucune de ces continuités n'est aujourd'hui triviale. Du point de vue épistémologique, l'accent sur le continuum implique de partir du complexe et non pas du simple ou supposé tel et nous rappelle que, si partir du simple peut remporter des succès en matière de connaissance et de pratique, il faut constamment accomplir le mouvement inverse et préciser les conséquences négatives de partir du simple, dont la principale est de croire indûment que le simple est bien sélectionné et bien placé. Plus spécifiquement, l'accent sur le continuum chez les Stoïciens contribue à mettre en continuité psychologie et physiologie, donc à outrepasser les barrières disciplinaires établies entre elles.

Tous ces acquis contribuent au programme de recherche empirique ‘cours d’action’, dont j’ai rappelé les compatibilités et incompatibilités avec d’autres programmes de recherche, par exemple, l’incompatibilité avec le modularisme de la psychologie cognitiviste et avec l’idée de modéliser l’activité par la tâche dans la psychologie du travail, et, plus généralement, avec toutes les conceptions, comme celles de la philosophie logique anglo-saxonne et de la psychologie cognitiviste, qui ont sacrifié à l’idolâtrie du *mind* (esprit) d’Aristote. Mais nous avons vu qu’il faut limiter la portée de la thèse de l’homme continu et qu’il y a en partie complémentarité et en partie alternative entre le programme de recherche empirique ‘cours d’action’ et certains programmes discontinus des neuro-sciences expérimentales non cognitivistes (voir, par exemple, Berthoz, 1997).

L’apport de la relation entre corps et exprimable à la phénoménologie de l’activité humaine et à son prolongement explicatif

Le courant actuel de "naturalisation de la phénoménologie" dans les sciences cognitives, qui constitue une alternative au cognitivisme (voir *Méthode élémentaire*, chapitre 1), doit faire face au non-empirisme de la phénoménologie de E. Husserl. Nous avons vu que partir des Stoïciens permet de réinterpréter ce non-empirisme en termes d’absence de causalité entre les "exprimables-événements" sur lesquels porte la phénoménologie. Considérer, contrairement à E. Husserl, ces "exprimables-événements" comme des effets incorporels permet d’ouvrir sur une phénoménologie empirique de l’activité humaine, elle-même susceptible de déboucher, par l’intermédiaire de son versant de psychologie phénoménologique, sur une science empirique de cette même activité humaine (que j’ai caractérisée comme anthropologie cognitive, voir **Annexe 1**).

Les sciences cognitives actuelles héritent aussi de l’anthropologie du soupçon relativement à ce que sait et dit l’acteur. À condition de le rapporter, non pas aux corps du monde dont la perception est vécue par l’acteur, mais à l’interaction asymétrique entre le corps de l’acteur et les corps du monde, l’"exprimable" stoïcien permet de réinstaller ce que peut exprimer l’acteur au centre de l’étude de son activité tout en ne lui accordant pas le privilège de permettre à soi seul d’en connaître les causes ou contraintes.

Sont acquis, plus précisément : l’"exprimable" et l’interaction asymétrique entre le corps de l’acteur et les autres corps ; la proximité entre la conscience préréflexive et l’"exprimable" ; le signe stoïcien comme jeu entre corps et "exprimable" ; la considération,

dans l'activité humaine, de la liberté-responsabilité et de la multi-causalité corporelle (Corps, Situations, Cultures).

En revenant au chapitre 1, on peut ajouter que ces acquis permettent d'opérer des corrections relativement à la lettre de J.G. Fichte qui, elles-mêmes, permettent d'ajuster les acquis de J.G. Fichte au projet d'une phénoménologie empirique de l'activité humaine : la précision de la notion de "corps", réservée chez J.G. Fichte au corps de l'acteur et qui reste abstraite, sans détermination, par la thèse de l'homme continu, que je compléterai (en 3.4) par la précision des catégories stoïciennes qui portent sur le "corps" stoïcien dans toute sa généralité comme dynamique corporelle ; la caractérisation de l'ébauche de phénoménologie de l'activité humaine de la *Doctrine de la Science* comme "exprimable", ressortissant à l'étude empirique et non pas à la seule spéculation philosophique ; sa nécessaire correspondance avec une psychologie phénoménologique de l'activité humaine ; sa nécessaire complémentarité *via* cette dernière avec une science empirique de l'activité humaine ; le renvoi de la causalité corporelle chez J.G. Fichte à l'incorporel de surface et l'établissement d'une causalité corporelle effectuée grâce à cette science empirique de l'activité humaine.

Ces acquis positifs s'accompagnent d'acquis critiques relatifs à la Phénoménologie de E. Husserl qui ne sont pas tous partagés par les auteurs du courant actuel de "naturalisation de la phénoménologie" dans les sciences cognitives : la critique de la conception du temps ; la critique de la relation entre phénoménologie de la perception et science de la perception ; la critique de la secondarité du signe et de la primarité de la présence du monde (sur laquelle je reviendrai en 3.8).

L'effet en retour de la **Doctrine de la Scienc***e de Fichte : la radicalisation du point de départ et le dépassement du dogmatisme du Stoïcisme*

Ce qui a été gagné dans ce chapitre et le précédent, ce sont aussi des corrections apportées au Stoïcisme, grâce essentiellement à la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte. Rassemblons ici celles qui ont été anticipées dans le chapitre 1 et précisées dans ce chapitre 2, celles qui ont été anticipées dans le chapitre 1 et non précisées dans ce chapitre 2 et celles qui n'ont été présentées que dans ce chapitre 2. Nous avons vu (dans l'Introduction, section 2) que, pour reprendre la formule très juste de J. Hyppolite, le Stoïcisme "est le nom d'une philosophie universelle appartenant à l'éducation de la conscience de Soi". C'était justifier à l'avance l'intérêt qu'il y a à revenir sur cette philosophie universelle, ou du moins son noyau

épistémologique, à partir des révisions, corrections, mises en relation et développements que j'ai dû opérer.

L'essentiel est que l'expérience des événements naturels ne se présente pas dans le Stoïcisme comme rapportée à l'activité humaine mais seulement comme ayant pour horizon cette dernière (voir 2.3, 2.6 et 2.7). L'aplatissement de cette "expérience des événements naturels" sur la "Nature" comme posée dogmatiquement et l'érection de cette dernière en norme de l'action humaine, si elle constitue, comme on l'a vu (en 2.1), une caricature produite par les opposants du Stoïcisme, est aussi un symptôme de ce qui menace constamment le Stoïcisme. En effet, le Stoïcisme, du fait de son dogmatisme et de la limitation de ses notions d'"événement" et de "présentation" relativement à une considération de l'activité humaine, est toujours prêt à retomber de "se conformer à l'expérience de la nature" à "se conformer à la Nature" absolutisée car si l'activité en constitue le centre, elle n'est pas le point de départ d'une construction, c'est-à-dire d'une méthode génétique (voir 1.8). S'appuyer sur lui sans critique de son dogmatisme fait courir le risque de négliger les particularités de l'activité humaine et des objets théoriques par l'intermédiaire desquels passe son étude. Or, justement, J. G. Fichte a proposé une ébauche de phénoménologie purement spéculative de l'action-acte comme ouverte et en a tiré des contraintes pour la science ("les savants"), l'éthique, le droit, l'état, l'économie politique, l'éducation, l'esthétique et la religion. C'est sur le fond du rapprochement effectué (en 1.8) entre J.G. Fichte et les Stoïciens que le premier peut contribuer à conjurer le dogmatisme des seconds. Cette correction du Stoïcisme passe, comme on l'a vu, par celle de ses notions de "présentation" (y compris la "présentation cataleptique" que je préciserai en 3.8) et d'"exprimable-événement" qui consiste à les redéfinir relativement à une activité humaine préalable et comme effets à l'interface du "corps" de l'acteur et des autres "corps" (voir 1.1, 2.3 et 2.7).

Les effets en retour cumulés de la **Doctrine de la Science** *de Fichte et du programme de recherche 'cours d'action'*

Les autres corrections à la lettre du Stoïcisme sont les suivantes : la précision-explication de la conscience dans la foulée de l'intuition intellectuelle de l'action-acte, ou encore de la conscience préréflexive comme effet de surface du couplage structurel (voir 1.2 et 2.1) ; la précision de l'asymétrie entre le corps de l'acteur et les autres corps (voir 2.6) et de la relation entre l'"exprimable" et les corps en celle entre l'"exprimable" comme contenu de la

conscience préréflexive et l'interaction asymétrique entre le corps de l'acteur et les corps de son environnement (voir 2.7) ; la révision à la baisse de l'optimisme pourtant limité que traduit l'idée de tendance inscrite dans les corps (en matière de raison, d'extirpation des passions, de présentation cataleptique, d'appropriation optimale, d'idéal du sage) (voir 1.3 et 2.1) ; la critique de la réduction de l'imagination à l'illusion (voir 1.5) ; le remplacement de l'expérience de la nature par celle de la nature et de la culture en relation avec la notion d'"appel" ; corrélativement, la contingence de la raison mise à la place de la raison "naturelle" (en 1.8) ; l'explicitation de l'absence de soi (voir 1.7) ; la réduction de l'hégémonique, donc aussi de la thèse de l'homme continu, à un niveau de l'activité humaine, et la suppression de la connotation de commandement attachée à cette dénomination d''hégémonique' ou 'partie directrice'; l'élément du signe stoïcien *tunchanon* interprété comme "conjoncture", c'est-à-dire conjonction de corps avec celui de l'acteur à un instant donné, ou encore, en reprenant une notion du cadre théorique sémio-logique, comme "situation dynamique" ; la distinction entre les présentations (redéfinies en relation avec l'activité préalable) comme "Representamen" (R) et "Unité de cours d'expérience" (U).

J'ajouterai plus loin d'autres révisions et corrections : les "notions communes" stoïciennes comme issues de l'activité humaine et pas seulement du constat d'un accord entre les hommes comme animaux raisonnables (en 3.8) ; le "sage" stoïcien sans passions mais avec espérance préalable (et pas seulement de bonnes affections à l'instant t) (en 4.1) ; les concepts et les mathématiques comme Virtuel et les universaux comme "rien" et, surtout, l'approfondissement de la distinction stoïcienne entre "exprimable" et "événement" qui permettra, contrairement au Stoïcisme vu par G. Deleuze, de passer par la phénoménologie empirique de l'activité humaine pour atteindre, via la psychologie phénoménologique correspondante, une science empirique de cette dernière (voir 3.3) ; l'intégration des schémas des figures 9 et 10 (le schéma de la dynamique des présentations et le schéma de l'hégémonique) et l'éclatement du signe stoïcien à travers la notion de signe hexadique, d'ancrage et de situation dynamique (voir 3.6). Ces révisions et corrections ne touchent pas le monisme corporel et le continuisme du Stoïcisme et nous laissent dans le cadre du Stoïcisme, mais remettent en cause une bonne part des fondements de son épistémologie et de son optimisme.

Elles n'enlèvent évidemment rien aux deux séries d'apports positifs exposés dans les deux sous-sections précédentes de cette conclusion du chapitre 2. Bien qu'ils aient laissé ouverts plusieurs chantiers séparés, ceux d'une psychologie phénoménologique, d'une phénoménologie et d'une science empirique de l'activité humaine, les Stoïciens ont

développé, avec la thèse de l'homme continu et la relation entre "exprimable" et corps, des éléments d'ontologie phénoménologique particulièrement stimulants et ont ainsi construit le cadre de ma réception de l'apport de J.G. Fichte qui m'a intéressé dans le chapitre 1.

De l'ouverture d'une phénoménologie et d'une psychologie phénoménologique empiriques de l'activité humaine à leur réalisation

A l'issue de ces deux chapitres 1 et 2, une possibilité de construction phénoménologique partant de l'action-acte de J.G. Fichte est ouverte. Une précision de l'action-acte par l'enaction et de l'intuition intellectuelle par la conscience préréflexive permet de redescendre du transcendantal à l'existence et à l'expérience concrètes. Une place essentielle est attribuée à l'imagination. Mais, comme nous le verrons (en 3.1), J.G. Fichte fournit seulement un point de départ et des exigences pour une phénoménologie de l'activité humaine. Pour formuler effectivement cette dernière, il me faudra, dans le chapitre 3, d'une part, lire J.G. Fichte à partir de C.S. Peirce afin de sortir du spéculatif hors de tout empirisme et d'aller vers le spéculatif pour l'empirique, d'autre part, lire C.S. Peirce à partir de J.G. Fichte afin de sortir de la multiplicité à la fois riche et confuse qu'il a développée et de considérer leur écart commun relativement à E. Husserl. La phénoménologie empirique de l'activité humaine ainsi proposée (et dont l'essentiel est rappelé dans l'**Annexe 3**), si elle développera celle de J.G. Fichte, dépassera aussi le clivage instauré dans le Stoïcisme entre psycho-phénoménologie et phénoménologie (ou "logique") (voir chapitre 2). Ceci me permettra ensuite de développer dans les chapitres 4 et 5 les conséquences épistémologiques générales de cette phénoménologie de l'activité humaine, moyennant quelques nouveaux apports, y compris de J.G. Fichte et de C.S. Peirce.

CHAPITRE 3 : HISTOIRE PRAGMATIQUE, CATÉGORIES ET ACTIVITÉ-SIGNE

Introduction

Grâce aux chapitres 1 et 2, je peux maintenant mettre en relation la phénoménologie empirique de l'activité humaine comme activité-signe et sa construction (voir **Annexes 1, 2 et 3**) avec les propositions d'autres auteurs. Cela permettra d'en diminuer l'originalité apparente, mais en contrepartie de l'enrichir et de la faire mieux comprendre. Une telle entreprise suppose une reprise de la question des catégories. Qu'est-ce en effet qu'une phénoménologie de l'activité humaine sinon une théorie des catégories présidant à la description des phénomènes de sa propre activité qui sont susceptibles d'apparaître à un acteur ?

Cette question des catégories a été abandonnée par la recherche philosophique depuis le début du siècle dernier (C.S. Peirce, les Néo-kantiens, jusqu'à l'ouvrage de 1929, *Process and Reality*, de N. Whitehead15), à l'exception de la phénoménologie initiée par E. Husserl qu'on peut considérer comme constituant une vaste entreprise de recherche catégorielle menée essentiellement à partir de la perception. Elle a été relancée récemment à partir des questions de la connaissance de la cognition humaine et de la conception des machines numériques (voir, par exemple, Sowa, 1995). Mais, ces questions de la cognition humaine et des machines numériques, du fait qu'elles sont posées en prenant pour acquis une sorte particulière de signe, le signe saussurien (voir *Méthode développée*, chapitre 5), et qu'elles ne replacent pas cette cognition dans l'ensemble de l'activité humaine, n'ont encore que très peu relancé la question du signe alors que, comme il me semble possible de le justifier dans ce chapitre 3, les questions de l'activité humaine, des catégories et du signe sont étroitement liées (voir **Annexe 1** et *Méthode développée*, chapitre 6). C'est pourquoi je suis renvoyé au dialogue avec les Stoïciens, B. Spinoza, E. Kant, J.G. Fichte, les Néo-kantiens, E. Husserl, C.S. Peirce et M. Heidegger.

Je partirai (section 1) de l'intérêt et des limites de l'ébauche de phénoménologie de l'activité humaine, ou "histoire pragmatique de l'esprit humain", envisagée par J.G. Fichte dans la foulée de la notion d'action-acte. Je le ferai en prenant pour acquis, grâce au détour par le Stoïcisme révisé lui-même par J.G. Fichte, sa soumission à l'empirique et son

15 Je ne parlerai pas ici de cet ouvrage car, d'une part, étant essentiellement tourné vers la physique moderne, il n'a contribué à la présente construction qu'indirectement, comme exemple d'une catégorisation en termes de processus, d'autre part, introduisant des notions complexes et un vocabulaire original, il ne peut être exposé rapidement de façon utile.

prolongement par une psychologie phénoménologique développée en termes identiques, par l'ontologie phénoménologique correspondante et par une science empirique de l'activité humaine. Puis, j'aborderai les catégories de E. Kant et leur critique, par les philosophes post-kantiens de S. Maïmon à J.G. Fichte, par les Néo-kantiens et par E. Husserl (section 2). Ensuite, je ferai un détour en deux temps par la discussion stoïcienne de la question des catégories. Je commencerai par le "quelque chose" (*ti*) qui, à côté des "corps", donne une place parmi d'autres "incorporels" à l'"événement" et à l'"exprimable" déjà abordés (en 2.6 et 2.7), ce qui me permettra de différencier, comme je l'ai annoncé (en 2.8), cet événement et cet exprimable, ainsi que de clarifier la notion de "surface" utilisée pour les définir et de montrer la nécessité d'introduire une notion de Virtuel (section 3). Je pourrai alors aborder les "genres premiers" stoïciens comme détaillant la sous-catégorie des "corps" comme dynamiques corporelles, ce qui permettra d'ajouter une précision à cette notion de "corps" au-delà du monisme cosmologique et de la thèse de l'homme continu que j'ai précisés dans la première partie du chapitre précédent (section 4). Puis, je préciserai la construction imaginative des "catégories phanéroscopiques" et du "signe triadique" de C.S. Peirce (section 5), et je la prolongerai par celle des "catégories de l'in-formation", du "signe abstrait" et du "signe hexadique" (voir les **Annexes 2 et 3** et le chapitre 6 de la *Méthode développée*) (section 6). Sur cette base, je discuterai de l'intérêt et des limites des "existentiaux" de M. Heidegger, une fois extraits de l'idéologie nazie de leur auteur, et surtout de leur mode intuitif de construction (section 7). Puis, je reviendrai sur la secondarisation du signe dans la philosophie occidentale de B. Spinoza jusqu'à aujourd'hui, après un nouveau détour par le Stoïcisme puisque B. Spinoza a interprété les "notions communes" ou "anticipations" stoïciennes dont je n'ai pas encore parlé comme constituant un pas vers cette secondarisation du signe (section 8). Je ne considérerai l'exigence formulée par J.G. Fichte, celle de l'auto-réflexivité d'une phénoménologie de l'activité humaine, qu'en 5.2, car elle me permettra alors d'introduire les conséquences épistémologiques générales de la notion de signe hexadique.

3.1 Une phénoménologie fondée sur un faire et constituant un redoublement de l'intuition intellectuelle de l'action-acte

De la triple signification de l'intuition intellectuelle, j'ai considéré dans le chapitre 1 essentiellement la première, l'intuition intellectuelle 1, "l'activité liée au fait de lever la main ou le pied sans posséder en ces actes l'intuition intellectuelle de ma conscience de soi", ou

encore "l'intuition intellectuelle réelle", que j'ai pu rapprocher des notions de "vécu" et de "conscience préréflexive" telles qu'elles ont été empruntées à J.-P. Sartre, moyennant une légère transformation, par le programme de recherche 'cours d'action'. J'ai considéré aussi dans ce même chapitre, mais secondairement, la seconde, l'intuition intellectuelle 2, c'est-à-dire la première devenue consciente, que j'ai pu rapprocher de la notion d'expression de la conscience préréflexive, inspirée dans le même programme de recherche par la notion de "réflexion pure" de J.-P. Sartre moyennant, pour le coup, une transformation non négligeable (voir *Méthode développée*, chapitres 1 et 4). Considérons maintenant la troisième signification, l'intuition intellectuelle 3, celle du philosophe, qui ne peut s'effectuer qu'en se superposant à "l'autoposition originaire" (Vincenti, 1997, p. 62).

C'est par cette intuition intellectuelle philosophique que passe la construction d'une phénoménologie de l'activité humaine. Nous avons vu dans les deux chapitres précédents l'intérêt de la pas-tout-à-fait phénoménologie de l'activité humaine des Stoïciens, mais aussi comment les notions d'action-acte et d'intuition intellectuelle de J.G. Fichte permettaient d'en améliorer le contenu et ouvraient une voie pour la dé-dogmatiser. Nous allons maintenant poursuivre dans cette voie, c'est-à-dire rassembler les éléments d'une phénoménologie empirique de l'activité humaine.

L'intuition intellectuelle du philosophe comme acte de liberté

Cette intuition intellectuelle philosophique se réfère à un acte délibéré d'abstraction répondant à un "appel" (voir 1.6) :

> « L'intuition intellectuelle comme arrachement à l'*habitus* représentationnel [constitue] un point de vue que l'on prend sur les jugements. [Ce n'est pas une] nouvelle représentation ou un jugement sur un nouvel objet. Dans l'intuition intellectuelle, il n'est nul être, nul observable, nul objet qui se tiendrait sous le regard du philosophe. Cet arrachement à l'habitus représentationnel devient le préalable nécessaire à l'investigation de la *Doctrine de la Science*. » (Fichte, 1999, Introduction, p. 18).

Pour J.G. Fichte, c'est une activité "idéale", participant à l'activité proprement philosophique. Rétrospectivement, comme on l'a vu (en 1.2), l'intuition intellectuelle 2 apparaît aussi comme un acte de liberté, d'arrachement à l'*habitus* représentationnel répondant à un appel de la part du philosophe, c'est-à-dire de J.G. Fichte lui-même dans ce texte incantatoire que je n'en finis pas de citer, comme les commentateurs :

« Messieurs, concentrez vous et rentrez en vous, il n'est question ici de rien d'extérieur, mais uniquement de nous-mêmes (…) . Messieurs, pensez le mur (...) . Avez-vous pensé le mur ? (...) . Eh bien, Messieurs, pensez celui qui a fait le mur. » (Fichte, cité par Tilliette, 1995, p. 141).

Si l'on poursuit le parallèle établi (en 1.2) entre cette intuition intellectuelle 2 et l'expression de la conscience préréflexive dans le programme de recherche 'cours d'action', on insiste alors sur la caractère "non-naturel" de cette expression de la conscience préréflexive et, *a contrario*, sur le caractère "naturel" de la conscience réflexive telle qu'on la conçoit habituellement, c'est-à-dire comme une activité qui est, à la fois, située (dans la situation dynamique où elle apparaît, qui peut être différente de la situation dynamique dans laquelle s'était exercée l'activité donnant lieu à réflexion) et complice (complaisante avec soi-même et avec sa place imaginaire dans le jeu social). En fait, J.G. Fichte ne se préoccupe pas de distinguer clairement l'intuition intellectuelle 2 et l'intuition intellectuelle 3. Pourtant, il semble évident qu'il peut y avoir la première sans qu'il y ait élaboration philosophique. Je considérerai donc l'intuition intellectuelle 3 comme un redoublement de l'intuition intellectuelle 2 au sens où, d'une part, elle la répète, donc éventuellement l'enrichit, d'autre part, elle utilise cette répétition pour construire un discours philosophique. Comme nous allons le voir maintenant, J.G. Fichte et ses commentateurs vont dans ce sens.

Une phénoménologie fondée sur l'expérience d'un faire et la redoublant

C'est cette intuition intellectuelle 3 philosophique qui ouvre la construction d'une phénoménologie de l'activité humaine :

« Dans le *Rapport clair comme le jour*, (…) en suivant Jacobi [autre philosophe post-kantien], Fichte désigne la réalité fournie par l'expérience à travers le terme "vie". Chez Fichte comme chez Jacobi, la notion de vie comme cœur de la réalité va au-delà de l'étroitement biologique et traduit la présence de facteurs subjectifs mentaux, spirituels même qui animent la réalité. Fichte exclut explicitement une telle lecture absolutiste de la vie comme détachée de la conscience possible ou actuelle. Fichte étend la notion de vie de Jacobi pour y inclure jusqu'à la forme de vie détachée (spéculative) de la philosophie. Plutôt que de simplement opposer vie et spéculation, Fichte lie les deux en les distinguant comme gradations de la vie, appelées "potentialités". La conscience ordinaire et son monde d'objets est la première potentialité de la vie sur laquelle les autres reposent. Dans

la conscience ordinaire, le Moi est complètement immergé dans son expérience, au point de s'oublier lui-même ainsi que son rôle dans la constitution de l'expérience. En s'élevant au niveau de la réflexion sur l'expérience, la conscience actualise la seconde potentialité de la vie. » (Zöller, 1998, p. 21).

J.G. Fichte oppose – c'était dans l'air du temps (l'opposition par J.W. Goethe de l'arbre gris de la théorie et de l'arbre vert de la vie est restée célèbre) – la facticité de la vie réelle et l'activité du philosophe, l'ordre du réel et celui de la réflexion philosophique, les objets de la connaissance commune et les concepts de la connaissance philosophique :

« En agissant, l'être raisonnable ne prend pas conscience de son agir ; car il est lui-même, en fait, son agir et rien d'autre ; or ce dont il prend conscience doit se situer hors de ce qui prend conscience, donc hors de l'agir ; ce doit être un objet c'est-à-dire le contraire de l'agir. Le Moi ne prend conscience que de ce qui surgit pour lui dans son agir et par cet agir (purement et simplement par lui) ; et c'est là l'objet de la conscience, ou : la chose. Il n'y a pas d'autre chose pour un être raisonnable, et, puisqu'on ne peut parler d'un être et d'une chose qu'en relation avec un être raisonnable, il n'y en a pas d'autre en général. Qui parle d'une autre chose ne se comprend pas lui-même. Cela qui surgit dans un agir nécessaire, mais par quoi le Moi, pour la raison indiquée, ne prend pas conscience de son agir, apparaît lui-même comme nécessaire, c'est-à-dire que le Moi, lors de la présentation de cet être, se sent contraint. Par suite, on dit que l'objet a de la réalité (…) . Si l'objet a son fondement uniquement dans l'agir du Moi, et n'est déterminé complètement que par celui-ci, alors, s'il doit y avoir une diversité parmi les objets, cette diversité peut procéder uniquement de diverses manières d'agir du Moi (…) . Si l'on considère l'action du Moi comme telle, selon sa forme, c'est un concept ; si l'on considère le contenu de l'action, la dimension matérielle, ce qui advient, en faisant abstraction du fait que cela advient, c'est un objet (…) . On ne peut, comme nous l'avons dit, avant ce qui surgit à partir d'un agir, percevoir l'agir lui-même et la manière déterminée d'agir. Pour l'homme ordinaire et du point de vue de la conscience commune, il n'y a que des objets, et pas de concepts ; le concept disparaît dans l'objet et coïncide avec lui. Le génie philosophique, c'est-à-dire le talent de trouver dans et pendant l'agir lui-même non seulement ce qui surgit en lui, mais aussi l'agir comme tel, de réunir en une appréhension ces directions tout à fait opposées, et ainsi de prendre son propre esprit sur le fait, fut le premier à découvrir dans l'objet le concept ; et le champ de la conscience reçut un nouveau domaine. » (Fichte, 1984, p. 18).

D'où le caractère fictionnel, observationnel et réflexif, de la phénoménologie de l'activité humaine résultante, que la notion stoïcienne d'"exprimable" radicalise (voir 2.6, 2.7 et 2.8), et

le caractère réel de "l'activité même de l'esprit dont la réflexion cherche à analyser le mécanisme" (Léon, 1954, p. 426). Ces deux ordres, celui, fictionnel, de la réflexion philosophique et celui, réel, de l'activité humaine sont à la fois différents et liés étroitement entre eux car leurs genèses respectives sont de même forme :

> « Les concepts de la *Doctrine de la Science* concernent des faits de la conscience réelle, mais ces faits sont issus d'une genèse de même forme que celle dont sont issus les concepts correspondants. Pour accéder à la conscience de soi, tout homme doit donc nécessairement accomplir les opérations déduites par la phénoménologie. La construction de la conscience a donc une portée phénoménologique, elle décrit le mouvement intérieur de son objet (…) : "ce qu'elle prend comme objet de sa pensée n'est pas un concept mort qui, par rapport à sa recherche, se comporte de manière seulement passive (…), mais c'est quelque chose de vivant et d'actif qui produit de lui-même et par lui-même des connaissances et que le philosophe se contente de contempler" (…) . Il importe donc, pour comprendre la *Doctrine de la Science*, de distinguer "deux séries très différentes de l'agir spirituel : celle du moi que le philosophe observe et celle des observations du philosophe". » (Fichte, 1986, Postface, p. 359).

Cette construction d'une phénoménologie de l'activité humaine comme processus d'activité de la part du philosophe inclut un processus d'expérimentation de pensée "qui se donne comme accomplissement d'un acte (*Tathandllung*) et non comme le dévoilement d'un fait (*Tatsache*)" (Thomas-Fogiel, 2004, p. 124) :

> « Toute l'union [cohérence, accord avec soi-même] des concepts que l'on a décrite n'était possible que dans et par des actions. La cohérence continue ne l'est par conséquent aussi que dans des actions : elle ne peut être exigée et elle n'est exigée que par des actions. Les actions valent ici à la place des concepts, et des concepts en soi, sans action, il n'en est pas question, parce qu'il ne peut en être question. » (Fichte, 1984, p. 63).

Cet ordre de la réflexion philosophique, qui redouble le premier, celui de l'activité elle-même, n'est pas un ordre venu d'ailleurs, par exemple du langage, comme chez les philosophes du langage ordinaire anglo-saxons, plus ou moins lointainement inspirés de L. Wittgenstein, qui "ont abordé les questions d'autoréférence et d'auto-attribution, mais ont, pour la plupart, confondu les questions de conscience de soi avec le langage et son usage" (Heinrich, 2003, introduction, p. IX). Si le langage contribue à cet ordre de la réflexion philosophique, c'est en tant qu'il est situé et incarné et participe à l'activité humaine, comme nous avons vu (en 2.7) qu'il l'était pour les Stoïciens.

L'imagination productrice comme méthode

Comme nous l'avons vu plus haut (en 1.5), l'imagination productrice de J.G. Fichte appartient à sa phénoménologie, mais participe aussi à la méthode de construction de cette phénoménologie, donc au redoublement philosophique de l'intuition intellectuelle de l'action-acte. On peut considérer la théorie fichtéenne de l'imagination comme, à la fois "faculté de produire l'intuitionné et comme méthode" (Goddard, 1999, p. 6), la première prolongeant un choc, la seconde prolongeant un appel à un redoublement de l'intuition intellectuelle de la première, donc à travers elle de l'ensemble de l'action-acte.

C'est, d'après J.G. Fichte, par cette imagination productrice comme méthode que le scepticisme, que S. Maïmon a montré découler du Kantisme, peut être conjuré :

> « Si nous abandonnons théoriquement l'idée d'une conscience transcendantale, suggère Fichte, nous pouvons assurer un rôle à l'imagination dans la constitution des "objets" sans que cela constitue une tromperie, donc sans les implications sceptiques que voyait Maïmon. La reconstruction de la philosophie par Fichte comme "histoire pragmatique de l'esprit humain" coupe à la racine le scepticisme de Maïmon en situant l'"expérience", comme les philosophes l'avaient comprise, dans un contexte plus large d'"action" (…) . Les principaux adversaires de Fichte en ce qui concerne la poursuite de ce projet sont les "dogmatiques" ou "soit-disant Kantiens". Ce sont des philosophes qui n'ont pas apprécié la leçon de Maïmon et qui continuent à croire qu'en commençant par de simples "faits de conscience" [référence à K.H. Reinhold], on peut transcender la conscience et proclamer une "chose en soi" hors de la conscience comme source du contenu de l'expérience (…) . L'individu engagé dans l'action est témoin de la sorte de contrainte qui est appropriée à la liberté (…) . L'individu agissant fournit déjà un témoin au fait que la raison est fondamentalement pratique. L'histoire pragmatique de l'esprit humain de Fichte veut donner une expression philosophique à cette vérité. La sorte de contrainte qui est manifeste pour l'individu agissant n'est pas "sensation" mais "sentiment". Un sentiment de contrainte, bien sûr, prend l'énergie engagée du sujet en compte : on ne peut se sentir contraint qu'à la lumière de son sens de la liberté. La "sensation", d'autre part, est une contrainte seulement à partir d'une perspective artificiellement limitée : une perspective qui fait abstraction de notre nature "pratique". Alors que le "sentiment" a une réalité phénoménologique, la "sensation" en tant que telle n'est qu'une entité théorique, comme Maïmon l'avait déjà dit. Ainsi ce que Fichte a à dire (…) sur l'imagination productrice

comme source du contenu de l'expérience fait sens seulement dans le contexte plus large de l'histoire pragmatique de l'esprit humain. » (Wilhelm, 2002, p. 34).

Je reviendrai (en 4.3), sur ce rôle de l'imagination productrice dans la conjuration du scepticisme. J'ai déjà préparé le terrain en précisant avec J.G. Fichte (voir 1.4) comment le choc, donc aussi les chocs éprouvés par l'acteur lors du déploiement de son imagination productrice, rendaient réaliste la *Doctrine de la Science*.

L'histoire pragmatique de l'esprit humain

J.G. Fichte lui-même parle de sa *Doctrine de la Science* comme d'une "phénoménologie" (littéralement, "théorie de l'apparition") :

« Fichte montrera que la seule solution possible pour préserver l'être de toute contradiction est de penser l'apparaître ; le dire de l'être, pour être consistant, doit se faire doctrine de l'apparition. L'ontologie est une phénoménologie (…) . À partir de 1804 (…) , Fichte pense une théorie de la vérité et ce qu'il appelle, dès 1804, une "phénoménologie". » (Fichte, 2005*,* Présentation, p. 21).

C'est en fait une théorie très proche d'une théorie universelle de la "dynamique du couplage structurel" entre un acteur et son monde, pour reprendre les termes de H. Maturana et F. Varela (voir **Annexe 1** et 1.1) :

« Selon Fichte, (...) l'esprit n'est opposé ni à la nature ni au monde. Au contraire, l'esprit implique le monde, au moins en ce sens que l'esprit est une entité auto-saisissante. Quelle que soit la façon dont il se saisit lui-même, l'esprit est nécessairement connecté avec une certaine image d'une structure autre que lui-même [le monde], à laquelle il est opposé de diverses façons. » (Heinrich, 2003, p. 18-19).

J.G. Fichte parle aussi volontiers de sa *Doctrine de la Science* comme d'une "histoire pragmatique de l'esprit humain", expression qui met l'accent à la fois sur l'action et le processus ("agir = ce qui se développe de manière continue", Fichte, 2000, p. 126), sur le "cours d'action" comme construction continue, pourrait-on écrire sans forcer les textes :

« [Il y a] déplacement d'une ontologie des choses vers une ontologie des processus (…) . Suivre Fichte [, c'est] interpréter tout en termes de processus mental qui s'avère identique avec ce que Kant entendait comme liberté. » (Heinrich, 2003, p. 205).

Cette notion d'"histoire pragmatique de l'esprit humain" ouvre sur une phénoménologie de l'activité humaine qui ne se contenterait pas de décrire l'intuition intellectuelle (interprétée

comme conscience préréflexive) à un instant donné, mais porterait sur l'histoire de cette dernière sur une période de temps donnée. J'emploie ici le conditionnel, car J.G. Fichte s'est arrêté à la formulation de ses trois premiers principes et des notions analytiques correspondantes : activité autonome préalable sans ego ; choc et appel ; imagination productrice. Cette notion d'"histoire pragmatique de l'esprit humain" s'accompagne de l'expression par J.G. Fichte d'une certaine modestie car, "en tant que philosophes, nous ne sommes pas les législateurs de l'esprit humain, mais uniquement ses historiographes" (Fichte, cité par Goubet, 2002, p. 198). Nous verrons (en 4.4 et 4.5) qu'il faudra aller au-delà de cette modestie, comme de l'injection de modestie opérée grâce aux Stoïciens dans la conclusion du chapitre 2, et tirer de cette modestie des conséquences pratiques que J.G. Fichte n'a pas lui-même tirées.

L'activité-signe comme phénoménologie de l'activité humaine construite avec l'imagination productrice comme méthode

S'il y a des catégories chez J.G. Fichte, elles ne peuvent être que des catégories de cette histoire pragmatique de l'esprit humain. Tout le programme de recherche empirique 'cours d'action' est commandé par la construction en termes d'"activité-signe" d'une phénoménologie de l'activité humaine comme théorie du "cours d'expérience" qui pourrait aussi bien être qualifiée d'"histoire pragmatique" selon plusieurs horizons temporels enchâssés (voir **Annexe 1** et 1.5).

Que veut dire alors prendre l'imagination productrice comme méthode dans la construction de l'"activité-signe" ? Nous verrons que cette méthode s'éloigne de J.G. Fichte par deux de ses caractéristiques essentielles. D'une part, cette phénoménologie de l'activité humaine s'appuie sur la construction méta-mathématique peircéenne des catégories (respect du critère de scientificité de littéralisation de l'empirique, voir 5.1 et 5.3 et la *Méthode élémentaire*, chapitre 1), et donc ne naît pas directement de la réflexion sur l'expérience. D'autre part, elle donne lieu à expérimentation, et ce, en un sens plus large que chez J.G. Fichte et E. Husserl où l'expérimentation n'est que de pensée. En effet, il s'agit d'expérimentations empiriques dans différentes sortes de situations simulées et d'études empiriques dans des situations naturelles privilégiées du point de vue de l'apparition de tel ou tel phénomène pour le chercheur (respect du critère de scientificité de formulation de propositions réfutables, d'une

part contingentes**,** d'autre part, associées à un observatoire, voir ibidem). L'ensemble de ce chapitre explicitera cet éloignement relativement à J.G. Fichte.

Pour conclure cette section, je dois ajouter que, chez J.G. Fichte, l'intuition intellectuelle 3 du philosophe dépasse largement l'élaboration d'une phénoménologie de l'activité humaine. C'est là d'ailleurs que la notion de redoublement de l'intuition intellectuelle 2 me semble source de malentendus. En fait, cette intuition intellectuelle 3 du philosophe intègre cette phénoménologie de l'activité humaine ou plutôt son ébauche dans l'ensemble d'une construction philosophique dont j'expliciterai d'autres éléments [la conception de la raison théorique et de la raison pratique (en 4.3), la philosophie de l'éducation (en 4.4) et le principe, l'idéal d'auto-réflexivité (en 5.2)], mais que je laisserai pour l'essentiel en dehors de cet ouvrage (voir l'introduction au chapitre 1). Ceci permettra de préciser (en 5.6) les limites de la recherche philosophique menée à l'occasion de cet ouvrage, qui est plus étroite que la notion d'intuition intellectuelle 3 du philosophe chez J.G. Fichte ne le suggère.

3.2 Les catégories de Kant et leur critique

Repartons de l'état de la question des catégories à l'époque de J.G. Fichte : les catégories d'Aristote (en laissant de côté leurs avatars médiévaux) et les catégories de jugement de E. Kant.

Des catégories de l'être d'Aristote aux catégories du jugement de Kant

Les "catégories" d'Aristote, au nombre de 10 ou de 8 selon qu'on compte ou non parmi elles la "possession" (= "action fictive") et la "situation" (= "rattachée déductivement à la catégorie de lieu"), s'inscrivent dans la quadripartition de l'être du Livre VI de la *Métaphysique* ("être par soi / être comme vrai et non-être comme faux / être selon la puissance et selon l'acte / être selon les figures des catégories") (voir Aubenque, 1962, p . 12). Elles ont eu une fortune considérable et suscité des commentaires et rectifications multiples. L'"action" et l'"agent" ne sont que deux de ces catégories de l'être (ou de la prédication : S *est* P, c'est-à-dire : tel prédicat P est attribué à tel sujet S, voir 2.7) parmi d'autres. Comme le remarque, par exemple, F. Brentano, le maître de E. Husserl :

> « Kant (*Critique de la Raison Pure,* 2ème édition, p. 107, B107, *Critique de la Raison Pure,* 1ère édition, A81) et Hegel (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, I, p. 249) ont vu la

faute principale de toute la subdivision des catégories aristotéliciennes dans l'absence d'un principe. » (Brentano, 1992, p. 180).

E. Kant a proposé de remplacer ces "catégories de l'être" (ou de la prédication) par des "catégories du jugement" au nombre de 12 (4 catégories initiales, chacune d'entre elles possédant 3 alternatives) qui susciteront après lui la même critique d'absence de principe. Par exemple, G.W.F. Hegel en voit leur source dans l'empirique, malgré les dénégations de E. Kant :

« La philosophie kantienne (...) emprunte pour la logique transcendantale les catégories comme prétendus concepts originaires, à la logique subjective, où réellement elles ont été trouvées empiriquement. Comme elle reconnaît ce dernier point, on ne comprend pas pourquoi, puisque la logique transcendantale se résout à dériver ainsi ses concepts, elle ne reconnaît pas en même temps qu'elle n'est qu'empirique. » (Hegel, *Logique II*, cité par Longuenesse, 1993, p. IX).

Chez E. Kant, il y a en tout cas ambiguïté, puisque les catégories, de même que les concepts d'espace et de temps, sont non empiriques, mais leurs causes occasionnelles peuvent être trouvées empiriquement :

« Nous avons déjà deux sortes de concepts tout à fait distincts et qui pourtant ont cela de commun qu'ils se rapportent les uns et les autres entièrement a priori à des objets, savoir les concepts de l'espace et du temps, comme formes de la sensibilité et les catégories comme concepts de l'entendement. Vouloir en chercher une déduction empirique serait un vain travail (…) . Pourtant, par rapport à ces concepts, comme par rapport à toute connaissance, on peut chercher dans l'expérience sinon le principe de leur possibilité, du moins les causes occasionnelles de leur production. » (Kant, 1971, *Critique de la Raison Pure*, p. 100-101).

C'est de ces "catégories du jugement" de E. Kant que je partirai ici car elles constituent une phénoménologie, sinon de l'activité humaine, du moins de la cognition humaine telle qu'elle est vue par E. Kant. Elles ont inauguré, chez ses successeurs, une série de mouvements de pensée dont le programme de recherche empirique 'cours d'action' a tiré profit pour construire des "catégories de l'in-formation" qui portent sur l'activité humaine moyennant des hypothèses sur cette dernière (voir **Annexe 2**). Rappelons que, pour E. Kant, l'expérience se ramène au jugement (comme l'écrit Longuenesse, 1993, p. XIV, pour E. Kant, "le pouvoir de juger = le pouvoir de penser") du fait qu'elle est celle d'un spectateur et non pas d'un acteur impliqué (voir Arendt, 1991, pour une expression moderne et une justification de ce point de vue et de ses conséquences politiques). Nous verrons (en 3.4) que les catégories stoïciennes

sont, au contraire, celles d'un "sujet agissant", ce qui les rapproche des "catégories de l'activité donnant lieu à expérience pour l'acteur" au sens où les entend le programme de recherche 'cours d'action'. Commençons par ce que dit de ces catégories du jugement le *Lexique de Kant* (Eisler, 1994) :

> « L'entendement pur est la source de concepts fondamentaux de la connaissance, les "concepts purs de l'entendement" ou catégories. Leur découverte par Kant procède d'une réflexion sur les formes fondamentales du penser, du jugement, c'est-à-dire du lien entre des représentations et l'unité de l'aperception. Les catégories sont les formes fondamentales de la synthèse de données d'où résulte l'unité d'une expérience objective, des conditions *a priori* constitutives de l'expérience qui valent nécessairement par là pour toute expérience possible. C'est seulement leur application qui rend l'expérience elle-même possible, et ces concepts concordent avec les formes des objets parce que ces derniers, les objets de l'expérience, les phénomènes ne sont eux-mêmes rien d'autre que des données empiriques, ou des connexions établies entre celles-ci sous le rapport de l'unité et de la loi, qui sont déterminées et liées par les catégories. (…) Sans leur liaison avec l'intuition et sans les "schèmes transcendantaux" qui rendent possible leur application à l'intuition, les catégories sont des fonctions purement logico-formelles dépourvues de contenu, elles ne procurent aucune connaissance. » (op. cit., p. 102-103).

On tient là l'essentiel de la décision de E. Kant concernant les catégories : leur fonction synthétisante ; leur source dans les formes logico-formelles du jugement grâce à une "réflexion" ; leur nécessaire mise en relation avec l'intuition grâce aux "schèmes transcendantaux". Si la fonction synthétisante des catégories n'a pas été remise en cause, il n'en est pas de même de leur source, y compris chez E. Kant lui-même, et de leur mise en relation avec l'intuition (sous-entendu "sensible", voir 1.2).

Table des jugements et table des catégories chez Kant

Les catégories de E. Kant sont des catégories des jugements qui, elles-mêmes, sont des catégories des fonctions logiques en jeu dans les jugements :

> « C'est entre 1775-1778 que Kant, s'efforçant de mener à bien son projet d'une table systématique des catégories, s'aperçut que le "fil conducteur" permettant d'établir une telle table se trouvait en fait dans la table des jugements. Découverte qui entraîna une modification radicale dans sa compréhension de l'entendement, qu'il concevait jusqu'ici

comme une faculté d'analyse : en trouvant les catégories à partir des jugements, Kant était contraint d'apercevoir, dans la mesure où tout jugement relie ou "synthétise" une diversité (de concepts ou d'intuitions), que l'entendement est, intrinsèquement, une faculté de synthèse et que les concepts purs correspondent en fait aux notions fondamentales qui sont en jeu dans les différents types de synthèse que sont les différents types de jugements. » (Renaut, 1997, p. 75).

La "Table des jugements – fonctions logiques de l'entendement dans les jugements", ou encore la "Table des catégories" de E. Kant comprend : 1 Quantité des jugements (universels, particuliers, singuliers) ; 2 Qualité des jugements (affirmatifs, négatifs, indéfinis) ; 3 Relation des jugements (catégoriques, hypothétiques, disjonctifs) ; 4 Modalités des jugements (problématiques, assertoriques, apodictiques) (Kant, 1971, *Critique de la Raison Pure*, p. 88). Cette table des catégories est conçue par E. Kant comme s'éloignant de l'ontologie classique, celle d'Aristote, tout en ayant une même origine :

« De cette manière, il y a exactement autant de concepts purs de l'entendement (…) qui s'appliquent *a priori* aux objets de l'intuition en général qu'il y avait de fonctions logiques dans la table précédente : car ces fonctions épuisent complètement l'entendement et en mesurent totalement le pouvoir. Nous appelons ces concepts d'après Aristote, des catégories, puisque notre dessein est, dans son origine, tout à fait identique au sien, quoiqu'il s'en éloigne beaucoup dans sa réalisation. » (Kant, 1971, *Critique de la Raison Pure,* p. 94).

Effectivement, ces catégories introduisent quelque chose de nouveau :

« Lorsque Kant déclare que, dans la génération des catégories, il a d'abord voulu montrer que celles-ci ne sont que des fonctions logiques et qu'à ce titre, elles n'ébauchent pas encore le moindre concept d'un objet en soi, cette remarque ne prend de valeur que si l'on s'est déjà placé du point de vue de la signification des concepts. Or, cette perspective, l'ontologie classique l'ignorait. Note : Grâce au système des catégories, "la vraie signification des concepts purs de l'entendement et la condition de leur usage purent être déterminées exactement ; c'est-à-dire qu'il se révéla que, pour elles-mêmes, elles ne sont rien que des fonctions logiques et que, comme telles, elles ne forment aucun concept d'un objet en soi" (*Prolégomènes*). » (Lebrun, 1970, p. 87).

Si sa "Table des catégories" calque une table des fonctions logiques, c'est que, pour E. Kant, la logique est *a priori*. Nous verrons (respectivement en 3.5 et en 3.7) que les "catégories phanéroscopiques" de C.S. Peirce et les "existentiaux" de M. Heidegger ne font pas une telle hypothèse.

E. Kant laisse pourtant sans définitions les catégories qu'il a nommées. Il le fait publiquement pour des raisons pédagogiques :

> « Je me dispense à dessein dans ce traité de donner les définitions de ces catégories, bien que je sois en mesure de le faire. J'analyserai ces concepts, dans la suite, autant qu'il le faudra pour la théorie de la méthode qui m'occupe. Dans un système de la raison pure, on pourrait à bon droit les exiger de moi, mais ici, elles ne pourraient que détourner l'attention du but principal de notre recherche, en soulevant des doutes et des objections que l'on peut, sans nuire en rien au point de vue essentiel, parfaitement bien renvoyer à une autre occasion. Il ressort pourtant clairement du peu que je viens de dire qu'il est non seulement possible mais encore facile de faire un vocabulaire complet de ces concepts avec tous les éclaircissements désirables. Maintenant les cases existent : il n'y a plus qu'à les remplir. » (Kant, 1971, *Critique de la Raison Pure*, p. 95).

Mais, dans sa correspondance avec ses amis, c'est pour cause de manque de clarification de sa part :

> « Que la déduction [des catégories] soit obscure, répond Kant [à Ubrich], je ne songe pas à la nier ; que je n'aie pas réussi à prouver de façon satisfaisante comment les catégories seules rendent possible l'expérience, cela reste à discuter. Mais là n'est pas le point principal : "même si l'on ne répond pas à ce problème, l'édifice demeure solide". l'essentiel n'est pas de comprendre comment l'objectivité est rendue possible, mais d'être convaincu que "nos concepts purs ne sauraient être utilisés que par rapport à l'expérience possible". » (Lebrun, 1970, p. 29).

Le trouble à la source des catégories de Kant : imagination et entendement

La question de la source des catégories nous ramène à la différence entre les deux éditions de la *Critique de la Raison Pure* concernant le moi, l'imagination et les relations entre l'imagination et l'entendement, que nous avons déjà rencontrée (en 1.5) à propos de l'imagination productrice chez J.G. Fichte.

Dans la première édition, l'imagination apparaît comme l'une des sources primitives de toute expérience :

> « Première édition : Mais il y a trois sources primitives (facultés ou pouvoirs de l'âme) qui renferment les conditions de possibilité de toute expérience et qui ne peuvent dériver elles-mêmes d'aucun autre pouvoir de l'esprit : ce sont les sens, l'imagination et l'aperception.

Là-dessus se fondent : 1/ la *synopsis* du divers *a priori* par les sens 2/ la synthèse de ce divers par l'imagination 3/ l'unité de cette synthèse par l'aperception primitive. Tous ces pouvoirs ont encore, outre leur usage empirique, un usage transcendantal qui ne concerne que la forme et n'est possible qu'*a priori*. » (Kant, 1971, *Critique de la Raison Pure*, p. 105).

Elle est considérée comme productrice car synthétisante :

« Première édition : L'imagination est donc aussi un pouvoir de synthèse a priori et c'est pourquoi nous lui donnons le nom d'imagination productrice et, en tant que, relativement à tout le divers du phénomène, elle n'a pas d'autre but que l'unité nécessaire de la synthèse de ce phénomène, on peut l'appeler la fonction transcendantale de l'imagination. » (Kant, 1971, *Critique de la Raison Pure*, p. 138).

Dans la seconde édition, l'imagination reproductrice est éliminée comme source primitive de toute expérience, parce que les lois de son association sont empiriques. Si l'imagination productrice est maintenue, Kant réduit la synthèse transcendantale de l'imagination à "un effet de l'entendement sur la sensibilité" (voir 1.5), une "unité transcendantale qui est pensée dans les catégories" (Kant, 1971, *Critique de la Raison Pure*, p. 129).

B. Stiegler a diagnostiqué, dans cette différence entre la première et la seconde édition, une peur de la technique et de la "rétention tertiaire" (les traces matérielles laissées par les actions) et sa conjuration par l'entendement (voir Stiegler, 2001). J'y reviendrai (en 4.7). Ici, je diagnostiquerai plutôt, complémentairement, une peur de l'activité humaine.

La critique par Fichte des catégories de Kant

La critique de J.G. Fichte concernant les catégories de E. Kant n'est qu'un des éléments de sa critique du reste de dogmatisme chez ce dernier :

« Au sein de cette analytique [transcendantale de Kant], c'est en fait la déduction transcendantale des catégories qui est systématiquement critiquée (…) [car] menée à partir des concepts de forme et de matière (…) [qui] doivent être explicites et non pas subrepticement mobilisés. » (Thomas-Fogiel, 2004, p. 157).

Comme nous l'avons déjà vu plus haut (en 1.8), selon J.G. Fichte, "la méthode de Kant est insuffisante parce qu'elle s'en tient aux données de la conscience et à la pluralité des fondements que ces données impliquent, sans remonter au principe vraiment un de l'esprit, sans expliquer ni la genèse des catégories, ni la production des objets" (Léon, 1954, p. 424-

425). J.G. Fichte revient explicitement à la première édition de la *Critique de la Raison Pure*, en considérant la seconde comme l'effet d'une prudence politique :

> « Kant dit qu'il possède la définition de la catégorie et qu'il ne veut pas la divulguer pour ne pas s'exposer à certaines critiques auxquelles il ne pourrait échapper ; on peut croire Kant, qui est un homme honnête, et il est aisé de comprendre ses difficultés ; en fait, il était soucieux de présenter son idéalisme d'une manière qui n'éveillât pas les soupçons ; et cela est parfaitement clair lorsqu'on compare les différentes éditions des Critiques ; en effet, on se rend compte que Kant est revenu en arrière dans la seconde édition ; il n'aurait pas eu besoin de cette réserve s'il s'était cru capable de s'exprimer clairement. S'il avait donné sa définition de la catégorie, son système aurait été perçu d'une manière totalement différente. » (Fichte, 2000, p. 283).

J.G. Fichte peut alors préciser sa propre conception des catégories qui se ramène au monopole de l'"action réciproque" (voir 1.1), qu'évidemment je proposerai plutôt de ramener à la dynamique du couplage structurel, donc à l'in-formation, notions qui précisent cette "action réciproque" (voir 1.1 et 3.6) :

> « Les catégories sont les modes par lesquels la conscience immédiate devient médiate, les modes par lesquels le moi sort de la simple pensée de lui-même et passe à la pensée d'autre chose ; elles ne sont pas du tout ce quelque chose qui se contenterait de synthétiser mais elles sont les modes qui font de quelque chose de simple un divers ; elles sont ce par quoi nous considérons ce qui est simple sous un double aspect. Il y a catégorie de la causalité là où est rattachée au concept de fin la manière d'être réelle comme quelque chose de déterminé. Il y a trois catégories fondamentales : la substantialité, la causalité et l'action réciproque ; les autres catégories n'ont rien à faire ici ; seule, compte la catégorie de la relation. » (Fichte, 2000, p. 283).

Ou encore :

> « On ne pense pas la substantialité sans causalité ni la causalité sans substance. L'accident n'est jamais rien d'autre qu'une extériorisation déterminée de la force interne, donc l'efficience de la force interne ; la substance serait le pouvoir efficient, qui est toujours considéré comme pouvant produire un effet de différentes manières. Et inversement, l'efficience ne peut être pensée sans relation à une force et celle-ci est semblable au centre, au cœur de la substance elle-même ; la synthèse des deux catégories est la catégorie d'action réciproque, qui se fonde sur la nécessité de déduire le pouvoir externe du pouvoir "interne" pur et inversement. C'est la catégorie des catégories ; substantialité et causalité lui sont subordonnées. Toutes les choses que nous pensons sont des rapports. C'est ce que

dit Kant dans une certaine mesure mais il n'en a pas fait un usage suffisamment étendu. Selon lui la troisième catégorie serait toujours la réunion des deux premières, substantialité et causalité ; ceci est correct. Kant voulait sans doute établir un idéalisme pur. Mais du point de vue strictement philosophique, lorsqu'on flotte à l'intérieur de la synthèse, on trouve l'action réciproque puis en elle, la substantialité coordonnée à la causalité. » (Fichte, 2000, p. 300).

Nous verrons plus loin dans cette section que ce monopole de l'"action réciproque" a été repris par les Néo-kantiens, mais sans déboucher plus que chez J.G. Fichte sur des "sous-catégories de l'action réciproque".

J.G. Fichte est parti en fait de la critique ravageuse de E. Kant par deux autres auteurs, S. Maïmon et Énésidème, déjà rencontrés dans le chapitre 1. La question d'Enésidème était : "comment et par quels moyens pouvons-nous prendre conscience des constituants de notre esprit ?". Il en concluait que "les catégories de Kant ne sont pas déduites mais affirmées" (Thomas-Fogiel, 2004, p. 73). Selon S. Maïmon, "la *Critique du Jugement* rendait fragile la *Critique de la Raison Pure*, pour avoir introduit la question propre à l'empirisme : comment le pouvoir de penser et de connaître est-il possible, d'une possibilité réelle et non seulement formelle ?" (Maïmon, cité par Thomas-Fogiel, 2000, p. 38). Mais, J.G. Fichte l'a fait pour proposer une voie nouvelle de construction des catégories qui ne sacrifie pas au scepticisme de ces derniers (voir aussi 1.4, 3.1 et 4.3) :

« D'après le jugement de Fichte (…) , ce que ce scepticisme [de Maïmon et Énésidème] a montré de façon irréfutable, c'est le cercle dans lequel se meut chez Kant la déduction transcendantale des catégories. L'expérience doit nécessairement être présupposée comme fait, si la validité objective des catégories, c'est-à-dire leur applicabilité aux objets de la perception empirique, doit être démontrée. La doctrine de Kant n'a, par conséquent, pas été en mesure de mettre en doute la consistance de ce fait. Car dès le début, Fichte concède aussi catégoriquement au scepticisme que l'unité entre la "forme" et la "matière" du savoir, qui est requise dans le concept de la connaissance elle-même, ne peut pourtant être totalement pensée en aucun point de son chemin. Dans l'essai pour pénétrer la matière par les purs rapports formels, et pour la réduire à eux, la réflexion se voit rejetée vers un processus infini qui ne peut jamais être achevé par les moyens de la pure connaissance théorique (…) . Mais c'est précisément dans cette reconnaissance sans réserve du relativisme propre à toute pensée théorique comme telle, que s'ouvre pour Fichte une voie nouvelle (…) . La prétendue impossibilité de réaliser l'exigence [d'accord entre donné et pensé] ne supprime pas l'exigence elle-même. » (Cassirer, 1983, p. 208).

Cette voie nouvelle, c'est évidemment une construction partant de l'action-acte (voir 1.1) :

- « L'idée d'une infinité à achever, qui du point de vue de la pure théorie est une contradiction, devient par conséquent l'expression véritable de la pure loi pratique. "Nous devons, en vertu de l'exigence de notre être, résoudre cette contradiction ; même si nous ne pouvons pas penser sa solution comme possible, et si nous prévoyons qu'en aucun moment de notre existence, prolongée dans l'éternité, nous ne pourrons penser cette solution comme possible. Mais c'est justement là le sceau de notre destination pour l'éternité". Cette idée avec laquelle s'achève la troisième partie des Principes de la *Doctrine de la Science*, la "fondation du savoir pratique", y est vivante dès ses premiers commencements (…) . Le sens de la doctrine idéaliste de la liberté est ici déjà recherché non pas dans le fait que l'homme est libre mais dans ceci qu'il s'efforce nécessairement d'être libre. C'est seulement dans le caractère illimité de cet effort que surgit pour lui et pour sa pensée consciente ce qu'il appelle son être propre et l'être des choses. » (Cassirer, 1983, p. 110).

Remarquons, afin de préciser l'originalité de J.G. Fichte, que, s'il est parti aussi de la critique de E. Kant par un autre auteur, K.L. Reinhold, c'est immédiatement pour en transformer la question, passer d'une question de discours sur un fait à une question de faire :

- « La démarche de Reinhold n'est pas "Pourquoi avons-nous 12 catégories [= rendre compte d'un fait] ?" mais "Qu'est-ce qui permet à Kant d'affirmer que nous avons 12 catégories [= justifier un discours sur un fait] ?". » (Thomas-Fogiel, 2000, p. 22) ;
- « [Le projet de Fichte] : dépasser le seul "fait de la représentation" et trouver un point de vue à partir duquel le "fait" pourra être élucidé sans contradiction. C'est significativement l'opposition entre le fait de la représentation (*Tatsache*) et le *Factum*, conquis par "expérimentation", qui ouvre les *Méditations personnelles sur la philosophie élémentaire* [c'est-à-dire sur un ouvrage de K.L. Reinhold portant ce titre] et structurera, par la suite, l'ensemble des écrits de Fichte. » (Thomas-Fogiel, 2000, p. 31).

Cette construction passe par le rôle que J.G. Fichte donne, au moins contre le Kant de la deuxième édition de la *Critique de la Raison Pure*, à l'imagination productrice :

« Position dominante que la doctrine de l'imagination occupe dans le premier exposé de la *Doctrine de la Science* : (…) Toute intuition de quelque chose de donné et d'effectif est, en tant que telle, seulement un cas particulier d'application de ce "pouvoir" lui-même de figurer et d'imager originairement, pouvoir en lequel pour nous, s'enracinent non seulement les formes de l'espace et du temps, mais aussi toutes les catégories pures (…) . Fichte préfère ultérieurement remplacer le terme de faculté d'imager par celui plus prégnant de faculté d'imaginer. » (Cassirer, 1983, p. 127).

Cette construction constitue un "arrachement à l'attitude naturelle et à la philosophie traditionnelle" :

- « Ainsi [contrairement à ces dernières], lorsque Fichte parle de la catégorie, il ne se demande pas : "comment cette catégorie se rapporte-t-elle à l'expérience ?" mais : "quelle est l'opération qui préside à son élaboration ?". Les catégories ne sont pas des concepts premiers, figés et indécomposables, comme le pensent trop "d'adeptes de stricte observance du kantisme" qui transforment le criticisme [c'est-à-dire la philosophie kantienne] en une sorte de naturalisme de la raison. Elles sont le résultat d'un processus, très précisément du processus de comparaison, d'abstraction et de réflexion. Ce sont des actes ou processus d'engendrement qu'il s'agit d'interroger. » (Fichte, 2000, présentation, p. 19).

Incidemment, cette suppression du trouble à la source des catégories de E. Kant supprime aussi le trouble entre catégories et schématisme chez E. Kant :

« "Bien que les schèmes réalisent tout d'abord les catégories, ils les restreignent aussi, c'est-à-dire les limitent à des conditions qui sont en dehors de l'entendement (c'est-à-dire dans la sensibilité" (*Critique de la Raison Pure*, p. 245). (...) C'est donc bien à l'intérieur du schématisme que se joue la signification des catégories, et plus généralement celle de l'objectivité, puisque c'est uniquement à l'intérieur de ce schématisme qu'une connaissance est concevable et réalisable de manière *a priori*. » (Portier, 2005, p. 37).

Au contraire, nous avons vu (en 1.5) que l'extension du "schématiser" que réalise J.G. Fichte est associée au rôle de troisième premier principe donné à l'imagination productrice. Ce ne sont plus les catégories qui s'appliquent en rencontrant la sensibilité pour fabriquer le schème, c'est l'imagination qui produit les images particulières qui elles mêmes aboutissent à des schèmes généralisateurs. B. Stiegler ajoute que, dans ce processus, les réalisations matérielles (les "rétentions tertiaires"), qu'elles soient des écritures ou des effets pratiques, comptent (Stiegler, 2001). Cependant, comme je l'ai déjà noté alors, il faudra attendre C.S. Peirce et sa distinction entre Virtuel et Actuel pour clarifier le schématisme – ou du moins progresser dans sa clarification (voir 3.5).

L'imagination mathématique est-elle suffisante pour construire ces catégories ?

S. Maïmon avait déjà fait un pas dans le sens d'une construction des catégories. Il a "fait de la catégorie elle-même le résultat du processus de comparaison, abstraction et réflexion"

(Thomas-Fogiel, 2000, p. 43). Pour lui, "le pouvoir de juger est condition des catégories". Comme il refuse la réduction kantienne des mathématiques à la représentation, "à l'intuition du nombre, Maïmon opposera sa formation" (Thomas-Fogiel, 2000, p. 45). Mais, chez S. Maïmon, ce "processus de comparaison, abstraction et réflexion " ou cette "formation" est strictement mathématique. Sa seule contrainte est alors la cohérence ou la beauté de la construction. L'imagination productrice à mettre en œuvre selon J.G. Fichte, si elle peut inclure l'imagination mathématique, ne s'y limite pas. Elle inclut aussi l'expérimentation, et pas seulement l'expérimentation de pensée, donc aussi les surprises que réserve le réel, les "chocs" révélant le Non-Moi :

> « Le défi de Fichte est de dépasser la représentation à partir de la réflexion, tout en dégageant cette réflexion de la contingence absolue à laquelle Maïmon l'a livrée, [grâce à] la notion d'action-acte. » (Thomas-Fogiel, 2000, p. 51).

Nous verrons (en 3.6) que, dans la construction de la notion de "signe hexadique", cette insuffisance de l'imagination mathématique pour construire les catégories se traduit par un écart entre, d'un côté, les "catégories de l'in-formation" et le "signe abstrait", produits par l'imagination méta-mathématique, de l'autre, les "catégories de l'expérience" et le "signe hexadique", produits par la conjonction de cette imagination méta-mathématique, de la littérature empirique et philosophique et des recherches empiriques.

Avec ce rôle donné, dans la construction des catégories, à l'imagination productrice dans sa totalité, J.G. Fichte ouvre un processus de détermination des catégories qui, d'après moi, peut passer, non seulement par des constructions hypothétiques, où les mathématiques peuvent intervenir, mais aussi par l'épreuve de l'empirique, voire de la technique mais surtout, plus généralement, de la pratique.

Les catégories néo-kantiennes de l'expérience scientifique et la dilution illusoire du trouble

Mais J.G. Fichte s'est contenté de proposer le monopole de l'"action réciproque" (voir 1.1 et plus haut dans cette section). Il n'a pas proposé de remplacement des catégories de E. Kant. Notons cependant que ces nouvelles catégories devraient être des déclinaisons selon une loi, donc des sous-catégories de cette "action réciproque".

C'est ainsi que les Néo-kantiens purent considérer que tout restait à faire en matière de construction des catégories. Ainsi, pour P. Natorp :

« Avec toutes ces recherches, encore à approfondir, et sur lesquelles notre travail le plus intense est maintenant dirigé, nous pouvons sembler désirer reprendre le chemin emprunté par Fichte et Hegel, qui, on le sait, achoppèrent également sur ce point. Tout comme nous, ils s'efforcèrent de surmonter le dualisme entre l'intuition et la pensée, entre forme et matière. Mais, avec eux, nous n'allons pas plus loin et ne reprenons que les exigences qu'ils se sont efforcés de satisfaire et qui étaient inscrites dès l'origine dans la pensée fondamentale de la méthode transcendantale, mais que Kant n'a manifestement pu satisfaire lui-même. » (Cassirer, Cohen, Natorp, 1998, p. 55).

H. Cohen, l'initiateur de ce Néo-kantisme, fut le premier à parler de "catégories de l'expérience", et pas seulement de "catégories du jugement", dans la tâche de "refonder la théorie kantienne de l'*a priori*" et de repenser la philosophie transcendantale comme une "théorie de l'expérience" qu'il s'était donnée (voir Cassirer, Cohen, Natorp, 1998, Préface, p. IX). Mais, comme il considère que, chez E. Kant, " le statut de l'expérience reste vague, en ce que le mot "expérience" recouvre à la fois la connaissance ordinaire et la connaissance scientifique", il a limité cette expérience à la "science mathématique de la nature" (voir Cohen, 2001, p. 16-17).

Cohen (2001) a réduit l'*a priori* à une seule catégorie, différente de celle de J.G. Fichte : "l'unité synthétique de la connexion du divers" :

« Les formes de l'intuition ne sont pas les seules conditions formelles de l'expérience. Celle-ci [l'expérience] suppose encore des catégories. Car espace et temps permettent uniquement qu'un divers spatio-temporel soit donné. Or ce divers ne constitue pas un objet. L'objet suppose une connexion du divers en un objet de l'expérience, connexion qui ne peut venir que de la catégorie. Autrement dit : l'objet n'est pas donné (seul le divers est donné) mais construit par la connaissance, au moyen de la condition formelle qu'est la catégorie en général. Partant, les catégories ne sont pas a priori. (…) Nous n'affirmons comme catégorie *a priori* que 'l'unité synthétique de la connexion du divers'. Car, sans elle, aucune expérience n'est possible. C'est elle qui fait de la 'rapsodie des perceptions' l'unité synthétique des phénomènes'. » (Cohen, 2001, p. 9).

Pour le reste, c'est l'imagination productrice qui intervient :

« Première édition de la *Critique de la Raison Pure* : Si les catégories ont une valeur objective, c'est parce que l'objet de l'expérience n'est rien d'autre que le divers de l'intuition objectivé par les catégories au moyen de la faculté d'imaginer. L'aperception apparaît comme la condition suprême de l'expérience, étant donné qu'elle se révèle être l'unité formelle de la conscience sur laquelle repose l'unité de la synthèse des concepts (A,

p. 133). Ce chapitre fait apparaître les déterminations relationnelles des pouvoirs originaires de la connaissance, en sorte qu'il ne s'agit en aucun cas, de la psychologie kantienne des facultés qu'on pourrait substantialiser, mais de processus qui s'entre-expriment. Ainsi, les catégories ne sont rien d'autre que le rapport de l'unité de l'aperception à la synthèse de la faculté d'imaginer productive, ou bien la faculté d'imaginer n'est que le rapport entre la sensibilité et l'entendement (A, p. 136-137). » (Cohen, 2001, p. 10).

Grâce à cette séparation entre deux niveaux, celui de "l'unité synthétique de la connexion du divers" et celui de l'imagination, c'est le "Je" qui reste le maître, comme chez E. Kant de la seconde édition de la *Critique de la Raison Pure*, et l'imagination ne risque pas de l'être :

« Seconde édition de la *Critique de la Raison Pure* : Quant à la déduction transcendantale telle qu'elle apparaît dans la seconde édition, elle insiste sur le rôle de l'aperception transcendantale, et l'assimile à cette unité synthétique de la catégorie (…) . La spécificité de la présentation donnée par la seconde édition se trouve dans la question de savoir "comment la catégorie peut naître à l'intérieur de l'aperception par le moyen de la faculté d'imaginer reproductive" (A, p. 131). Partant du Je, la seconde version de la déduction "permet de reconnaître la raison qui a poussé l'auteur à une déduction inédite de l'expérience à partir de la conscience de soi – car c'est ainsi que nous pouvons formuler le problème de la déduction" (A, p. 140) (…) . Ainsi ne peut-on pas isoler ou privilégier l'un des deux termes, activité et passivité, synthèse et divers, catégorie et intuition, entente et sensibilité. Cette connaissance des deux éléments de la connaissance forme "le germe d'une psychologie saine" (A, p. 161) (…) . L'aperception transcendantale est la condition formelle de la synthèse d'un donné qu'elle ne produit pas (…) . Première édition de la *Critique de la Raison Pure* : si elle insiste sur le rôle intermédiaire de la faculté d'imaginer, n'explique pas le lien que cette dernière entretient avec l'aperception (A, p. 137). C'est la raison pour laquelle le chapitre sur le schématisme des concepts de l'entendement pur est décisif. Il permet de comprendre comment les concepts peuvent s'appliquer aux phénomènes (A, p. 187). La faculté d'imaginer n'est donc pas une nouvelle faculté, mais simplement le rapport de l'entendement à la sensibilité, c'est-à-dire le pouvoir de construire de schèmes. Le schème n'est pas une image, mais la méthode qui permet de construire l'image. En ce sens, le schème est le concept (…), le pouvoir par lequel la catégorie conquiert son statut de forme de la connaissance en se schématisant dans le temps. » (Cohen, 2001, p. 11).

C'est ce qui permet aussi de mettre la psychologie sous dépendance de l'*a priori* ("Néanmoins, un examen plus étendu doit montrer que la psychologie est tout aussi dépendante de l'intérêt critique et que celui-ci établit des bornes à celle-là", Cohen, 2001, p. 117). Ce rôle de la psychologie empirique a pu cependant être augmenté par certains Néo-kantiens, comme W. Windelband :

> « La manière dont la philosophie critique doit se situer relativement à la psychologie empirique résulte suffisamment de cela. Puisqu'il n'est pas possible de simplement dénier déductivement de la fin qu'est la validité universelle toutes les conditions particulières de son accomplissement, – puisque, en d'autres termes, nous ne connaissons pas la conscience normale en elle-même, mais seulement dans sa relation à la conscience empirique, la philosophie a donc besoin du guide de la psychologie empirique pour se rappeler de manière ordonnée les axiomes et les principes universels qui sont atteints à partir d'elles par la voie téléologique. » (W. Windelband, in Cohen et al., 2000, p. 249).

En tout cas, le rôle des catégories en est sorti considérablement réduit :

> « Dans les catégories, nous trouvons seulement les formes de connexion "en général" (…) . Les conditions formelles de l'expérience sont différentes des conditions matérielles (…) . Les questions de savoir si l'univers est un ou originairement multiple, si les actions humaines sont contingentes ou nécessaires, ces problèmes, tout comme les problèmes analogues, non seulement ne sont pas, mais ne doivent pas être déterminés dans l'apriorité des catégories. » (W. Windelband, in Cohen, 2001, p 277).

De plus, "le système des catégories restait à la fois ouvert, non exhaustif et, partant, susceptible d'être modifié", ou encore, "les connaissances ne constituent pas une série achevée, un capital de main morte ; elles n'existent qu'en étant productives" (Cohen, 2001, p. 519). P. Natorp et E. Cassirer (que j'ai cité plus haut pour la clarté de son exposé de la démarche ouverte par J.G. Fichte) développeront cette idée d'ouverture infinie selon deux directions différentes. Pour P. Natorp :

> « La connaissance a toujours un caractère procédural, capable de fondre platoniquement la rigidité de l'être dans le devenir, dans le mouvement, dans la détermination inépuisable de l'objet qui se présente toujours comme un problème, comme "tâche infinie" : au point que, en prenant position contre Hegel, Natorp n'hésite pas à faire sienne la devise du révisionnisme d'E. Bernstein dans sa polémique contre le marxisme déterministe de la 2ème Internationale – "le moyen est tout, la fin n'est rien". » (Cassirer, Cohen, Natorp, 1998, p. XI).

Pour E. Cassirer, qui s'était engagé, comme P. Natorp, sur la voie d'un système "infiniment ouvert des catégories", il s'agissait de "se réconcilier avec la pluralité des formes culturelles" (Cassirer, Cohen, Natorp, 1998, p. XXVII).

Ce débat des Néo-kantiens autour de la question de la construction des catégories, s'il n'aboutit qu'au vide ou à l'infini, constitue le contexte philosophique de l'élaboration de la proposition de E. Husserl que je vais considérer maintenant.

Husserl et l'intuition catégoriale versus la reprise de la question des catégories à partir de l'activité comme enaction et comme donnant lieu à conscience préréflexive

La phénoménologie de E. Husserl se présente en effet comme une affaire de catégories, en dialogue répété avec les Néo-kantiens, à travers la théorie de l'"intuition catégoriale", que E. Husserl qualifie aussi de "suprasensible" (Husserl, 1974, *6ème recherche logique*, p. 159 sq). Au contraire de H. Cohen, E. Husserl ouvre la question des catégories au-delà du domaine scientifique, vers le domaine de la vie quotidienne, mais en même temps pense la résoudre grâce à la seule pratique de la "réduction phénoménologique" sur laquelle, comme je l'ai déjà écrit, je ne m'étendrai pas. Comme H. Cohen, il sépare *a priori* le "Je transcendantal" de l'imagination et il propose une construction des catégories par l'imagination, avec cette limite que l'imagination est apparentée à la perception et non pas à l'action, contrairement à ce que propose J.-P. Sartre, qui se rapproche ainsi d'une phénoménologie de l'activité humaine, comme on l'a vu plus haut (en 1.5).

C'est une construction intuitive "en partant d'en bas" dans le cadre d'une expérience particulière, celle de la "réduction phénoménologique". Elle aboutit à des catégories de la relation asymétrique entre acteur et environnement, dont le paradigme de l'enaction (voir **Annexe 1**) s'est inspiré, mais qui sont doublement limitées : 1/ par le point de vue de la contemplation, à travers le primat accordé à la perception (voir 1.1) ; 2/ par la métaphysique de la présence (que nous avons déjà rencontrée en 1.1, 1.2 et 1.5 et sur laquelle je vais revenir, d'abord ci-dessous dans cette sous-section, ensuite en 3.8, après avoir enrichi la notion de signe).

Notons cependant dès maintenant que, si C.S. Peirce ouvre sur un dépassement de ces deux limites, comme nous le verrons (en 3.5 et 3.6), il ne peut, par sa méthode de recherche d'exemples concrets qu'on peut qualifier d'"anarchique", constituer une phénoménologie systématique de l'activité humaine. C'est pourquoi, dans le cadre du programme de recherche

empirique ‘cours d’action’, un équivalent de la systématicité de la méthode phénoménologique a été construit pour déterminer le contenu concret des catégories que constituent les composantes du signe hexadique et les sous-catégories de ces composantes préalablement circonscrites grâce à C.S. Peirce (voir toujours ces deux sections). Il revient à se focaliser à une étape donnée du développement de ce programme de recherche sur un ensemble partiel de notions et hypothèses à préciser, enrichir et valider (non réfuter) et à étudier une situation, ou famille de situations, privilégiée (voir 2.4) relativement à l’apparition des phénomènes liés à ces notions et hypothèses. Cependant, il faut bien dire que cet idéal est rarement atteint en pratique et que l’on retombe souvent dans une "semi-anarchie" : mettre l’accent comme faire se peut sur les notions et hypothèses focalisées à cette étape donnée dans les situations, ou familles de situations, auxquelles on peut accéder.

Pour E. Husserl et sa version de la "métaphysique de la présence" (Derrida, 1967a), la perception permet une intuition qui atteint l’être. C’est en tout cas ce que concluent la plupart des commentateurs, sympathisants comme critiques :

> « [Pour] Husserl : Philosopher, c’est donc intuitionner, ce qui suppose une extension pratiquement indéfinie du champ des perceptions. La connaissance est fondamentalement apodictique, elle a lieu dans un climat d’évidence, et le phénomène ou son intuition se caractérise par le remplissement, il faut que la chose, l’objet, quel qu’il soit, se donne en personne, en chair et en os. (…) C’est pourquoi aussi la perception externe est le type même de l’intuition, mais il va sans dire qu’elle est loin de l’épuiser. Intuition veut dire contact avec l’être (…) [. Selon] E. Levinas (*Théorie de l’intuition dans la philosophie de Husserl*) : "Husserl a cherché le phénomène premier de la vérité et de la raison, et il l’a trouvé dans l’intuition, comprise comme l’intentionnalité qui atteint l’être". » (Tilliette, 1995, p.270).

J.-P. Sartre, tout en ne fournissant pas la solution radicale fichtéenne, s’est éloigné de l’atteinte de l’être selon E. Husserl :

> « Husserl, dans les *Ideen*, avait renoncé à une définition strictement phénoménale de l’objet. Il posait que l’unité de la chose ne saurait être produite par la simple combinaison de ses manifestations successives, elle requiert un statut logique irréductible à l’ordre du phénomène. L’"objet intentionnel" est doté d’un "noyau" et se définit comme "pur sujet de prédicats", raison pour laquelle il se distingue en principe de ses "prédicats variables et changeants" et peut être défini comme "l’objet, l’unité objective, l’identique, le sujet déterminable de ses prédicats possibles, le pur X par abstraction de tous ses prédicats" (*Ideen*, p. 442). De la sorte, "le support des prédicats n’est nullement leur unité, au sens où

l'on nomme unité un complexe quelconque, une liaison quelconque des prédicats. (...) [Il] faut nécessairement le distinguer d'eux, bien qu'on ne puisse le mettre à part et l'en séparer, de même qu'inversement ils sont ses prédicats, impensables sans lui et pourtant susceptibles d'être distingués de lui" (*Ideen*, p. 441). On voit par là que, sans revenir à une définition substantialiste de la chose, Husserl, à partir de la philosophie transcendantale, fixait les conditions logiques minimales qui assurent l'unité de l'objet. (…) Or la première démarche philosophique de Sartre est d'abandonner toute distinction entre le comment, la modalité selon laquelle l'objet se manifeste, et sa quiddité [sa nature] **(**...) [d'où une] ontologie phénoménologique qui délie ses adhérences [c'est-à-dire "les adhérences de l'objet"] à l'être en le réduisant entièrement à son apparition. » (Stal, 2006, p. 73).

Ainsi, pour J.-P. Sartre, l'"être du phénomène se livre à la conscience comme le terme transcendant d'une série en sursis" (Sartre, 1943, p. 28). En pensant les catégories en termes de déclinaisons selon une loi, sinon de l'"action réciproque" selon J.G. Fichte, du moins de l'"in-formation" selon F. Varela, et en les construisant en faisant jouer l'imagination productrice dans sa totalité, donc en conjuguant construction hypothétique (y compris mathématique) et épreuve de l'empirique, c'est-à-dire en poursuivant ce que J.G. Fichte a ouvert sans le réaliser, on peut construire effectivement un système ouvert de catégories de l'activité humaine comme enaction et spécifier ce système en termes de conscience préréflexive (voir **Annexes 1, 2 et 3**) et donc, ni viser l'être comme E. Husserl, ni se contenter de renvoyer l'être à l'infini comme J.-P. Sartre. C'est l'interprétation des apports des Stoïciens et surtout de C.S. Peirce qui, comme nous le verrons dans les sections suivantes de ce chapitre 3, permettent d'effectuer cette double construction.

3.3 Incorporels stoïciens, événements, surfaces et Virtuel

J'ai précisé (en 2.6, 2.7 et 2.8) l'exprimable et l'événement stoïciens, ainsi que la relation qu'ils entretiennent avec le corps de l'acteur et les autres corps en interaction avec lui. Même si j'ai dû apporter une correction à la lettre du Stoïcisme et à son interprétation par G. Deleuze, j'en ai repris l'idée selon laquelle l'exprimable et l'événement se situent à la surface ou à l'interface de ces corps, tout en signalant (en 2.6) que cette notion de surface ou interface comme incorporelle est l'objet d'un débat. J'ai aussi et surtout laissé sans discussion les textes stoïciens qui nous restent et l'interprétation qu'en a proposée G. Deleuze, qui parlent de façon indifférenciée d'exprimable ou d'événement. Nous verrons dans cette section qu'une notion

de Virtuel, absente du Stoïcisme, ainsi qu'une redéfinition de l'événement stoïcien, donc aussi de l'exprimable qui lui est associé, sont nécessaires si l'on veut s'appuyer sur les Stoïciens pour développer une phénoménologie et une science empiriques de l'activité humaine, ce qui nous conduira aux "catégories phanéroscopiques" de C.S. Peirce (en 3.5), après avoir montré l'intérêt des "genres premiers" stoïciens (en 3.4).

Considérons maintenant dans ce but la notion d'incorporel dans toute sa généralité, même si ce qui concerne cet ouvrage se limite à l'exprimable et à l'événement radicalisés en termes d'activité. Les incorporels stoïciens comprennent des éléments à première vue disparates : les exprimables (*lekta*) et les événements, mais aussi le lieu (ou place), le temps (qui a été abordé en 2.5) et le vide (qui est censé entourer le cosmos dans son ensemble). Pourtant, cette disparité fait sens. Les incorporels se définissent d'abord par leur relation avec les corps. Alors qu'un corps agit ou pâtit, un incorporel ne peut être qu'un effet des corps et jamais une cause ("L'incorporel, selon eux (les stoïciens) n'est de nature ni à agir ni à pâtir", Chrisippe, 2004, Tome I, p. 462). Afin de préciser cette définition, considérons quelques exemples de formulations d'incorporels et de corps : les *lekta* [exprimables] ne participent pas à la destinée temporelle d'aucune des choses ou des propriétés réelles qu'ils peuvent exprimer ; les événements sont des actes qui n'existent que dans la mesure où ils ont été énoncés par un verbe [donc par un exprimable contenant ce verbe] (Virieux-Reymond, 1950, p. 130) ; le temps est la forme vide dans laquelle les événements se suivent, mais suivant des lois dans lesquelles il n'a aucune part (Virieux-Reymond, 1950, p. 247) ; le lieu "n'est intervalle qu'après que le corps occupant lui aura assigné ses contours" (Goldschmidt, 1979, p. 28) ; l'incorporéité du lieu joue ici un rôle analogue à l'idéalité de l'espace dans le kantisme (Virieux-Reymond, 1950, p. 242) ; le monde lui-même "est matériel [, alors que] la conscience du monde (…) n'est pas corporelle mais appartient au niveau du *lekton* [exprimable]" (Engberg-Pedersen, 1990, p. 26) ; être heureux, obtenir le bonheur "sont des prédicats" [ou exprimables incomplets], alors que "le bonheur, la vie heureuse sont des corps [, un] "état matériel de l'esprit d'où procède toutes les actions qui font une 'vie totale heureuse' et qui sont ses actualisations" (Engberg-Pedersen, 1990, p. 29-30) ; le signifié (*semainomenon*) du mot (*onoma*) 'embryon' "n'est pas lui-même un être vivant, c'est un incorporel, un dit, un sens, un concept et tout ce qu'on voudra, sauf un vivant" (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VIII, 4, 13, 1) ; les présentations rationnelles "renvoient aux *lekta* [exprimables] : l'assentiment est donné à l'entité immatérielle [l'exprimable] qui correspond à la présentation (rationnelle) matérielle et l'accompagne" (Inwood, 1985 p. 56). Il faut donc préciser cette relation entre les incorporels et les corps dans toute sa généralité.

Exprimables, événements, surfaces et corps

Divers auteurs, à la suite de G. Deleuze, ont proposé une interprétation particulièrement stimulante des incorporels et de leur relation avec les corps en termes d'effets de surface, interprétation que j'ai déjà présentée pour l'essentiel (en 2.6 et 2.8) à propos de l'exprimable et de l'événement mais qui a l'avantage de donner sens à la fois à la communauté et à la disparité de l'ensemble des incorporels :

« Les stoïciens (…) distinguaient deux sortes de choses :

(1) les corps, avec leurs tensions, leurs qualités physiques, leurs actions et leurs passions, et les "états de choses" correspondants. Ces états de choses, actions et passions, sont déterminés par les mélanges entre corps. À la limite il y a unité de tous les corps (…) . Le seul temps des corps et états de choses, c'est le présent. Car le présent vivant est l'étendue temporelle qui accompagne l'acte, qui exprime et mesure l'action de l'agent, la passion du patient (…) un présent cosmique embrasse l'univers entier (…) . Il n'y a pas de causes et d'effets parmi les corps : tous les corps sont causes les uns par rapport aux autres, les uns pour les autres. L'unité des causes entre elles est le Destin, dans l'étendue du présent cosmique.

(2) Tous les corps sont causes les uns pour les autres, les uns par rapport aux autres, mais de quoi ? Ils sont causes de certaines choses d'une toute autre nature. Ces effets ne sont pas des corps, mais à proprement parler des "incorporels". Ce ne sont pas des qualités ou propriétés physiques, mais des attributs logiques ou dialectiques. Ce ne sont pas des choses ou des états de choses, mais des événements. On ne peut pas dire qu'ils existent mais plutôt qu'ils subsistent ou insistent, ayant ce minimum d'être qui convient à ce qui n'est pas une chose, entité non existante. Ce ne sont pas des substantifs ou des adjectifs, mais des verbes. Ce ne sont pas des agents ni des patients, mais des résultats d'actions et de passions, des "impassibles" - impassibles résultats. Ce ne sont pas des présents vivants mais des infinitifs : *Aiôn* illimité qui se divise à l'infini en passé et en futur, toujours esquivant le présent. Si bien que le temps doit être saisi deux fois, de deux façons complémentaires, exclusives l'une de l'autre : tout entier comme présent vivant dans les corps qui agissent et pâtissent, mais tout entier aussi comme instance infiniment divisible en passé-futur, dans les effets incorporels qui résultent des corps, de leurs actions et de leurs passions. Seul le présent existe dans le temps et rassemble, résorbe le passé et le futur ; mais le passé et le futur

seuls insistent dans le temps, et divisent à l'infini chaque présent. Non pas trois dimensions successives, mais deux lectures simultanées du temps. » (Deleuze, 1969, p. 13 sq)

Cette interprétation est fondée sur les travaux plus anciens de E. Bréhier :

« [Les Stoïciens distinguent] radicalement, ce que personne n'avait fait avant eux, deux plans de l'être : d'une part l'être profond et réel, la force ; d'autre part le plan des faits, qui se jouent à la surface de l'être, et qui constituent une multiplicité sans fin d'êtres incorporels. » (Bréhier, cité par Deleuze, 1969, p. 14)

Alors que, pour Aristote, l'être se décline en substance et accidents, pour les Stoïciens, d'une part, les états de choses, quantités, qualités ne sont pas moins des êtres (ou des corps) que la substance, d'autre part, le "quelque-chose" (que je préciserai dans la sous-section suivante) et non pas l'être est le terme le plus haut, en tant qu'il "subsume l'être et le non-être" (Deleuze, 1969, p. 16). Cet écart des Stoïciens relativement à Aristote se conjugue avec un écart relativement à Platon :

« Ce qui se dérobait à l'Idée (Platon) est monté à la surface, limite corporelle, et représente maintenant toute l'idéalité possible, celle-ci destituée de son efficacité causale et spirituelle. Les stoïciens ont découvert les effets de surface (…) . Le devenir-illimité devient l'événement lui-même, idéel, incorporel, avec tous les renversements qui lui sont propres, du futur et du passé, de l'actif et du passif, de la cause et de l'effet. Le futur et le passé, le + et le -, le trop et le pas assez, le déjà et le pas encore : car l'événement infiniment divisible est toujours les deux ensemble, éternellement ce qui vient de se passer et ce qui va se passer, mais jamais ce qui se passe (couper trop profondément ou pas assez). L'actif et le passif : car l'événement, étant impassible, les échange d'autant mieux qu'il n'est ni l'un ni l'autre, mais leur résultat commun (couper-être coupé). La cause et l'effet : car les événements n'étant jamais que des effets, peuvent d'autant mieux les uns avec les autres entrer dans des fonctions de quasi-causes ou de rapports de quasi-causalité toujours réversibles (la blessure et la cicatrice). » (Deleuze, 1969, p. 17).

G. Deleuze rapproche ainsi les formules stoïciennes de celles de P. Valery ("le plus profond, c'est la peau") (idem, p. 20) et de G. Simondon ("Le vivant vit à la limite de lui-même, sur sa limite (…) , la membrane") (idem, p. 126).

Quelque chose, corps, incorporel, pas-quelque-chose et surfaces

Les Stoïciens distinguent, parmi les "quelque-chose" (*ti*), les corps et les incorporels, mais distinguent aussi les "quelque-chose" des "pas-quelque-chose". Ce "quelque chose" est, non seulement le plus haut genre pour les stoïciens, mais aussi le plus compréhensif : il inclut tout ce qui est reconnu être l'ontologie correcte" (Caston, 1999, p. 147). En faisant du quelque chose le genre le plus élevé, "les stoïciens rejettent aussi l'idée que l'être constitue le genre le plus élevé" (Caston, 1999, p. 151). Cette notion de "quelque chose" est emblématique du rejet de l'ontologie d'Aristote, celle de l'être, au profit d'une autre, qu'il faudrait, pour bien faire, nommer autrement :

> « [Le Stoïcisme] soustrait l'événement à l'horizon de l'ontologie (Aristote). (…) À la différence de Platon, en effet, qui, dans le Sophiste, soutenait l'absolue convertibilité du "quelque chose" (*ti*) et de l'étant (*on*), en affirmant que tout ce qui est "quelque chose" est *ipso facto* un étant, les stoïciens dissocient les deux termes, et subordonnent au quelque chose en général, aussi bien les étants, qu'ils définissent comme synonymes de corps, que les incorporels (…) . À cette dernière catégorie – les incorporels – appartiennent les événements ou états de choses signifiés par les propositions, les *lekta* [exprimables], tels que "il fait jour" ou "Dion se promène". Du point de vue logique, de telles propositions ne sont pas analysées selon "S est P", mais conformément à la différence du nom et du verbe (…) . Le discours ne consiste donc pas ici fondamentalement à "dire quelque chose de quelque chose", selon la célèbre détermination aristotélicienne, mais à compléter un prédicat au moyen d'un cas au nominatif. Le prédicat ou *lekton* [exprimable] incomplet signifie non pas une propriété ontique particulière, à la différence de l'attribut aristotélicien, mais un événement (…) . La dialectique stoïcienne (…) prend le verbe dans son unité en tant qu'il exprime un événement. » (Romano 1998, p. 11sq).

Si, pour les stoïciens, exister [= être un corps] est réservé à ces choses qui peuvent agir et être agies (Caston, 1999, p. 156), les incorporels, eux, subsistent :

> « Existant se dit seulement des corps ; car c'est pour cette raison qu'ils disent que "quelque chose" est plus général, étant prédiqué non seulement des corps, mais aussi des incorporels. » (Alexandre, *Sur les topiques d'Aristote*, cité par Long et Sedley, 2001, p. 17).

Plus précisément, on peut dire que, pour Platon : "être quelque chose, c'est déjà exister" alors que pour les Stoïciens : "être quelque chose est plutôt, semble-t-il, être un sujet approprié pour la pensée et le discours" (Long et Sedley, 2001, p. 21).

Les "pas-quelque-chose", eux n'existent ni ne subsistent :

« Le fragment 375 établit noir sur blanc l'existence d'une catégorie de "non quelque choses", qui représente ce qui n'a pas de fondement pour la pensée : cette catégorie accueille donc nos concepts et les idées platoniciennes, ces choses qui ne sont que des phantasmes de la pensée. Et enfin, le fragment 286 affirme que les noms communs sont des non-quelque-chose (…) ainsi que les limites. » (Chrisippe, 2004, Tome 1, p. 469).

Il y a débat entre les commentateurs à leur propos : les concepts, d'une part, les surfaces et limites, d'autre part, sont-ils des incorporels ou des pas-quelque-chose ? Ces deux débats, comme nous allons le voir maintenant, me semblent appeler des solutions différentes, mais qui passent toutes les deux par la notion de Virtuel.

Entités fictives, universaux, concepts et Virtuel

Précisons les termes de ces deux débats, en commençant par le premier, celui qui porte sur les concepts et les universaux :

« [Pour les Stoïciens,] les universaux ne sont ni ontologiquement premiers par rapport à leurs instanciations, comme le sont les Formes pour Platon, ni immanents entre elles ; ils sont des "concepts", de purs "phantasmes" fabriqués par l'esprit rationnel. Par "universaux", nous entendons ici, non pas ce qui est signifié par un nom commun ou un adjectif, comme, par exemple, dans "Socrate est un homme", mais l'entité qui fait apparemment figure de sujet dans des phrases comme "l'homme est un animal raisonnable mortel" (…) . L'homme universel de Platon se révèle être un faux individu, qui n'arrive même pas à se conformer aux lois élémentaires de la logique. On pourrait le comparer, à titre d'éclaircissement, avec un autre faux individu, l'homme moyen – qui, s'il existait, aurait 2,4 enfants16. (…) [Pour les Stoïciens,] les énoncés sur l'homme ne sont pas des énoncés sur un super individu platonicien, mais de commodes paraphrases de conditionnels à termes indéfinis dont la portée s'étend à tous les hommes individuels. » (Long et Sedley, 2001, p. 57-58).

Si l'on peut facilement rejeter de pareilles universalités creuses dans le "pas-quelque-chose", est-ce le cas pour tout concept ? Oui, selon certains commentateurs, non selon d'autres comme V. Caston, dont voici l'argumentation en trois points :

- 1 : « 1/ Les concepts sont mentionnés seulement par Zénon et Cléanthe ; à partir de Chrisippe, ils cessent d'être mentionnés. Les stoïciens postérieurs font appel à leur place à

16 Rappelons que l'ergonomie de langue française a été inaugurée par deux thèses de A. Wisner dont l'une était la critique de l'homme moyen et de ses ravages dans la conception des postes de travail.

des conventions linguistiques (…) 2/ Les stoïciens n'identifient jamais les formes platoniciennes avec les concepts (…) . De leur point de vue, il n'existe pas de telles choses que les formes platoniciennes – elles ne sont littéralement rien du tout. Les concepts, cependant, sont quelque chose. Ils sont précisément ce qui remplace les formes ; ils accomplissent réellement les fonctions que les formes sont supposées accomplir. » (Caston, 1999, p. 147) ;

- 2 : « Il y a quelque évidence de la façon dont l'analyse par Chrisippe de telles conventions [linguistiques] se déroulait. Une définition telle que "L'homme [sujet] est un animal mortel [prédicat]" pourrait être comprise facilement à tort comme un énoncé sur un objet générique. Mais, contre une telle interprétation, Chrisippe argumente que cela a la même signification que la généralisation universelle suivante : "Si quelque chose (*ti*) est un homme [antécédente], alors cette chose est un animal rationnel mortel [conséquente]". De telles généralisations possèdent trois caractéristiques : 1/ elles sont conditionnelles [Si… alors] plutôt que catégoriques ; 2/ le nom commun [l'homme] est passé de la position sujet à la position prédicat (dans l'antécédente) ; 3/ les sujets dans l'antécédente et dans la conséquente sont une paire de pronoms indéfinis. » (Caston, 1999, p. 196) ;

- 3 : « Conclusion : Selon un platonicien, un universel doit être à la fois (a) attribuable à de nombreuses choses (b) l'explanans [élément explicatif] de la possession par ces choses de l'attribut en question : il doit être à la fois ce qui est le même dans chaque cas et ce qui fait de chacun la même sorte de chose (…) . Le génie de la réponse stoïcienne, je crois, consiste précisément à séparer ces deux conditions en rendant différentes entités responsables pour chacune : (b1) Ce qui est le même dans chaque cas est un concept ou, plus tard, un expressible [exprimable] ; (b2) Ce qui fait de chaque chose ce qu'elle est, c'est quelque chose de corporel, qui lui appartient. » (Caston, 1999, p. 212-213).

Il existe aussi un autre point de vue selon lequel les concepts ne sont, ni corporels, ni incorporels, mais ne sont pourtant pas rien, ce qui conduit certains commentateurs, comme, par exemple, Brunschwig (2003, p. 220), à distinguer "pas-quelque-chose" (dont les concepts seraient une instance) et "rien".

En fait, si l'on met de côté les difficultés dues à la pauvreté des sources textuelles, ce débat peut être pris pour un symptôme du fait que les Stoïciens manquent de la notion de Virtuel et de sa distinction d'avec l'Actuel et le Possible que j'ai déjà pointées à propos de J.G. Fichte (en 1.1 et 1.5) et que je préciserai grâce à C.S. Peirce (en 3.5). Alors, l'exprimable (*lekton*) incorporel pourra être considéré comme Possible, Actuel (incluant un Possible) ou Virtuel (incluant un Possible et un Actuel). Et, si l'on étend les catégories peircéennes à autre chose

que la conscience préréflexive, par exemple au concept qui intéresse G. Deleuze (voir 2.6), ce dernier pourra être considéré comme Virtuel tandis que les universaux vides seront considérés comme des pas-quelque-chose.

Ce manque de notion de Virtuel se retrouve dans la question de l'existence ou non d'un nominalisme stoïcien qu'ouvre justement le débat sur la nature des universaux et des concepts. Rappelons que le nominalisme est la théorie selon laquelle l'idée générale n'est qu'un nom, une dénomination, et n'a aucune réalité, ni dans l'esprit, ni hors de l'esprit. Pour C. Rutten, par exemple, la réponse à cette question est oui :

> « L'irréalité de l'intelligible stoïcien est la contrepartie de l'inintelligibilité du réel. Le *lekton* [exprimable] n'est donc rien qu'un acte de l'âme raisonnante relatif à la réalité corporelle. La raison discursive est ainsi enfermée en elle-même ; prisonnière de son propre exercice, elle en est réduite à substituer au réel, qui se dérobe, un système conventionnel de dénominations extrinsèques. » (Rutten, 1961, p. 38).

Cet auteur peut, sur cette base, conjoindre Néo-platonisme et Stoïcisme :

> « Les Stoïciens dénient toute portée objective au discours parce qu'il est incorporel, et Plotin [l'initiateur du Néo-platonisme], parce qu'il est multiple (…) . L'idéalisme absolu et le matérialisme intégral conduisent, l'un et l'autre, au nominalisme. » (Rutten, 1961, p. 39).

Il n'en est pas ainsi selon A.A. Long et D.N. Sedley, du fait que, pour eux comme pour V. Caston cité plus haut, les concepts ne peuvent être considérés comme des "pas-quelque-chose" :

> « La théorie stoïcienne est un conceptualisme [et non pas] un nominalisme puisqu'elle analyse formellement les universaux non comme des subterfuges linguistiques mais comme des "concepts". » (Long et Sedley, 2001, p. 58).

Cependant, si ce qu'écrit C. Rutten et d'autres tenants du nominalisme stoïcien peut, me semble-t-il, être considéré comme faux dans l'état actuel des sources, on peut le prendre aussi, pour reprendre la même formule que plus haut, comme un symptôme du fait que les Stoïciens manquent de la notion de Virtuel.

Et si, comme je le fais ici, on radicalise le Stoïcisme en termes d'activité humaine, cette discussion n'est même pas nécessaire : on peut dire qu'il n'y a pas nominalisme stoïcien car, pour les Stoïciens, la question ne porte pas sur l'être et sa prédication mais sur l'action, voire l'activité. Selon l'interprétation que je viens de donner et en revenant à la conscience préréflexive et donc à la radicalisation en termes d'activité humaine de l'exprimable et des corps en jeu, il y a un exprimable incorporel ressortissant à l'Actuel, qui accompagne

l'activité corporelle et sa relation avec les corps de l'environnement, et qui actualise ici et maintenant un exprimable incorporel ressortissant au Virtuel. Si nous revenons à Deleuze (1969) et Deleuze et Guattari (1991) (voir 2.6), on peut dire alors que les notions d'événement et d'exprimable mobilisés par ces auteurs concernent, non pas des événements et exprimables actuels, mais des événements et exprimables virtuels, conceptuels et même philosophiques (puisque nous verrons en 5.6 que, pour ces auteurs, le concept est par excellence philosophique).

Surfaces, limites et Virtuel

Le second débat, qui s'appuie sur des formulations trouvées dans des fragments de textes de Posidonius (moyen stoïcisme), porte sur la nature des surfaces et limites chez les Stoïciens – l'autre des deux points dont l'éclaircissement motive cette sous-section – et est aussi difficile à trancher avec sûreté :

- « La surface plane est la limite du corps, ou ce qui a seulement largeur et longueur et pas de profondeur. Ceci [la surface] fut admis par Posidonius dans *Les phénomènes météorologiques* comme existant à la fois dans la pensée et dans la réalité, ce qui, pour le commentateur, est différent du point de vue des stoïciens : un corps est défini en termes d'action et d'être agi, donc est à dimension tridimensionnelle, alors que les surfaces et limites sont non corporelles, des concepts. » (Kidd, 1998, p. 125) ;
- « Il est possible que, par le terme de "limite", Posidonius ait désigné quelque chose qui n'existe pas seulement dans la pensée, mais qui a une réalité, car selon lui les surfaces, qui désignent ou les limites des corps ou ce qui n'a que longueur et largeur (et non profondeur) ont une existence conceptuelle mais aussi réelle ; c'est une position particulière de Posidonius au sein du Stoïcisme qui peut expliquer et qu'il s'agit bien ici des limites elles-mêmes, et que, cependant, on ne soit pas éloigné d'une position "matérialiste" aux yeux de Plutarque [écrivain platonicien], du fait de cette double postulation. Qui plus est, Posidonius oppose dans un autre texte la limite, en tant que limitant, à la chose limitée, et il associe à cette occasion la limite à *schema* [figure], pour désigner ce qui est cause de détermination ou de limitation pour quelque chose : "Posidonius définit la figure (*schema*) comme la limite qui enferme, et il sépare la raison de la figure de la quantité et pose cette raison comme le cause de la détermination, de la limitation et de la circonscription (de la quantité)" (…) [. Alors,] l'âme serait conçue comme une entité mathématique formée de

rapports numériques et harmoniques et, plus spécifiquement, comme une forme limitante, figure ou surface. » (Romeyer Dherbey et Gourinat, 2005 p. 158-159).

A.A. Long et D.N. Sedley formulent la question des surfaces et limites en relation avec le continuum stoïcien (voir 2.1 et 2.2) et proposent de les considérer comme ni corporelles, ni incorporelles :

« Les stoïciens considéraient les limites comme des constructions purement mentales [dans le cadre d'une] pensée du continu. » (Long et Sedley, 2001, p. 310).

D'où le remplacement de la division entre corporels et incorporels par une trichotomie :

« Limites mathématiques comme la ligne et les points : on suppose souvent que ce sont des incorporels, mais elles ne sont pas enregistrées comme telles dans les sources, et il pourrait être plus correct de les classer (…) comme n'étant ni corporelles ni incorporelles (de telles trichotomies sont caractéristiques du stoïcisme : "vrai, faux, ni l'un ni l'autre", "égal, inégal, ni l'un ni l'autre", "bon, mauvais, ni l'un ni l'autre", "identique, différent, ni l'un ni l'autre"). » (Long et Sedley, 2001, p. 23).

Pour, sinon trancher ce débat, du moins en clarifier les termes, il y a aussi besoin d'une notion de Virtuel (voir 3.5). Grâce à cette notion, on pourrait distinguer la surface ou interface actuelle, incorporelle, du corps de l'acteur en relation avec les corps du monde, des notions virtuelles mathématiques de surface et de limite. Ce serait cohérent avec l'idée de D. Sedley d'une cinquième sorte d'incorporel (sixième si, contrairement à cet auteur, on différencie événement et exprimable) :

« Les limites mathématiques ne devraient-elles pas constituer un cinquième incorporel ? "Chrisippe dit que les corps dont divisés à l'infini, de même que les choses comparables aux corps, telles que surface, ligne, place, vide et temps" (Stobée). Cela semble bien localiser les surfaces et lignes dans la classe des incorporel ; et l'inférence que les limites sont incorporelles est tirée non seulement par l'inamical Plutarque [voir plus haut], mais, en ce qui concerne les surfaces, par le cosmologiste tardif Cléomède [réputé stoïcien]. » (Sedley, 1999, p. 401).

Ne possédant pas cette notion de Virtuel, les anciens stoïciens ont été très attentifs à différencier les limites mathématiques des incorporels, de telle sorte qu'une partie puisse être infiniment divisible, continuité oblige, mais sans qu'il s'ensuive qu'il y ait une infinité actuelle de parties déterminées actuelles :

« À la question de savoir si nous avons des parties et combien, et de quelles parties et de combien de parties elles consistent, nous opérerons une distinction. En ce qui concerne la question inexacte, nous répondrons que nous consistons en une tête, un tronc et des

membres – car c'était tout ce que le problème posé à nous nécessitait. Mais s'ils étendent leur questionnement aux parties ultimes, nous ne devons pas, dit-il affirmer de telles choses, mais nous devons dire, ni de quelles parties nous consistons, ni, pareillement, de combien, infinies ou finies. » (Chrisippe, in Plutarque, *Notions communes*, 1079b-c, cité par Sedley, 1999, p. 391).

En tout cas, pour ce qui concerne le plus cet ouvrage, c'est-à-dire la considération de l'exprimable ou de l'événement comme surface ou interface du corps de l'acteur et des corps du monde, nous pouvons conclure que l'introduction de la notion de Virtuel permet de séparer la surface ou interface du corps de l'acteur et des corps du monde, comme Actuel, des limites et surfaces mathématiques, comme Virtuel.

Nous verrons (en 4.5) que C.S. Peirce, en formulant une seconde version de la Maxime du Pragmatisme, a qualifié de "stoïcienne" (Peirce, 2003, p. 14) sa première version. La différence entre les deux versions est que la première met l'accent sur la réussite de l'action contrôlée actuelle comme critère de vérification des théories, tandis que la seconde ne considère cette action contrôlée que comme un ingrédient d'une habitude virtuelle qui, elle, constitue le véritable critère de vérification. Cette qualification de "stoïcienne" peut être jugée grossière, mais pointe bien, à mon sens, le manque de la catégorie de Virtuel que l'on peut constater dans le Stoïcisme.

Le cas problématique de l'événement

Cependant, si l'interprétation de G. Deleuze citée plus haut des rares textes stoïciens qui nous restent a l'avantage de donner sens à la fois à la communauté et à la disparité de l'ensemble des incorporels (exprimable, événement, lieu, temps et vide), c'est à une exception près qui concerne l'exprimable et l'événement. S'ils sont aussi indifférenciés que le suggèrent les formulations de G. Deleuze, pourquoi les Stoïciens considèrent-ils qu'il s'agit de deux sortes différentes d'incorporels ? En tout cas, divers commentateurs apparaissent gênés par le caractère incorporel de l'événement. Par exemple, nous avons vu (en 2.7) que C. Imbert parle d'"ensemble physiquement continu des événements auquel la perception donne accès", alors que la continuité n'a de sens que pour des corps. Par exemple, nous verrons (en 3.4) que certains commentateurs rapportent certains des genres premiers stoïciens aux corps et les autres aux incorporels : les manières d'être relatives (*pros ti pôs ekonta*) et / ou les manières d'être (*pôs ekonta*), c'est-à-dire ceux dont les définitions se rapprochent de celle de

l'événement. Entendons-nous bien cependant : la formule de Virieux-Reymond (1950, p. 130) citée plus haut selon laquelle "les événements sont des actes qui n'existent que dans la mesure où ils ont été énoncés par un verbe [donc par un exprimable contenant ce verbe]" conduit à considérer les événements comme aussi incorporels que les exprimables qui les définissent. Ils sont "de nature ni à agir ni à pâtir" (Chrisippe, 2004, Tome I, p. 462) du fait qu'ils sont définis à partir des exprimables qui sont d'une telle nature. Ce qui agît ou pâtit, ce sont les corps qui sont en jeu et non pas les événements qui sont isolés dans ces corps par l'intermédiaire de l'exprimable.

Nous avons vu (en 2.7) que l'exprimable pouvait être rapproché de la conscience préréflexive dans le programme de recherche 'cours d'action', ce moyennant une première correction des notions d'exprimable et d'événement. C'est l'histoire de cette conscience préréflexive ou cours d'expérience qui est l'objet de la phénoménologie de l'activité humaine comme activité-signe (voir **Annexe 1**) et qui permet de sélectionner dans cette activité humaine ce qui donne lieu à conscience préréflexive. D'où la définition de l'objet théorique 'cours d'action' comme l'activité donnant lieu à conscience préréflexive avec ses contraintes et effets dans les Corps, les Situations et les Cultures. Si cette activité donnant lieu à conscience préréflexive peut être ainsi considérée comme ayant des effets, c'est en tant qu'objet théorique mis à la place de l'activité réelle de l'acteur par le chercheur. On peut dire que, si le concept de chien n'aboie pas, un tel objet théorique ne cause pas, mais qu'en tant qu'il constitue une réduction pertinente de l'activité réelle de l'acteur, il peut être considéré comme causant.

Si nous revenons sur l'événement et l'exprimable stoïciens, on peut dire que, selon l'interprétation que je propose [qui, contrairement à celle de G. Deleuze, n'aboutit pas à la séparation radicale entre connaissance de l'exprimable et connaissance scientifique des corps (voir 2.8)], s'ils sont tous deux par nature incorporels, si le second constitue une description concrète du premier, ils diffèrent l'un de l'autre par leur rôle dans la connaissance de l'activité humaine. Si l'enchaînement des événements, comme celui des exprimables, ne saurait constituer une science empirique de l'activité humaine, c'est-à-dire une description ouvrant sur une explication de cette dernière, cet enchaînement des événements participe à une telle science empirique de l'activité humaine, sachant que celle-ci, comme toute science empirique, ne porte pas sur le réel, mais sur les objets théoriques qu'on peut définir dans une conjoncture scientifique donnée. D'où une justification *a posteriori*, à la fois de la présence séparée de l'exprimable et de l'événement dans la liste des incorporels stoïciens et de la gêne des

commentateurs relativement à l'équivalence de nature incorporelle de l'événement et de l'exprimable.

Le cours d'expérience comme surface de la dynamique du couplage structurel et comme jeu entre Possible, Actuel et Virtuel et la connaissance scientifique de l'activité humaine

Cette notion d'incorporel comme surface des corps conduit à concevoir la phénoménologie de l'activité humaine comme constituant la description, actualisant des concepts, des exprimables constituant eux-mêmes l'interface du corps de l'acteur et des autres corps présents dans la situation. C'est pourquoi j'ai consacré toute une partie de cette section au débat sur la nature des concepts et des surfaces chez les Stoïciens.

C'est ce qui est fait, en d'autres termes, lorsqu'on considère la phénoménologie empirique de l'activité humaine comme constituant la description de la conscience préréflexive ou expérience comme surface des interactions asymétriques entre l'acteur et son environnement matériel et social (ou encore comme surface de la dynamique du couplage structurel) (voir **Annexe 1**, et *Méthode développée*, chapitre 1). Ce faisant, on est conduit à enrichir les notions stoïciennes de la notion de Virtuel, dont on vient de voir la nécessité pour trancher, au moins dans ce cadre, les débats entre les Stoïciens et entre les interprètes du Stoïcisme, mais surtout pour donner une place aux concepts qu'actualise ici et maintenant la description de la conscience préréflexive ou expérience.

Cette phénoménologie empirique de l'activité humaine est équivalente à la psychologie phénoménologique de cette même activité humaine, qui porte sur l'activité humaine en tant qu'elle est réduite à un objet théorique constitué par l'activité humaine donnant lieu à conscience préréflexive. C'est-à-dire que la phénoménologie empirique de l'activité humaine décrit la conscience préréflexive dans les mêmes termes que la psychologie phénoménologique de cette même activité humaine utilise pour décrire l'activité donnant lieu à conscience préréflexive (voir toujours **Annexe 1**). On peut alors reformuler la notion de système vivant (voir ibidem) en disant que c'est un système auquel il arrive des événements (surprises) et qui en provoque (créations). Un acteur humain constitue un système vivant qui, de plus, associe ces événements à des exprimables.

C'est cette psychologie phénoménologique de l'activité humaine qui permet de passer de la phénoménologie empirique à la science empirique, de la description des effets de surface des interactions asymétriques entre l'acteur et son environnement à une description et explication

de l'activité humaine comme réduite à un objet théorique, l'activité humaine donnant lieu à conscience préréflexive et ses contraintes et effets.

La notion de cours d'expérience radicalise le caractère non substantiel de la conscience pré-réflexive selon J.P. Sartre en référence à l'exprimable incorporel stoïcien (voir la *Méthode développée*, chapitre 1). Par construction, cette notion de cours d'expérience fait le lien entre des exprimables incorporels, c'est-à-dire constitue un "lien des effets", tandis que le cours d'action, et plus largement le cours d'in-formation (ou encore les interactions asymétriques, ou encore la dynamique du couplage structurel entre l'acteur considéré et son environnement, ou encore le domaine cognitif), dont le cours d'expérience est l'effet de surface, sont une affaire d'activité corporelle, mais réduite à l'un ou l'autre de ces objets théoriques.

Cette notion de cours d'expérience obéit donc, si l'on suit Deleuze, à une "quasi-causalité" (voir 2.8). C'est, rétrospectivement, ce caractère incorporel de la conscience pré-réflexive et la sorte de causalité qui lui est associée qui fait la part de vérité empirique de la phénoménologie non empirique voire anti-empirique de la perception, présentée comme potentiellement fondatrice d'une psychologie empirique, qui a été développée par E. Husserl (voir 2.8).

Au contraire, la description du cours d'action permet le passage des hypothèses et modèles analytiques portant sur le cours d'expérience à des hypothèses et modèles analytiques physio-physico-culturels. C'est là interpréter la notion de "quasi-causalité" de G. Deleuze comme ce qui porte la trace de la causalité et permet ainsi le passage à la causalité. Ce qu'on gagne avec cette "quasi-causalité", c'est la possibilité d'atteindre une causalité pertinente, c'est-à-dire prenant en compte le caractère asymétrique des interactions entre l'acteur et son environnement postulé par le paradigme de l'enaction (voir **Annexe 1**). Ainsi, la description de l'histoire de la conscience préréflexive de l'acteur, si elle ne constitue pas une description causale de l'activité humaine, constitue un passage obligé pour atteindre cette dernière.

3.4 Genres premiers stoïciens et phénoménologie de l'activité humaine

Si J.G. Fichte n'a pas formulé de catégories après avoir proposé un principe pour leur construction, ces catégories ne peuvent être, pour lui, des catégories de l'être, du fait qu'il a écarté cette notion d'être pour cause de dogmatisme (voir 1.8). Elles doivent être des catégories de l'"histoire pragmatique de l'esprit humain" (voir 3.1), ou encore des catégories de l'"action réciproque" (voir 3.2). Or, justement, les Stoïciens ont formulé des "genres

premiers" ou catégories qui sont censés constituer une alternative aux "catégories de l'être" (ou de la prédication : S *est* P) d'Aristote (voir 2.7 et 3.2). Entre autres, ces "genres premiers" ou catégories excluent évidemment la célèbre division d'Aristote entre l'"être-selon-l'acte" et l'"être-selon-la-puissance". L'activité, comme, plus largement, le mouvement, ne sont pas pour les Stoïciens des "actualisations" de ce qui serait "en puissance". C'est un acte toujours répété qui a ses "raisons" dans les corps eux-mêmes (Lévy, 1987, p. 61) comme le monisme stoïcien pouvait nous le faire pressentir (voir Introduction, section 3, et chapitre 2).

Nous verrons, dans la présente section, que ces "genres premiers" ou catégories concernent ce qu'on pourrait appeler, sans chercher ici à reprendre des notions précises du cadre théorique sémio-logique (voir **Annexe 3**), les cours d'actions et les cours d'événements (dont les actions des autres acteurs que l'acteur considéré peuvent faire partie). Je m'intéresserai ici essentiellement à l'action – et, plus généralement, l'activité – de l'acteur lui-même, et à l'exprimable correspondant tel que j'ai pu l'interpréter (voir 2.7). En prolongement de la mise en relation entre le Stoïcisme et J.G. Fichte effectuée dans les deux chapitres précédents, nous allons voir comment les genres premiers stoïciens sont construits à partir de relations de différentes sortes.

Les traces qui nous restent de ces "genres premiers" stoïciens sont cependant si ténues que certains auteurs peuvent douter de leur existence : "Bref, la théorie stoïcienne des catégories est un mythe", concluent Bruun et Corti (2005, p. 24-26). D'autres auteurs ont pu les interpréter de façons très diverses. Par exemple, Mates (1963), dans son entreprise de faire de la logique stoïcienne une variante de la logique propositionnelle moderne, considère les catégories stoïciennes comme étant de même nature que les catégories aristotéliciennes. Selon Duhot (1991), représentatif en cela de l'ensemble des commentateurs plus récents, les genres premiers stoïciens n'ont en fait rien à voir avec les catégories aristotéliciennes. Effectivement, la différence entre leur principe et celui des catégories d'Aristote recoupe de façon rigoureuse la différence entre le Stoïcisme et Aristote.

Une fois reconnue leur différence d'avec les catégories aristotéliciennes, différents auteurs sauvent les catégories stoïciennes de diverses façons. Certains en font des "principes méthodologiques" (De Lacy, cité par Graeser, 1978), ou encore "non pas une description, un tableau, mais un outil, (…) des concepts opératoires grâce auxquels se résolvent les problèmes de l'un et du multiple" (Duhot, 1991), ou enfin des "classifications de types fondamentaux de signification" (Graeser, 1978 ; Lloyd, 1971). Par contre, Reesor (1989), interprétant Plotin, initiateur du Néo-platonisme et grand lecteur des Stoïciens, pour lequel "les catégories stoïciennes sont quatre classes d'êtres", fait des genres premiers, en termes stoïciens, une

"classification ontologique des corps", et Long et Sedley (1987) nous annoncent que "suivant la pratique stoïcienne, les *genera* [c'est-à-dire les genres premiers] seront ici traités comme une classification des aspects métaphysiques selon lesquels un corps peut être vu". Je suivrai ici plutôt ces derniers, mais en précisant que par "corps", il faut entendre "processus corporel, matériel", et en remplaçant la qualification "selon lesquels un corps peut être vu" par la qualification "dont l'acteur a l'expérience".

Les quatre ou cinq genres premiers stoïciens

Je rappellerai ici les quatre "genres premiers" ou catégories des Stoïciens – ou cinq, si l'on compte la catégorie ultime, le quelque-chose (*ti*), que nous avons vu (dans la section précédente) recouvrir à la fois les corps, visés plus particulièrement par les quatre autres sur lesquels j'insisterai ici, et les incorporels – et leur écart relativement aux catégories d'Aristote ou de Platon, ce dans les limites du caractère fragmentaire des sources. Il sera facile de constater, au-delà des différences, leur proximité de nature et de mode de construction avec les catégories peircéennes (que je considérerai dans la section suivante).

Pour les Stoïciens, d'après les fragments de textes qui ont survécu, il y a en effet quatre catégories ou "genres premiers" (*genera*) : le "sujet" (*upokeimenon*) ; la "qualité" (*poi on*) ; la "manière d'être" (*pos ekhein*) ; la "manière d'être relative" (*pros ti pos ekhein*). Décrivons les en suivant Diano (1994) qui parle de "catégories si fameuses et si universellement mal comprises", en ajoutant quelques autres références :

> « (1) le sujet : *upokeimenon* = le pur et simple 'celui-ci', que l'on montre avec le doigt, comme ils disent, et qui n'a pas d'autre détermination que d'exister *hic et nunc* [voir aussi Long et Sedley, 2001, p. 28];
>
> (2) la qualité : *poi on* = aux lieu et place de la forme (Aristotélicienne), mais toujours comme qualité historique ; l'exemple qu'ils nous donnent est Socrate [voir aussi ibidem et Chrisippe, 2004, tome 1 p. 490] ;
>
> (3) la manière d'être : *pôs ekhein* = le fait de se trouver dans telle ou telle condition particulière ; cela embrasse tout ce qui pour Aristote et pour Epicure tombe dans la sphère de l'accident [exemple donné par Menn, 1999 : un savant, car un savant est savant par la possession intrinsèque de quelque savoir] [voir aussi Long et Sedley, 2001, p. 45] ;
>
> 4) la manière d'être relative : *pros ti pôs ekhein* = la relation dans laquelle seules les autres (genres) trouvent leur réalité ; c'est la catégorie de la réalité de l'acte, où le "ici" coïncide

avec le ‘tout’, et le ‘maintenant’ avec le ‘toujours’, et que Chrisippe comparait à la voûte. Soit donc : ce Socrate-ci qui est en train de discuter avec Callias. Un événement ! Et alors ! Si cet événement arrive, l’autre aussi. » (op. cit., p. 11-12).

Nous retrouvons ainsi le monisme psychologique stoïcien (voir 2.1) à travers un monisme de catégories de processus corporels enchâssés (voir 2.3). Nous verrons (en 3.6) que, dans les "catégories de l’in-formation", il est aussi question de processus ou mises en séquence et d’enchâssements. Précisons les ci-dessous.

Des catégories concernant les processus corporels significatifs pour l’acteur (caractéristique 1)

Ces catégories stoïciennes ont pour première caractéristique de ne pas porter sur l’être mais sur les processus corporels dont on a l’expérience (**caractéristique 1**). Ainsi, selon Imbert (1992) :

« Les catégories stoïciennes offrent l’exemple de ces structures médiatrices entre l’hétérogénéité de l’environnement où doit s’inscrire une action finalisée et les intentions, trop immédiates et trop courtes, de l’individu qui doit composer avec les conditions de leur possible réalisation. Ici, les catégories de langue n’ont de sens déterminé que pour impliquer cette dernière dans la constitution phénoménologique de l’environnement. Elles définissent une manière de lire les représentations dans les termes d’une phénoménologie générale, assez générale pour convenir à la diversité des mouvements observables. » (op. cit., p. 386).

On peut montrer aussi que les catégories stoïciennes sont celles d’un "sujet agissant", ce qui revient à dire qu’elles sont des "catégories de l’expérience" au sens où je les entends. D’après Imbert (1991), en effet :

« Les catégories aristotéliciennes sont fondées sur la structure sujet-objet-prédicat, elles recouvrent le champ sémantique de tout ce qu’un sujet peut être (homme, musicien, au Lycée, etc.). Or le Portique [qui constitue, rappelons-le, le lieu de débat des Stoïciens] qui ne reconnaît que l’être corporel, et non l’être copulatif, n’admet pas la structure propositionnelle (S est P) et construit sa logique sur la proposition sujet-verbe. À l’exemple classique "Socrate est un homme" les Stoïciens substituent "Socrate se promène" (...) . La comparaison avec Aristote est ainsi éclairante : la proposition du Stagirite [autre désignation d’Aristote] exprime l’essence et les attributs d’un sujet, celle du Portique

montre un sujet agissant. À une philosophie du nom s'oppose une philosophie du verbe et du mouvement. » (op. cit., p. 221).

D'après Duhot (1991) :

« Le substrat, le tel, l'étant en quelque manière et l'étant en quelque manière relatif tracent une sorte de vecteur ontologique qui traverse chaque être. Ces quatre concepts n'indiquent pas des états ou des niveaux d'être, ils permettent d'articuler, à des niveaux différents, l'unité et la multiplicité, l'identité et la différence, le corps et l'incorporel, à l'intérieur ou à propos de chaque être. Ils ne visent pas à décrire de façon exhaustive les niveaux possibles de l'être, auxquels cas ils auraient été plus nombreux. Ils constituent donc non pas une description, un tableau, mais un outil : ce sont des concepts opératoires grâce auxquels se résolvent les problèmes de l'un et du multiple. Ils sont au service d'une ontologie [un pari sur la nature des choses] qui relie chaque être à l'essence unique que constitue la matière première. » (op. cit., p. 243).

Ainsi, "alors que les catégories d'Aristote visent l'exhaustivité dans le cadre d'une ontologie descriptive horizontale, les genres premiers stoïciens (…) ne sont pas moins exhaustifs, mais comme instruments d'une ontologie opératoire verticale" (op. cit., p. 244). Ce qui intéresse les Stoïciens, comme on l'a vu dans le chapitre 2, c'est d'abord l'action humaine, le "sujet agissant", donc une sorte particulière de processus. Mais, c'est aussi, plus généralement, les processus de toutes sortes dont un acteur peut avoir l'expérience. De Platon, ils reviennent à Héraclite et à son "flux universel", afin de proposer une autre solution pour la pensée que la solution platonicienne. Comme le note encore Duhot (1991), "le Stoïcisme est une philosophie du mouvement, de l'intégration, de la totalité et, grammaticalement, du verbe" (op. cit., p. 243).

Alors, il semble qu'on puisse renvoyer dos-à-dos les deux interprétations des genres premiers comme "classifications de types basiques de significations" et comme "classes d'étants" que nous avons rencontrées (voir aussi Reesor, 1989, p. 27-28, qui les confronte) au profit de leur interprétation comme "catégories de processus significatifs pour l'acteur". Ces "catégories de processus significatifs pour l'acteur", elles-mêmes incorporelles, portent sur les dynamiques corporelles des acteurs en situation :

« L'individu (…) existe en vertu de sa seule qualité essentielle, "inséparablement" liée à sa substance. Il n'en est pas moins vrai que l'individu concret se comporte (*pôs ekhei*) constamment par rapport à lui-même (manières d'être) et par rapport à ce qui l'entoure (manières d'être relatives) ; vingt siècles plus tard, les stoïciens eussent dit qu'il est constamment "en situation" (...) . Le fait d'agir est une manière d'être, n'est pas une qualité

essentielle du corps qui agit ; comparé avec la réalité de celui-ci, il est "irréel". Rattaché, au contraire, à cette réalité qui le réalise, "il prend corps" et même devient corps. "Ils considèrent comme des corps les vertus et vices et, en outre, les passions, les tendances, les assentiments". Exemple : la promenade est un souffle qui se transmet de la partie hégémonique de l'âme jusqu'aux pieds (Cléanthe) [versus] la partie hégémonique elle-même (Chrisippe). Les manières d'être, c'est-à-dire les événements, tant physiques que psychiques, n'ont pas de réalité propre : c'est qu'elles sont ramenées à la réalité de l'agent, comme les modes à la substance. Mais la substance n'existe pas sans ses modes, elle est toujours manifestée par son "comportement" qui, seul, tombe sous les sens. » (Goldschmidt, 1979, p. 22).

Ce sont moins ces genres premiers qui furent la cible des Néo-platoniciens, mais leur référence corporelle :

« La théorie stoïcienne des catégories constitue une part cruciale de leur défense d'une version corporelle consistante de l'héritage platonicien. Les platoniciens postérieurs partagent le même héritage, et leurs qualités, âmes, formes, vertus, sont des étants aussi actifs que leurs versions stoïciennes ; leurs attaques contre la doctrine stoïcienne des catégories, sur les qualités corporelles et le *pôs ekhon* (…) , sont une contre-attaque en défense de la croyance platonicienne que ces étants et agents sont incorporels. » (Menn, 1999, p. 247).

Il y a cependant d'autres divergences entre les commentateurs. Une partie d'entre eux considèrent de façon variée que certains des quatre genres premiers concernent les corps, d'autres les incorporels. Par exemple, selon Romeyer Dherbey et Gourinat (2005, p. 181), "Seule la "relation aux autres" ou *pros ti* était pour les stoïciens un incorporel. Le *pôs ekhon* n'en est pas un, c'est une condition concrète de l'être, et non pas une réalité qui concerne simplement la pensée". Par exemple, selon Muller (2006, p. 79), il y a "quatre catégories : substrats ou sujets (*upokeimena*), qualités (*poia*) qui concernent les corps ; manières d'être (*pôs ekonta*), manières d'être relatives (*pros ti pôs ekonta*) qui concernent les incorporels". Je ne les discuterai pas ici et maintiendrai, avec la majorité des commentateurs, qu'ils portent tous sur les processus corporels, tout en considérant que ces divergences sont symptomatiques du caractère problématique de l'incorporéité de l'événement telle qu'elle apparaît dans les textes stoïciens qui nous restent (voir 3.3).

Des catégories hiérarchisées de complexité de processus dont on a l'expérience construites par des relations (caractéristique 2)

Les catégories stoïciennes ont pour seconde caractéristique d'être hiérarchisées, de telle sorte qu'une catégorie de la liste suppose les catégories antérieures dans cette liste et d'être construites par des relations (**caractéristique 2**). Nous verrons (en 3.5) qu'il y a ainsi une parenté au moins partielle de fonctionnement des catégories stoïciennes et des catégories peircéennes : même sorte de hiérarchisation, même construction par des relations, mais, dans le cas peircéen, un cumul des relations et des modalités . Selon C. Imbert :

> « On n'oubliera pas qu'il s'agit d'une structuration des choses dites (*lekta*) [exprimables] et signifiées (*semainomenon*). Le schème (des catégories) doit être lu comme un système de coordonnées mobiles tour à tour fixé en chacun des points de l'univers où la nature s'individue en objets et affecte la perception. Les mêmes repères distribueront leur cohérence sur une chose perçue, un événement familial, historique ou cosmologique, chaque usage inscrit un objet dans un récit, fragment possible d'un plus vaste récit, cette propriété fractale pourrait même caractériser la sémantique d'un système catégoriel. » (Imbert, 1986, p. 277).

Ainsi, "la suite des catégories stoïciennes, loin de reproduire une classification sémantique, exhaustive et sans recouvrement, (...) définit une syntagmation hiérarchisée, dont un système de parenthèses pourrait être une expression recevable : (((sujet : *upokeimenon*) qualité : *poi on*) manière d'être : *pôs ekhein*) manière d'être relative : *pros ti* »)" (Imbert, 1986, p. 277). Suivant ce système de parenthèses, si le genre 1 peut s'écrire avec le seul terme '(sujet)', le genre 2 doit s'écrire '((sujet) qualité)', le genre 3, '(((sujet) qualité) manière d'être)' et le genre 4 '(((sujet) qualité) manière d'être) manière d'être relative)'. Notons qu'inversement la concrétisation d'un genre supérieur s'accompagne d'une transformation des concrétisations des genres inférieurs. Par exemple, si "ce Socrate-ci est en train de discuter avec Callias" et pas en train de se promener (genre 4), cela implique une condition particulière de Socrate (genre 3), une certaine qualité de Socrate (genre 2) et même une certaine façon de la part de Socrate d'exister *hic et nunc* (genre 1).

Nous avons vu (en 2.7), grâce à C. Imbert, comment Chrisippe résolvait le paradoxe du Menteur. À la base de l'analyse de Chrisippe, j'ai conclu qu'il y a le caractère incarné de la parole, sa relation avec la perception, la proprioception, l'engagement du corps dans la situation. On peut ajouter ici qu'il y a ainsi syntagmation hiérarchisée des quatre genres premiers qu'ils concrétisent (caractéristique 2). En effet, C. Imbert ajoute au texte cité alors :

« Seuls les Stoïciens ont établi que l'énonciation est une manière d'être relative (*pros ti pôs ekhein*) du locuteur. Or, il n'existe pas d'ambiguïté dans les choses, la relation existe ou n'existe pas. » (Imbert, 1986, p 226).

Si l'énonciation est une manière d'être relative (genre 4), elle suppose les genres inférieurs :

« C'est bien ce fait-là dont décide l'analyse de Chrisippe : incapable d'effectuer le dire vrai ou faux, celui qui ment régresse (catégoriellement) de l'acte à la qualité. Il est exclu du grand commerce de la parole. » (ibidem).

Duhot (1991) exprime la même idée de hiérarchisation en écrivant, comme on l'a vu plus haut, que "les catégories (aristotéliciennes) visent à l'exhaustivité dans le cadre d'une ontologie descriptive horizontale", tandis que "les genres stoïciens (…) ne sont pas moins exhaustifs, mais comme instruments d'une ontologie opératoire verticale" (op. cit., p. 244).

Cette idée se précise face à "l'argument croissant" des opposants au Stoïcisme, formulé ici par Plutarque : "Ce sont quatre substrats qu'ils attribuent à chacun de nous ; ou plus exactement, ils multiplient chacun de nous par quatre" (Sedley, 1989, p. 519). J. Brunschwig montre que c'est par là que les Stoïciens abordent le changement :

- « La réponse stoïcienne à l'argument croissant consiste à relativiser la notion d'identité, en ne la considérant comme définie que par rapport à une description donnée : un objet peut rester le même F sans rester le même G à travers les instants du temps. Le fait qu'un homme, en tant que substance matérielle, ne possède aucune identité permanente ne l'empêche pas, en tant qu'être qualifié d'une certaine façon [qualité individuelle, différente d'une propriété ou qualité commune], de rester le sujet persistant de tous les processus et changements. » (Brunschwig, 2003, p. 137) ;

- « Les quatre "premiers genres", les soi-disant catégories stoïciennes (…) [sont] non seulement non exclusifs MAIS effectivement inclusifs. Plutarque [voir plus haut] disait que les stoïciens "font quatre de chacun de nous", c'est-à-dire quatre aspects ontologiques, plus ou moins concrets, c'est-à-dire complexes et complets, sous lesquels un étant donné peut être décrit (…) . [Les genres] (1) et (2) sont des qualités, [donc des] corps, pour autant qu'elles sont des causes, c'est-à-dire les causes actives qui font qu'une chose existante est un "quelque chose qualifié". Le corrélat de cette thèse est que ce qui est proprement agi par de telles causes est la matière, elle-même corporelle, et définie comme "étant non qualifié". Un étant qualifié est ainsi un mélange d'au moins deux corps (…) , [ce qui constitue une] solution des paradoxes du développement. » (Brunschwig, 2003, p. 227).

Cette hiérarchisation des catégories éclaire la psychologie phénoménologique du processus hégémonique et de ses processus partiels et est illustrée par elle (voir 2.3) :

« Disposé *pôs ekhon* : thèse stoïcienne d'après laquelle il n'y a qu'un seul pouvoir dans l'âme, de sorte que c'est la même chose qui, lorsqu'elle est disposée d'une certaine manière selon les occasions particulières, tantôt pense, tantôt est en colère, tantôt désire. Le monisme de l'homme continu nécessite des catégories processuelles enchâssées. » (Long et Sedley, 2001, Tome 2, p. 44).

Des exprimables incomplets (caractéristique 3)

Les *lekta* [exprimables] que sont les genres stoïciens sont incomplets, donc sont faits pour entrer dans des combinaisons pour constituer des exprimables complets :

« Les catégories elles-mêmes sont des exemples d'un type de *lekton* ; elles sont des *lekta* incomplets. Ceci signifie qu'elles ont besoin d'être combinées avec des sujets pour former des propositions ; elles sont en fait des prédicats. En d'autres mots, si nous mettons quelque chose dans une catégorie, nous nous attendons à ce que cela nous dise quelque chose à propos de cette chose. » (Rist, 1969, p. 154).

Ainsi :

« La raison pour laquelle les catégories stoïciennes appartiennent proprement à la dialectique et pas à la physique, est que, quoique traits de la réalité, elles sont d'abord des traits d'une sous-classe de la réalité, les descriptions ; et les descriptions elles-mêmes sont bien sûr une sous-classe des noms signifiants, dont la science est la dialectique. Plus important, la notion de description implique d'elle-même une division supplémentaire, entre le véhicule et ce qu'il transporte, qui est la distinction stoïcienne entre énonciation et *lekton*. Les catégories concernent le *lekton*, mais les *lekton* correspondent isomorphiquement à l'énonciation, et dans l'énonciation ils sont représentés, sauf anomalie, par les parties grammaticales du discours. **» (**Lloyd, 1971, p. 71).

Des éléments d'une intégration à géométrie variable de l'expérience de la conduite humaine et de celle de l'environnement (caractéristique 4)

Imbert (1992) a montré la façon dont les genres premiers participaient à la logique stoïcienne qu'elle caractérise, avec les autres logiques grecques, comme phénoménologique (op. cit., p. 197) et qui, comme on l'a vu (en 2.6), concerne les exprimables. Elle parle ainsi de la

"capacité de la logique grecque à unir les ‘choses divines’ et les ‘choses humaines’ [formule stoïcienne], la physique et l’éthique, en conjuguant les unes et les autres dans la même syntaxe de l’*actio* [action] (op. cit., p. 11). De la même façon, nous verrons (en 3.6) que les catégories de la dynamique du couplage structurel, ou catégories de l’in-formation, permettent de mettre en correspondance les questions d’activité et les questions d’expérience. Chez les Stoïciens, comme l’écrit C. Imbert, il y a mise en correspondance entre "environnement" et "intentions d’action" qui aboutit à une "constitution phénoménologique de l’environnement" :

> « La catégorisation [exhibe les] propriétés anthropologiques (et non pas strictement logiques) du système stoïcien : (a) L’appropriation des articulations syntaxiques assignables dans une langue naturelle pour y fixer les schèmes d’inférence d’abord définis dans les limites strictes d’une science et adhérents à ses paradigmes. (b) Le sens anthropologique sera confirmé si ces tours discursifs ont démontré leur pertinence par 20 siècles d’usage. (c) On constatera que ces mêmes tours ont prêté leurs ressources à la communication, à la constitution, à l’enseignement de la connaissance et au choix de la conduite. Les catégories stoïciennes offrent l’exemple de ces structures médiatrices entre l’hétérogénéité de l’environnement où doit s’inscrire une action finalisée et les intentions, trop immédiates et trop courtes, de l’individu qui doit composer avec les conditions de leur possible réalisation. Ici les catégories de langue n’ont de sens déterminé que pour impliquer cette dernière dans la constitution phénoménologique de l’environnement. Elles définissent une manière de lire (*legein*) les représentations [présentations] dans les termes d’une phénoménologie générale, assez générale pour convenir à la diversité de mouvements observables. » (idem, p. 386).

La catégorisation, intégrant environnement et conduite humaine, donne ainsi lieu à des enchâssements de processus (caractéristique 1) qui sont à géométrie variable (caractéristique 4) :

> « [On passe des] genres, espèces [d’Aristote à une] catégorisation universelle et transposable, versant sur toute chose une scénographie de première approximation : un substrat sur lequel sont centrées, avec différents degrés de stabilité, une qualité caractéristique, une manière d’être aspectualisée [c’est-à-dire précisée comme accomplie / inaccomplie] par les marques spécifiques du verbe, une relation inscrite dans son régime. [Elle est de plus à] géométrie variable. » (idem, p. 387).

Plus précisément :

> « La dialectique stoïcienne se creuse en une hiérarchie de conduites intelligentes : décision, constat, réserve. Les conduites strictement logiques sont moins estimées que la constitution

de la scène où la décision est possible – cette catégorialité qui donne forme canonique à l'expérience, et la manière retenue du spectateur qui s'y engage ou s'en dégage. L'intelligence se traduit ici autant par ce qu'elle ne fait pas que par ses décisions, autre aspect de cette "géométrie variable" (…) . Transcrites dans le registre du comportement intelligent, ces deux propriétés de la logique stoïcienne seraient données comme maximes : maintenir la cohérence phénoménologique par la projection d'invariants catégoriaux aussi longtemps qu'il est possible, adopter une conduite de réserve aussi longtemps qu'il est nécessaire. » (idem, p. 389).

Construire un système des catégories de l'activité humaine en termes d'exprimables incomplets, de relations, d'enchâssements, de géométrie variable et de mise en séquence

Ces quatre genres premiers stoïciens sont relationnels, enchâssés, relatifs à des processus corporels et, en particulier à ceux de l'activité humaine, significatifs pour l'acteur, situés et incarnés. Ils sont aussi à la fois à géométrie variable et organisables en séquence, ce qui fait qu'une unité (quelconque ou à mieux définir) d'activité humaine peut être décrite de façon duale comme unité globale décrite par ces catégories comme séquence de telles descriptions d'unités plus petites. Enfin, ils se présentent comme étant des exprimables incomplets et, puisque le signe hexadique (voir **Annexe 3**) prend, dans la théorie sémio-logique, la place de l'exprimable complet (voir la conclusion de 2.7), on peut considérer le signe abstrait et les catégories de l'in-formation qui en constituent la structure (voir **Annexe 2**) comme étant respectivement un signe hexadique incomplet et des catégories de la conscience préréflexive incomplètes.

Ces caractéristiques font qu'il est possible de s'inspirer au moins en partie des genres premiers stoïciens pour construire des catégories de l'in-formation, c'est-à-dire de la dynamique du couplage structurel d'un acteur donné avec son environnement, et des catégories de la conscience préréflexive. Mais pour cela, il nous faut, d'une part, passer par J.G. Fichte pour dépasser à la fois le dogmatisme et la logique des événements stoïciens, comme on l'a vu (dans les chapitres 1 et 2), d'autre part, passer par C.S. Peirce qui, lui aussi, a conçu ses catégories en termes de relations, ce que nous allons faire immédiatement (en 3.5). Les relations et les enchâssements à considérer ne pourront être que différents de ceux des Stoïciens.

3.5 Des catégories phanéroscopiques et de la pensée-signe de Peirce à l'activité-signe

C.S. Peirce, dans la période qui a vu le développement du Néo-kantisme et les débuts de la phénoménologie de E. Husserl, a lié la question des catégories à celle du signe en se référant essentiellement, d'une part, à E. Kant, F. Schiller (le poète et dramaturge) et F.W.J. Schelling – donc indirectement et non pas directement à J.G. Fichte, du moins à ma connaissance, bien que, comme nous le verrons, certaines de ses formulations en soient héritées – pour ce qui est des catégories, d'autre part, à la logique et à la métaphysique médiévales (Duns Scot, Guillaume d'Ockham) pour ce qui est à la fois des catégories et du signe. S'il connaissait tout ce qu'on pouvait connaître à son époque de la logique et de la théorie du signe épicuriennes tardives – l'un de ses étudiants, A. Marquand, en a présenté l'étude dans un ouvrage collectif publié sous sa direction (Marquand, 1983) –, proches sous certains aspects de la logique et de la théorie du signe stoïciennes, il ne connaissait sans doute pas ces dernières. Pour les débats portant sur les différences entre le signe stoïcien et le signe épicurien tardif, qui sont difficiles à trancher dans l'état actuel de la documentation, je renverrai à Manetti (1993), Philodemus (1978), Marquand (1983, p. 7) et à certains des fragments rassemblés dans Long et Sedley (2001, Tome I, p. 98, p. 193-199).

La critique des catégories de Kant par Peirce et sa reprise créatrice de Schelling

Nous avons vu (en 3.2) que J.G. Fichte n'avait pas proposé de nouvelles catégories et s'était contenté de dire que ces nouvelles catégories devraient être des déclinaisons selon une loi de l'"action réciproque". F.W.J. Schelling, dans ses premiers écrits qui, moyennant quelques malentendus d'importance sur lesquels je reviendrai (en 5.8), s'inspiraient largement de l'œuvre de J.G. Fichte, a considéré, lui, que les catégories de la modalité ("Possible", "Actuel", "Nécessaire" chez E. Kant, voir plus haut) étaient essentielles :

> « Puisque les concepts de possibilité, de réalité et de nécessité naissent par l'acte suprême de la réflexion, ils sont nécessairement aussi ceux qui referment la voûte de la philosophie théorique. » (Schelling, 1978, p. 171).

Il les a présentées dans un tableau synthétique :

> « 1. THESE : être conditionné par la synthèse *en général*, c'est-à-dire par la réception objective dans le *Moi*. *Possibilité logico-objective*, *existence dans le temps en général* ; 2. ANTITHESE : être conditionné *objectif*, pas *simplement* déterminé par le *Moi*, existence

dans une synthèse *déterminée* (temps), c'est-à-dire *effectivité* ; 3. SYNTHESE : être conditionné de l'être-posé (déterminé par l'*objet*) dans une synthèse *déterminée*, par l'être-posé (déterminé par le Moi) dans la synthèse en *général*, *existence* en *toute* synthèse. – détermination de la réalité effective par la possibilité logico-objective – *nécessité* (l'ensemble de la progression de la synthèse va donc 1. de l'être et du non-être à la possibilité, 2. de la possibilité et de l'effectivité à la nécessité.) » (Schelling, 1987, p. 133).

Sans chercher ici à comprendre toutes ces formulations, on peut rapprocher cette définition de F.W.J. Schelling de la première formulation par C.S. Peirce de ses catégories à partir de l'être, dont il s'est ensuite débarrassé (voir la sous-section suivante), ainsi que cette hantise de la logique qu'il a maintenue toute sa vie. Enfin, c'est à l'occasion de sa philosophie religieuse que F.W. Schelling a utilisé systématiquement la numérotation, 1, 2 et 3 pour désigner ses trois catégories fondamentales (voir Schelling, 1992), numérotation qui a été reprise par C.S. Peirce en termes de Priméité, Secondéité et Tiercéité. On savait que C.S. Peirce avait lu F.W. Schelling. On peut constater l'un des effets de cette lecture. J'en considérerai un autre, plus hypothétique (en 4.5 et 5.8). Mais ce n'était qu'un début et C.S. Peirce a poursuivi son élaboration bien au-delà.

C.S. Peirce, comme F.J.W. Schelling, donne le monopole à la modalité, qu'il décline aussi selon trois alternatives dont seule la troisième est différente en ce qu'elle fait appel à la notion de loi dont le modèle, pour lui, est la loi scientifique : le "Possible", l'"Actuel" et la "Loi" (que j'ai proposé de reformuler comme "Virtuel" afin, justement, d'élargir clairement son domaine au-delà de celui de la loi scientifique). Après avoir remarqué que les 12 catégories de E. Kant se composent de 4 catégories possédant chacune 3 alternatives, il considère les trois principes présidant à la construction des 3 alternatives dans chacune des 4 catégories comme constituant les catégories véritables. Il aboutit ainsi à 3 catégories seulement qui constituent une nouvelle interprétation des trois catégories kantiennes de modalité (voir Peirce, 1987). P. Natorp, dans le cadre du Néo-kantisme, a procédé de la même façon que C.S. Peirce. Nous avons vu (en 3.2) que P. Natorp développait la notion d'activité de connaissance et l'intégrait à l'activité tout court, ce qui le rapprochait de J.G. Fichte. Sa critique des catégories de E. Kant aboutissait à considérer, à la suite de F.J.W. Schelling, la modalité (avec ses trois déclinaisons formulées comme "Possible", "Actuel" et "Nécessaire") comme "rubrique suprême" de l'activité de connaissance. On peut dire qu'il ajoutait un maillon à la chaîne qui permet de relier E. Kant, J.G. Fichte, F.J.W. Schelling et C.S. Peirce :

« L'auto-développement de la structure dans les catégories constitue un premier exemple de la réflexivité complète de la pensée (…) . Il résulte de la première application de la

pensée à elle-même 3 x 3 formes structurelles particulières, donc catégories. La division tripartite supérieure correspond aux "titres" des 12 catégories kantiennes. Et il est vrai qu'il faut poser, à titre de rubrique suprême, celle qui, chez Kant, apparaît à la fin sous le nom de "modalité" (…) . La "relation" kantienne résulte de la modalité, du fait que les exigences (postulats) de la modalité sont envisagées en rapport à leur caractère réalisable – ces exigences signifient le fait de rendre possible, celui de rendre nécessaire, celui d'effectuer la détermination positionnelle exigée, son accomplissement par l'établissement du rapport (relation) d'un terme à l'autre. Si la modalité restait dans l'amorce de la problématique, la relation concerne le développement du problème jusqu'à sa solution, par la connexion de la relation dans laquelle l'un conditionne et détermine l'autre. Modalité et relation se comportent l'un envers l'autre comme les deux premiers pas universels de la pensée. » (Cohen et al., 2000, p. 153-154).

Mais ce n'était là qu'un point de départ qui va éloigner C.S. Peirce de ses prédécesseurs au fur et à mesure qu'il donnera un contenu précis à ces trois catégories et aux relations qui permettent de les construire. C'était là rompre fondamentalement avec son ami et co-créateur du pragmatisme, W. James, dont la liste de catégories constituait un catalogue sans plus de principe de construction que celui d'Aristote (comme l'avait bien noté Sorel, 1928, p. 94).

Peirce 1 et la méthode préscissive

Une première version du signe et des trois catégories (que je considérerai comme venant de 'Peirce 1') a été présentée dans "*D'une nouvelle liste des catégories*" (1867), texte fondateur sur lequel C.S. Peirce est revenu tout au long de sa vie, dans lequel il signe à la fois son adieu à E. Kant et son engagement dans une voie nouvelle. Peirce 1 définit ses catégories et sa notion de signe par la mise en œuvre d'une opération ou méthode de clarification qu'il baptise "préscission" – c'est pourquoi je qualifie la méthode de définition mise en œuvre de préscissive – sur des notions préalables, issues essentiellement des philosophes antérieurs. Résultat de ces préscissions : des notions nouvelles, mais pas radicalement.

Précisons cette méthode de préscission, car, si elle est insuffisante lorsqu'elle est appliquée seule, elle peut s'articuler avec profit avec la méthode relationnelle que je préciserai plus bas. La préscission, notion empruntée par C.S. Peirce à Duns Scot, un métaphysicien médiéval, est une distinction non réciproque, à la différence de la "discrimination" (qui peut être rangée

avec elle sous la notion plus générale d'abstraction) et de la "dissociation". La "variation imaginative" de E . Husserl en est proche sous certains aspects. Selon C.S. Peirce :

> « Même dans les cas où deux conceptions ne peuvent être séparées dans l'imagination (comme la mélodie sans le son), nous pouvons souvent nous imaginer des données à partir desquelles nous serions amenés à croire à un état de choses où l'une serait séparée de l'autre. Ainsi, nous pouvons supposer l'espace incolore (préscission de l'étendue relativement à la couleur), bien que nous ne puissions dissocier l'espace de la couleur (dissociation de l'espace et de la couleur). J'appelle ce mode de séparation la préscission (...) . Or les catégories ne peuvent pas être dissociées dans l'imagination l'une de l'autre ni même d'autres idées. La première catégorie peut être préscindée de la seconde et de la troisième, et la seconde peut être préscindée de la troisième. Mais la seconde ne peut être préscindée de la première, ni la troisième de la seconde. » (C.P. 1.35317, c'est-à-dire *Collected Papers*, Tome 1, § 353).

Contrairement à la discrimination, la préscission n'est pas réciproque : s'il est possible de préscinder l'étendue relativement à la couleur, il est impossible de préscinder la couleur relativement à l'étendue, car la couleur suppose l'étendue, alors qu'il est toujours possible de discriminer la couleur de l'étendue et l'étendue de la couleur.

Le problème de Peirce 1 est classique et nous ramène à Aristote : Comment passer de l'être ("qui n'est applicable à aucun sujet") à la substance ("qui n'est applicable à aucun prédicat") ? Partant de l'être, il définit par préscissions successives : la qualité (priméité, référence à un fondement) ; la relation (secondéité, référence à un corrélat) ; la représentation (tiercéité, référence à un interprétant). Cette solution au problème classique reprend la structure tout aussi classique Sujet-Prédicat, ou "S *est* P", ou encore, le prédicat P est attribué au sujet S, mais produit du nouveau, les trois catégories, nouveau qui seul sera conservé, après que Peirce eut laissé l'être et la substance à d'autres. La préscission peut être considérée comme une méthode de définition de catégories ordinales comme le sont, on l'a vu (en 4.3), les genres premiers stoïciens. Lorsqu'en 1899, C.S. Peirce (que je nommerai alors 'Peirce 2') revient sur ce texte, il note :

> « En 1867 (...) , je n'avais pas encore découvert que les relations plurielles (dont il ne m'était pas venu à l'idée que quelquefois elles ne sont pas réductibles à des conjonctions

17 Par CP., je renvoie aux *Collected Papers* de C.S. Peirce, comme il est de tradition de le faire. Des extraits de ces derniers ont été traduits et rassemblés dans Peirce (1978) auquel je renvoie le lecteur, avec cependant un avertissement : le traducteur, G. Deledalle, commet et répand dans ses autres ouvrages une erreur sur les catégories qui est très préjudiciable, l'idée que le Représentamen ressortit à la Priméité, comme possibilité

de relations duelles) constituent cette troisième classe (celle des Représentations, de la Tiercéité) (...) . Je déclarai que tous les caractères étaient divisibles en qualités (caractères non relatifs), relations et représentations, au lieu de les diviser en caractères non relatifs, relations duelles, relations plurielles [sous-entendu non réductibles]. » (Peirce, 1987, p. 38).

Peirce 2 et la méthode relationnelle

Pour C.S. Peirce dans son état Peirce 2 :

« Tous les éléments de l'expérience appartiennent à trois classes qui, du fait qu'elles sont définies le mieux à partir de nombres, peuvent être nommées "catégories céno-pythagoriciennes". Précisément, l'expérience est composée de : *Premiers* (catégorie de "Priméité"), des *expériences monadiques* (relation d'ordre 1), ou *simples*, chacune étant de telle nature qu'elle pourrait être sans contradiction ce qu'elle est s'il n'y avait rien d'autre dans l'expérience ; *Seconds* (catégorie de "Secondéité"), des *expériences dyadiques* (relation d'ordre 2), ou *récurrences*, chacune étant l'expérience directe d'une paire d'objets en opposition ; *Troisièmes* (catégorie de "Tiercéité"), des *expériences triadiques* (relation d'ordre 3), ou *compréhensions*, chacune étant une expérience directe qui connecte les autres expériences possibles. » (C.P., 7.528).

C.S. Peirce parle rarement de "catégories de l'expérience", mais c'est en tant que catégories de l'expérience et en relation avec la forme de pragmatisme philosophique élaborée par lui qu'elles se distinguent à la fois des "catégories de l'être" (ou de la prédication "S est P") d'Aristote et des "catégories de jugement" de Kant de la critique desquelles il est parti. Nous avons vu (en 3.4) que les genres premiers stoïciens étaient pareillement construits en termes relationnels. La différence tient moins à la nature des relations qu'à la connexion que fait C.S. Peirce entre les différentes sortes de relations et les différentes sortes de modalités. Selon C.S. Peirce : une expérience monadique ne peut être que celle d'une *possibilité indéterminée* puisque toute expérience actuelle déterminée est toujours celle de relations ; une expérience dyadique est celle, actuelle et déterminée, du *choc* (sic), de l'action-réaction ; enfin, une expérience triadique est celle de l'obéissance de ces chocs et actions-réactions à une *loi ou règle immanente, virtuelle*. C'est pourquoi ces diverses sortes d'expériences ressortissent

d'accès à un réel absent, et que l'Objet ressortit à la Secondéité, comme actuel rendu équivalent au réel. Cette erreur est faite aussi par Peirce lui-même dans un manuscrit reproduit par les CP. que relèvent leurs éditeurs.

respectivement au *Possible*, à l'*Actuel* et au *Virtuel*, qui sont autant d'autres noms pour désigner les trois catégories. Chacune de ces catégories inclut dans sa construction les précédentes dans la liste, de telle sorte, par exemple, que le Virtuel inclut une Actualité qui, elle-même inclut une Possibilité. Ainsi, ces catégories devraient, pour bien faire, être exprimées au moyen de parenthèses : Possible, (Possible) Actuel, ((Possible) Actuel) Virtuel. De même, nous avons vu (en 3.4) que, selon Imbert (1986), la suite des catégories stoïciennes constituait elle aussi une syntagmation hiérarchisée, dont un système de parenthèses pourrait être une expression recevable.

Peirce et la reprise de Duns Scot

Nous avons déjà vu, en passant, que C.S. Peirce a emprunté la méthode préscissive à Duns Scot. Je voudrais insister ici sur le cumul ordonné des trois catégories qui est l'antichambre de la notion de signe de C.S. Peirce et sur son anticipation par Duns Scot à travers la relation de coexistence qu'il introduit entre l'Actuel et le Possible :

> « La capacité de Scot de reconnaître des possibilités distinctes à l'intérieur de ce qui pourrait sembler être un phénomène apparaîtra comme une capacité à percevoir des traits objectifs de la réalité. Pour Scot : être constitue une activité intrinsèque qui est auto-différenciante [, alors que, pour] Thomas d'Aquin : une distinction objective n'a de place qu'entre deux choses différentes. Sinon c'est un construit mental, un résultat inévitable de la faiblesse de notre intellect. » (Sylwanowicz, 1996, p. 1).

Ainsi :

> « La causalité contingente est possible seulement chez Scot, où le pouvoir de vouloir **X** et celui de ne pas vouloir **X** sont localisés différemment – dans une différente dimension – de l'acte actuel. (…) . Le pouvoir de vouloir **X**, le pouvoir de ne pas vouloir **X** et l'état actuel **X**, non seulement ne coïncident pas dans une dimension, mais sont des modes intrinsèquement distincts d'activités auto-mouvantes, nouveaux l'un par rapport à l'autre (…) . Ce qui est implicite, c'est l'auto-différenciation active créant de "nouvelles dimensions", "espaces" en elle même pour de nouveaux modes d'activité, plutôt que la passivité. » (Sylwanowicz, 1996, p. 12-13).

Il existe donc pour Duns Scot une relation entre la différenciation radicale du Possible et de l'Actuel, d'une part, et la réponse à la question du vouloir et de l'activité, d'autre part :

« Un homme peut actuellement vouloir X et a la possibilité de vouloir non-X au même moment. Cela ne constitue pas une contradiction pour [Duns] Scot. » (Sylwanowicz, 1996, p. 32).

C'est étendre à l'homme ce qui caractérisen pour lui la volonté divine :

« C'est seulement du fait du pouvoir réel de la volonté divine et humaine comme causes contingentes que les possibilités peuvent exister, que Scot montre n'avoir pas besoin de plus de conditions que celles de satisfaction de l'exigence de non-auto-contradiction : "La volonté vue comme le premier acte (c'est-à-dire une potentialité active distincte de son acte particulier) en relation avec son deuxième acte (c'est-à-dire l'acte particulier de la volonté), étant naturellement premier relativement à lui dans le même instant (et non pas temporellement premier), cause son propre effet contingent de telle façon qu'elle peut également causer son opposé (au même moment), comme elle est première relativement à son propre acte par nature (et non pas temporellement). Le pouvoir causal réel actif qui est naturellement premier relativement à l'effet qu'il produit est aussi accompagné d'une possibilité logique – une non-contradiction dans les termes". [Duns]Scot contraste la réalité concrète du pouvoir causal contingent avec la possibilité logique qui le parasite. » (Sylwanowicz, 1996, p. 37).

Au total :

« Pour Scot, l'essence est d'abord et surtout activité. Elle ne peut pas du tout être pensée comme quelque chose de passif qui serait premier relativement à l'activité. » (Sylwanowicz, 1996, p. 104).

On peut considérer pareillement que l'activité actuelle existe sur fond d'activité possible, découlant de "l'activité autonome préalable" pour reprendre le vocabulaire et la notion de J.G. Fichte, et non pas de passivité. Ainsi, Duns Scot peut être considéré comme récusant à l'avance la notion de *hylé* ou sensation passive de E. Husserl sur laquelle je vais revenir (en 3.6).

Catégories, Phanéroscopie et Phénoménologie

Relativement au Néo-platonisme, à F.W.J. Schelling (voir plus haut) et à toutes les philosophies de l'Absolu = Un, C.S. Peirce a eu l'audace de nous dire que l'Un = pure possibilité qui n'est pas susceptible de se réaliser = circonscription de possibilités pouvant aller du totalement indéterminé au presque déterminé. Pour un Actuel, il y a toujours un

Possible avant-Actuel mais cet avant-Actuel ne fait que circonscrire l'Actuel (donc cet avant-Actuel ne détermine pas l'Actuel ni *a fortiori* le Virtuel, c'est-à-dire la loi reliant l'Actuel au Possible) ; l'Actuel inclut un Possible sous-jacent, donc est toujours ouvert à sa "néantisation", pour reprendre un terme de J.-P. Sartre, c'est-à-dire que le fait est toujours miné par des possibles, ce qui constitue une prévention de tout "faitisme" ou monopole de la considération des faits patents ; le Virtuel inclut un Possible et des Actuels sous-jacents, donc le savoir est toujours à la fois ouvert à sa néantisation et dépendant du degré atteint par son actualisation (c'est-à-dire que la loi est toujours susceptible d'être révisée). Si l'on suit C.S. Peirce, on peut dire que l'Un, constituant un "pur possible", avec ses relais de "pure multiplicité actuelle possible" et de "pure totalité virtuelle possible", constitue un déjà-là et non pas une origine ou un fondement. Ainsi, C.S. Peirce a ouvert un nouvel aspect de ce qu'on pourrait appeler avec J.-P. Sartre une "ontologie phénoménologique" orientée vers un futur circonscrit mais indéterminé qui n'est pas forcément soumis à l'emprise d'une théologie ou d'un Absolu qui en tiendrait lieu (voir 1.8). Un premier apport fondamental de C.S. Peirce est de couper court à toute remontée vers un fondement absolu à partir de l'action-acte de J.G. Fichte et de renvoyer ainsi l'origine à la contingence, ce qui constitue une révision relativement à la lettre de J.G. Fichte que j'ai déjà introduite (en 1.1 et 1.3).

Parlant plutôt de "phanéroscopie", C.S. Peirce reprend le terme de "phénoménologie" qu'il réfère à G.W.F. Hegel lorsqu'il inscrit son discours dans ce qu'il considère comme constituant la philosophie classique (Aristote, Kant, Hegel) :

- « Avant de nous attaquer à n'importe quelle science normative, à n'importe quelle science qui propose de séparer le bon grain de l'ivraie, il va de soi qu'une enquête préliminaire s'impose, qui justifiera la tentative d'établissement d'un tel dualisme. Ce doit être une science qui ne trace pas de différence entre bien et mal, en quelque sens que ce soit, mais qui se contente de contempler les phénomènes tels qu'ils sont, qui ouvre simplement les yeux et décrit ce qu'elle voit ; non pas ce qu'elle voit dans le réel, par opposition à la fiction, (…) mais simplement en décrivant l'objet comme phénomène et en énonçant ce qu'elle trouve de semblable dans tous les phénomènes. Telle est la science dont Hegel a fait son point de départ, sous le nom de Phénoménologie de l'esprit – bien qu'il l'ait envisagée dans un esprit étroit qui lui a été fatal, puisqu'il s'est limité à ce qui s'impose effectivement à l'esprit (…) . Je suivrai Hegel jusqu'à appeler cette science Phénoménologie, tout en ne la limitant pas à l'observation et à l'analyse de l'expérience, mais en l'étendant à la description de tous les traits qui sont communs à tout ce dont on peut faire l'expérience ou qui pourrait, directement ou indirectement, devenir objet

d'étude. Hegel a tout à fait raison de soutenir que c'est bien le rôle de cette science que de produire et de faire apparaître clairement des catégories ou modes fondamentaux. Il avait également raison de soutenir que ces catégories sont de deux sortes : les catégories universelles qui s'appliquent à tout, et la série des catégories consistant en phases de l'évolution. » (Peirce, 2002, p. 277-278) ;

- « [Trois facultés sont à réunir pour faire de la Phénoménologie] : 1/ voir ce qui saute aux yeux, tel qu'il se présente tout simplement, sans le remplacer par aucune interprétation, sans le complexifier par l'intrusion de telle ou telle modification supposée (…) 2/ (…) la faculté de discrimination résolue qui s'accroche telle un bulldog au trait particulier que nous sommes en train d'étudier, le traque partout où il peut s'insinuer, et le détecte sous tous ses déguisements. 3/ (…) le pouvoir de généralisation du mathématicien, cette capacité pour la formule abstraite qui comprend l'essence même du trait que l'on examine, purifié de toute adjonction d'éléments annexes extérieurs et non pertinents. Un exercice très modéré de cette troisième faculté suffit à nous montrer que le terme catégorie revêt en substance la même signification chez les philosophes. Pour Aristote, pour Kant et pour Hegel, une catégorie est un élément des phénomènes relevant d'un premier ordre de généralité. Il en découle naturellement que les catégories sont peu nombreuses, et au même titre que les éléments chimiques. Le rôle de la Phénoménologie est de dresser un catalogue des catégories et de démontrer qu'il est autosuffisant et pas du tout redondant, de mettre à jour les caractéristiques de chaque catégorie, et de montrer les relations qu'elles ont entre elles (…) . Les catégories particulières forment une série ou un ensemble de séries ; dans chaque série, seule l'une d'elles est présente, ou du moins proéminente dans n'importe quel phénomène. Les catégories universelles, au contraire, se retrouvent dans tous les phénomènes ; telle catégorie pouvant être plus prééminente en un aspect de ce phénomène que telle autre, mais elles se retrouvent dans tous les phénomènes (…) . Pour moi, les trois stades de Hegel correspondent, en gros, à la liste correcte des catégories universelles. » (Peirce, 2002, p. 285).

Nous avons vu (en 1.1) qu'on pouvait mettre en correspondance les trois premiers principes de J.G. Fichte et les trois catégories phanéroscopiques de C.S. Peirce (Moi – Possible ; Non-Moi – Choc – Actuel ; Processus de détermination réciproque – Virtuel). Sans se référer explicitement à J.G. Fichte, C.S. Peirce interprète en tout cas l'"Ego" (le "Moi" de C.S. Fichte) comme Priméité et le "Non-ego" ("Non-Moi") comme Secondéité :

- « Priméité = "immédiateté" = qualité de sentiment, ou tout ce qui est tel qu'il est positivement et indépendamment de quoi que ce soit d'autre. Secondéité = (…) élément de

lutte (…) . Le phénomène de surprise est en soi éminemment instructif relativement à cette catégorie [de Secondéité] : il met en effet l'accent sur un mode de conscience que l'on peut déceler dans toute perception, à savoir la double conscience à la fois d'un ego et d'un non-ego, agissant directement l'un sur l'autre (…) . Examinez le percept dans le cas relativement marqué où il apparaît sous la forme d'une surprise. Votre esprit était plein d'un objet imaginaire auquel vous vous attendiez. Au moment où vous vous y attendiez, la vivacité de la représentation s'est trouvée exaltée, et voici que tout à coup, alors qu'il devait de produire, c'est quelque chose de tout à fait différent qui se produit à sa place. Je vous demande si, à cet instant de surprise, il n'y a pas bel et bien une double conscience, celle d'une part d'un Ego, qui est simplement l'idée attendue brusquement brisée, et d'autre part, celle d'un Non-Ego, qui est l'étrange intrus, tel qu'il fait abruptement irruption. » (Peirce, 2002, p. 288 et 296) ;

- « Il est vain et en vérité réellement impossible de critiquer les faits perceptuels comme étant faux. Vous ne pouvez que critiquer les interprétations qui en sont faites. Tant que vous admettez que la perception nous représente réellement deux objets, un ego et un non-ego – un moi passé qui se révèle être un simple moi et un moi qui doit être fidèle à la vérité à l'avenir –, tant que vous admettez que ceci est représenté dans le fait perceptuel même, c'est décisif. Il ne reste rien à faire sinon à l'accepter comme expérience. » (Peirce, 2002, p. 365).

C.S. Peirce renouvelle dans ce cadre les définitions de ses trois catégories fondamentales :

« Non seulement la Tiercéité suppose et implique les idées de Secondéité et de Priméité, mais on ne pourra jamais trouver dans le phénomène la moindre Secondéité ou Priméité qui ne soit pas accompagnée de Tiercéité. Si les hégéliens s'en tenaient à cette position, ils trouveraient en ma doctrine un chaleureux *supporter*. Mais ce n'est pas ce qu'ils font. Hegel est possédé par l'idée que l'Absolu est Un. Trois absolus, voilà ce qu'il considérerait comme une ridicule contradiction *in adjecto*. En conséquence, il veut établir que les trois catégories n'ont pas, respectivement, de positions indépendantes et irréfutables dans la Pensée. La Priméité et la Secondéité doivent être d'une manière ou d'une autre *aufgehoben* [à la fois conservées et niées]. Mais ce n'est pas vrai. Elles ne sont en aucune façon réfutées ni réfutables. La Tiercéité, c'est vrai, implique en un sens la Secondéité et la Priméité. En d'autres termes, si vous avez l'idée de Tiercéité, c'est que vous avez dû avoir les idées de Secondéité et de Priméité sur quoi construire. Mais ce qui est requis pour l'idée d'une authentique Tiercéité, c'est une Secondéité solide et indépendante, pas une Secondéité qui n'est qu'un simple corollaire d'une Tiercéité sans fondement et

inconcevable ; idem Priméité [sic, occasion de rappeler que l'esentiel de l'œuvre de C.S. Peirce est restée manuscrite]. » (Peirce, 2002, p. 331).

La Tiercéité (ou Virtuel) ainsi définie ressortit à la loi mais n'aboutit pas à prédéfinir le devenir, contrairement à la notion usuelle de "virtualité", par exemple chez J.J. Rousseau, et à la notion de "en puissance" chez Aristote :

« Pensé dans son rapport caché à la logique du supplément, le concept de virtualité (comme la problématique de la puissance et de l'acte [chez Aristote et Thomas d'Aquin]) a sans doute pour fonction, chez Rousseau en particulier et dans la métaphysique en général, de prédéfinir systématiquement le devenir comme production et développement. » (Derrida, 1967b, p. 265).

C'est effectivement le cas, sauf justement s'il y a aussi Secondéité vraie, ou encore "choc", comme chez C.S. Peirce et, bien sûr, J.G. Fichte (voir 1.4). Nous avons vu que, chez E. Kant, la troisième modalité était différente et nommée différemment ('nécessaire'). La notion peircéenne de Tiercéité ou Virtuel en tant qu'obéissance à une loi est plus large que celle de "nécessaire", puisqu'elle "connecte les expériences possibles" de façon plus ou moins contraignante, au contraire de celle de "nécessaire" qui ne recouvre que la contrainte maximale.

Le signe triadique comme semiosis *et les catégories*

Les trois catégories phanéroscopiques de Peirce sont relationnelles (c'est-à-dire définies en termes de relations), enchâssées (le Virtuel suppose l'Actuel et le Possible, l'Actuel suppose le Possible) et processuelles (du moins, c'est ainsi qu'apparaissent l'Actuel comme "choc" et le Virtuel comme "signe dynamique" ou *semiosis*, caractéristique qu'on peut étendre au Possible comme produit d'une activité préalable, voir *Méthode élémentaire*, chapitre 5, et *Méthode développée*, chapitre 6). Elles sont donc proches à certains égards seulement des "genres premiers stoïciens". Le cumul scotien des catégories s'effectue dans le signe triadique de Peirce, le Virtuel comme enchâssant l'Actuel et le Virtuel. Un signe, pour Peirce 2, est un Troisième, et plus précisément une relation indécomposable entre trois éléments, l'Objet, le Representamen et l'Interprétant, ressortissant respectivement aux trois catégories fondamentales (figure 11). Même si, pour C.S. Peirce, "l'homme est un signe", la notion de signe ne concerne pas que les acteurs humains. C'est une notion abstraite qui peut concerner a priori tout être (ou "sujet", dans le vocabulaire de Peirce) susceptible d'expériences

monadiques, dyadiques et triadiques. Nous avons déjà vu (en 2.6 et 2.7) que, pour les Stoïciens, selon Sextus Empiricus (*Adversos mathematicos*), "l'existence du signe suit de la nature et de la constitution de l'homme".

La catégorie de Tiercéité, et donc le signe, prennent toute leur dimension en référence à un théorème que C.S. Peirce qualifie de "remarquable" selon lequel : (1) il existe des relations triadiques (relations d'ordre 3 "vraies") qui sont indécomposables en relations d'ordre inférieur à 3 (Peirce donne comme exemples, pour une relation triadique indécomposable : X donne Y à Z, X lance un caillou Y sur Z afin de le tuer, et pour une relation triadique décomposable : X lance un caillou Y en l'air et ce caillou Y, en retombant, tue Z qui passait par là) ; (2) toute relation d'ordre supérieur à 3 est le produit de relations d'ordre 1, 2 et 3 "vraie". Ce théorème, qui suppose une notion de relation différente de la logique usuelle des relations co-inventée par Peirce, a connu diverses démonstrations plus ou moins satisfaisantes, dont la dernière en date est celle de Burch (1997, pp. 234-251). On peut aujourd'hui en proposer une nouvelle, grâce à la topologie mathématique, en terme de "borroméité", c'est-à-dire de propriété d'un système de relations entre *n* éléments constituant un tout tel que, si l'une de ces relations est supprimée, le tout est lui aussi supprimé. Le théorème remarquable de C.S. Peirce se formule alors ainsi : la borroméité d'ordre *n* est une composition de borroméités d'ordre 1, 2 et 3.

Comme on le voit, Peirce 2 définit ses catégories et sa notion de signe par un croisement entre des notions relationnelles – c'est pourquoi je qualifie la méthode de définition mise en œuvre de relationnelle – et des notions préalables, en particulier d'expérience, de choc, de règle immanente. Ces notions préalables sont issues de l'ensemble de sa réflexion, dont celle qui est traduite dans Peirce 1.

La méthode préscissive est seulement critique : elle constitue un test de catégories préalablement construites ou issues du sens commun. La méthode relationnelle est à la fois constructrice de nouvelles catégories et critique – par un test plus fin, celui de la conformité aux relations postulées – de catégories hypothétiques. Elle participe ainsi à l'imagination productrice et peut être prolongée – ce que Peirce lui-même n'a jamais fait, laissant ainsi sa théorie du signe purement spéculative – par des expérimentations et tests de validité et de fécondité empirique, voire pratique.

L'interprétation du signe triadique de Peirce en termes d'activité : un effet en retour de l'action-acte de Fichte

Contrairement à J.G. Fichte, C.S. Peirce ne s'est donc pas contenté de proposer un nouveau départ relativement à E. Kant en matière de catégories. Il a effectivement développé un système de catégories. Il ne s'est pas non plus contenté d'une théorie de l'imagination productrice, il l'a mise en œuvre lui-même dans un ensemble multiple de réalisations scientifiques empiriques, mathématiques et philosophiques. Il ne s'est pas contenté de penser le "choc" sur fond d'un "Moi comme activité préalable", il a proposé une théorie de la "pensée-signe".

Contrairement au Stoïcisme et à J.G. Fichte, C.S. Peirce, à travers la catégorie de Tiercéité ou Virtuel et la notion d'"Interprétant", a inscrit à la fois la mise en œuvre des savoirs acquis et la création de savoirs nouveaux dans le signe et donc dans la phénoménologie comme phanéroscopie. Cette notion d'"Interprétant" est cependant insuffisante et a dû être révisée dans le signe hexadique en relation avec une nouvelle notion, celle de "Référentiel" (voir l'**Annexe 3**, *Méthode élémentaire*, chapitre 8, et *Méthode développée*, chapitre 6).

Cependant, le système de catégories de C.S. Peirce et sa notion de signe triadique sont loin de porter clairement sur l'activité humaine dans toute sa généralité. Sa notion de signe triadique concerne la *semiosis*, l'activité de signification, donc au moins un aspect de l'activité humaine. Par ailleurs, comme nous le verrons (en 4.5), elle participe à la conception peircéenne du Pragmatisme, qui elle-même entretient une relation avec l'action humaine. Elle entretient aussi une relation avec la recherche d'une "logique des événements" qui s'éloigne de la logique d'Aristote pour se rapprocher des logiques des Stoïciens et des Épicuriens tardifs (voir 2.6). Et, lorsque C.S. Peirce développe une trichotomie (une catégorisation selon ses trois catégories fondamentales) de l'Interprétant du signe triadique, il aboutit à (1) un Interprétant possible (qu'on peut faire correspondre à l'élément du Référentiel mobilisé, noté '**tt**', dans le signe hexadique), (2) un Interprétant actuel, qu'il qualifie d'"énergétique" (qu'on peut faire correspondre à l'Unité de cours d'expérience dans le signe tétradique de la *Méthode élémentaire* comme dans le signe hexadique) et (3) un Interprétant virtuel, qu'il qualifie de "logique" ou de "final" (qu'on peut faire correspondre à l'Interprétant dans le signe hexadique). Mais C.S. Peirce n'a pas repris la notion d'action-acte. Il a même privilégié la contemplation sur l'action. Nous avons vu (en 2.7) que la psychologie phénoménologique de l'activité humaine des Stoïciens incluait l'action comme produit du processus inauguré par la présentation. Avec l'"Interprétant énergétique", C.S. Peirce inclut l'action de façon plus

complexe (puisque l'Objet du signe triadique, comme Possible, précède le Representamen, comme Actuel), mais toujours comme produit final et non pas comme élément d'une activité préalable (puisque l'Objet comme Possible n'est pas explicitement référé à une quelconque activité préalable, mais seulement de façon implicite à travers la thèse selon laquelle toute cognition dépend de cognitions antérieures). Lorsqu'il met en œuvre ses catégories phanéroscopiques, il produit des notions qui concernent autant l'être que l'activité, par exemple la "qualité" que le "sentiment", pour ne considérer que la Priméité. Et, comme on l'a vu (en 2.7), il s'arrête au seuil d'une logique des événements.

Interpréter C.S. Peirce en termes d'activité humaine, comme cela a été fait à partir de 1986-1987 dans le programme de recherche 'cours d'action' découlait donc en partie d'un coup de force. Ce n'est qu'après-coup que ce coup de force a pu être interprété, comme je le fais ici, comme un retour à ce qui avait été l'une des sources d'inspiration, même indirecte, de C.S. Peirce, l'œuvre de J.G. Fichte. Inversement, C.S. Peirce permettait d'enrichir le triplet de notions de J.G. Fichte ("Moi comme activité préalable", "choc" et "imagination productrice") et d'attribuer une place à l'inscription technique à la fois des "chocs" (à travers les instruments d'observation scientifique) et de l'"imagination productrice" (à travers la réalisation d'expérimentations scientifiques et la réalisation technique, ou artistique, ou, plus généralement, pratique).

Un premier pas de la pensée-signe vers l'activité-signe : le signe tétradique et la **Méthode élémentair*e***

La notion de signe tétradique, avec ses quatre composantes [Objet comme Possible (P), Representamen comme Actuel (A), Interprétant comme Virtuel (V), Unité de cours d'expérience (hors catégories)] (figure 12, voir aussi *Méthode élémentaire*, chapitre 5), comme décrivant l'activité humaine à la fois comme enaction et comme donnant lieu à conscience préréflexive, a été construite en cumulant méthode relationnelle, méthode pré-scissive et empirisme.

L'interprétation de la première composante du signe triadique de C.S. Peirce, l'Objet (P), comme champ de possibles produit par l'activité passée jusqu'à l'instant considéré a introduit la caractéristique de processus ancré sur une activité préalable dans la notion de signe. Le Possible n'est plus un déjà-là métaphysique, que des commentateurs de C.S. Peirce ont pu facilement ramener à la notion de référent, voire de chose en soi, mais est produit par cette

activité préalable. L'ajout de la quatrième composante, l'Unité de cours d'expérience, synthétique, a aussi renforcé cette caractéristique de processus ancré sur une activité préalable de la notion de signe en permettant une concaténation des signes qui respecte la distinction entre les catégories fondamentales P, A, V. Je viens de signaler la proximité de la notion d'Unité de cours d'expérience dans le signe tétradique et de celle d'Interprétant énergétique chez C.S. Peirce. Au lieu de constituer une sous-catégorisation de l'Interprétant, la notion d'Unité de cours d'expérience constitue une composante première du signe tétradique.

L'ensemble du signe tétradique décrit ainsi l'activité humaine comme enaction et comme donnant lieu à conscience préréflexive. Cependant, cette notion de signe tétradique n'était qu'un premier pas vers une conception de l'activité-signe qui bénéficie du retour à J.G. Fichte. Cette dernière n'est clarifiée complètement que dans la *Méthode développée* avec l'enrichissement de ce qui ressortit à la catégorie du Possible (E, A et S) et avec la redéfinition de l'Interprétant (I) et de l'Unité de cours d'expérience (U), qui reposent sur un enrichissement des catégories fondamentales (P, A, V) qui est, lui-même, inspiré des dernières spéculations de C.S. Peirce sur ses catégories. C'est pourquoi j'attendrai la section suivante pour préciser, moins ces différentes notions (voir, en ce qui les concerne, l'**Annexe 3**) que la façon dont elles ont été construites.

3.6 Le dernier état des catégories phanéroscopiques de Peirce et la construction de l'information, du signe abstrait et du signe hexadique

C.S. Peirce a repris constamment la question des catégories durant la dernière partie de sa vie. Partons ici de leur dernière formulation, qui joint aux catégories fondamentales, des catégories "dégénérées" (comme on parle en mathématiques, dans la classification des coniques, de "coniques dégénérées").

Les catégories phanéroscopiques fondamentales et dégénérées selon Peirce 3 : une méta-mathématique des relations

C'est dans les conférences à Harvard de 1903 que C.S. Peirce introduit ces catégories "dégénérées" :

> « [La catégorie] 1, en raison de son caractère extrêmement rudimentaire, n'est pas susceptible de quelque modification dégénérée ou affaiblie que ce soit ; [La catégorie] 2

→ [les sous-catégories] 2.1, 2.2 [dont la première est dégénérée] : Exemple : la réaction psychologique se scinde en Bonne Volonté, où la Secondéité est forte, et Sensation où elle est faible ; et la Bonne Volonté se scinde elle-même en Bonne Volonté active et Bonne Volonté inhibée, rien ne correspondant dans la Sensation à cette dernière dichotomie (…) ; [La catégorie] 3 → [les sous-catégories] 3.1, 3.2, 3.3 [dont les deux premières son dégénérées à deux degrés différents] : Exemple de 3.1 : conscience de soi pure = simple sentiment qui a l'obscur instinct d'être un genre de pensée ; Exemple de 3.2 : Pluralité irrationnelle qui, telle qu'elle existe, par opposition à la forme de la représentation, est une simple complication de la Dualité. » (Peirce, 2002, p. 306).

Il ouvre sur une division à l'infini que seule limite la capacité de discrimination des phénomènes par l'observation : "Simplement, au fur et à mesure de la division, les divisions deviennent de plus en plus difficiles à discerner" (Peirce, 2002, p. 309). On trouve ainsi, dans ces conférences à Harvard de 1903, un essai sur le Representamen qui combine la trichotomie icône-indice-symbole (de la "relation entre le signe ou Representamen et son Objet") avec la trichotomie terme-proposition-argument (de la "relation entre le signe ou Representamen et son Interprétant") :

« Par exemple, [le Representamen] R se divise par trichotomie en icône [1] / index [2] / symbole [3] (…) [. À un second stade de division, on a :] icône [1.1] // index dégénéré [2.1] (exemple : un objet pointé) / index [2.2] (exemple : un hygromètre à l'ancienne) // terme [3.1] / proposition [3.2] / argument [3.3]. » (ibidem).

Ou encore :

« Un fait triadique est dans tous les cas un fait intellectuel. Exemple : le don (…) . L'Index authentique représente la dualité entre le Representamen et son Objet. Dans l'ensemble il est mis pour l'Objet ; mais une partie ou un élément de loi le représente comme étant le Representamen, en étant un Icône ou un analogue de l'objet d'une manière ou d'une autre ; et en vertu de cette dualité, il transmet de l'information sur l'objet. Exemple : une image télescopique d'une étoile double, [différente d'un] icône. L'Index dégénéré est un Representamen qui représente un seul objet parce qu'il lui est factuellement lié, mais ne transmet aucune espèce d'information. Exemple : les lettres qui s'attachent à un diagramme géométrique ou autre. (…) Une proposition est un symbole qui, comme l'Index informationnel [authentique] a une partie spécifique pour représenter le Representamen [= le Prédicat], tandis que l'ensemble ou une autre partie spécifique [= le Sujet ou les Sujets] représente l'objet. » (Peirce, 2002, p. 322).

Le dernier essai de C.S. Peirce concernant les catégories, que je caractériserai comme relevant de ‘Peirce 3’ se trouve à l’état de manuscrit : "*A guess at the riddle*", traduit en partie en Français par E. Bourdieu sous le titre "*Une conjecture pour trouver le mot de l’énigme*" (Peirce, 1998). Dans cet essai, il définit, en donnant le monopole à la méthode relationnelle et en reprenant la distinction de la scolastique médiévale entre deux sortes de relations (les "relations de pensée" et les "relations réelles") qui enrichit la notion stoïcienne de relation (voir 3.4), six catégories. S’ajoutent aux trois précédentes catégories, renommées en "Priméité", "Secondéité véritable" et "Tiercéité véritable", la "Secondéité dégénérée", la "Tiercéité dégénérée au premier degré" et la "Tiercéité dégénérée au second degré". Mais, il n’en tire aucune conséquence pour la notion de signe (qui aurait consisté à passer de la triade à l’hexade).

L’application de ces catégories à diverses "sciences" ("métaphysique" comme théorie de la cognition, "psychologie", "philosophie", "biologie", "physique", "sociologie", "théologie") montre que les catégories phanéroscopiques de Peirce, si elles se distinguent des catégories aristotéliciennes et kantiennes par leur contenu et leur construction, ne s’en distinguent pas clairement dans leur visée. Elles se situent, comme on l’a vu (en 3.5), entre être et activité.

Ce que je propose de retenir de ce dernier état des catégories phanéroscopiques de C.S. Peirce, c’est une méta-mathématique des relations qui étend et enrichit la méthode relationnelle (voir 3.5), à savoir : une distinction entre les relations de pensée (un élément mis en relation de pensée avec un autre ne le transforme pas) et les relations réelles (un élément mis en relation réelle avec un autre le transforme) ; une distinction entre les relations dyadique, triadique décomposable, triadique indécomposable, n-adique décomposable (cette dernière étant ramenée aux précédentes grâce au théorème "remarquable" de Peirce, voir toujours 3.5) ; une association de la catégorie du Possible au monadique (dans le cadre d’une ontologie où tout est actuellement en relation, être sans relation ne peut être qu’une possibilité ouverte) ; une association de la catégorie de l’Actuel au dyadique (toute actualité se présentant comme au minimum une distinction entre une entité sur un fond) ; une association de la catégorie du Virtuel au triadique (une loi relie l’actualité à des possibilités). Si je préfère parler de "méta-mathématique" et non pas de "mathématique", c’est qu’il s’agit d’une définition d’êtres mathématiques qui n’ouvre que sur un calcul limité, le processus d’engendrement des catégories et sous-catégories.

Nous avons vu (toujours en 3.5) que le signe triadique de C.S. Peirce cumulait O (Objet) comme Possible, R (Representamen) comme Actuel et I (Interprétant) comme Virtuel et qu’en cela C.S. Peirce pouvait se réclamer de Duns Scot. Dans cet essai sur les catégories, qui

n'aboutit pas à la notion de signe correspondante, un tel cumul des catégories n'est pas – ou en tout cas pas explicitement – considéré. C'est par contre ce que j'ai fait en termes de catégories de l'in-formation (voir **Annexe 2** et *Méthode développée*, chapitre 6) et que je reprendrai dans les sous-sections suivantes, après quelques précisions sur la notion d'in-formation.

Information, transduction (Simondon) et in-formation (Varela)

Nous avons vu alors que l'hypothèse de l'enaction conduisait à une notion d'"in-formation", c'est-à-dire d'information sélectionnée et formée de l'intérieur de l'unité (ou système) autonome considéré(e) – essentiellement un acteur humain dans le cadre de cet ouvrage –, et j'ai utilisé le terme d''in-formation' à diverses reprises dans le présent ouvrage. Cette notion d'in-formation ne constitue pas une innovation radicale de la part de F. Varela. Elle possède certains caractères communs avec l'information selon G. Simondon, dans sa distinction relativement à l'information de la théorie mathématique de l'information. Bien que G. Simondon ait développé un langage propre qui va encore s'ajouter aux divers langages déjà introduits, ceux des Stoïciens, de J.G. Fichte et de l'Idéalisme allemand, de C.S. Peirce et du pragmatisme, de J.P. Sartre et de la phénoménologie et de F. Varela, et donc susciter des difficultés supplémentaires de passage de l'un à l'autre, je vais préciser quelque peu cette notion d'information de G. Simondon dans cette sous-section. Ce dernier écrit :

> « L'information, que ce soit au niveau de l'unité tropistique [formelle] ou au niveau du transindividuel, n'est jamais déposée dans une forme pouvant être donnée ; elle est la tension entre deux réels disparates, elle est la signification qui surgira lorsqu'une opération d'individuation découvrira la dimension selon laquelle deux réels disparates peuvent devenir système ; l'information est donc une amorce d'individuation, une exigence d'individuation, du passage du métastable au stable, elle n'est jamais chose donnée ; il n'y a pas d'unité et d'identité de l'information, car l'information n'est pas un terme ; elle suppose tension d'un système d'être pour la recevoir adéquatement ; elle ne peut qu'être inhérente à une problématique ; l'information est ce par quoi l'incompatibilité du système non résolu devient dimension organisatrice dans la résolution. » (Simondon, 1989, p. 22).

Ainsi l'information selon G. Simondon est : (1) non donnée ; (2) processuelle ; (3) liée à un processus d'individuation (notion proposée à l'origine par Simondon que j'ai déjà utilisée en 1.7). Enfin, elle est associée à une opération dite de "transduction" :

« Nous entendons par transduction une opération physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opérée de place en place : chaque région de structure constituée sert à la région suivante de principe et de modèle, d'amorce de constitution, si bien qu'une modification s'étend ainsi progressivement en même temps que cette opération structurante. » (Simondon, 1989, p. 24).

Si l'on se cantonne à la considération de l'activité humaine, cette opération de "transduction" est structurante, comme l'est l'interaction asymétrique entre l'acteur et l'environnement selon F. Varela et comme ne l'est pas l'interaction entre un individu et le monde selon la théorie mathématique de l'information :

« L'opération transductive serait la propagation d'une structure gagnant de proche en proche un champ à partir d'un germe structural, comme une solution sursaturée cristallise à partir d'un germe cristallin ; cela suppose que le champ soit en équilibre méta-stable, c'est-à-dire recèle une énergie potentielle ne pouvant être libérée que par le surgissement d'une nouvelle structure, qui est comme une résolution du problème ; dès lors, l'information [selon Simondon] n'est pas réversible : elle est la direction organisatrice émanant à courte distance du germe structural et gagnant le champ : le germe est émetteur, le champ est récepteur, et la limite entre émetteur et récepteur se déplace de façon continue quand l'opération de prise en forme se produit en progressant. » (Simondon, 1989, p. 32).

Mais, si cette "transduction" est structurante, elle ne donne aucune place à l'asymétrie des interactions entre l'acteur et l'environnement. Elle est le produit de la structuration du milieu comprenant l'acteur sans qu'il y ait asymétrie entre l'acteur et le milieu au cours de cette structuration. G. Simondon considère ainsi que l'activité humaine, comme cas particulier, est systémique, mais ne considère pas qu'elle est aussi vivante et cultivée. Elle peut donc être pour lui parfaitement connue de l'extérieur du système vivant qui la manifeste. Si l'on tient compte de cette divergence essentielle et si l'on se cantonne à l'activité humaine, on peut cependant rapprocher certaines des notions de G. Simondon de certaines des notions du cadre théorique sémio-logique. Ainsi, le "germe" apparaît proche du Representamen R et la "propagation" proche du Signe hexadique dans son entier, alors que les "potentiels" peuvent être rapprochés des contraintes existant dans le Corps, la Situation et la Culture de l'acteur.

Le jeu des différences et similitudes entre les notions de C.S. Peirce et du cadre théorique sémio-logique et les notions de G. Simondon mérite d'être poursuivi afin d'éclaircir les unes et les autres. Je ne peux que l'amorcer ici avec deux exemples. Par exemple, G. Simondon tend à réduire la "transduction", donc aussi la notion d'information qui lui est liée à ce que

C.S. Peirce a précisé comme abduction, ou processus de formation d'hypothèse, notion reprise par le cadre théorique sémio-logique :

> « On pourrait sans aucun doute affirmer que la transduction ne saurait être présentée comme procédé logique ayant une valeur de preuve ; aussi bien, nous ne voulons pas dire que la transduction est un procédé logique au sens courant du terme ; elle est un procédé mental, et plus encore qu'un procédé une démarche de l'esprit qui découvre. Cette démarche consiste à suivre l'être dans sa genèse, à accomplir la genèse de la pensée en même temps que s'accomplit la genèse de l'objet. (…) La transduction n'est donc pas seulement une démarche de l'esprit ; elle est aussi intuition, puisqu'elle est ce par quoi une structure apparaît dans un domaine de problématique comme apportant la résolution des problèmes posés. Mais à l'inverse de la déduction, la transduction ne va pas chercher ailleurs un principe pour résoudre le problème d'un domaine : elle tire la structure résolutrice des tensions mêmes de ce domaine, comme la solution sursaturée se cristallise grâce à ses propres potentiels et selon l'espèce chimique qu'elle renferme, non par rapport à quelque forme étrangère. Elle n'est pas non plus comparable à l'induction, car l'induction conserve bien les caractères des termes de réalité compris dans le domaine étudié, tirant les structures de l'analyse de ces termes mêmes, mais elle ne conserve que ce qu'il y a de positif, c'est-à-dire ce qu'il y a de commun à tous les termes, éliminant ce qu'ils ont de singulier ; (…) l'ordre transductif conserve tout le concret et se caractérise par la conservation de l'information, tandis que l'induction nécessite une perte d'information. » (Simondon, 1995, p. 32).

Par exemple, la distinction entre "signal", entre individus, et "signification", chez un individu développant un "processus d'individuation réel", de G. Simondon (voir Simondon, 1989, p. 125) peut être rapprochée de celle qui est faite entre ancrage et Representamen dans le cadre théorique sémio-logique.

La construction méta-mathématique des catégories de l'in-formation, du signe abstrait et des sous-catégories des composantes du signe abstrait et sa poursuite

Dans la *Méthode développée*, c'est grâce à une interprétation et un développement en termes d'activité du dernier état des catégories phanéroscopiques que la notion d'in-formation a été développée. Je suis parti du dernier essai de C.S. Peirce concernant les catégories (Peirce, 1998) que j'ai cité plus haut. J'ai proposé d'interpréter cet essai de C.S. Peirce en considérant

qu'une entité susceptible d'expériences monadiques, etc., et hexadiques est justement un système autonome (voir la *Méthode développée*, chapitre 6). J'ai repris l'essentiel du résultat final de cette interprétation dans l'**Annexe 2**, en particulier dans les figures 1 et 2 et les tableaux 1 et 2.

Une telle construction méta-mathématique, comme toute construction mathématique, n'a d'intérêt empirique que si l'on peut attribuer un contenu aux catégories abstraites qu'elle permet d'obtenir, contenu qui s'avère posséder un intérêt descriptif. C'est possible pour un système vivant humain, ou acteur humain, parce qu'alors, par hypothèse, (1) l'activité donne lieu à conscience préréflexive, (2) il est possible d'obtenir de la part de l'acteur humain considéré une expression de cette conscience préréflexive. Mais l'actualisation de cette possibilité nécessite un travail supplémentaire. En l'occurrence, pour que ces catégories et sous-catégories de l'in-formation aient un intérêt empirique, il faut qu'elles puissent être concrétisées, c'est-à-dire qu'on puisse définir ce qui est Possible, Actuel et Virtuel pour le système vivant considéré. Dans la *Méthode développée*, j'ai pu montrer l'intérêt descriptif et explicatif des six catégories abstraites et du signe abstrait. J'ai pu aussi montrer que toute une partie des 27 sous-catégories abstraites [6 →→ 27 = 1 + 1 + 1 + 6 + 6 + (2 x 6)] obtenues en poursuivant la dérivation ou décomposition (non strictement formelle puisque passant par une hypothèse sur la conséquence de l'introduction du symbolique) des six premières possédait un tel intérêt descriptif et explicatif. Une autre partie de ces 27 sous-catégories reste purement spéculative et est en attente de recherches empiriques qui permettent de les non-réfuter, de les améliorer ou de les remettre en cause.

Chacune de ces deux dérivations ou décompositions, de 0 à 6 et de 6 à 27, s'effectue jusqu'à un seuil de complétude auquel on peut attribuer un sens : 1/ il y a in-formation, premier niveau de complétude, lorsqu'il y a cumul des 6 catégories ; 2/ les trois pas supplémentaires de la dérivation ou décomposition qui aboutissent à 27 sous-catégories permettent de définir des degrés significatifs de complexité de chacune des six catégories jusqu'à l'obtention de la "méta-information", donc d'un second niveau de complétude. Si l'on peut facilement poursuivre la dérivation ou décomposition méta-mathématique selon les mêmes principes au-delà de ces 27 sous-catégories abstraites, on obtient un nombre croissant de catégories. Par exemple, si l'on poursuit cette dérivation jusqu'à un troisième niveau de complétude, on obtient 59 sous-catégories. Il est bien difficile de définir ce qui pourrait bien être en jeu dans chacune des catégories résultantes. Mais, ce n'est peut-être pas impossible, d'autant plus que des études empiriques en cours (en particulier de G. Dieumegard) montrent l'intérêt et la possibilité de définir certaines d'entre elles, suggérant ainsi que cette méta-

mathématique des relations mise en œuvre pour définir des catégories et sous-catégories de l'in-formation n'a peut-être pas encore épuisé sa fécondité.

Rétrospectivement, la dérivation ou décomposition méta-mathématique effective, et pas seulement idéale, qui a abouti à ces 27 sous-catégories, comme celle qui a abouti aux six premières, apparaît d'ailleurs loin de pouvoir être qualifiée de "pure". Il y a eu des allers-retours constants entre la définition des relations et la concrétisation empirique des catégories. Ce n'est qu'après-coup que cette dérivation ou décomposition peut être présentée comme purement méta-mathématique. En réalité, les définitions des notions de relations mises en œuvre ont été contraintes par d'autres considérations que la cohérence méta-mathématique : la possibilité de construire une notion de signe hexadique et des sous-catégories de ses composantes qui m'apparaissent satisfaisantes, d'une part à la fois du point de vue empirique (donc héritant des limites des études empiriques et technologiques passées et en cours) et du point de vue épistémologique (donc permettant de traduire l'épistémologie descriptive et normative interne de ces recherches empiriques et technologiques) – j'y reviendrai (en 5.3 et 5.4) –, d'autre part compte tenu de la lecture critique de la littérature scientifique et philosophique concernée (en particulier du courant phénoménologique issu de E. Husserl et de la phanéroscopie de C.S. Peirce). Un large éventail des possibilités de l'imagination productrice a été ainsi mobilisé tout au long de cette élaboration qui s'est étalée sur plusieurs années, a connu plusieurs étapes et, comme on vient de le voir, n'est peut-être pas terminée. C'est l'aspect "Imitation de C.S. Peirce" (chez qui cette élaboration des catégories en parallèle avec ses autres activités a duré toute la vie) de ce travail. C'est ainsi que les notions de relations de C.S. Peirce empruntées telles quelles au départ – qui consistaient d'ailleurs en une interprétation par C.S. Peirce de notions médiévales – se sont vues transformées en celles que j'ai précisées plus haut.

Nous sommes ainsi renvoyés à la suite de cette section qui sera consacrée à l'imagination productrice dans la construction du signe hexadique, de ses composantes et des sous-catégories de ces composantes.

La construction imaginative productrice d'une phénoménologie de l'activité humaine : le signe hexadique et les sous-catégories de ses composantes

J'ai rappelé (dans l'**Annexe 3**) la notion de signe hexadique et les notions de ses composantes (figures 3 et 4). Elle spécifie les catégories de l'in-formation, le signe abstrait et les sous-

catégories de ses composantes en termes de conscience préréflexive, ou encore d'expérience. Cette spécification intègre des apports philosophiques qui vont bien au-delà de ceux de C.S. Peirce qui avait inspiré la notion de signe tétradique. J'ai signalé (en 1.4), comment la notion de Representamen correspond à la notion de choc de J.G. Fichte et en est même héritée par l'intermédiaire de C.S. Peirce, tandis que la triade des notions d'Engagement dans la situation (E), de Structure d'anticipation (A) et de Référentiel (S) traduisent et précisent dans le signe hexadique l'"activité préalable" ou "Moi" de J.G. Fichte.

J'ai rappelé aussi (dans la même **Annexe 3**) les sous-catégories des composantes R, U et I-I* (figures 5, 6 et 7). En ce qui concerne les composantes E, A, S et en ce qui concerne le détail de I-I*, je renvoie à la *Méthode développée*, chapitre 6. Ces sous-catégories des composantes spécifient en termes de conscience préréflexive, ou encore d'expérience, la poursuite de la dérivation des catégories de l'in-formation en 27 sous-catégories. J'ai signalé (en 2.3) les apports stoïciens aux sous-catégories de l'Unité de cours d'expérience (versant phénoménologique) ou plutôt d'activité donnant lieu à expérience (versant psychologie phénoménologique). Je préciserai plus loin dans cette section l'apport de J.G. Fichte à la notion d'"auto-réflexion" [que je retrouverai aussi (en 5.2) comme caractéristique riche d'enseignements de la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte, et (en 5.7) à propos des critères de "valeur philosophique"], ainsi que l'apport de E. Kant et G. Deleuze à la notion d'"idéation".

La construction des catégories et sous-catégories de l'in-formation constitue un aspect, celui de l'imagination méta-mathématique ou méta-physique, parmi d'autres aspects de l'imagination productrice mise en œuvre dans la construction du signe hexadique, de ses composantes (correspondant aux six catégories à un premier niveau de complétude de la dérivation des catégories fondamentales) et des dérivations ou sous-catégories de ces composantes (correspondant aux 27 sous-catégories à un second niveau de complétude de la dérivation des catégories fondamentales). La détermination des catégories et sous-catégories de l'in-formation en termes d'expérience, donc du signe hexadique, de ses composantes et sous-catégories de ses composantes, et inversement la précision de la construction des catégories de l'in-formation à partir de la détermination empirique des signes hexadiques, de leurs composantes et sous-catégories de leurs composantes se sont effectuées, à chaque moment, par : (1) la transformation des notions (usuelles ou issues de la littérature psychologique, sociologique et anthropologique ou conçues précédemment, à une étape antérieure de développement du programme de recherche 'cours d'action', en relation avec les recherches empiriques effectuées jusqu'à cette étape) en tant qu'ébauches éventuellement

inconséquentes de l'in-formation et de l'expérience ; (2) la confrontation avec les notions philosophiques et avec l'état de développement du retour critique sur elles ; (3) une mise en œuvre de la méthode préscissive ; (4) une mise en œuvre de la méthode relationnelle ; (5) l'épreuve des études empiriques en cours au moment considéré ; (6) la possibilité pour ces notions de constituer le cadre d'une épistémologie normative interne de l'étude empirique de l'activité humaine et de l'ingénierie de ses situations d'exercice qui apparaisse satisfaisante.

Si E. Husserl fait appel à la seule "intuition catégoriale", censée jaillir du contact avec le monde moyennant l'attitude adéquate, on voit que cette détermination des catégories et sous-catégories de l'in-formation en termes d'expérience a fait appel, d'une part à l'imagination productrice méta-mathématique, d'autre part à l'imagination productrice de remplissement cohérent du cadre méta-mathématique produit. Cette imagination productrice de remplissement ne se réduit pas à un contact avec l'activité humaine relayé par la variation imaginative. Elle passe par des abductions mettant à profit des acquis antérieurs et relayées par une construction qui, elle aussi, met à profit des acquis antérieurs. Rappelons que l'abduction est justement, pour C.S. Peirce qui l'a inventée, la production d'hypothèses à partir à la fois d'un contact actuel avec le monde et d'acquis antérieurs (voir ce qui a été fait de cette notion dans la *Méthode élémentaire* et la *Méthode développée*), alors que la notion d'intuition, rejetée par C.S. Peirce, traduit la production d'hypothèses à partir du seul contact actuel avec le monde.

Avant de conclure cette section sur quelques caractéristiques de la théorie de l'activité-signe résultante relativement aux théories qui ont contribué à sa construction, je vais donner successivement dans cette sous-section quelques exemples de ce qu'on peut appeler les contraintes philosophiques (2) et empiriques (5) qui ont participé à sa construction. En ce qui concerne la contrainte épistémologique (6), qui traduit la sorte d'auto-réflexivité qui est en jeu dans les recherches menées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action', j'attendrai la section 5.2 pour en préciser le principe.

Quelques exemples de contraintes philosophiques dans la construction des notions phénoménologiques

Un premier exemple de contrainte de la littérature philosophique (2) est celui de la construction de l'Unité de cours d'expérience de sous-catégorie ultime obtenue à un second niveau de complétude de la dérivation des catégories fondamentales, ou encore de l'Unité de cours d'expérience constituée par une auto-réflexion (U.3*.3), qui se tient sur le fond de tous

les précédents. L'énonciation d'un discours auto-réflexif – ou, pour faire plus court, d'une auto-réflexion –, s'effectue sur le fond de toutes les sortes d'Unités de cours d'expérience possibles à l'instant t considéré. Contrairement à la conception usuelle, l'auto-réflexion ainsi conçue n'est pas qu'une "opération de l'esprit". Elle inclut (voir Figure 6) impulsion, sentiment(s), idéations, réaction ou imagination et discours privé ou communication ou action (action contrôlée symboliquement) et est donc plus riche que l'auto-réflexion chez J.G. Fichte telle que l'a explicitée I. Thomas-Fogiel (voir 5.2). Selon une formule semblable à celle que j'ai employée pour (R.3*.3) (voir Figure 5), il s'agit de la production d'un discours particulier en ce qu'il redouble la production d'une action symbolique (U.3*.2), qui inclut déjà du discours, donc du symbolique. Elle ressortit à la tiercéité de la tiercéité de l'Unité de cours d'expérience U du fait qu'elle inclut ainsi la loi de sa production. Cette notion d'auto-réflexion obéit, d'une part à la contrainte catégorielle (U.3*.3), d'autre part à l'apport de la notion d'auto-réflexion chez J.G. Fichte (voir 5.2). Contrairement aux 26 autres sous-catégories, je ne l'ai pas commentée dans la *Méthode développée*, la laissant ainsi totalement ouverte à une élaboration ultérieure respectant sa place catégorielle, parce que j'attendais pour cela d'avoir présenté la notion d'auto-réflexion dans l'œuvre de J.G. Fichte.

Rappelons aussi la distinction stoïcienne entre impulsion (*hormé*) (qui fait le passage entre le versant réactif du Representamen et la première sous-catégorie de l'Unité de cours d'expérience que j'ai ainsi nommée, moyennant la correction du Stoïcisme qui consiste à considérer la présentation ou *phantasia* sur fond d'activité préalable) et intervention de la raison (à rapprocher de ce que j'ai noté R*S, c'est-à-dire de l'intégration par U d'une typification de R grâce au Référentiel S). J'ai déjà signalé ces apports des notions stoïciennes aux notions de sous-catégories de l'Unité de cours d'expérience (en 2.3). Manquait justement la sous-catégorie (3.3) d'auto-réflexion qui, elle, est redevable à J.G. Fichte et que je viens d'expliciter. Pour le reste, les notions stoïciennes ont plutôt constitué un climat d'élaboration. C'est le cas des notions d'hégémonique et d'assentiment (voir toujours 2.3). De même, la conception de l'écart entre le Representamen et l'Unité de cours d'expérience a bénéficié d'une méditation sur l'écart entre présentation revisitée et assentiment et la conception des types composant le Référentiel S en termes à la fois de distance à un prototype et de caractère vague du concept (sur laquelle, comme je l'ai annoncé en **Annexe 3**, je ne reviendrai pas ici) s'est élaborée en cohérence avec la thèse stoïcienne de l'homme continu et en rupture avec les coupures cognitivistes et rationalistes.

Quant à la notion d'idéation, elle est redevable, d'une part à E. Kant généralisé par G. Deleuze, d'autre part à une recherche empirique. Sans tenter ici de retracer l'histoire

philosophique du terme ‘idée’, on peut dire que les caractéristiques essentielles des "idées" peuvent être rapprochées des idées de la raison kantiennes telles que G. Deleuze les a analysées et généralisées comme présentant trois moments : "indéterminée dans [leur] objet, déterminable[s] par rapport aux objets de l’expérience, portant l’idéal d’une détermination infinie par rapport aux concepts de l’entendement" (Deleuze, 1972, p. 220). Ainsi, "l’indéterminé n’est plus une simple imperfection dans notre connaissance, ni un manque dans l’objet : c’est une structure objective parfaitement positive, agissant déjà dans la perception à titre d’horizon et de foyer" (ibidem, p. 219). C’est justement en poursuivant cette élaboration de G. Deleuze et en l’intégrant dans une construction théorique plus large qu’on peut faire de la notion d’idéation, comme production d’une idée, une notion essentielle d’analyse empirique de la cognition créatrice.

Enfin, j’ai repris (en 1.5) le débat entre J.-P. Sartre et les textes de E. Husserl sur la question de l’imagination : doit-elle être considérée comme active ou comme passive ? doit-on la rapprocher de l’action ou de la perception ? Si la réponse sartrienne m’a semblé plus satisfaisante et s’accorder avec la notion d’imagination productrice selon J.G. Fichte, la notion de "réaction ou imagination" comme Unité de cours d’expérience de sous-catégorie U.2.2 éloigne l’imagination du Representamen, donc du Representamen perceptif, donc de la perception, tout en lui attribuant une caractéristique de réaction, donc d’intermédiaire entre la passivité et l’activité.

Cette définition du contenu des sous-composantes de la composante (3.2) du signe abstrait aboutit à la figure 6 (voir **Annexe 3**).

Un exemple de contraintes empiriques

La construction de ces mêmes sous-catégories de l’Unité de cours d’expérience peut être prise aussi comme exemple de contrainte imposée par une recherche empirique en cours [illustrant donc le dernier des cas listés en introduction à cette sous-section sur la construction imaginative productrice d’une phénoménologie de l’activité humaine : le cas (5)]. Notons d’ailleurs, comme le remarque Apel (1981, p. 154), que les catégories de C.S. Peirce ont bénéficié pareillement de catégories de la psychologie empirique comme celle de "sentiments pré-cognitifs". Une telle ingérence de résultats de recherches empiriques dans la définition des notions théoriques pourrait être considérée comme nuisant à la pureté de la théorie ou du moins de son exposé, et, pire, comme introduisant ainsi une faiblesse interne dans cette théorie. Or, justement, cette faiblesse est constitutive. Je pense à un exemple célèbre d’une

ingérence de ce genre dans un tout autre domaine : le dossier, constitué avec l'aide de son ami F. Engels, sur les conditions de travail ouvrières en Angleterre et sur la place des luttes ouvrières dans l'évolution du capitalisme, qui a été présenté par K. Marx dans *Le Capital* en plein milieu de son exposé des notions théoriques les plus abstraites et les plus fondamentales de "valeur de la force de travail" et de "plus-value". Le second aspect de ce dossier a d'ailleurs suscité un débat à la fin des années soixante du siècle dernier entre M. Rubel, auteur d'une nouvelle traduction du *Capital* (voir Marx, 1963, 1968) qui avait reporté en annexe tout ce qui concernait les luttes ouvrières, et divers auteurs marxistes. Ces derniers avaient, me semble-t-il, raison : c'est justement à travers ces luttes ouvrières que, pour K. Marx, se définissait concrètement la "valeur de la force de travail" et donc la "plus-value" dans une période donnée. Évidemment, pour qui rêvait d'une théorie économique permettant des calculs purement économiques, c'était introduire une faiblesse qui devait être éliminée.

Revenons sur la construction des sous-catégories de l'Unité de cours d'expérience dans l'état où elles apparaissent (dans la *Méthode développée*, chapitre 6, voir aussi **Annexe** 3, Figure 6). La définition des notions d'idéation (3.1), de réaction ou imagination (2.2) et d'auto-réflexion (3.3), ainsi que la précision de la définition des notions d'impulsion (1.1) et de sentiment (1.2), ont été élaborées par N. Donin et moi-même en relation avec des recherches empiriques menées sur l'activité de composition de deux œuvres musicales successives entretenant entre elles des relations étroites qui s'est développée sur plusieurs années (Donin et Theureau, 2005, 2006, 2007b, 2008, Theureau et Donin, 2006). C'est après-coup qu'elles me sont apparues pouvoir rendre compte mieux que je ne l'avais fait de phénomènes rencontrés dans le cadre de recherches empiriques antérieures dans d'autres situations, et donc de pouvoir participer au cadre théorique sémio-logique et de donner lieu à un processus ultérieur de précision, de non-réfutation empirique, voire de remise en cause radicale en cas de réfutation empirique.

Jusque-là, la plupart des recherches empiriques menées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action' (voir, par exemple, Ria et al., 2003, et Sève et al., 2003) ont joint aux hypothèses qui commandent la notion de signe hexadique les hypothèses sur les sous-catégories de l'Unité de cours d'expérience (U) proposées dans la *Méthode élémentaire*. On peut les résumer ainsi : (1) l'Unité élémentaire de cours d'expérience peut être une "construction symbolique", une "action" (discours privé, action pratique ou de communication) ou un "sentiment" (émotion donnant lieu à conscience préréflexive) ; (2) une "construction symbolique" inclut une "action" et un "sentiment" ; (3) une "action" inclut un "sentiment". Les recherches empiriques menées sur l'activité de composition musicale ont

servi de référence empirique essentielle à la complexification de ces hypothèses empiriques (1) à (3), en relation avec un développement spéculatif de la notion d'in-formation (de F. Varela) et des catégories de l'expérience (de C.S. Peirce) et la littérature philosophique et empirique. On retrouve ainsi le principe d'inclusion ou enchâssement qui préside aux hypothèses (1) à (3), mais avec des contenus en partie différents : (1') Une différence est instaurée entre l'impulsion, unitaire, et les sentiments, multiples, de même qu'entre la réaction ou imagination et l'action accompagnée symboliquement ; (2') Une dynamique interne est instaurée : une réaction ou imagination s'accompagne d'un maintien (ou rappel) et d'une transformation de l'impulsion, tandis qu'une action accompagnée symboliquement s'accompagne aussi d'un maintien (ou rappel) et d'une transformation des sentiments ; (3') Deux notions nouvelles sont introduites, celle d'idéation (ou processus de production d'une idée comme incluant impulsion et multiplicité de sentiments) et celle d'auto-réflexion (comme incluant toutes les autres notions). On peut illustrer l'essentiel de ces notions et des hypothèses qu'elles traduisent à partir de la production et du devenir des idées musicales, phénomènes dans lesquels l'aspect émotionnel est, non seulement présent comme partout dans l'activité de composition musicale et tout particulièrement dans des moments de réussite, de difficulté voire de crise, mais aussi donne lieu à des phénomènes de production, maintien (ou rappel) et transformation de sentiments.

L'idéation, les sentiments, l'imagination et la phénoménologie de l'activité humaine

Le jeu entre l'idée pré-compositionnelle, le travail de composition et l'œuvre réalisée est documenté de façon privilégiée lorsqu'un mouvement entier de l'œuvre musicale considérée procède d'une idée formelle. C'est le cas d'un des mouvements d'une des deux œuvres considérées, qui se présente comme la réalisation de l'idée formelle – exprimée par une métaphore – de "blocs gigogne". Supposons que nous considérions cette idée formelle de "blocs gigogne" de façon usuelle, comme un but à atteindre dans ce mouvement, que le compositeur aurait en tête et dont découleraient des moyens à mettre en œuvre et des règles à suivre pour le faire avec succès. Alors, cette idée de "blocs gigogne" impliquerait formellement et devrait être décrite comme : une règle d'alternance entre des "blocs" et des "conduits" ; une règle de reconnaissance des catégories de matériaux musicaux différenciant des "sections" composant les "blocs" ; une règle de construction par itérations successives des "blocs" en partant d'une "section" utilisant une catégorie de matériau, d'abord en insérant successivement en son centre d'autres matériaux (c'est-à-dire d'autres "sections" utilisant ces

matériaux) jusqu'à l'insertion d'un élément central, puis en supprimant successivement et jusqu'à leur épuisement ces mêmes matériaux ; une règle de construction des "conduits" (simplicité, statisme, durée constante), opposés à la complexité croissante, à la durée variée et au dynamisme des "blocs" ; enfin, une détermination des durées des "blocs" et des "sections" qui les composent par un algorithme. Une fois défini le nombre des catégories de matériaux considérés, cette idée formelle de "blocs gigogne" entraînerait un plan du mouvement parfaitement symétrique. L'analyste ne pourrait que constater l'écart entre cette idée formelle et sa réalisation effective dans l'œuvre finale et en rechercher une explication. Mais justement, cette idée formelle n'est pas un but associé à des moyens et à des règles qui se traduirait dans un plan – une tâche ! – à réaliser. C'est d'abord une idée.

Au cours des entretiens de remise en situation (en ce qui concerne cette méthode, voir la *Méthode développée*, chapitre 4) qui ont permis de documenter son activité de composition, le compositeur parle d'idées de multiples façons : idées éparses d'"actions sonores" (souvent inscrites sur des petites notes) ; idées d'actions sonores pour des pièces pas ou peu déterminées (mot-clé et / ou phrase-clé décrivant une action sonore à réinvestir dans l'écriture d'une pièce, définie ou pas par son effectif ou par un autre critère significatif – comme par exemple l'idée d'"aplats d'accords" mise en œuvre dans un autre mouvement qui cumule un terme musical et un terme pictural ; idée globale d'un mouvement ou d'une partie d'un mouvement qui s'impose pendant la préparation de la composition d'une œuvre (comme celle de "scat" mise en œuvre dans encore un autre mouvement en référence à ce style de vocalité pratiqué dans le jazz).

Cette notion d'idée recouvre cet emploi du mot par ce compositeur tout en le précisant en termes d'idéation pour insister sur son aspect de processus. Elle porte sur des phénomènes de l'activité cognitive de composition musicale qui possèdent *a minima* les traits suivants : *naissance dans la foulée d'une émotion musicale* à l'occasion d'un concert, de l'écoute de la radio en voiture (comme celle d'"aplats d'accords"), d'un dépaysement (comme celle des "blocs gigogne"), etc. ; *caractère monadique* (l'idée naît de façon juxtaposée à d'autres idées, dont certaines sont implicites et dont les relations avec la première sont à définir au cours de la composition) ; *caractère symbolique à l'état naissant* (l'idée est constituée par l'émergence de discours privé associée à l'évocations de schémas, donc à l'imagination) ; *simplicité* (l'idée est plutôt courte et synthétique, la non-idée est plutôt composée, extensive et calculable) ; *référence et adressage indéfinis* ; *caractère plus ou moins vague et indéterminé (mais déterminable)* ; *fécondité potentielle indéterminée jusqu'à son épuisement* ; *possibilité de combinaison avec l'imagination* ; enfin, *inscriptibilité* (dans la foulée des discours privés et

évocations de schémas plus ou moins construits, l'idée peut s'inscrire : ce qui compte, c'est que l'inscription de l'idée soit potentiellement interprétable par le compositeur, d'où un langage intermédiaire entre langage privé et langage public).

Une telle notion d'idéation permet aussi de préciser les divers processus auxquels les idées musicales sont associées chez ce compositeur : leur *inscription* par des schémas, des notations musicales et des expressions langagières (qui vont d'un ou plusieurs noms ou syntagmes nominaux à des phrases grammaticales plus ou moins métaphoriques), qui sont inscrits dans les conditions les plus diverses sur les supports disponibles à cet instant ; leur *rassemblement* et *classement* dans des dossiers (par exemple la chemise intitulée "Idées en tous genres pour pièces vocales" ou celles correspondant à chaque projet de mouvement de l'œuvre) ; leur *report* (moyennant éventuellement transformation) et leur *organisation* dans des "feuilles d'idées" (elles-mêmes rassemblées et classées dans différentes chemises) ; leur *réalisation* à travers le travail compositionnel, en général accompagnée de l'émergence de *problèmes*, et donc des *processus de résolution de ces problèmes* ; les progrès de leur *détermination* à travers inscription, classement, report, organisation et surtout réalisation au fur et à mesure de l'écriture de la partition ; leur *épuisement*, définitif ou momentané (report de l'idée dans une autre pochette pour un projet futur).

L'idéation et sa place dans la figure 6 (U.3*.1 entre la multiplicité de sentiments U.2.1 et l'action accompagnée symboliquement U.3*.2 et parallèle à la réaction ou imagination U.2.2) (voir **Annexe 3**) généralisent les résultats de cette recherche sur l'activité de composition musicale, grâce aux recoupements avec d'autres recherches dans des situations moins privilégiées que cette dernière, c'est-à-dire où la notion d'idéation et les hypothèses empiriques associées sont moins saillantes et moins faciles à documenter. Elles traduisent cette naissance de l'idée dans une émotion musicale, son association avec l'imagination dans son inscription et son rappel inclusif et sa transformation au fur et à mesure de l'activité compositionnelle. Ce rappel inclusif, avec l'émotion musicale qui l'a suscitée, et cette transformation au fur et à mesure de l'idée, associés à de nouvelles émotions, donnent lieu chez ce compositeur à la conservation de toutes les inscriptions effectuées, en particulier de la première avec son support situé et daté (tel concert, telle situation, telle écoute de la radio) et à la relecture périodique, accompagnée d'écoute intérieure ou chantonnée, durant la suite de l'activité de composition, de ces inscriptions.

Reportons nous plus haut aux hypothèses (1') et (2') exposées dans le paragraphe titré *Un exemple de contraintes empiriques*, qui ont présidé à la plupart des recherches empiriques menées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action'. Si cet exemple empirique

illustre la première partie de (1') (l'idéation comme incluant ou enchâssant impulsion et multiplicité de sentiments), il illustre aussi la seconde partie de (2') (une action accompagnée symboliquement s'accompagne aussi d'un maintien et d'une transformation des sentiments). Il illustre aussi la seconde partie de (1') (à l'impulsion, s'ajoute une multiplicité de sentiments), puisqu'au fur et à mesure de l'activité de composition, l'émotion musicale initiale est à la fois rappelée et relayée par de nouvelles émotions musicales. Il ajoute aussi une nouvelle hypothèse portant sur le parallélisme et la combinaison éventuelle de l'idéation avec la réaction ou imagination.

Remarquons que s'il y a multiplicité émotionnelle, ce n'est pas seulement au sens quantitatif. Ainsi, ces idées musicales peuvent naître d'idées extra-musicales et donc d'émotions extra-musicales. C'est le cas de l'idée des "calligraphies musicales" mises en œuvre par ce compositeur de diverses façons dans les différents mouvements des deux œuvres considérées. Les émotions musicales se joignent à des émotions calligraphiques (liées au mouvement de la calligraphie des lettres par le compositeur) qui, elles-mêmes sont associées aux émotions liées pour le compositeur aux mots du poème mis en musique, ainsi qu'aux expériences partagées avec le poète qui a fourni les textes chantés, et aux titres des deux œuvres considérées, qui font référence, entre autres, à l'Évangile et à l'Apocalypse chrétiennes.

L'activité-signe comme synthèse et comme transformation

L'in-formation et, surtout, le signe hexadique apparaissent comme synthétisant et trahissant à la fois l'ensemble des auteurs et écoles cités précédemment. Je vais revenir sur ces deux notions en conclusion de cette section, et compléter ainsi ce qui a été exposé dans cette section et la précédente sur la façon dont les notions de C.S. Peirce ont été à la fois développées et transformées grâce aux apports conjugués de J.G. Fichte et des Stoïciens.

La notion husserlienne de hylé récusée et récupérée par celle d'in-formation

Selon le paradigme de l'enaction, il n'existe pas de "pure sensation", mais seulement des "sensations" pertinentes pour l'organisation de l'acteur à un instant donné. Par contre, il existe des interactions asymétriques (ou plutôt un niveau de telles interactions asymétriques), ou encore des in-formations, qui n'entrent pas dans la conscience préréflexive. La pertinence de

la notion de *hylé* proposée par E. Husserl pour les acteurs humains est ainsi remise en cause. Rappelons qu'E. Husserl introduit "les data hylétiques, les purs data de sensation" (Husserl, 2001, p. 155) et parle de "la *hylé* – les data hylétiques en tant que matière pour des fonctions intentionnelles" (ibidem, p. 168).

Pourtant la notion de *hylé* de E. Husserl est reprise aujourd'hui dans le cadre du courant de la "naturalisation de la phénoménologie", en relation avec les travaux de F. Varela (voir 1.1 et Petitot, Varela, Pachoud et al., 1999, 2002). C'est même un élément central des constructions théoriques de J. Petitot (voir, par exemple, Petitot, 1993). Je ne chercherai pas à répondre ici aux différentes questions que pose cette reprise et me contenterai de préciser l'importance de l'enjeu : savoir ce que les catégories phénoménologiques catégorisent, des phénomènes corporels ou comportementaux "purs" ou des phénomènes corporels ou comportementaux pertinents pour l'organisation interne de l'acteur18 ?

J.-P. Sartre avait fait le premier une critique destructrice de la notion de *hylé*. Chez J.P. Sartre, la *hylé* est à rejeter si l'on veut établir une théorie de la conscience préréflexive. Pour lui, "d'une part, c'est par mes projets que je détermine le sens de l'obstacle, d'autre part, c'est le réel qui me contraint à me déterminer et à faire des choix" (cité par Breeur, 2005, p. 265) et "la sensation, notion hybride entre le subjectif et l'objectif, conçue à partir de l'objet et appliquée ensuite au sujet, (…) est une pure rêverie de psychologue, il faut la rejeter délibérément de toute théorie sérieuse sur les rapports de la conscience et du monde" (Sartre, 1943, p. 378).

Grâce à la notion d'in-formation, on peut, tout en conservant cette critique de J.-P. Sartre, s'inspirer de F. Varela pour redéfinir-trahir la *hylé* comme in-formation. On peut ainsi considérer et décrire l'in-formation qui n'atteint pas la conscience préréflexive – évidemment à condition de pouvoir définir et documenter ce qui ressortit pour l'acteur au Possible, à l'Actuel et au Virtuel tout en n'atteignant pas cette conscience préréflexive –, tout en ne tombant pas, comme E. Husserl, dans l'illusion de la sensation pure.

Le signe stoïcien démembré et enrichi

Rappelons que j'ai redéfini (en 2.6) l'"exprimable" stoïcien comme effet de surface des interactions asymétriques entre l'acteur et son environnement, ou encore entre le corps de

18 Dans la *Méthode développée*, avec l'objet théorique "cours d'in-formation" et l'observatoire de ce dernier, je n'ai considéré que les phénomènes comportementaux. La discussion avec le courant de naturalisation de la

l'acteur et les corps du monde, donc comme conscience préréflexive. Finalement, c'est ainsi l'ensemble du signe hexadique, comme description de la conscience préréflexive ou encore comme compréhension du vécu, qui, comme je l'ai écrit, prend la place de l'"exprimable" stoïcien. À la relation entre l'exprimable comme incorporel et l'ensemble du *semainon* et du *tunchanon* comme corporels, qui constitue le signe stoïcien (voir 2.6), je substitue ainsi la relation entre le signe hexadique, d'un côté, et l'ensemble de l'ancrage et de la situation dynamique ou "conjoncture" (pour reprendre ici la traduction que je propose du terme '*tunchanon*'), de l'autre. Je démembre ainsi le signe stoïcien qui cumulait un incorporel et les corps dont il constituait l'effet de surface.

Une mise en œuvre inspirée de Peirce de l'imagination productive comme méthode de Fichte

Comme on l'a vu dans cette section et la précédente, la méthode mise en œuvre dans la construction du signe hexadique et des sous-catégories de ses composantes est inspirée par C.S. Peirce et, pour ainsi dire, justifiée par l'idée d'imagination productrice comme méthode de J.G. Fichte (voir 3.1). Ce n'est pas la méthode phénoménologique de E. Husserl, en tout cas telle que l'énonce ce dernier en termes d'intuition catégoriale (voir 3.2). Pour comparer de façon satisfaisante ces deux méthodes, il faudrait pouvoir comparer leurs résultats, ce qui n'est pas possible puisque, comme on l'a vu à satiété, E. Husserl ne s'est intéressé dans le détail qu'à la perception sans l'inscrire dans des perspectives autres que celles du jugement perceptif et du raisonnement.

Or, les "existentiaux" proposés par M. Heidegger [dont j'ai déjà commenté la notion d'"appel" (en 1.6) et la notion de *praxis* (en 2.6)], qui s'est éloigné de son maître E. Husserl mais en s'inspirant toujours en partie de sa méthode, entretiennent une relation avec l'activité humaine. C'est pourquoi je vais les présenter (en 3.7) avec le peu que leur auteur dit de leur construction. Nous verrons qu'ils recoupent en partie les notions des composantes du signe hexadique, mais qu'ils n'aboutissent pas à une notion de signe et comprennent un élément hétérogène à une phénoménologie de l'activité humaine, celui d'"être-pour-la-mort". Ils illustrent, me semble-t-il à la fois l'intérêt et les limites de l'appel à l'intuition catégoriale chez E. Husserl, ou en tout cas de sa réception par M. Heidegger en relation avec la considération de l'activité humaine. Il est d'autant plus nécessaire de les considérer que, par ailleurs, M. Heidegger préside, en compagnie de H. Maturana et F. Varela, aux ouvrages de

---

phénoménologie peut conduire à élargir le propos au-delà des recherches empiriques que je mène personnellement et à considérer des phénomènes physiologiques de l'activité humaine.

Winograd et Flores (1986) et Dreyfus (1991), ouvrages que L. Pinsky et moi-même avons cités abondamment dans les ouvrages publiés sur l'étude des cours d'action, et que certaines des notions qu'il a développées contribuent effectivement à une pensée du couplage structurel, des outils, des signes (voir à ce propos la *Méthode développée*, chapitre 5) et du Representamen (à travers ce qu'il appelle "perturbation", qui est proche du "choc" de J.G. Fichte, voir aussi 1.4 et 3.5).

3.7 Les existentiaux de Heidegger et leur sélection

Je m'intéresserai donc ici plus précisément, avec l'aide de Dreyfus (1991), Greisch (1994) et Salanskis (1997), à la construction de catégories phénoménologiques qui a été menée dans Heidegger (1985) et Heidegger (1986). Cette construction permet, d'une part, d'enrichir la compréhension des notions de composantes du signe hexadique (voir **Annexe 3** et 3.6, ainsi que la *Méthode développée*, chapitre 6), d'autre part, de percevoir les limites des résultats qu'on peut obtenir à partir d'une mise en œuvre de l'imagination productrice, qui est proche dans son principe de celui que propose J.G. Fichte, mais qui reste intuitive, recoupant ainsi l'intuition catégoriale selon E. Husserl.

La critique de Kant par Heidegger

Comme J.G. Fichte, les Néo-kantiens, E. Husserl et C.S. Peirce, M. Heidegger est parti, dans sa réflexion sur les catégories, de E. Kant et du rôle qu'il assigne à l'imagination :

> « Il nous apparaîtra que c'est précisément lorsqu'il accède au centre de la problématique positive de la Critique – la déduction des concepts purs de l'entendement – que Kant, soudain, se met à parler de trois sources (...) et non plus de deux, qu'il ajoute à la sensibilité et à l'entendement un nouveau pouvoir qui les médiatise, l'imagination (...) . Par l'interprétation, nous montrerons que ce troisième pouvoir fondamental n'est point simplement une troisième souche qui croîtrait à côté des deux premières, qu'il ne les médiatise pas non plus seulement à titre d'intermédiaire, mais qu'il est pour ainsi dire une partie de la racine même. Bien plus, il apparaîtra que cette racine n'est autre que le temps. » (Heidegger, 1982, p. 102).

Ce faisant, il rabat le point de vue épistémologique de E. Kant sur son ontologie, c'est-à-dire sur son pari sur la nature des choses :

« Espace et temps ne sont pas des notions, donc non plus des catégories. Mais comme les concepts ont sous eux le singulier déterminé, il en résulte pour Kant le difficile problème suivant : le concept ontique [c'est-à-dire concernant les "étants", alors que le terme 'ontologique' concerne l'"être"] de "table" désigne un étant universel, mais les catégories, elles aussi, sont des concepts et elles ont en quelque manière, en tant que concepts ontologiques, l'ontique sous elles. Mais de quelle façon des concepts généraux ontiques, de quelle façon des concepts ontologiques contiennent-ils quelque chose sous eux ? – tel sera le problème central du schématisme. » (Heidegger, 1982, p. 123).

Mais, dans le même mouvement, il met à jour l'inconséquence de E. Kant, le rôle qu'il attribue à la logique, porteuse d'une ontologie implicite, dans la construction des catégories :

« Tandis que s'élève la question de l'unité a priorique possible de l'intuition pure, le nouveau noyau problématique de la *Critique* devient la connaissance ontologique. Or que Kant traite précisément de ce problème au sein de la logique, cela signifie que l'ontologie se fonde dans la logique. Ainsi vient à jour une particularité qui déterminait déjà toute problématique ontologique c'est-à-dire métaphysique, depuis l'Antiquité, surtout depuis Platon et Aristote : la question de l'être ou la constitution d'être de l'étant, l'ontologie, cherche son orientation primitive dans le *logos*, c'est-à-dire dans l'énoncé vrai sur l'étant. Cet enracinement traditionnel de l'ontologie dans la logique s'étend si loin que même la caractérisation traditionnelle des structures d'être de l'étant provient du domaine du logos : ce sont les catégories. » (Heidegger, 1982, p. 164).

Comme J.G. Fichte et les Néo-kantiens, il prend la divergence entre les deux éditions de la *Critique de la Raison Pure* en ce qui concerne la "Déduction transcendantale des catégories" comme symptôme d'une difficulté de E. Kant (Heidegger, 1982, p. 200). Comme eux et dans des termes semblables, il constate l'absence de principe de construction dans la table des catégories :

- « Cette table [kantienne des formes de jugements] est divisée en 4 groupes : quantité, qualité, relation et modalité. Chacun de ces groupes comporte à son tour 3 membres [, ce qui donne] 12 formes diverses de jugements. Kant ne nous livre pas la moindre indication sur la raison pour laquelle il faut selon lui exposer les modifications possibles de la fonction de jugement en général selon 4 points de vue, et plus précisément selon les 4 qu'il retient ici. Il ne laisse pas moins dans l'obscurité totale la manière dont ces 4 principes de division de la totalité des formes de jugement (...) forment un système. » (Heidegger, 1982, p. 236) ;

- « Résultat de la critique du néo-kantisme : l'origine de cette table [kantienne des formes de jugements] est obscure et problématique, donc la dérivation des catégories à partir d'elle l'est également (...) si l'on se contente de juxtaposer celle des catégories, puis encore de ne critiquer la première que d'une manière formalo-logique ou autre, puis enfin de rejeter à partir de là les catégories qui en dérivent, alors assurément l'on manque quelque chose de tout à fait essentiel – tout simplement que cette table de jugements comme telle, prise isolément comme une pièce scolaire de logique formelle, n'est nullement le fil conducteur du dévoilement de l'origine des concepts purs de l'entendement. » (Heidegger, 1982, p. 238).

Ce qu'il introduit de neuf, c'est une clarification de l'ambiguïté laissée par E. Kant et Aristote, en ce qui concerne la connexion entre être et jugement et un questionnement de cette dernière :

« Chez Aristote déjà il y a comme chez Kant une connexion entre les déterminations de l'être de l'étant les plus universelles et l'énoncé, le jugement, l'entendement. Pourquoi cette relation doit-elle exister, est-elle légitime ? – c'est là cependant ce que ni Aristote ni Kant n'a dit, autrement dit la question reste ouverte de savoir si les déterminations de l'être sont des concepts de l'entendement et si les concepts de l'entendement sont des "catégories". » (Heidegger, 1982, p. 265).

Le fil conducteur manquant de la construction des catégories, M. Heidegger le trouve dans l'imagination selon E. Kant :

- « Kant intercale entre table des concepts purs de l'entendement et table des jugements un texte décisif à la lumière duquel elles doivent être interprétées, la troisième section du Chapitre 1 "*Des concepts purs de l'entendement ou catégories*", la synthèse qui est au fondement des catégories (p. 261-262). » (Heidegger, 1982, p. 238) ;
- « [Cette synthèse n'est] ni intuition, ni pensée MAIS : "La synthèse en général est (...) le simple effet de l'imagination c'est-à-dire d'une fonction aveugle mais indispensable de l'âme sans laquelle nous ne pourrions jamais et nulle part avoir aucune connaissance, mais dont nous n'avons que rarement conscience. Seulement, ramener cette synthèse à des concepts est une fonction qui revient à l'entendement et par laquelle il nous procure tout d'abord la connaissance dans le sens propre du mot". » (Heidegger, 1982, p. 250).

Mais, selon M. Heidegger, la conception de l'imagination chez E. Kant est insuffisante :

« Kant (...) est incapable de donner des catégories une définition si et aussi longtemps qu'il n'introduit pas dans la problématique l'intuition pure du temps et avec elle l'imagination. » (Heidegger, 1982, p. 266).

C’est dire qu’en passant au jugement, E. Kant trouve et rate d’un même mouvement l’activité :

> « L’étrangeté, mais aussi la clé de la compréhension des trois synthèses consiste en ceci que les synthèses dans l’intuition, dans l’imagination, dans le concept sont justement déjà fondées sur des synthèses pures qui toutes s’enracinent dans la synthèse pure de l’imagination rapportée au temps. » (Heidegger, 1982, p. 299).

Cette synthèse imaginative rapportée au temps, racine de toutes les synthèses "pures", est proche de l’imagination productrice selon J.G. Fichte (voir 1.5 et 3.1) et permet de sortir du présent vers le passé et l’avenir :

> « La synthèse de l’appréhension est relative au présent, la synthèse de la reproduction au passé et la synthèse de la précognition [= anticiper pur] à l’avenir. » (Heidegger, 1982, p. 320).

Si M. Heidegger en était resté là, J.G. Fichte m’aurait suffi puisque chez ce dernier, comme on l’a vu (en 1.1), l’imagination productrice réalise pareillement dans le temps la limitation réciproque du "Moi" et du "Non-Moi". Je n’aurais plus eu qu’à éventuellement signaler le recoupement entre ces deux auteurs. Mais M. Heidegger a de plus tenté une définition de catégories nouvelles, qu’il a appelé "existentiaux". Même s’il n’en a rien fait, sans doute parce que son thème central, l’"être", l’en empêchait, c’est un pas de plus relativement à J.G. Fichte. Ces existentiaux contribuent à une meilleure compréhension du rôle que joue la méta-mathématique des catégories de l’in-formation dans la construction du signe hexadique. Contrairement à la phénoménologie de E. Husserl, ces existentiaux concernent l’activité humaine ou quelque chose d’approchant et pas seulement la perception, comme je l’ai annoncé en conclusion de la section précédente, donc se rapprochent des questions abordées dans cet ouvrage.

Le roman du souci et celui de l’être-pour-la-mort

Il nous faut d’abord lever un obstacle à un apport quelconque de M. Heidegger à une démarche scientifique, celui du mélange entre ce que Salanskis (1997) appelle le "roman du souci" et le "roman de l’être-pour-la-mort". Pour M. Salanskis (op. cit., p. 41), le caractère de "concept-vedette" de "l’être-pour-la-mort" dans la philosophie de Heidegger tient, au moins en partie, au "climat spécifique d’un moment de l’histoire, celui de l’entre-deux-guerres", et (ibidem, p. 52) "la superposition des deux romans [c’est-à-dire de celui du "souci" et de celui

de l'"être-pour-la-mort", effectuée par M. Heidegger] n'est pas conceptuellement nécessaire". M. Salanskis note pour preuve que, si dans Ê*tre et Temps* (Heidegger, 1985), les deux romans sont en continuité et en identité, dans *Les problèmes fondamentaux de la Phénoménologie* (Heidegger, 1986) datant de la même époque, le seul "roman du souci" est considéré, à une petite exception près. On pourrait aussi s'appuyer sur H. Arendt qui propose de remplacer l'"être-pour-la-mort" par quelque chose de plus originaire qu'elle appelle "la natalité" ou l'"être-pour-la-naissance". Sans chercher à évaluer la consistance de cet "être-pour-la-naissance" chez H. Arendt, on peut constater qu'il ouvre sur un avenir, une espérance. Pour ce qui m'intéresse ici, il a au moins le mérite de montrer le caractère non-essentiel phénoménologiquement de l'"être-pour-la-mort". L'"être-pour-la-mort" et l'"être-pour-la-naissance" dénotent deux choix de vie, deux fins (*telos*) au sens stoïcien (voir 2.4), deux engagements dans la situation différents qui doivent pouvoir, l'un et l'autre, être décrits par une phénoménologie de l'activité humaine. Ce ne sont pas des notions qui peuvent compter parmi les notions par définition abstraites d'une telle phénoménologie de l'activité humaine.

Ce concept d'"être-pour-la-mort" est en relation avec celui d'"authenticité" ou de "propre", déjà rencontré (en 1.6) à propos de la comparaison entre la notion d'"appel" selon J.G. Fichte et la même notion selon M. Heidegger. Pour M. Heidegger, la "préoccupation" quotidienne est une chute du "souci" dans l'inauthentique ou impropre, une distraction relativement à la préoccupation authentique ou propre, l'être-pour-la-mort. Taminiaux (1995) note avec raison que "c'est à la confrontation aristotélicienne de la *poiesis* et de la *praxis* qu'il [Heidegger] emprunte sa distinction entre une manière d'être quotidienne impropre ou inauthentique et une manière d'être en propre ou authentique" (op. cit., p.11). En fait, comme nous l'avons vu (en 2.4), cette distinction hiérarchique entre *poiesis* et *praxis* date des sophistes qui promettaient à leurs élèves payants et aristocrates athéniens une pratique supérieure, faite de contemplation, de rhétorique qui ne salit pas les mains et de participation aux affaires de l'Etat. Il serait facile de montrer que cette distinction *poiesis / praxis* est absente de la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte comme du Pragmaticisme de C.S. Peirce, même si elle y rode.

Il n'est pas besoin d'efforts interprétatifs intenses pour rapprocher la préoccupation "authentique" par l'"être-pour-la-mort" de M. Heidegger de son nazisme des années suivantes, c'est-à-dire d'une composante bien particulière du "climat spécifique de l'entre deux guerres". J. Taminiaux cite un cours de 1935 dans lequel M. Heidegger écrit que "le *Dasein* [être-là] a commencé à glisser dans un monde qui était sans cette profondeur à partir de laquelle, à chaque fois, l'essentiel advient aux hommes et leur revient, et ainsi force le *Dasein* à la

supériorité et lui permet d'agir en vertu d'un rang" (Heidegger, cité dans op. cit., p.284). Il ajoute qu'"il n'y a guère de doute qu'aux yeux de Heidegger, au moment où il écrivait ces lignes, la "révolution" de 1933 [celle de Hitler] portait un coup décisif à ce glissement" (ibidem). Cet "être-pour-la-mort" a peu à voir, en tout cas, avec le Christianisme avec lequel M. Heidegger dialoguait, dans lequel, certes on joue pour ainsi dire avec la mort, mais en visant et espérant, au-delà d'elle, la résurrection. S'il peut faire écho à quelques angoisses humaines fondamentales, il renvoie plus sûrement aux sectes dualistes des premiers siècles de notre ère.

Au fond, le mélange du roman du "souci" et de celui de l'"être-pour-la-mort" a pour effet, sinon pour finalité, de ramener des idéaux et choix de valeurs, personnellement, socialement, historiquement, c'est-à-dire situationnellement, déterminés à des arguments ontologiques, c'est-à-dire portant sur la nature des choses. Or, si la relation avec des idéaux et valeurs doit certainement faire partie de la structure de l'expérience humaine, ce n'est tout aussi certainement pas son contenu particulier, pour un individu (ou un groupe) donné dans une situation donnée, qui peut déterminer cette structure.

Une fois débarrassé de l'"être pour la mort" – en tout cas pour mon propos ici puisque je me suis bien gardé de discuter de l'abondante littérature philosophique qui trouve des vertus à ce dernier –, je peux m'intéresser plus précisément au "roman du souci" et le rapprocher du "cours d'expérience".

Existentiaux et catégories : intérêt et limites d'une intuition catégoriale, même sans primat de la perception

Pour M. Heidegger donc, "chaque expérience est en elle-même une rencontre dans et pour un se soucier" (texte cité dans Greisch, 1994, p. 31). L'élucidation de cette expérience passe par des "catégories" qu'il désigne d'un mot nouveau : 'existentiaux'. Selon Greisch (1994) :

> « [Ces catégories] n'ont rien de formel. Elles ne sont pas non plus purement *descriptives*, mais *interprétatives*, on pourrait presque dire *prospectives*, dans la mesure où elles prospectent les possibilités de compréhension enfouies dans la vie même. En d'autres termes, ce sont des catégories *herméneutiques*. Chaque catégorie est "*interprétante* et seulement interprétante, à savoir la vie factuelle, appropriée dans la souciance existentielle". » (Heidegger, cité par Greisch, 1994, p. 36).

D'où une nouvelle définition du terme "catégorie" : "quelque chose qui, conformément à son sens, interprète un phénomène selon une direction de sens d'une manière déterminée, principielle, qui amène le phénomène à la compréhension en tant qu'interprété" (Heidegger, cité ibidem). Ces "catégories" diffèrent dans leur principe des catégories aristotéliciennes. Selon Salanskis (1997) :

> « L'existence19 doit être décrite en termes de certaines notions qu'il (Heidegger) appelle *existentiaux*, et qui sont pour celle-ci l'analogue de ce que sont, dans la tradition philosophique, les *catégories* à l'égard de ce qui relève de la réalité (...) . Mais, du fait même qu'*exister* est une autre notion qu'appartenir à la réalité, la description générale et de principe de l'existence ne se fait pas en attribuant des *propriétés typiques* à l'existence, mais en recensant des *attitudes typiques*. » (op. cit., p. 16).

Elles rapprochent M. Heidegger de J.G. Fichte :

> « Heidegger n'hésite pas à rapprocher la démarche de Fichte de celle de *Sein & Zeit* [*Être et Temps*], distinguant les existentiaux comme déterminations ontologiques du *Dasein* des catégories comme déterminations des autres étants. » (Vaysse, 2001, p. 59).

Greisch (1984) note aussi que :

> « Les concepts et catégories dont nous avons besoin ici ne sont pas données d'avance, ils doivent être produits. La situation se complique encore du fait qu'un certain travail d'auto-interprétation a déjà commencé et s'est déposé dans les mythes, les œuvres culturelles, la poésie, les biographies, les écrits historiques, etc. » (op. cit. , p. 92).

Sans faire le recensement des existentiaux dégagés par M. Heidegger, donnons quelques définitions supplémentaires qui contribuent à donner de la chair à la recherche menée ici de catégories de l'activité humaine et rapprochons ces existentiaux des notions du cadre théorique sémio-logique (voir **Annexe 2** et 3.6, ainsi que la *Méthode développée*, chapitre 6) :

- La géométrie variable et la mise en séquence : "Les existentiaux de Heidegger sont des noms généraux d'attitudes, où nous sommes invités à reconnaître les patrons des attitudes plus singulières que nous prenons de fait, à des échelles temporelles variées (...) . Il est compréhensible aussi que les diverses attitudes génériques de l'existence humaine s'ordonnent les unes par rapport aux autres : il y a des relations de sens entre les attitudes, qui font qu'elles s'enchaînent de telle manière et pas de telles autres" (op. cit., pp. 16-17) (On retrouve l'une des caractéristiques des genres premiers stoïciens qui est partagée par les catégories de l'in-formation et celles de la conscience préréflexive) ;

19 On pourrait dire aussi bien "l'expérience", en trahissant ce faisant M. Heidegger, pour faciliter la comparaison avec les "catégories de l'expérience" inspirées de C.S. Peirce.

- L'être-au-monde = "l'identification non thématique circonspecte aux renvois constitutifs de l'être-à-portée-de-main de l'ensemble d'outils" (Heidegger, 1985, cité par Greisch, op. cit.) (On peut rapprocher cette notion d'"être-au-monde" de l'État de préparation à l'instant t cumulant Engagement dans la situation - Actualité potentielle – Référentiel.) ;
- Le renvoi : "Le renvoi, s'il doit devenir ontologiquement le fondement du signe, ne peut lui-même être conçu comme signe" (ibidem) (Le renvoi effectué par le signe hexadique est un renvoi à des éléments du Référentiel comme ressortissant à la Priméité de la Tiercéité.) ;
- L'affection : "L'affection est une manifestation élémentaire de notre être-au-monde qui précède toute relation cognitive (...) . Dans cette analyse (des affections), Heidegger évite soigneusement de se servir de la distinction classique entre la 'perception externe' et la 'perception interne'. 'Se trouver', 'être affecté', ce n'est pas s'auto-percevoir grâce à un acte d'observation interne, mais se découvrir affecté. L'affection n'a rien d'une observation dirigée vers le dedans. Parler à ce sujet le langage de la perception équivaudrait à privilégier l'élément visuel, qui est d'ailleurs conservé dans la notion d'introspection: diriger son regard vers l'intérieur, vers ses états d'âme qu'on observe comme on observerait des phénomènes physiques" (Greisch, op. cit., p. 178-181) (C'est à rapprocher de la négation par Peirce de tout pouvoir d'introspection, qui est à la base de sa phanéroscopie, et donc de la notion d'expression de la conscience préréflexive.) ;
- La perturbation : "Dans la surprenance, l'importunance et la récalcitrance, l'utilisable commence à perdre d'une certaine manière son utilisabilité. Or c'est dans le commerce avec l'utilisable que celle-ci est elle-même entendue quoique non thématiquement. Elle ne disparaît pas simplement, au contraire, sitôt que l'util impropre à l'emploi se met à surprendre, elle en prend congé, pour ainsi dire. L'utilisabilité se montre une dernière fois et c'est à ce moment précis que se montre aussi l'appartenance au monde de l'utilisable (...) . Pareillement le manque d'un utilisable, dont la présence quotidienne allait tellement de soi que nous ne le remarquions même pas, ouvre une *faille* dans les réseaux de renvois dévoilés par la discernation. La discernation se heurte au vide et voit pour la première fois maintenant *pour quoi* et *avec quoi* ce qui est manquant était utilisable. Encore une fois, le monde ambiant se signale à l'attention" (Heidegger, 1985, p. 111) (On retrouve là des caractéristiques, et du choc de J.G. Fichte et du Representamen de C.S. Peirce.) ;
- La relation entre expérience de la résistance et ouverture au monde : "L'expérience de la résistance, autrement dit la découverte tendue de ce qui résiste, n'est ontologiquement possible que sur la base de l'ouverture au monde" (Heidegger, 1985, cité par Greisch, op. cit.

p. 247) (On pourrait caractériser ainsi la relation entre le Representamen et l'Engagement dans la situation.).

Au total, il me semble que M. Heidegger, avec ses existentiaux, montre une voie de définition de catégories qui ne sont pas des catégories de la réalité construites dans le droit-fil d'Aristote mais des catégories de l'activité humaine. Par là, il permet de clarifier la nature des catégories phanéroscopiques de C.S. Peirce. M. Heidegger éclaire aussi par là même les genres premiers stoïciens (voir 3.4). Ces derniers peuvent concerner aussi bien le monde que l'homme parce que les Stoïciens considèrent que le monde possède comme l'homme une "existence", a pour effet de surface un cours d'événements et qui, comme les événements qui le constituent, ressortit à l'incorporel, "n'est pas une *res* (chose) et, cependant n'est pas rien" (pour reprendre une formule de M. Heidegger à propos de l'"effectivité", ou *actualitas*, voir Heidegger, 1986, p. 133). C'est justement à ce point que, pour construire une phénoménologie de l'activité humaine, j'ai proposé, contrairement au Stoïcisme, du moins tel qu'il nous a été transmis (voir 2.7), de considérer les énoncés comme "Je marche" (référence à l'activité d'un acteur donné), qui traduisent des événements du point de vue de l'acteur, plutôt que les énoncés "Quelqu'un d'autre marche" ou "L'arbre verdoie" produits par ce même acteur, énoncés qui traduisent des événements du monde.

Le garde-fou sélectif et l'aide à l'invention qu'apportent les catégories de l'in-formation

Cependant, alors que, comme nous l'avons vu, j'ai construit les notions des composantes du signe hexadique en référence à des catégories de l'in-formation en m'inspirant de la méthode relationnelle de C.S. Peirce, M. Heidegger construit ses existentiaux avec l'aide de sa seule "intuition catégoriale".

En fait, E. Husserl et M. Heidegger ont explicitement en commun cet appel à l'intuition et à elle seule. Seuls changent l'idéologie personnelle qui accompagne cette mise en œuvre, l'idéal démocratique (à l'exception des gitans exclus par E. Husserl de la civilisation, dans Husserl, 1976 !) pour l'un, le nazisme pour l'autre, et le point d'application de cette intuition, la perception coupée du reste de l'activité pour l'un, l'activité ou quelque chose d'approchant, pour l'autre. On peut cependant considérer que, dans les faits, leur construction catégorielle constitue moins une intuition qu'une abduction qui, au moins implicitement, prend pour acquises des notions issues des psychologies empiriques et des philosophies antérieures (et, au moins pour M. Heidegger, des philosophies religieuses) qu'ils ont assimilées. Restant

implicite, cette abduction est d'une efficacité limitée. Donnant ainsi une place essentielle au contact actuel avec le monde, elle se donne cependant la possibilité de se ne pas se contenter de reproduire et, au contraire, de s'efforcer d'étendre et de mieux valider ces notions issues des psychologies empiriques et des philosophies antérieures.

Par cette méthode, M. Heidegger aboutit, non pas à une structure, mais à ce qu'on pourrait appeler une "rapsodie" hétérogène. Au contraire, les catégories relationnelles de l'in-formation, qui résultent de la méta-mathématique héritée moyennant transformation de C.S. Peirce, aboutissent à une structure homogène. Elles excluent immédiatement toute tentative de faire de notions telles que celle de l'"être-pour-la-mort" (ou celle d'"être-pour-la-naissance" que lui a opposée H. Arendt) des existentiaux quelconques. Ces notions sont trop remplies sémantiquement pour faire partie de la structure fondamentale de l'expérience. Pour résumer, la forme de littéralisation de l'empirique (voir le chapitre 1 de la *Méthode élémentaire* et 5.1) qu'apportent les catégories relationnelles peircéennes revisitées (voir 3.5 et 3.6) joue un rôle de "garde fou" dans la construction des catégories.

M. Heidegger ne fait pas non plus de ses existentiaux des composantes d'une notion de signe. Cependant, l'idée selon laquelle les existentiaux constituent des "patrons des attitudes plus singulières que nous prenons de fait, à des échelles temporelles variées" éclaire l'idée selon laquelle le signe hexadique constitue la structure dans laquelle est engagée toute Unité de cours d'expérience, quelle que soit sa dimension, évidemment à condition de penser chaque composante comme un processus concaténé avec les cinq autres (voir toujours l'**Annexe 3** et 3.6, ainsi que la *Méthode développée*, chapitre 6).

En définitive, ces existentiaux montrent l'intérêt (aller au-delà d'Aristote et du sens commun) et les limites (cultiver l'imprécision, la non-systématicité et le mélange avec des éléments idéologiques du moment) d'une mise en œuvre de l'imagination productrice selon J.G. Fichte qui en resterait à la lettre de J.G. Fichte, c'est-à-dire qui resterait intuitive et non-empirique comme l'est l'intuition catégoriale de la phénoménologie de E. Husserl. Ils montrent aussi *a contrario* l'intérêt de faire participer à cette imagination productrice des critères de scientificité, celui de littéralisation de l'empirique (qui donne une place aux mathématiques ou au moins à une méta-mathématique) et celui de la production de propositions réfutables (qui donne une place à la réfutation par des données empiriques), sur lesquels je reviendrai (en 5.1).

3.8 L'activité-signe face à la tradition philosophique de secondarisation du signe

Dans l'histoire de la philosophie occidentale, on trouve une tentative, celle de B. Spinoza, pour (1) donner un rôle important à l'imagination et au signe tout en (2) les secondarisant. Je vais y revenir pour conclure ce chapitre, puisqu'elle s'accorde avec les hypothèses du programme de recherche 'cours d'action' en ce qui concerne le premier point tout en en divergeant radicalement en ce qui concerne le second. Rappelons que nous avons déjà rencontré B. Spinoza en ce qui concerne sa relation avec J.G. Fichte (dans le chapitre 1) et avec le Stoïcisme (dans le chapitre 2). Pour comprendre cette tentative de B. Spinoza, il nous faut d'abord ajouter quelques compléments en ce qui concerne l'épistémologie stoïcienne (voir 2.6).

La présentation cataleptique et les notions communes stoïciennes comme phénomènes et comme idéaux

Avec l'épistémologie stoïcienne, on retrouve le jeu entre phénoménologie et idéal déjà pointé à diverses reprises dans les chapitres 1 et 2 : "l'épistémologie stoïcienne revient à une hypothèse complexe sur la façon dont la nature nous a donné les moyens d'atteindre savoir et sagesse" (Algra et al., 1999, p. 296). Deux notions sont fondamentales, celle de présentation cataleptique et celle de notion commune :

> « Le premier défi était de trouver une façon de briser le domaine de la simple croyance de façon à atteindre le vrai savoir (…) . Les Stoïciens suivent les Épicuriens en considérant que le savoir est rendu possible par les faits (1) que certaines de nos impressions [présentations] sont par nature infailliblement vraies et peuvent ainsi servir comme fondement assuré du savoir (2) qu'une de ces façons par lesquelles ces impressions sont fondatrices est que, par un processus naturel, elles donnent naissance à certains concepts, les notions communes. » (Algra et al., 1999, p. 295).

La présentation cataleptique

Pour les Stoïciens, effectivement, certaines des présentations rationnelles (voir 2.3) peuvent être "cataleptiques", ou encore "compréhensives" :

> « L'impression [présentation] cataleptique satisfait les conditions suivantes : elle dérive d'un objet existant ; elle représente adéquatement cet objet ; elle est imprimée dans les

sens. Il est bon d'insister sur le fait que toutes les impressions [présentations] ne sont pas des impressions des sens : certaines impressions seront purement intellectuelles en contenu, telle notre impression de Dieu ; de plus, d'autres textes donnent comme contenu des impressions des conditionnels comme "s'il fait jour, le soleil n'est pas sous la terre" (exemple d'une impression non persuasive) et de "propositions indécidables" comme "le nombre des étoiles est pair". Mais pour l'empirisme stoïcien, les impressions sensorielles sont les plus importantes. » (Hankinson, 2003c, p. 61).

Un exemple d'une telle présentation cataleptique ou compréhensive est celle du tas de sable dont j'ai parlé (en 2.3) : le doute sceptique auquel Chrisippe opposait l'argument du Dormeur s'appuyait sur l'exemple du tas pour mettre en difficulté la notion même de présentation cataleptique ou compréhensive :

« La représentation compréhensive [présentation cataleptique] s'impose et manifeste authentiquement le caractère propre de l'objet avec une certitude que la science confirmera par l'accord rationnel et la convergence des perceptions (…) . Les Stoïciens veulent vaincre le scepticisme par un contact sans déformation avec l'extérieur, et tel que la connaissance sensible et la connaissance rationnelle se réconcilient et se prolongent l'une l'autre. » (Schuhl, 1962, p. XXIV).

Excellent programme, mais pris en partie dans la métaphysique de la présence (déjà rencontrée en 1.1, 1.2, 1.5 et 3.2, et sur laquelle je reviendrai plus loin dans cette section). Les Stoïciens mettent l'activité (y compris la confirmation scientifique) après et non pas avant la perception comme "empreinte sur l'âme", formule stoïcienne reprise par R. Descartes, en même temps que celle des idées "claires et distinctes" ("Les impressions cognitives sont frappantes et vives et diffèrent ainsi des 'non claires et non distinctes'", Diogène Laerce, cité par Algra et al., 1999, p. 312).

En quoi consiste précisément la présentation cataleptique ? Rappelons, pour nous rapprocher des termes des débats actuels, que Cicéron rend "*katalepsis*" par "*cognitio*". Zénon développe une triple distinction entre opinion, cognition et savoir et fait de la cognition le critère de vérité (Algra et al., 1999, p. 299). D'où la traduction par Algra et al. (1999) de "*phantasia kataleptiké*" [présentation cataleptique] par "impression cognitive". Ces auteurs la définissent de deux façons, la courte et la longue. La version courte est constituée de deux propositions : (1) l'"impression cognitive" vient de ce qui est, c'est-à-dire est le cas (donc un événement) et pas seulement un objet réel ; (2) elle est formée en accord avec ce qui est. Pour préciser (2), les auteurs ajoutent :

« On nous dit que les impressions cognitives sont formées techniquement (*teknikos*). (…) Cela signifie que l'âme ou l'esprit possède une habileté à former des impressions des objets qui sont fidèles à ces objets dans le détail. Cette compétence ou habileté peut être développée par l'éducation et l'entraînement. » (Algra et al., 1999, p. 302).

La version longue ajoute une troisième proposition aux deux précédentes : (3) l'"impression cognitive" ne viendrait pas de ce qui n'est pas :

« La thèse stoïcienne est que rien sauf un fait peut produire une impression qui a précisément le caractère d'une impression cognitive, qu'une impression de ce genre ne peut être le produit du rêve, de l'hallucination, etc. (…) . Les Stoïciens insistent sur le grand art qui est engagé dans la formation des impressions cognitives. » (Algra et al., 1999, p. 311).

D'où un certain optimisme stoïcien : l'"impression cognitive" est possible et l'on y tend naturellement grâce à la providence. Mais aussi : elle ne s'obtient que moyennant de gros efforts. Nous verrons (en 4.1) que le sage, selon les Stoïciens, est à la fois possible, dépendant de l'acquisition d'une technique et rare. On pourrait en dire de même de la présentation cataleptique. Mais il n'y a pas de textes stoïciens conservés qui le disent.

On pourrait ajouter à ce grand art qui, pour les Stoïciens, se résume à la formation et à l'entraînement, les artefacts techniques et leurs procédures d'utilisation. Mais, en fait, il faut plutôt mettre ce grand art au départ et pas seulement comme ajout : la vérité est construite.

Enquête et savoir

La construction des savoirs met en jeu les processus de présentation (cataleptique incluse) et d'assentiment (voir 2.3) et, comme nous l'avons vu (en 2.6), les signes. Elle montre aussi une autre sorte de continuité, celle qui existe entre ce que les Stoïciens appellent les notions communes (*prolepsis*, traduit aussi par "pré-conception" ou "anticipation") – supposées caractéristiques de tout homme mais qu'on peut étendre et spécifier en termes de culture partagée par un groupe, un métier, etc. – et les savoirs ou conceptions plus développés qui se construisent au fur et à mesure de l'expérience de chacun :

- « L'enquête est le désir de comprendre, qui découvre l'objet par certains signes, alors que la découverte est la limite et la cessation de la recherche qui est parvenue à une appréhension, ce en quoi consiste la connaissance. » (Chrisippe, 2004, p. 126) ;
- « Fervents détracteurs des idées platoniciennes, les stoïciens répondent pour leur part que les notions naturelles, c'est-à-dire les préconceptions [notions communes], servent de base

à toutes nos recherches. Par l'accumulation de représentations individuelles dans notre mémoire, nous nous formons une conception universelle des choses. Ces préconceptions appartiennent à tous les hommes, via la sensation, et l'œuvre de la raison s'opère toujours sur ces notions naturelles. La fin de l'enquête est la découverte, c'est-à-dire une appréhension et un assentiment à une représentation compréhensive [cataleptique]. » (Chrisippe, 2004, p. 125).

Ces notions communes sont aussi essentielles dans l'épistémologie stoïcienne que la notion de présentation cataleptique ou compréhensive et sont l'objet, comme elle, de nombreux débats.

Les notions communes ou anticipations

Pour les Stoïciens, la présentation, quelle qu'elle soit, est le point de départ de la connaissance, et non pas la sensation, et dépend à la fois du monde et des capacités innées ou acquises de la personne (voir 2.3). De même, le savoir véritable est constitué par les "cognitions perceptives", issues des "impressions cognitives" [présentations cataleptiques] perceptives, et les "notions communes" ou "anticipations" (*prolepsis*) :

« Mais les cognitions perceptives ne suffisent pas à la sorte de savoir général qui constitue la sagesse. Et ainsi, les Stoïciens, comme les Épicuriens, introduisent un critère supplémentaire, les anticipations (*prolepsis*) [notions communes]. La perception nous donnera le savoir des faits particuliers observables. Pour atteindre le savoir vraiment général qui constitue la sagesse, nous devons nous fonder sur plus que la perception. Pour cela, les Stoïciens, suivant les Épicuriens, introduisent la notion d'anticipation. (…) Ils essaient d'argumenter que, par nature, nous sommes construits de façon à former ces notions (d'anticipations) sur la base des impressions cognitives (c'est pourquoi elles sont aussi appelées "notions communes"). Et, parce que les hommes sont ainsi faits, quiconque grandit dans un environnement naturel qui lui fournit les impressions cognitives normales, et qui n'en est pas radicalement privé de quelque autre façon, formera ces mêmes notions. » (Algra et al., 1999, p. 318-319).

Ainsi, pour les Stoïciens, les notions communes ou anticipations naissent passivement et non pas activement. Divers commentateurs les interprètent comme naissant de l'activité humaine. C'est un forçage, même si j'y souscris. Cette théorie stoïcienne de l'origine des notions communes ou anticipations est liée à la limitation de leur "agir premier" : il se tient à l'horizon de la présentation, mais pas sur fond d'activité préalable (voir 2.3) :

« Ce qui distingue ces concepts naturels que sont les anticipations (*prolepsis*) d'autres concepts, par exemple les concepts techniques, c'est que les concepts naturels ne sont pas des concepts que nous établissons en accord avec nos croyances et nos besoins présumés. Ils nous viennent plutôt naturellement. » (Algra et al., 1999, p. 320).

Les limites de l'épistémologie stoïcienne et leur dépassement

Ces notions communes (ou anticipations) ne sont en fait pas naturelles, en tout cas de mon point de vue et au sens stoïcien. C'est ainsi que l'on peut introduire une nouvelle correction du Stoïcisme en s'appuyant sur J.G. Fichte et dire qu'elles se construisent à travers "chocs", "appels" et activité comme "imagination productrice". Notons cependant que le terme "*prolepsis*" signifie littéralement "action de prendre d'avance", d'où la traduction par "anticipation" (sous entendu "relativement à la perception") rencontrée plus haut. La notion pourrait être développée dans ce sens comme "savoir permettant d'anticiper sur la perception". Cette correction de l'épistémologie du Stoïcisme s'ajoute à celle qui porte sur la notion de présentation (voir 2.3) et donc aussi sur le cas particulier de la présentation cataleptique : la présentation cataleptique n'est pas première, elle se développe sur le fond d'une activité préalable.

Au total, ces deux corrections de l'épistémologie du Stoïcisme font que l'épistémologie doit se trouver un autre fondement que simplement naturel, un fondement naturel et culturel dynamique : la relation avec l'activité humaine et les constructions qu'elle opère en amont comme en aval de l'instant présent. Elles ont pour conséquence de couper à la racine l'interprétation de B. Spinoza que nous allons examiner maintenant et qui l'a conduit à la thèse de la secondarisation du signe dont nous héritons à travers la phénoménologie de E. Husserl.

L'imagination et la connaissance par signes selon Spinoza

Pour B. Spinoza, comme pour les Stoïciens, l'essentiel est affaire de corps : "je considérerai pareillement les actions et les désirs humains comme si c'était une question de lignes, de plans ou de corps" (Spinoza, cité par Macherey, 1995, p. 14). En conséquence, la perception "exprime en premier lieu un état du corps" et est associée à la présence actuelle d'un corps extérieur par l'imagination :

- « L'âme ne perçoit jamais le corps lui-même comme tel, pas plus qu'elle ne perçoit les corps extérieurs qui l'affectent, mais elle ne perçoit que des affections du corps au fur et à mesure que celles-ci se produisent, et ceci à travers des idées qui impliquent simultanément la nature du corps et celle du corps par lequel il est affecté (...) . Ces idées renvoient de manière seulement indirecte à la nature des corps extérieurs. » (Spinoza, cité par Macherey, 1997, p. 174) ;

- « Tout ce que nous font connaître ces perceptions "indique davantage" la constitution de notre corps, et la manière dont il est disposé à être affecté par d'autres corps. (...) Une perception n'est rien de plus que l'idée d'une affection du corps, et en conséquence sa valeur représentative est celle d'un signe qui exprime en premier lieu un état du corps, et, par son intermédiaire, fait aussi allusivement référence à la nature d'un corps extérieur. » (Macherey, 1997, p. 175).

L'idée moderne selon laquelle le corps humain est situé est cohérente avec celle de la connaissance réduite à celle de la seule interaction entre corps humain et corps extérieurs. On est ici bien près d'une pensée du couplage structurel et de ses conséquences épistémologiques :

« Proposition 16 : L'idée d'une quelque manière dont le corps humain est affecté par les corps extérieurs doit envelopper la nature du corps humain, et en même temps la nature du corps extérieur. » (Spinoza, *L'Éthique*, cité par Vinciguerra, 2005, p. 171).

La connaissance de l'événement n'implique pas celle des corps :

- « Ce que l'âme connaît du corps, ce n'est donc pas sa nature réelle, mais la succession des modalités selon lesquelles cette nature est affectée par l'intermédiaire des actions exercées sur le corps par d'autres corps, dans la dépendance desquels il est occasionnellement placé. » (Macherey, 1997, p. 215) ;

- « La notion d'événement corporel qui coïncide avec celle d'affection (...) offre ainsi un caractère impalpable, évanescent, lié à la fugacité de l'occasion qui a provoqué cet événement ou affection. » (Macherey, 1997, p. 218).

Cette imagination n'est donc capable que d'une interprétation dont les limites cognitives ne sont pas imputables à l'imagination elle-même :

« Le défaut de connaissance (...) qui amènera à considérer que, en suivant les voies de l'imagination, nous formons des idées qui sont nécessairement inadéquates, n'est pas, en bonne logique, imputable à l'imagination elle-même, à moins de concevoir qu'elle pourrait fonctionner autrement qu'elle ne fonctionne. » (Macherey, 1997, p. 185).

Justement, cette connaissance limitée que réalise l'"imagination" est une "connaissance par signes" (Spinoza, cité par Vinciguerra, 2005, p. 8) :

> « Imaginer, c'est passer de signe en signe. Tout signe advenant avec son interprétation, la chose imaginée, c'est-à-dire le corps extérieur présent, est, pour celui qui l'interprète, présent en tant que signe. » (Spinoza, cité par Vinciguerra, 2005, p. 210).

Ces signes peuvent être aussi bien langagiers que non langagiers :

> « Les automatismes liés à la pratique du langage, comme en général à l'usage des signes, s'expliquent de la même manière (...) dans le monde de l'imagination, il n'y a de place que pour des interprétations. » (Macherey, 1997, p. 190).

C'est pour B. Spinoza une "connaissance de premier genre", "le moins élevé de tous les modes" (Spinoza, 1992, commentaire, p. 182-183), ou "connaissance par expérience vague", les idées formées, non à partir des choses singulières elles-mêmes, mais à partir des "signes".

L'entendement comme dépassement des limites de l'imagination selon Spinoza

Selon B. Spinoza, la "connaissance du second genre", ou "connaissance des notions communes", constitue, elle, un dépassement des limites de l'imagination par les "notions communes" :

> « La doctrine des notions communes, indiquant la voie suivant laquelle l'âme peut se soustraire à la pente de l'imagination qui la conduit à voir toujours les choses de biais et "partiellement", peut s'engager dans une autre logique, sans que sa nature ne soit pour autant changée sur le fond : parce que c'est la même âme qui imagine et qui comprend. (…) Les "notions communes à tous les hommes" (propositions 37-38 de *l'Éthique*) doivent (...) échapper à l'instabilité propre aux opinions et présenter un caractère de vérité définitivement fixé, ce qui est la condition pour qu'elles soient acceptées par tous communément. » (Macherey, 1997, p. 273-274).

Ces "notions communes" sont d'origine stoïcienne (voir plus haut dans cette section). Jusque-là, B. Spinoza est stoïcien orthodoxe, sauf que chez les Stoïciens, les notions communes s'ajoutaient à la connaissance par signes sans être accompagnées d'un dénigrement de cette dernière20. Nous avons vu (ibidem) avec l'aide de J.G. Fichte que ces notions communes pouvaient être interprétées, non pas comme naturelles mais comme se construisant à travers les "chocs", les "appels" et l'activité humaine ou "imagination productrice", donc à travers des

signes. B. Spinoza poursuit, au contraire, ce premier dénigrement de la connaissance par signes en ajoutant la "connaissance du troisième genre" qui est celle qui justement l'éloigne le plus du signe et sur laquelle je reviendrai plus loin dans cette section. La "connaissance du troisième genre procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses" (Macherey, 1997, p. 312). Elle vient après celle du second genre, et donc d'une certaine manière la présuppose.

Pourtant, l'imagination est une vertu :

> « Que l'imagination soit une vertu, c'est ce qui apparaît à bien des égards. Elle l'est d'abord en elle-même, en tant qu'elle exprime la puissance de Dieu, étant de ce fait, *potentia, vis*, donc *virtus* (...) . De ce chef, elle est une vertu pour l'âme, car, sans elle, l'âme serait privée de la connaissance des choses existant dans la durée. » (Gueroult, 1974, p. 217).

Si l'imagination est dénigrée, ce n'est pas parce qu'elle serait *a priori* source d'erreurs, mais parce qu'elle demande à être relayée par l'entendement :

> « *Traité théologico-politique* : "Où domine le plus l'imagination, il y a le moins d'aptitude à connaître les choses par l'entendement pur, et, au contraire, ceux qui sont supérieurs par l'entendement, et le cultivent le plus, ont un pouvoir d'imagination plus tempéré". Mais ce que met en cause le Traité, ce n'est pas la faiblesse ou la force de l'imagination, c'est la capacité de l'entendement à la dominer. » (Gueroult, 1974, p. 221).

L'entendement qui, comme "connaissance des notions communes", n'a rien de brillant est pourtant rendu responsable de l'erreur. Il est donc essentiellement actif. Relativement à l'entendement, l'imagination est considérée comme essentiellement passive, et "Spinoza ne développera jamais sa pensée sur l'analyse de l'expérimentation et de l'hypothèse" (Spinoza, 1992, introduction, p. 9) :

> « Nous avons montré que les idées fictives, fausses, etc., tirent leur origine de l'imagination (...) . Ou, si cela te plait, donne ici à "imagination" n'importe quelle acception que tu veux, pourvu que ce soit quelque chose de différent de l'entendement, et par quoi l'âme ait la condition de patient ; en effet, il en est de même, quelle que soit ton acception, une fois que nous connaissons que cette même imagination est quelque chose de vague et par quoi l'âme pâtit, et une fois que nous connaissons aussi en même temps comment nous sommes libérés par le secours de l'entendement (...) . Que personne ne s'étonne donc pas, non plus, que je n'ai pas encore ici prouvé qu'il y a un corps et autres

20 Spinoza formule aussi quelques critiques des Stoïciens sur lesquelles je ne m'étendrai pas.

choses nécessaires, et que je parle cependant de l'imagination, du corps et de sa constitution. » (Spinoza, 1992, p. 22).

Nous avons vu (en 1.5) que E. Husserl rapprochait l'imagination de la perception et non pas de l'action, au contraire de J.G. Fichte et de J.-P. Sartre. En cela, il est proche de B. Spinoza qui limite l'imagination à son aspect passif. De là à secondariser pareillement le signe, il n'y avait qu'un pas.

La tradition philosophique de secondarisation du signe et d'appel à l'intuition : l'héritage spinoziste

Dans la philosophie médiévale, la nature elle-même était vue comme la multiplicité des signes de Dieu. Le Stoïcisme, avec son idéal de présentation cataleptique et son affirmation de sa possibilité, voire de sa tendance (voir plus haut sans cette section) perdurait pour ainsi dire clandestinement. B. Spinoza, lui, s'emploie systématiquement à dénigrer la connaissance par signes comme connaissance de premier genre. C'était en fait pour lui un enjeu théologique et politique :

- « [II, 3] La simple imagination n'implique pas par sa nature la certitude, comme le fait toute idée claire et distincte ; pour nous donner la certitude, il faut nécessairement ajouter à l'imagination quelque chose – le raisonnement. Dès lors qu'il en est ainsi, la prophétie par elle-même ne peut impliquer la certitude puisque, comme nous l'avons montré, elle dépend de la seule imagination ; et les prophètes étaient certains de la révélation de Dieu non par la révélation elle-même mais par quelque signe. (...) La prophétie le cède donc à cet égard à la connaissance naturelle, qui n'a besoin d'aucun signe mais implique la certitude par sa propre nature. Et en effet, cette certitude prophétique était une certitude non pas mathématique, mais seulement morale. » (Spinoza, 1999, p. 115) ;
- « [II, 6] C'est pourquoi, puisque la certitude prophétique issue des signes n'était pas mathématique (c'est-à-dire une certitude qui suive de la nécessite de la perception de la chose que l'on perçoit ou que l'on voit), mais seulement une certitude morale, et que les signes n'étaient donnés que pour persuader le prophète, il suit de là que les signes étaient donnés en fonction des opinions et de la capacité du prophète ; de sorte que le signe qui rendait un prophète certain de sa prophétie était impuissant à en convaincre un autre, imbu d'opinions différentes ; pour cette raison, les signes étaient différents pour chaque prophète. Ainsi la révélation variait (…) pour chaque prophète, selon la disposition de son

tempérament et de son imagination et en fonction des opinions qu'il avait embrassées auparavant. » (Spinoza, 1999, p. 119).

Notons qu'on tient là une très bonne description de la certitude scientifique empirique sauf en ce qui concerne le monopole de la perception ou plutôt de l'intuition perceptive.

C'est pourquoi, malgré ses descriptions phénoménologiques de la connaissance par signes que j'ai présentées plus haut, dont le seul défaut de mon point de vue est la réduction de l'imagination à son aspect passif qu'elles traduisent, B. Spinoza a eu un rôle important dans la secondarisation du signe en philosophie :

« Sur des questions comme la nature de l'image, la nature du signe et de la signification, Spinoza a pu être perçu tantôt comme un repoussoir, tantôt comme un écueil à éviter, tant l'aspect radical de certaines de ses positions pouvait sembler condamner sans appel une enquête sur la nature des signes. N'avait-il pas affirmé haut et fort que la vérité n'a besoin d'aucun signe ? » (Vinciguerra, 2005, p. 11).

Témoins les citations faites par L. Vinciguerra d'écrits de B. Spinoza sur le signe (op. cit., p. 16) : "Pour avoir la certitude du vrai, il n'est besoin d'aucun signe que la possession de l'idée vraie (…) ; la vérité ne requiert aucun signe" ; "Si maintenant quelqu'un demande à quel signe nous pourrons donc reconnaître la diversité des substances (…) on chercherait ce signe en vain". B. Spinoza nous montre ainsi *a contrario* la voie à suivre : sauvegarder l'imagination, insister sur son aspect actif, la rapprocher plus de l'action que de la perception, abandonner l'idée de connaissance sans signes et reconnaître comme tout à fait raisonnable, même si elle est à éduquer, cette "tendance humaine à vouloir voir des signes dans toutes les choses" (Vinciguerra, 2005, p. 16).

Pourtant, d'après B. Spinoza, suivant alors ainsi les Stoïciens, les signes constituent des traces sur la surface des corps qui donnent accès aux corps :

« Toute trace est ainsi potentiellement l'indice d'une habitude, voire d'une loi, qui persiste dans le corps mou. Postulat 5 de *l'Éthique* : Quand une partie fluide du corps humain est déterminée par un corps extérieur à frapper souvent une partie molle, elle en change la surface, et pour ainsi dire lui imprime certaines traces du corps extérieur qui la pousse. » (Vinciguerra, 2005, p. 13).

Or, justement, rappelons nous que, pour les Stoïciens, la trace peut faire signe et permettre à l'acteur de construire un exprimable comme événement entre les corps (voir 2.6). On voit ainsi en quoi B. Spinoza, dont G. Deleuze a été un grand lecteur, a contribué à son interprétation de l'exprimable stoïcien comme effet de surface, que j'ai reprise à mon compte (ibidem) avant de la rapporter à l'activité humaine comme interaction asymétrique entre le

corps de l'acteur et les corps du monde donnant lieu à expérience (en 2.6) : "la surface est le lieu où s'unissent et se séparent le corps affectant et le corps affecté. [Elle s'oppose à la] profondeur du corps" (Vinciguerra, 2005, p. 139). Mais, au lieu de penser la signification comme effet de surface de son activité pour l'acteur, B. Spinoza la pense du point de vue de Dieu. C'est d'ailleurs une possibilité que G. Deleuze laissait ouverte avec son interprétation de l'exprimable stoïcien qui ne privilégiait pas le corps de l'acteur. B. Spinoza tombe ainsi sous la critique anti-dogmatique de J.G. Fichte (voir 1.8) :

> « La signification est en tout et pour tout un processus naturel. Il s'inscrit dans la puissance imaginative du corps, c'est-à-dire de tous les corps suffisamment composés pour supporter des traces (…) . Les significations humaines sont une partie de ce processus infini. L'homme n'en est donc pas la source. » (Vinciguerra, 2005, p. 167).

Si cette doctrine du signe et de l'imagination de B. Spinoza constitue ainsi une impasse, en tout cas du point de vue de la construction d'une phénoménologie de l'activité humaine, notons cependant qu'elle permet de dépasser la notion de conscience de R. Descartes :

> « Les mouvements sont comme des signes qui provoquent dans l'âme certains sentiments ; mais Descartes n'approfondit pas cette idée de signe auquel il semble donner sens d'un lien arbitraire, et surtout, il n'explique pas comment il y a conscience de ce signe ; il paraît admettre une action transitive entre le corps et l'âme qui l'amène à introduire dans l'âme une certaine matérialité, ou dans l'image matérielle une certaine spiritualité. » (Sartre, 1936, p. 8).

Elle ouvre ainsi la voie à l'anti-cartésianisme et à la "pensée-signe" de Peirce : "l'interprétant, le corps extérieur, l'image ou signe qui le représente [constituent les] trois pôles du processus sémiotique de l'imagination" (Vinciguerra, 2005, p. 202).

L'impasse de Husserl, la voie ouverte par Peirce joint à Fichte et sa poursuite dans l'activité-signe

Rappelons que, si le découpage selon E. Husserl du flux de conscience fait appel au "sens", le signe est considéré par cet auteur comme secondaire relativement à l'"intuition" (voir le chapitre 5 de la *Méthode développée*) :

> « Pour Husserl : Philosopher, c'est donc intuitionner, ce qui suppose une extension pratiquement indéfinie du champ des perceptions. La connaissance est fondamentalement apodictique, elle a lieu dans un climat d'évidence, et le phénomène ou son intuition se

caractérise par le remplissement, il faut que la chose, l'objet, quel qu'il soit, se donne en personne, en chair et en os. (…) C'est pourquoi aussi la perception externe est le type même de l'intuition, mais il va sans dire qu'elle est loin de l'épuiser. Intuition veut dire contact avec l'être. » (Tilliette, 1995, p. 270).

C'est là que l'écart entre la phanéroscopie de C.S. Peirce et la phénoménologie de E. Husserl est le plus grand :

« 'La chose est un signe' [selon Peirce]. Proposition inacceptable pour Husserl dont la phénoménologie reste par là – c'est-à-dire dans son 'principe des principes' – la restauration la plus radicale et la plus critique de la métaphysique de la présence. La différence entre la phénoménologie de Husserl et celle de Peirce est fondamentale puisqu'elle concerne les concepts de signe et de manifestation de la présence. Selon la 'phanéroscopie' de Peirce, la manifestation elle-même ne révèle pas une présence, elle fait signe ». (Derrida, 1967b, p. 72).

Justement, selon Derrida (1967a), c'est là ce qui fait que :

« D'un côté, la phénoménologie est la réduction de l'ontologie naïve, le retour à une constitution active du sens et de la valeur, à l'activité d'une vie produisant la vérité et la valeur en général à travers ses signes. Mais en même temps, sans se juxtaposer simplement à ce mouvement, une autre nécessité confirme aussi la métaphysique classique de la présence et marque l'appartenance de la phénoménologie à l'ontologie classique. » (op. cit., p. 26).

C'est cette métaphysique de la présence qui permet à E. Husserl d'avoir une épistémologie de la table rase ou de l'origine radicale. Au contraire, la notion de signe de C.S. Peirce est cohérente avec sa thèse de la cognition à un instant donné comme toujours dépendante de cognitions antérieures. Alors, la table rase et l'origine radicale apparaissent comme des illusions et l'épistémologie est renvoyée au processus infini de construction du savoir. D'où la proposition de cet auteur en conclusion du même ouvrage, pour sortir de cette ontologie classique, de "penser comme 'normale' et pré-originaire ce que Husserl croit pouvoir isoler comme une expérience particulière, accidentelle, dépendante et seconde : celle de la dérive infinie des signes comme errance et changement de scènes, enchaînant les représentations les unes aux autres, sans commencement ni fin" (op. cit., p. 116). Pour C.S. Peirce, cette "dérive infinie et pré-originaire des signes" peut être pensée et étudiée empiriquement en reliant les formes de la signification à des catégories autres que celles d'Aristote, celles qu'il qualifie de "phanéroscopiques". Au contraire, comme le constate encore J. Derrida, "chaque fois qu'Husserl voudra marquer le sens de l'intuition originaire, il rappellera qu'elle est

l'expérience de l'absence et de l'inutilité du signe" (Derrida, 1967a, p. 26). C'est justifier *a contrario* la "pensée-signe" de C.S. Peirce que l'activité-signe radicalise en s'appuyant sur J.G. Fichte. Nous avons vu que, si J.G. Fichte n'a pas développé de nouvelles catégories, il a ouvert une voie de développement de celles-ci (voir 3.2). Il faut ajouter ici que, s'il n'a pas non plus développé de théorie du signe, il a ouvert au moins une voie d'un tel développement :

> « L'activité réciproque médiatisée par des signes est la condition de l'humanité ; seul l'homme n'est rien ; l'homme en fait constitue une communauté. Si donc il est assuré que des hommes existent ; alors il faut aussi qu'existent des signes ; et, en effet, là où se trouve un homme, il en est d'autres et grâce à la médiation des signes ils sont en liaison réciproque par concepts (...) . Le langage appartient absolument à l'essence de l'homme » (Fichte, *Nachgelassene Schriften, Bd II*, cité par Philonenko, 1980, p. 37).

A. Philonenko note justement que ce point de vue de J.G. Fichte l'éloigne à la fois de F.W.J. Schelling et de B. Spinoza. On peut ajouter qu'il le rapproche des Stoïciens :

> « La philosophie du Moi [de Schelling] s'orientait dans une direction spéculative et métaphysique aboutissant à la constitution d'une ontologie du sujet. L'intuition intellectuelle était, pour Schelling, tout à la fois preuve de cette ontologie et son organe. Schelling semble avoir complètement oublié que l'opposition de la philosophie critique au Spinozisme ne se traduisait pas seulement dans la notion de sujet – mais encore et surtout chez Fichte, dans la reconnaissance de la vérité de la conscience commune, ou, si l'on préfère s'exprimer en termes spinozistes, dans la connaissance du premier genre [donc la pensée par signes]. » (Philonenko, 1980, p. 85).

Alors que, chez E. Husserl, le signe, qu'il soit symbolique (langagier) ou non symbolique, joue un rôle secondaire, on peut dire que, dans l'activité-signe, dans la foulée des Stoïciens et de J.G. Fichte, il n'y a que du signe. De plus, la distinction entre symbolique (pas seulement langagier) et non symbolique, dans la lignée de la rupture symbolique sur laquelle insiste le Stoïcisme (voir 1.1) et avec laquelle J.G. Fichte apparaît ainsi être en accord mais sans la prolonger par une théorie du signe, commande la construction de toute une série de sous-catégories des composantes du signe hexadique, donc une part importante de la phénoménologie de l'activité humaine en termes d'activité-signe.

Conclusion

À la conclusion de ce chapitre, j'ajouterai une conclusion sur le passage entre les trois premiers chapitres et les deux suivants. En effet, les résultats cumulés des trois premiers, c'est-à-dire de la première partie de cet ouvrage, portent sur son premier objectif, tandis que les deux derniers chapitres, qui composent la seconde partie de cet ouvrage, ajouteront ce cumul à leur contenu propre et viseront le second objectif (voir Introduction, section 1).

L'apport d'une lecture active de sources d'inspiration philosophiques à une reprise imaginative productrice de la question des catégories et de celle du signe

Les acquis positifs de ce chapitre me semblent être les suivants : la phénoménologie comme histoire pragmatique de l'esprit humain, d'où une phénoménologie de l'activité humaine comme ouverte aux deux bouts ; l'imagination productrice (dans toutes ses dimensions) comme méthode de construction d'une telle phénoménologie ; la construction des catégories de l'in-formation (et de la conscience préréflexive) et du signe abstrait (et du signe hexadique) ; la construction des sous-catégories de leurs composantes. Notons cependant que, si j'ai détaillé ici certaines de ces catégories et sous-catégories, leur relation à l'empirique fait qu'elles ne sont que provisoires et sont susceptibles d'être révisées par d'autres recherches empiriques. Ils sont associés à plusieurs acquis critiques en termes d'intérêt et limites : des catégories kantiennes ; de l'intuition catégoriale husserlienne ; des genres premiers stoïciens ; des catégories peircéennes et de leur construction ; des existentiaux de M. Heidegger et de leur construction ; de la pensée sans signes de B. Spinoza à E. Husserl. Ces acquis positifs et critiques débouchent sur un enrichissement des fondements de la révision des catégories peircéennes en catégories de l'in-formation qui a été effectuée dans la *Méthode développée*.

Du premier objectif de l'ouvrage au second

Ce qui a été gagné en matière de phénoménologie de l'activité humaine par ce retour à partir des acquis de l'étude empirique de l'activité humaine vers les fondements philosophiques de cette étude, à l'issue de ces trois premiers chapitres, est essentiellement un enrichissement positif et négatif, d'une part, de la notion d'activité-signe comme phénoménologie sémiotique empirique de l'activité humaine, d'autre part, de la participation de cette phénoménologie à une science empirique de l'activité humaine (en termes de causalité corporelle ressortissant au

Corps de l'acteur, à sa Situation et à sa Culture) par l'intermédiaire de l'identité de la description phénoménologique de l'histoire de la conscience préréflexive (incorporelle) et de la description psychologique phénoménologique de l'activité donnant lieu à conscience préréflexive (corporelle).

À travers les recherches empiriques selon ces deux directions complémentaires de la phénoménologie et de la science empirique de l'activité humaine, les notions ont été mises à l'épreuve de l'empirique et ont montré jusqu'à un certain point que je ne chercherai pas à préciser ici leur non-réfutation et leur fécondité (voir la *Méthode élémentaire* et la *Méthode développée*). Ces recherches empiriques, en retour, justifient la sélection de ces notions philosophiques, leur conjonction et les transformations qui leur ont été apportées.

Nous verrons (en 5.2) que la phénoménologie de l'activité humaine développée en termes d'activité-signe, telle qu'elle ressort enrichie par le croisement effectué entre Stoïciens, J.G. Fichte, etc. dans les trois premiers chapitres, a pour caractéristique essentielle l'auto-réflexivité. Elle est donc censée aussi, d'une part, pouvoir décrire toute unité significative d'activité de recherche, quelle qu'en soit sa taille, en constituer une épistémologie descriptive, d'autre part, contraindre sans la déterminer l'épistémologie normative interne de toute activité de recherche, l'activité de recherche sur l'activité humaine qui l'a produite ne constituant qu'une activité de recherche particulière. Le premier aspect, portant sur l'épistémologie descriptive, nous renvoie au développement du programme de recherche empirique 'cours d'action' du côté de l'étude des activités de recherche, donc au prolongement de la *Méthode développée* dans cette direction, et ne m'intéresse pas ici. Le second aspect, portant sur l'épistémologie normative interne, consiste, d'une part, à tirer les conséquences épistémologiques de la notion de signe hexadique, donc de ce qui a été construit dans les trois premiers chapitres, d'autre part, à revenir dans une perspective normative sur les débats épistémologiques en matière de recherche scientifique et même, comme nous le verrons, de toute sorte de recherche possible. C'est ce qui constituera la matière des deux chapitres suivants. En effet, comme on l'a vu (en 2.1), contraindre un idéal normatif n'est pas le déterminer. Cette détermination mettra en jeu l'expérience du programme de recherche 'cours d'action', comme nous le verrons dans le chapitre 5, mais aussi diverses sources d'inspiration en matière d'épistémologie de la science et de la technique, qui feront l'objet du chapitre 4, qui constituera ainsi un chapitre préparatoire du chapitre 5, comme les chapitres 1 et 2 constituaient des chapitres préparatoires de ce chapitre 3.

Seconde partie : Philosophie, phénoménologie de l'activité humaine et contribution à une épistémologie générale enactive

CHAPITRE 4 : L'ÉPISTÉMOLOGIE SCIENTIFIQUE, LA TECHNIQUE, L'ÉTHIQUE ET L'ESPÉRANCE

Introduction

Je peux passer maintenant à la seconde partie de cet ouvrage, donc à la réalisation de son second objectif (voir Introduction, section 1). L'épistémologie usuelle, ancrée dans les sciences physiques, sépare la recherche fondamentale et la recherche appliquée, la recherche fondamentale et l'éthique, ou prend l'éthique au sens restreint de déontologie. Une fois la finalité pratique établie, elle sépare aussi la recherche technologique, ravalée à de la recherche appliquée, et l'éthique. De plus, les résultats de la recherche sont censés n'avoir qu'un effet en retour indirect sur l'épistémologie de la recherche. Cette dernière est d'ailleurs pensée essentiellement comme épistémologie descriptive et / ou normative externe et non pas comme épistémologie normative interne (voir **Annexe 4**), ce qui introduit une médiation (d'un sociologue des sciences, de personnalités supérieurement reconnues de la discipline scientifique concernée ou d'un épistémologue) entre les résultats de la recherche et l'épistémologie de la recherche.

L'épistémologie de la recherche scientifique sur l'activité humaine échappe d'emblée à ces diverses séparations : la recherche fondamentale est nécessairement aussi appliquée en ce sens que sa réalisation même a des effets pratiques sur l'activité étudiée et l'ensemble de sa situation d'exercice, et ce dès le recueil de données empiriques ; dans son déroulement même, la recherche, alors à la fois fondamentale et appliquée, donne constamment lieu à des choix éthiques et politiques, et plus largement éthico-politico-religieux (notion que j'ai introduite, en Introduction, section 2, à propos de l'éthique de J.-P. Sartre, et en **Annexe 4**, à propos de l'épistémologie normative interne du programme de recherche 'cours d'action' et de l'éthique sartrienne), ce qui m'avait conduit à parler de l'ergonomie comme "technologie politique" (voir la postface à Pinsky, 1992). De plus, les données empiriques étant essentiellement produites par le chercheur ou analyste (observation, recueil de verbalisations provoquées) et non pas par un instrument quelconque, l'épistémologie normative interne de ce dernier intervient à la source même de ces données empiriques. C'est cet ensemble d'éléments parmi quelques autres qui, comme je l'ai écrit dans l'Introduction à cet ouvrage, a motivé au départ les lectures philosophiques qui y ont conduit.

J'étais, lorsque j'ai abordé la recherche ergonomique, et je suis toujours, lorsque je poursuis l'étude de l'activité humaine dans d'autres domaines, face à une alternative : ou bien, cette recherche scientifique sur l'activité humaine doit se penser séparément de la recherche scientifique usuelle, ou bien il me faut repenser l'épistémologie scientifique autrement, au moins en partie, à moins évidemment de sacrifier à un relativisme sans frontières pour lequel serait scientifique ce que font les personnes désignées socialement comme scientifiques. Cette alternative s'impose plus largement dès qu'on cherche à aborder scientifiquement l'homme biologique, social et culturel, que ce soit à partir des sciences biologiques ou des sciences humaines et sociales, ou à partir des technologies actuelles ou potentielles que sont l'architecture, l'ergonomie, l'ingénierie des artefacts, les sciences et techniques de l'activité physique et sportive, les sciences de l'éducation, les sciences de l'organisation et de la gestion et la logistique. C'est la seconde branche de l'alternative qui s'est imposée à moi et qu'a poursuivie le programme de recherche 'cours d'action' à partir du sens moyen du paradigme de l'enaction (voir 1.1) et de l'hypothèse de la conscience préréflexive (voir **Annexe 1** et 1.2). Je ne discuterai pas la première branche qui recoupe, lorsqu'on ne considère que les sciences humaines et sociales, l'idée de bifurcation entre les sciences dites de l'esprit (ou herméneutiques, aboutissant à des interprétations) et les autres sciences dites de la nature (ou nomologiques, aboutissant à des lois) qui a été proposée par W. Dilthey. Elle a eu beaucoup de succès et elle n'a été sérieusement contestée – pour ne pas parler du comportementalisme ou behaviorisme qui payait son alignement épistémologique sur les sciences de la nature par une réduction drastique de ses objets d'étude – qu'à partir de N. Chomsky en linguistique, dans les années soixante du siècle dernier, ce qui a inauguré ce qu'on appelle la "naturalisation de l'esprit" – et non pas de la seule "phénoménologie" dont j'ai surtout parlée jusque-là – dans les sciences cognitives.

Je répartirai l'exposé de cette seconde branche de l'alternative entre les chapitres 4 et 5. Dans le chapitre 4, je considérerai la littérature philosophique indépendamment de la phénoménologie empirique de l'activité humaine comme activité-signe (que j'ai présentée dans la *Méthode développée*, chapitre 6, et résumée ici dans l'**Annexe 3**) dont j'ai parcouru la construction philosophique dans les trois premiers chapitres. Dans le chapitre 5, je joindrai cette phénoménologie empirique de l'activité humaine aux acquis de ce chapitre 4, c'est-à-dire que je remplirai les concepts généraux abstraits de cette phénoménologie de l'activité humaine grâce à ces acquis du chapitre 4 afin d'en dégager des propositions pour une épistémologie générale. Nous verrons que ces dernières précisent, enrichissent et transforment

la notion de programme de recherche et ses notions annexes telles qu'elles ont été héritées de I. Lakatos.

Nous avons vu dans le chapitre 3 (essentiellement en 3.6 après une préparation dans les sections précédentes) que le passage entre une méta-mathématique des relations et une phénoménologie empirique de l'activité humaine faisait appel à des constructions spéculatives supplémentaires, issues aussi bien des sciences empiriques que de la philosophie, et à une mise à l'épreuve empirique. Nous verrons dans ces chapitres 4 et 5 que le passage entre une telle phénoménologie empirique de l'activité humaine et la formulation de propositions pour une épistémologie générale fera appel à la littérature en épistémologie, philosophie de la technique et histoire des sciences et des techniques, ainsi qu'à mon expérience épistémologique personnelle en matière d'étude empirique de l'activité humaine et d'ingénierie de ses situations d'exercice. Si une telle phénoménologie empirique de l'activité humaine peut être contestée empiriquement et philosophiquement, de telles propositions pour une épistémologie générale peuvent être contestées, empiriquement par les recherches empiriques sur l'activité humaine et les recherches empiriques sur l'histoire des sciences et des techniques, histoire en cours incluse, et philosophiquement par les vues spéculatives alternatives, qu'elles soient présentes dans la littérature en épistémologie et en philosophie des sciences et des techniques ou produites à l'occasion de nouvelles recherches empiriques et technologiques.

J'ajouterai d'abord (section 1) des compléments concernant la relation entre l'ébauche de psychologie phénoménologique de l'activité humaine des Stoïciens et leur idéal (voir 2.1). En effet, en considérant que l'activité humaine dépend à la fois du Corps, de la Situation et de la Culture de l'acteur et les transforme constamment, le programme de recherche technologique 'cours d'action' met l'accent sur l'inachèvement de l'homme qui exerce cette activité. Cet inachèvement de l'homme est lui aussi considéré, bien que de façon différente et dans les limites de la pensée antique de la technique, par le Stoïcisme en termes de polarisation par l'idéal du sage et d'*oikeiosis* (ou processus d'appropriation). Je préciserai alors ce que les notions d'appropriation et de sage du Stoïcisme peuvent apporter à la réflexion épistémologique, éthique et technique aujourd'hui (section 2). L'ingénierie des situations que vise à constituer et développer ce programme de recherche technologique 'cours d'action' a pour objectif de transformer l'activité humaine en transformant ses situations d'exercice de façon à révéler ses possibles en respectant ses continuités. Pour le dire autrement, elle vise des transformations situationnelles qui exploitent au mieux les possibles techniques, organisationnels et culturels conjugués du moment et qui se situent dans la "zone de

développement proximal"21 corporel et culturel de l'acteur ou des acteurs. Il ne s'agit pas simplement, pour reprendre une formule célèbre mais abstraite – et qui suppose un homme totalement donné d'avance indépendamment de sa situation – de l'ergonomie de langue française, d'"adapter le travail à l'homme". D'où un lien entre le processus d'appropriation (*oikeiosis*) stoïcien et cette ingénierie des situations qu'il est intéressant d'approfondir.

Je me rapprocherai ensuite de notre époque moderne en considérant la leçon de J.G. Fichte selon laquelle il existe un lien fondamental entre raison théorique et raison pratique qui englobe l'éthique (section 3). Dans ces sections 2 et 3, nous verrons que la notion d'éthique en jeu chez les Stoïciens et J.G. Fichte peut être reformulée plus largement en termes d'éthico-politico-religieux, ce qui ouvrira sur une généralisation de cette notion. Mais J.G. Fichte, ne considérant la science empirique que de loin et ne considérant pas la technique – c'est pourquoi ses apports à la question de la relation entre science empirique, technique et éthique ne peuvent être que potentiels –, a laissé ouverte au pire sa conception du savoir, de sa création et de sa transmission, comme je le montrerai alors (section 4). Puis, je complèterai ce couple de sections 3 et 4 en examinant comment le Pragmatisme-Pragmaticisme Nord-américain constitue un développement de la leçon de J.G. Fichte du côté empirique et technique, qui laisse de côté l'éthique (section 5).

Jusque-là, nous aurons rencontré la technique à partir de la science empirique et non pas en tant que telle. J'examinerai cette question de la technique dans les trois dernières sections 6, 7 et 8. Au-delà de leurs divergences, les auteurs philosophiques modernes – à l'exception de J.-P. Sartre, qui en reste cependant à l'abstraction du fait de son intérêt très limité pour la science et la technique, et récemment de B. Stiegler – s'accordent pour séparer l'éthique et la technique. Ils n'incluent pas la connaissance empirique de l'activité humaine dans leur réflexion sur la conception technique. Il s'agira de faire le point sur leurs apports mais surtout sur leurs limites du point de vue d'une ingénierie des situations et même, plus largement, d'une ingénierie sensée, en commençant par E. Husserl et M. Heidegger, les représentants les plus prestigieux du courant phénoménologique (section 6) et en poursuivant par des auteurs variés, K. Marx, B. Gille, G. Simondon et B. Stiegler, mais dont le mérite est de connaître quelque chose à la technique, contrairement aux auteurs précédents22 (section 7). C'est alors

21 Notion proposée par L. Vygotsky pour rendre compte des possibilités supplémentaires de développement personnel apportées par l'aide en cours d'activité d'une personne plus experte (voir *Méthode développée*, chapitre 1, section 9).

22 Qu'on ne s'étonne pas du fait que je considère, parmi les philosophes qui ont parlé de la technique sans y connaître grand chose, E. Husserl et M. Heidegger et pas J. Habermas qui a pourtant commis un essai ayant pour titre "*La technique et la science comme 'Idéologie'*" (Habermas, 1973) qui a obtenu un certains succès. C'est que les deux premiers auteurs permettent d'aborder la relation entre phénoménologie de l'activité humaine et

que je pourrai montrer tout l'intérêt de l'expérience de l'École saint-simonienne qui a marqué profondément le 19ème siècle français et ses points de convergence avec J.G. Fichte et le Stoïcisme, mais aussi avec F.W.J. Schelling et le Romantisme (section 8). Cette dernière section fera office d'une synthèse théorique ouverte du chapitre 4 à travers la discussion d'une synthèse pratique passée problématique. Fort de ces nouveaux préalables apportés par ce chapitre 4, je pourrai, dans le chapitre 5, examiner comment les notions d'activité-signe et de signe hexadique permettent de construire des propositions pour une épistémologie générale qui justement intègrent ces nouveaux préalables.

4.1 L'appropriation (*oikeiosis*) et le pari du sage comme phénomènes et comme idéaux

Une notion centrale de l'éthique stoïcienne est celle d'*oikeiosis*, terme intraduisible traduit universellement par "appropriation", ce qui me conduira à cumuler systématiquement les deux termes. Comme nombre de notions stoïciennes (voir 2.1), c'est à la fois un processus qui entre en jeu chez tout animal et qui prend une forme particulière chez l'homme, donc trouve une place dans la psychologie phénoménologique stoïcienne de l'activité humaine, et un idéal de développement de l'activité humaine dont la possibilité de réalisation est inscrite dans la même psychologie phénoménologique. Cette notion d'*oikeiosis* (appropriation) et l'idéal du sage, qui possède pareillement une double face, sont complémentaires. Dans la définition de la première, les Stoïciens ont simplement mis l'accent sur le processus et non pas sur l'idéal – infini – vers lequel tend ce processus, alors que dans la définition du second, ils ont mis l'accent sur l'idéal et laissé le processus de réalisation de cet idéal sans détermination. Elles inscrivent l'inachèvement de l'homme et la tension constitutive de son activité dans la psychologie phénoménologique de cette activité. Elles complètent ainsi la thèse de l'homme continu (voir 2.2) par celle de l'homme inachevé. L'appropriation (*oikeiosis*) constitue un processus de transformation du rapport d'un homme donné au monde, donc portant sur l'intérieur comme sur l'extérieur de cet homme, mais en mettant l'accent sur le second. Au contraire, l'idéal du sage commande un processus, pour ainsi dire dirigé vers l'intérieur, de réalisation de cet idéal chez un homme donné. Notons, en passant, que, dans le cadre théorique sémio-logique développé par le programme de recherche empirique 'cours d'action', la notion d'"Engagement dans la situation", comme première composante du signe

---

philosophie de la technique, alors que le dernier propose en fait l'ébauche d'une étude empirique de l'évolution technique et culturelle moderne. De plus, cette ébauche ne peut me mener loin, prise qu'elle est dans des distinctions, entre *poiesis* et *praxis* et entre sciences de l'esprit ou herméneutiques et autres sciences ou nomologiques, que j'ai déjà été conduit à récuser plus haut (en 2.4).

hexadique, traduit une tension de surface semblable à celle de l'*oikeiosis* (appropriation) entre l'intérieur et l'extérieur de l'acteur dans le cadre d'un "éclatement vers le monde", pour reprendre une formule de J.-P. Sartre, là encore proche des Stoïciens, qui a inspiré directement cette notion d'"Engagement dans la situation" et sa nomination, donc mettant l'accent sur l'extérieur de l'acteur (voir **Annexe 3** et *Méthode développée*, chapitre 6). Je reviendrai sur cette notion d'"Engagement dans la situation" dans le chapitre 5 lorsque je préciserai ce que peut être un "Engagement dans la situation de recherche" comme composante de l'épistémologie normative interne d'une recherche quelconque.

L'appropriation (oikeiosis)

L'inachèvement de l'homme est d'abord à associer à l'inachèvement de son rapport au monde, y compris social, que manifeste la notion d'*oikeiosis* (appropriation). Cette notion est, comme je viens de l'écrire, intraduisible, mais dans la traduction usuelle, *oikeiosis*, appropriation, s'oppose à *allotriosis*, aliénation (voir Striker, 1991, et Engberg-Pedersen, 1990). Là encore, il faut distinguer ce qui ressortit à la phénoménologie stoïcienne et ce qui ressortit à l'idéal stoïcien. La phénoménologie constate :

> « L'impulsion première que possède l'être vivant vise, disent-ils, à se conserver soi-même, comme dit Chrisippe au premier livre de son traité *Sur les fins*, quand il dit que pour tout être vivant, l'objet premier qui lui est propre est sa propre constitution et la conscience qu'il a de celle-ci (…) . Ce que certains disent : que l'impulsion première chez les êtres vivants se porte vers le plaisir, (les Stoïciens) montrent que c'est faux. Ils disent en effet que le plaisir, s'il existe vraiment, est un résultat accessoire, quand la nature elle-même et en elle-même, après avoir cherché ce qui est en harmonie avec sa constitution, s'en saisit (…) . Mais quand la raison est donnée aux êtres raisonnables en vue d'une régulation plus parfaite, à bon droit pour eux vivre selon la nature devient vivre selon la raison. » (Diogène Laerce, 1999, p. 846).

Le comportement idéal, défini par ce qu'on appelle la morale, s'appuie sur ce constat :

> « À la différence de la morale kantienne, qui ne se fonde que sur elle-même, la morale stoïcienne s'appuie sur une certaine conception de l'être vivant. Pour les Stoïciens, le vivant est, dès le premier instant de sa vie, instinctivement accordé à lui-même. Il tend à la conservation de lui-même (…) . Pour les Stoïciens, tout est corporel. Mais, précisément, la

propriété du corps est d'être organique et organisé, c'est-à-dire cohérent avec lui-même. » (Arrien, 2000, présentation, p. 23).

Cet appel à la nature a fait couler beaucoup d'encre. Il s'agit d'abord de la nature humaine, celle de l'animal raisonnable, et pas de la nature en général, même si, justement, la nature humaine permet d'accéder à cette dernière. Ainsi, l'objection d'Arius Didyme ("Il est très artificiel de poser en *telos* [fin] la vie conforme à la nature, puis d'entendre par *telos*, lorsqu'il s'agit de l'homme, seulement la vie raisonnable"), fondée sur l'idée d'une extériorité de la raison relativement à la nature, ne tient pas. Il s'agit ensuite de "notre expérience des événements naturels", selon la formule de Chrisippe déjà citée, et non pas d'une nature qui trônerait comme un absolu en dehors de notre expérience. Comme l'écrit T. Engberg-Pedersen :

> « Dans la théorie stoïcienne, il n'y a pas du tout de prémisse évaluative ultime dans la pensée pratique, ni extrinsèquement (comme fournie par une référence à la nature) ni même intrinsèquement (comme fournie par l'impératif catégorique kantien) – même si, bien sûr, la pensée connectée avec *hormé* [impulsion] et *telos* [fin] doit être comprise comme un phénomène pleinement évaluatif. » (Engberg-Pedersen, 1990, p. 64).

Il y a là simplement un optimisme épistémologique, comme nous l'avons déjà vu en passant (en 2.4) à propos du *telos* (fin) humain :

> « La référence à la nature dans l'argument concernant le *telos* [fin] sera reliée précisément à l'affirmation épistémologique stoïcienne selon laquelle la version (descriptive) des animaux et des êtres humains est fondamentalement véridique. » (Engberg-Pedersen, 1990, p. 62).

L'*oikeiosis* (appropriation) humaine est donc appropriation à l'expérience de soi-même comme animal raisonnable. C'est donc aussi un processus dynamique, qui commence par une forme rudimentaire de conscience de soi et de préservation de sa propre constitution, s'étend à sa famille, à ses voisins, jusqu'à l'universel. Comme l'écrit le même auteur :

> « L'*oikeiosis*, décrite dans Cicéron (*De finibus*, III, 16-22), est un processus dynamique, qui commence par une forme rudimentaire de conscience et se développe à travers plusieurs étapes vers une pleine conscience. Et c'est un processus auto-réflexif, qui du fait de son caractère auto-réflexif ne laisse pas ses points de départ derrière lui, mais plutôt revient vers eux et les incorpore dans une vue compréhensive. » (Engberg-Pedersen, 1990, p. 109).

On retrouve ici encore le jeu des genres premiers stoïciens (voir 3.4). Les genres premiers stoïciens sont enchâssés et la concrétisation d'un genre supérieur conserve en les transformant

les concrétisations des genres inférieurs. C'est ce qui fait, par exemple, que le sage, ressortissant à un genre supérieur, s'il est d'emblée approprié à l'universel, fera cependant ce qui dépend de lui pour conserver sa santé.

Le *Commentaire anonyme du Théétète*, extrêmement critique quant à la conception stoïcienne de l'*oikeiosis*, est néanmoins un témoin de son extension :

> « Nous avons une relation d'appropriation aux membres de la même espèce. Mais la relation à ses concitoyens est plus appropriée. Car l'appropriation est plus ou moins intense ou lâche. Aussi ceux (les Stoïciens) qui dérivent la justice de l'appropriation, si, d'une part, ils disent que l'appropriation à soi et celle au lointain Mysien [un barbare] sont égales, soutenir cela sauvegarde la justice, mais d'autre part personne n'accorde qu'elles sont égales, car c'est contraire au fait et à la perception de soi. L'appropriation à soi, en effet, est naturelle et non rationnelle, alors que celle relative aux voisins est naturelle elle aussi mais n'existe certes pas sans raison (…) . Si par ailleurs ils disaient que l'appropriation s'intensifie ce serait de la philanthropie, mais les situations difficiles des naufragés les réfuteront, situations où il faut qu'un seul soit sauvé. » (cité par Lories, 1998, pp. 380-381).

Si cette critique ressasse le clivage usuel entre raison et nature et bloque le processus de l'*oikeiosis* (appropriation) à son point de départ (on croirait entendre le sinistre Le Pen énonçant cette vérité première que les "étrangers" sont moins proches de nous que notre propre famille), l'exemple des deux naufragés avec une seule planche, auquel j'ai fait déjà allusion (en 2.3) à propos de l'Impulsion (*hormé*), est intéressant. Rappelons que cette objection des naufragés à laquelle les Stoïciens devaient répondre dit à peu près ceci : deux hommes, supposés être des sages (voir plus bas), survivent à un naufrage, le débris de bois auquel ils s'accrochent ne peut supporter le poids que d'un seul d'entre eux. Si l'*oikeiosis* par rapport à autrui est égale à l'*oikeiosis* par rapport à soi, comment agiront-ils ? La solution stoïcienne, que je laisse imaginer au lecteur, ne sera certainement pas que chacun dise à l'autre qu'il se sacrifie pour lui. S'il y a un héroïsme stoïcien, c'est celui de l'esclave Epictète face à son maître qui lui a cassé le bras (voir Introduction, section 2) ou de l'empereur Marc Aurèle passant sa vie sur son cheval à contenir les barbares, ce n'est pas celui de la négation de l'individu que l'on est. C'est cela que dit aussi la notion d'*oikeiosis*.

Ajoutons, pour conclure ce point, que le caractère central de cette notion d'appropriation – son appartenance au noyau du Stoïcisme – s'inscrit en faux contre une interprétation récente proposée par un historien, Paul Veyne, qui connaît pourtant bien le monde romain, qui a lu Sénèque et dont l'épistémologie de l'histoire a par ailleurs contribué à celle du programme de

recherche empirique ‘cours d’action’ et à celle de sa relation avec d’autres recherches en sciences humaines et sociales (voir 5.3). Cet auteur peut encore écrire aujourd’hui :

> « Le stoïcisme fut une utopie sectaire, si l’on entend conventionnellement par "secte" (…) une petite élite informelle qui se suffit. Le stoïcisme ne prétendait pas éduquer la population, diriger l’humanité dans le bon sens ; il se contentait d’être lui-même. » (Veyne, 2005, p. 693).

Pourtant, la notion stoïcienne d’*oikeiosis* (appropriation) implique un mouvement d’appropriation de l’ensemble du monde et de l’humanité à soi-même et inversement qui est effectué en relation, non pas avec un philanthropisme, un altruisme ou un humanisme, mais avec son propre bonheur d’être raisonnable. Si le Stoïcisme a constitué historiquement une "petite élite informelle", comme les autres écoles philosophiques antiques, ce n’était là ni son idéal, ni sa pratique. Et cet idéal, comme cette pratique, ont eu des effets universels, même s’ils ont été obscurcis pas des malentendus. À la différence de ce qu’on entend usuellement par "secte", le Stoïcisme n’a jamais comporté ni cérémonies ni mystères, contrairement au Néo-Platonisme et au Christianisme.

L’appropriation et l’individuation

Ainsi, le processus de l’*oikeiosis* (appropriation) renvoie, non seulement à ce qui est propre à l’homme comme animal raisonnable, mais aussi à ce qui est propre à un individu donné. Nous avons déjà rencontré la question du "propre" (en 2.4) à propos des "fonctions propres". Il faut maintenant la développer :

> « C’est seulement dans l’Antiquité hellénistique que l’on apercevra le sens positif de l’individualité. Les stoïciens surtout, ont vu la valeur particulière posée dans la différenciation du monde jusqu’au singulier, et de la diversité colorée, celle des espèces, mais celle aussi des choses singulières ; ils en sont venus à réévaluer la personnalité humaine selon ses traits caractéristiques individuels, ils en ont cherché le concept. » (Heimsoeth 2003, p. 18).

Le principe d’individuation est la "qualité propre". Selon les Stoïciens, cette dernière se définit comme activité dans le continuum du monde :

> « Il n’y a pas, initialement, deux termes distants et distincts, dont l’un, (la nature), fournirait la référence à laquelle l’autre, (telle chose, tel acte) devrait être rapporté. Il n’y a au départ que la nature de l’agent, terme unique qui est accordé à lui-même. Tout comme

l'univers est un système unifié, l'agent est un système organisé. Le second terme apparaît seulement comme le redoublement du premier : c'est l'acte, contemporain à son être, par lequel l'individu se perçoit (*sunaisthesis* [conscience]), s'affirme et "s'approprie à soi-même" (*oikeiosis* [appropriation]) (...) . La substance stoïcienne se définit essentiellement par son activité. L'état ou l'individu, dès sa naissance, est accordé à lui-même, se conserve dans la vie ; vivre conformément à sa nature, c'est maintenir cet accord initial, au contact des choses et au cours des événements. » (Goldschmidt, 1979, p. 127).

Cette "qualité propre" ressortit donc à l'appropriation comme phénomène :

« [L']insertion de la subjectivité dans le système stoïcien [passe par] l'*oikeiosis* [appropriation] : la pulsion (*hormé*) [impulsion] naturelle fondamentale qui porte le vivant à prendre garde à soi et pour cela à s'approprier à lui-même est une pulsion à l'autoconservation, à prendre ce qui nous convient, rejeter ce qui nous est nuisible ; cette appropriation est en même temps connaissance puisqu'elle est dite consciente. » (Romeyer Dherbey et Gourinat, 2005, p. 282).

Perception des choses externes et perception de soi vont de pair (Romeyer Dherbey et Gourinat, 2005, p. 284) (voir 2.1). Poursuivant la précision qu'il a apportée au *telos* (fin) (voir 2.4) et contrairement encore à l'interprétation usuelle de la maxime stoïcienne en termes de "se conformer à la nature", T. Engberg-Pedersen, citant Chrisippe selon Diogène Laerce (7, 87), a mis l'accent sur "se conformer à sa propre expérience de ce qui arrive par nature" (Engberg-Pedersen, 1990, p. 64, voir plus haut). La raison en est justement ce lien entre perception des choses externes et perception de soi qui constitue pour les Stoïciens l'expérience :

« La pensée pratique dans le stoïcisme est essentiellement juste aussi factuelle que tout autre type de pensée sur le monde, ce qui explique pourquoi, en contraste avec Aristote, les stoïciens ont pu penser possible de produire à la fois un bon argument pour leur description du *telos* humain et un bon argument qui pourrait être adressé à tout un chacun. Mais c'est quelque chose que nous pouvons voir seulement si nous détruisons une présupposition qui semble appartenir à notre compréhension commune de la pensée pratique (et que nous partageons avec Aristote) : que quelque part au niveau du fondement, il doit y avoir une prémisse évaluative de la pensée pratique. Il n'en est pas ainsi de la théorie stoïcienne. » (Engberg-Pedersen, 1990, p. 72).

Finalement, les gains dans l'*oikeiosis* (appropriation) de l'individu se traduisent par des gains dans l'objectivité dont peut faire preuve cet individu, puisque de tels gains dans

l'*oikeiosis* (appropriation) de l'individu constituent des gains dans la relation qu'entretient cet individu avec la complexité du monde :

> « Les stoïciens ont été capables de combiner leur vue du destin avec deux thèses qu'ils considéraient comme présupposées dans l'idée que tous les hommes doivent être tenus comme moralement responsables de leurs actes : 1/ Il y a place dans une compréhension du monde comme se développant en accord avec une stricte causalité (destin) pour un concept adéquat de liberté d'action ; 2/ En plus d'avoir la liberté d'action, qu'ils partagent avec d'autres (animaux, plantes, etc.), les hommes ont une vraie forme de liberté de volonté – toujours à l'intérieur d'une compréhension du monde comme se développant en accord avec le destin. » (Engberg-Pedersen, 1990, p. 322).

Le couplage structurel, l'individuation et l'appropriation chez Simondon

Il est intéressant de confronter ces notions d'appropriation et d'individuation chez les Stoïciens avec leurs acceptions modernes. J'ai suffisamment exposé et fait miennes les vues de F. Varela dans la *Méthode élémentaire* et la *Méthode développée* pour ne pas avoir à y revenir ici. Par contre, la discussion des vues de G. Simondon, pourtant utile, a été laissée de côté. C'est cette discussion que je vais engager ici.

La notion d'individuation dont j'ai fait usage plus haut pour rendre compte du lien établi par les Stoïciens entre le développement de l'individualité et l'*oikeiosis* (appropriation) est en fait empruntée à G. Simondon. L'individuation consiste chez cet auteur en un processus de couplage individu-milieu :

> « Connaître l'individu à travers l'individuation plutôt que l'individuation à partir de l'individu (…) [. Il s'agit d'opérer] un retournement dans la recherche du principe d'individuation, en considérant comme primordiale l'opération d'individuation à partir de laquelle l'individu vient à exister et dont il reflète le déroulement, le régime et enfin les modalités, dans ses caractères. L'individu serait alors saisi comme une réalité relative, une certaine phase de l'être qui suppose comme elle une réalité pré-individuelle, et qui, même après l'individuation, n'existe pas toute seule, car l'individuation n'épuise pas d'un seul coup les potentiels de la réalité pré-individuelle, et d'autre part, ce que l'individuation fait apparaître n'est pas seulement l'individu mais le couple individu-milieu. » (Simondon, 1989, p. 12).

La notion de tension caractérise ce couplage :

« Pour penser l'individuation, il faut considérer l'être non pas comme substance, ou matière, ou forme, mais comme système tendu, sursaturé, au dessus du niveau de l'unité, ne consistant pas seulement en lui-même, et ne pouvant pas être adéquatement pensé au moyen du tiers exclu ; l'être concret, ou être complet, c'est-à-dire l'être pré-individuel, est un être qui est plus qu'une unité. » (Simondon, 1989, p. 13).

À un moment donné de ce processus, l'individu est caractérisé par ce que G. Simondon nomme "domaine de transductivité"23, qui a une fonction semblable à celle de "monde propre" (complémentaire du "corps propre", voir 1.7), celui des perturbations acceptables par l'individu considéré, dans le paradigme de l'enaction :

« Selon la doctrine que nous exposons, l'individu psychologique est, comme l'individu physique, un être constitué par la cohérence d'un domaine de transductivité. » (Simondon, 1989, p. 148).

Les conséquences en matière d'étude de l'activité humaine sont cohérentes avec l'hypothèse de l'homme continu :

« Pour comprendre ce qu'est l'activité psychique à l'intérieur de la théorie de l'individuation comme résolution du caractère conflictuel d'un état méta-stable, il faut découvrir les véritables voies d'institution des systèmes méta-stables dans la vie ; en ce sens, aussi bien la notion de relation adaptative de l'individu au milieu que la notion critique de relation du sujet connaissant à l'objet connu doivent être modifiées ; la connaissance ne s'édifie pas de manière abstractive à partir de la sensation mais de manière problématique à partir d'une première unité tropistique ou taxique, couple de sensation et de tropisme, orientation de l'être vivant dans un monde polarisé. » (Simondon, 1989, p. 20).

Sans qu'il faille nécessairement épouser le langage de G. Simondon, on peut donc intégrer cette notion d'individuation à la construction d'une ontologie phénoménologique (voir **Annexe 4**) de l'activité humaine comme autre face de l'appropriation.

Je reviendrai (en 4.2) sur ces notions d'appropriation et d'individuation ainsi précisées pour examiner les conséquences qu'on peut en tirer concernant le développement d'une ingénierie sensée. Complétons les maintenant par l'idéal du sage. Si un tel idéal ne court pas les rues aujourd'hui et peut donc sembler d'un autre âge, il a des conséquences épistémologiques qui m'importent ici.

23 Je préciserai la notion de transduction qui est à l'origine de cette notion de "domaine de transductivité" (en 4.5). Il n'est pas nécessaire de le faire ici.

L'idéal du sage et la vertu comme technique à acquérir

Le sage selon les Stoïciens possède toutes sortes de qualités, parmi lesquelles la raison droite, la liberté et la vie "selon l'expérience des choses qui arrivent selon la nature" sont les principales :

> « *Hymne de Cléanthe* sur l'assentiment : Par le "combat de feu" de la sélection, le sage entre en contact avec un monde incapable de le perturber, et cet univers épuré de toute propriété ou agressive ou tentatrice, il l'appellera "Nature" (…) . Mais "que ta volonté soit faite" ne signifie pas "je me soumets à ta volonté" ; cela signifie : "Cette volonté, je la fais mienne". Le sage veut ce que veut la nature, mais il est la seule volonté personnelle à vouloir ça dans tout l'univers. » (Romeyer Dherbey et Gourinat, 2005, p. 400).

Mais ce que je retiendrai essentiellement de cet idéal du sage, c'est moins toutes ces merveilles que la thèse selon laquelle la vertu constitue la *techné* (technique, art) du sage. Cette *techné* peut être ainsi décrite :

> « On peut aller au but de plusieurs façons. On peut y aller en marchant, en dansant, ou en courant. (…) Le risque est plus grand d'y aller en courant ; car il est plus difficile d'adapter l'élan au projet, et il y a un entraînement, une précipitation de la course, qui risque d'être fatal. Le marcheur, c'est l'homme normal, le danseur, c'est le sage qui règle et rythme sa démarche ; le coureur, c'est le passionné. Il est étonnant que personne n'a songé, à notre connaissance, à rapprocher la métaphore de la course de celle de la danse que nous apporte Cicéron, à propos de l'*hormé* [impulsion], justement : "De même, en effet, qu'à l'acteur tous les gestes, au danseur tous les pas ne sont pas permis, mais ceux qu'on leur a précisément donnés à exécuter (…) . Car ce n'est pas à l'art de la navigation ou à celui de la médecine que, selon nous, la sagesse ressemble. C'est plutôt au jeu de l'acteur (…), et à la danse en ce sens que c'est en elle-même que réside sa fin et qu'elle ne la cherche pas en dehors (d'elle-même), cette fin étant la réalisation de l'art" (*De finibus* III, VII, 24). La fin de l'acte n'est pas le but de l'acte, mais l'acte lui-même. Cicéron le dit d'ailleurs très clairement (*De finibus*, III, VI, 22) : "Nous sommes, en effet, quand nous parlons d'une fin dernière dans la série des biens, comme quelqu'un qui aurait le dessein d'atteindre un but avec un javelot ou une flèche. Dans une pareille comparaison, le tireur devait tout faire pour atteindre le but, et, pourtant, c'est l'acte de tout faire ce par quoi le dessein peut être réalisé qui serait, si je puis dire, sa fin dernière (…) , tandis que l'acte de frapper le but ne serait qu'une chose méritant d'être choisie, non une chose méritant d'être recherchée pour elle-même". » (Pigeaud, 1989, p. 271) ».

Cette vertu-*techné* s'apprend, comme toute *techné*. C'est ce que précise Diogène Laerce, en se référant au livre de Posidonius "*Exhortations*" (Kidd, 1998, p. 100). Elle n'est pas innée, comme le proposait Socrate d'après Platon dans le *Ménon* (voir la *Méthode développée*, chapitre 4 pour la "démonstration" de Socrate). Si les Stoïciens réduisent cet apprentissage à la fréquentation d'une école, comme celle d'Épictète sur laquelle il nous reste quelque documentation, voire à la fréquentation d'un maître, comme Sénèque dont témoignent ses *Lettres à Lucilius*, ils sont plus diserts sur l'exercice qui accompagne et poursuit cet apprentissage.

Le sage stoïcien comme engagé dans l'action sur ce qui dépend de lui mais avec réserve et attentif aux événements

Cette vertu-*techné* s'exerce dans les situations usuelles :

> « Dans la meilleure circonstance, le sage stoïcien n'est pas un reclus : il est – comme sa place commande – un citoyen actif, conseiller, père et fils, engagé dans les propres devoirs de ses activités, comme la raison plutôt que la convention commande (Diogène Laerce, 7.107, 130 ; Cicéron, *De Finibus*, III, 58-59 ; Sénèque, *Epistolae*, 92.11). » (Oksenberg Rorty, 1998, p. 248).

Elle est à la fois théorique et pratique :

> « La sagesse est à la fois théorique et pratique ; théorique puisque la philosophie nous conduit à elle par la physique, la logique et l'éthique ; et pratique, parce qu'elle est l'art de la vie toute entière, qui contient toutes les actions. » (Philon d'Alexandrie, SVF, III, 49, 4, cité par Schuhl, 1962, p. LIX).

Au contraire, Aristote coupe la science, contemplative (*theoria*), de la connaissance pratique, qu'il appelle la "prudence" (*phronesis*).

Elle lie action droite et politique :

> « Les stoïciens agréent avec Platon que seul le sage possède le savoir du bien et du mal qui constitue le titre naturel à diriger, mais ils ne rencontrent aucune de ses difficultés à expliquer la motivation du sage de prendre part à la vie politique. Du fait que l'*eudaimonia* [bonheur] consiste dans l'accord rationnel avec la nature, et que la nature humaine est à la fois sociale et rationnelle, le sage stoïcien se chargera des *kathekonta* [fonctions propres] sociales quand les circonstances l'exigent, y compris la participation à la politique (...) . En général, la pensée politique de Zénon présente un essai pour améliorer l'enseignement

socratique platonique sur la justice naturelle en le rendant plus précis et plus cohérent. » (Van der Waerdt, 1991, p. 185).

Plus concrètement, dans une situation politique donnée :

« Les stoïciens anciens considèrent que tous les régimes existants reposent sur des distinctions conventionnelles qui sont en conflit avec la loi naturelle ; en conséquence, seul le sage (...) peut guider adéquatement la pratique politique ; et il soutiendra tout régime, royauté, démocratie ou autre, qui sera le mieux à même de promouvoir la vertu dans les circonstances en question (...) . La position stoïcienne concernant la vie politique est remarquable pour son insistance sur l'idée que seule une attention soigneuse aux circonstances particulières d'une situation politique donnée peut permettre de juger proprement quel cours d'action s'accorde avec la nature. » (Van der Waerdt, 1991, p. 187).

Elle donne lieu à une séparation entre "ce qui dépend de nous" et "ce qui n'en dépend pas" et à un "engagement avec réserve dans ce qui dépend de nous" chez Épictète, l'un des deux auteurs principaux connus du Stoïcisme tardif avec Marc Aurèle, dans sa continuité et sa différence d'avec le Stoïcisme antique :

« Parmi les choses qui existent, les unes dépendent de nous, les autres ne dépendent pas de nous. Dépendent de nous : jugement de valeur, impulsion, désir, aversion, en un mot tout ce qui est notre affaire à nous. Ne dépendent pas de nous, le corps, nos possessions, les opinions que les autres ont de nous, les magistratures, en un mot tout ce qui n'est pas notre affaire à nous. » (Arrien, 2000, p. 161).

Ce qui dépend de nous, c'est donc nos "présentations", notre conscience en tant qu'"ouverture sur le monde" ou "éclatement dans le monde" (pour reprendre des formules de J.-P. Sartre), ce qui ne débouche donc nullement sur un quiétisme. La séparation entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas constitue un problème de connaissance et renvoie à l'épistémologie. C'est ainsi que, lorsque Cicéron (*Tusculanes*, V) fait le portrait du sage stoïcien, il insiste sur le fait qu'"il connaît la physique, l'éthique, la logique et la sociabilité" (Schuhl, 1962, p. 385).

Une fois défini ce qui dépend de nous, c'est la difficulté à prendre en compte la multiplicité des causes (voir 2.8) qui conduit à agir avec réserve. Marc-Aurèle ajoute à cette impulsion et répulsion avec réserve une autre technique de soi, le renversement :

« [Les êtres et les choses indifférentes] peuvent bien entraver quelque activité, mais elles ne viennent pas s'opposer à l'impulsion ni à la disposition ; grâce à la réserve et au renversement. En effet, la pensée renverse et transforme en son but propre tout obstacle à l'activité : ce qui suspend telle fonction en vient à faire office de fonction ; ce qui barre le

chemin en vient à faire office de chemin. » (Marc Aurèle, cité par Romeyer Dherbey et Gourinat, 2005, p. 358-359).

L'"appropriation du monde au sage" constitue l'idéal éthique à réaliser à travers cet engagement dans l'action.

La vertu-*techné* du sage comprend aussi une attention aiguë aux événements :

« L'attention est l'attitude spirituelle fondamentale du Stoïcien (Epictète, IV, 12, 1-21). C'est une vigilance et une présence d'esprit continuelles, une conscience de soi toujours éveillée, une tension constante de l'esprit [L'idée de tension (*tonos*) apparaît notamment dans Epictète, IV, 12, 15 et 19. Cette notion de *tonos* est centrale dans le Stoïcisme, comme celle de détente dans l'Épicurisme]. Grâce à elle, le philosophe sait et veut pleinement ce qu'il fait à chaque instant. Grâce à cette vigilance d'esprit, la règle de vie fondamentale, c'est-à-dire la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, est toujours sous la main (…) . On peut encore définir cette vigilance comme la concentration sur le moment présent (…) . L'attention permet de répondre immédiatement aux événements comme à des questions qui nous seraient brusquement posées. » (Hadot, 1981, p. 31).

Cette attention aux événements n'est évidemment pas contemplative : "ou bien la morale n'a aucun sens, ou bien c'est cela qu'elle veut dire, elle n'a rien d'autre à dire : ne pas être indigne de ce qui nous arrive" (Deleuze, 1969, p. 174).

Nous avons vu (en 2.6) les limites ontologiques de la notion d'"événement" du Stoïcisme. Ces limites sont les mêmes que celles qui avaient déjà été aperçues à propos de la "présentation" (*phantasia*) (en 2.3), et que j'ai étendu tout particulièrement à la "présentation cataleptique" (en 3.8). Je me suis appuyé sur J.G. Fichte pour dépasser cette notion d'événement en la mettant en relation avec l'activité humaine autonome préalable à la présentation. Ce dépassement conduit évidemment à remettre en cause en partie l'idéal du sage, ce que je n'entreprendrai pas ici. J'ai proposé de dépasser aussi (en 3.3) une autre limite de cette notion d'événement, du moins telle que l'interprète G. Deleuze, celle de ne pas ouvrir un passage entre phénoménologie de l'activité humaine et science d'une réduction de celle-ci. Ce dépassement, lui, ne peut avoir d'effet sur l'idéal du sage. Il permet seulement d'en préciser l'aspect épistémologique.

Les impulsions et émotions du sage

Contrairement à la caricature qui a été faite du sage stoïcien dans le stoïcisme vulgaire, ce dernier connaît impulsion, émotion [pré-passion ou pré-bonne-affection] et bonne affection mais pas la passion (voir 2.2) :

- « L'homme-à-passions et l'homme-sans-passions connaissent l'impulsion. L'impulsion est le "premier mouvement de l'âme" (SVF), le "mouvement de l'âme vers quelque chose" (SVF) (…) . Ils diffèrent foncièrement au niveau même de ce "premier mouvement de l'âme". Les impulsions du sage sont pénétrées par la "raison droite de la nature". » (Daraki, 1989, p. 71).
- « Ce n'est pas que le sage n'ait pas d'émotions, mais c'est que ses émotions sont rationnellement contrôlées (…) . Il est sans passion mais non sans émotion. » (Rist, 1978, p. 259).

Lorsqu'une âme est celle du sage, les "portes et fenêtres du corps" sont gardées, les présentations sont sélectionnées (voir 2.3). La sélection ne consiste pas, comme on l'a dit parfois, à choisir parmi les présentations, mais à scinder les présentations en deux (Daraki, 1989, p. 127). C'est ainsi que, selon Epictète (cité par Aulu-Gelle, et rapporté ibidem) :

> « Un bruit terrifiant provenant du ciel, etc. doivent nécessairement ébranler l'âme du sage, la serrer, la faire pâlir. Ce n'est point l'effet de la connaissance d'un mal (…) mais, immédiatement, le sage refuse de donner son assentiment à ces représentations terrifiantes de son âme, il n'y acquiesce pas, ne les approuve pas ; il les rejette tout au contraire, les repousse et refuse d'y voir quoi que ce soit de redoutable. ».

La rareté du sage

Mais pour les Stoïciens, le sage est rarissime, ce qui tempère fortement l'optimisme qui semble à première vue ressortir à l'idéal du sage comme tendance inscrite dans la totalité des corps (voir 2.1), c'est-à-dire dans le Destin (voir 2.8) :

> « Le pessimisme qui accompagne l'observation psychologique naissante [des Stoïciens] résulte essentiellement d'une découverte. L'homme est un continuum, les paliers de la hiérarchie intérieure ne sont pas marqués par les barrages étanches que supposait la théorie traditionnelle de l'âme. Tel est le principe fondateur du monisme stoïcien, et il vaut pour l'une et l'autre des "deux races d'hommes" [l'homme-à-passions et l'homme-sans-passions]. Les appétits du Sage sont pénétrés et guidés d'emblée par la "raison droite de la

Nature". Les impulsions du Vilain sont des passions mêlées d'emblée d'intelligence. Mais le Sage est une figure rarissime. » (Daraki, 1989, p. 98).

Le sage stoïcien n'est en fait qu'un pôle d'un processus, celui du mouvement vers la sagesse. C'est ce processus qui intéresse les Stoïciens. Et, de leur point de vue, c'est l'inachèvement de l'homme et la tension constitutive de l'activité humaine que l'idéal du sage stoïcien manifeste en premier chef.

Redisons cependant que la remise en cause des notions stoïciennes de "présentation", de "présentation cataleptique" et d'"événement", qui a été effectuée dans les deux premiers chapitres, remet en cause aussi en partie cet idéal du sage et son mode d'apprentissage. Disons qu'alors : (1) la "propre expérience de ce qui arrive par nature" de chacun ne peut se constituer qu'à travers sa propre activité dans le monde, donc à travers son propre processus d'appropriation-individuation ; (2) le sage ne peut être sans espérance, du fait même que la notion d'appropriation associée à l'idéal du sage implique au moins l'espérance, donc aussi le jugement de possibilité, de l'appropriation du monde au sage. Avec (1), on rejoint les corrections déjà apportées (en 3.8) à l'épistémologie stoïcienne. À propos de (2), chacun peut évidemment se poser la question du caractère satisfaisant ou non, suffisant ou non, de cet idéal du sage, comme je vais le faire ci-dessous, et de cette espérance, comme je le ferai plus loin (en 5.6), même si, pour mon propos ici, il n'est pas nécessaire d'y répondre. En relation avec la question de la technique, nous rencontrerons (en 4.8) une autre espérance qu'une critique de ses aspects passionnels peut rendre compatible avec cette espérance stoïcienne, celle de l'École saint-simonienne qui a marqué le 19ème siècle.

L'appropriation du monde au sage comme dépassement actif et non pas contemplatif, reporté à l'infini et non pas immédiat de l'idéal du sage

Cet idéal du sage stoïcien, le lecteur éventuel amateur de hautes spéculations métaphysiques dont je l'ai privé jusque-là et continuerai à le priver jusqu'à la fin de cet ouvrage peut à juste titre considérer qu'il est plutôt terre-à-terre. C'est ce terre-à-terre que les Néo-platoniciens ont déjà tenté de dépasser, mais dans le cadre d'une autre ontologie, dans laquelle certains incorporels sont considérés comme souverainement efficaces, et d'un autre idéal de vie, celui de la contemplation (voir 2.4). Voyons comment afin de préciser *a contrario* l'horizon de l'idéal du sage stoïcien.

C’est ainsi que Simplicius, un auteur néo-platonicien déjà cité dans cet ouvrage pour ses apports à la connaissance du Stoïcisme, a pu écrire un *Commentaire sur le* Manuel *d’Épictète*, le texte complet le plus célèbre qui nous reste des Stoïciens (Arrien, 2000). Comme l’écrit I. Hadot :

> « Aux yeux de Simplicius, le *Manuel* constituait le genre d’exhortations non-techniques aptes à fournir l’instruction éthique préparatoire dont le débutant en philosophie devait être imprégné (…) . Simplicius suit le système éthique néo-platonicien, dans lequel se fondent, d’une manière tout à fait étonnante et sans jointure apparente, l’éthique du stoïcisme, l’éthique de l’Ancienne Académie [platonicienne] et l’éthique péripatéticienne [d’Aristote]. » (Hadot, 1996, p. 51)

La même commentatrice cite le commentaire du chapitre 49 du *Manuel*, qui montre la compréhension aiguë du principe du Stoïcisme qu’avait Simplicius :

> « Ayant cherché un interprète, j’ai compris ce que dit Chrisippe. Même de cette façon, il n’y a pas de quoi être fier, ni pour l’interprète, ni pour celui qui a compris. En effet, Chrisippe n’a pas écrit pour cela, pour être interprété et compris, mais pour que l’on mette en pratique ses écrits. Si donc je mets en pratique ces écrits, à ce moment-là je prends part au bien qu’ils contiennent. » (idem, p. 55, et, dans la traduction anglaise, Simplicius, 2000, p. 120-121)

Elle en conclut que ce passage "montre bien en quoi la philosophie antique différait de la philosophie moderne – l’une étant une manière de vivre, l’autre un discours et une construction de systèmes" (ibidem).

Comme Simplicius, d’autres auteurs néo-platoniciens, à commencer par Plotin, considèrent le Stoïcisme comme aboutissant à une première étape sur le chemin de la philosophie. En effet, "si on lit la description des vertus ‘supérieures’ dans le traité de Plotin *Sur les vertus*, on croit avoir sous les yeux la description des qualités du sage stoïcien, si l’on fait abstraction de l’insistance avec laquelle Plotin souligne la nécessité d’une séparation entre l’âme et le corps" (Hadot, 1978, p. 151). Porphyre, un autre philosophe néo-platonicien, présente, quant à lui, un ordre croissant des vertus dont les deux premières, "civiles" et "cathartiques" renvoient exactement au sage stoïcien et dont les troisièmes, "théorétiques", se contentent d’ajouter à la vertu de ce dernier la séparation de l’âme, considérée comme incorporelle, et du corps. Seules les quatrièmes, dites "paradigmatiques", sont propres au Néo-platonisme et manifestent le plus proprement son opposition radicale au Stoïcisme. On ne peut certainement pas s’en inspirer pour dépasser le terre-à-terre stoïcien tout en restant cohérent avec le Stoïcisme même revu et corrigé.

Si les Néo-platoniciens apportent de l'élévation à l'idéal du sage stoïcien, l'idéal d'achèvement de l'appropriation du monde au sage lui apporte de l'extension. En effet, l'appropriation du monde à un homme donné dans une étape donnée de son mouvement vers la sagesse ne peut alors s'achever que dans l'appropriation du monde au sage, c'est-à-dire dans l'appropriation du monde à "la raison droite de la nature". Cette appropriation du monde au sage constitue ainsi un pôle dans un processus *a priori* infini. Elle manifeste l'inachèvement du monde à un moment donné et complète la tension constitutive de l'activité humaine entre l'acteur réel et l'idéal du sage par celle entre le monde réel de cet acteur et l'idéal de l'achèvement de l'appropriation du monde au sage.

Illusion et orgueil stoïciens versus réalisme et modestie stoïciens et épistémologie

Une fois établis cette rareté et ce caractère de pôles dans un processus que possèdent le sage stoïcien comme l'appropriation achevée, celle du monde au sage, nous avons tous les éléments pour nous débarrasser d'un malentendu tenace concernant le Stoïcisme qui pourrait compromettre la réalisation du second objectif de cet ouvrage : son caractère à la fois illusoire et orgueilleux.

Le thème de l'orgueil stoïcien a été largement popularisé par B. Pascal qui l'oppose, dans ses *Entretiens avec Mr de Sacy*, à l'humilité chrétienne dans sa version janséniste. L'historien P. Veyne (voir plus haut dans cette section), quant à lui, en s'appuyant sur St Augustin, la référence centrale du Jansénisme, met l'accent sur ce qu'il considère comme le fondement de cet orgueil, l'illusion, afin d'expliquer le fait historique qu'a constitué la fin du Stoïcisme :

> « À défaut de devenir un dieu mortel, le stoïcien imposait une discipline quotidienne uniforme à son existence, sous couleur d'être en progrès et de faire de sa vie une ascension continue vers la perfection. (…) Il était réservé à St Augustin, dans sa polémique contre Pélage et Julien d'Aeclanum [qui, influencés par le Stoïcisme, donnaient une place à l'action humaine dans l'économie chrétienne du salut], de mettre fin à cette fiction d'une perfection humaine, laquelle est en réalité impossible à atteindre, et d'admettre, après tant de siècles, certaines vérités premières : qu'il est impossible de réduire à rien les éléments incontrôlables de la conduite humaine, qu'aucune persuasion ne parviendra à mettre fin à la peur de la mort. (...) L'utopie stoïcienne succombera devant le sens augustinien de la faiblesse humaine sans la grâce. » (Veyne, 2005, p. 696-697).

Que St Augustin ait été consacré historiquement n'implique pas qu'il faille le consacrer philosophiquement. Que le Christianisme ait enterré le Stoïcisme et l'ensemble de la philosophie antique, c'est un fait historique auquel on peut trouver d'autres explications que l'éventuelle vérité du "sens augustinien de la faiblesse humaine sans la grâce". Ajoutons que, comme le remarque justement Heimsoeth (2003), la "science de l'homme" de St Augustin, censée remplacer la psychologie phénoménologique stoïcienne, mettait de côté l'essentiel de l'activité humaine, qui justement intéresse le présent ouvrage, au profit de la "vie intérieure" (pour laquelle je renverrai à la *Méthode développée*, chapitre 1) :

> « La psychologie n'est déjà plus chez Augustin théorie de la relation de l'âme et du corps, théorie du faire et de l'agir entre l'homme et le monde extérieur, dans la nature et dans l'état ; il envisage au contraire ce qu'il y a réellement de plus intérieur dans la vie de l'âme, les mouvements du cœur, de la conscience (…) . De cette connaissance intime de soi, le chemin conduit immédiatement vers Dieu. » (Heimsoeth, 2003, p. 108).

Après avoir considéré une expérience limite, celle de parler sous la torture sans savoir qu'on parle, P. Veyne écrit :

> « Beaucoup d'hommes, à toute époque, ont affronté intrépidement la mort et la torture, mais ce n'était pas pour avoir médité longuement des maximes philosophiques ; les racines de leur courage étaient moins intellectuelles et plus profondes. L'intellectualisme et une perfection impossible à atteindre sont les deux utopies de l'anthropologie éthique du stoïcisme, dont l'ontologie, la métaphysique et la logique restent assurément la partie la plus intéressante. Toutes ces fictions prendront fin avec St Augustin, qui découvrira une volonté à demi impuissante et une intériorité déchirée ; pour lui, (…) raison et volonté composent toute l'essence de l'homme. Ce volontarisme, avec ses conquêtes sur lui-même, Augustin l'oppose à l'intellectualisme stoïcien. Donner ou refuser son assentiment n'est plus une affaire de persuasion devenue habituelle ou d'énergie congénitale, mais de volonté, et d'une volonté divisée, car la chair s'oppose à l'esprit ; "on veut partiellement et partiellement on ne veut pas" (…) . Le troisième siècle voit précisément l'effacement du stoïcisme : le jour où un volontarisme a pris pied dans l'imaginaire romain, le stoïcisme est passé de mode. La vie intérieure, l'inquiétude sur soi, religieuse ou non, ont succédé à cet intellectualisme. » (Veyne, 2005, p. 712).

L'anecdote que j'ai rapportée (en Introduction, section 2, puis plus haut) concernant Épictète concerne elle aussi une expérience limite, mais une expérience limite pertinente : l'esclave Épictète possède encore la capacité de parler et de savoir ce qu'il dit malgré la brutalité qu'il subit. Parler sous la torture sans savoir qu'on parle constitue une expérience limite non

pertinente pour le débat. C'est la seule expérience vraiment opposée par P. Veyne au Stoïcisme. Le reste est affaire de religion ou, dans le cas précis de P. Veyne, d'Engagement ontologique, éthico-politico-religieux et épistémologique particulier dans la situation de recherche historique, c'est-à-dire de ce que justement, comme nous le verrons dans le chapitre 5, la recherche proprement philosophique telle qu'elle découle de cet ouvrage a pour fonction d'interroger et de transformer.

Si le thème de l'orgueil stoïcien met l'accent sur l'idéal, celui de l'illusion stoïcienne met l'accent sur la phénoménologie. Or, nous avons vu (dans le chapitre 2) que la phénoménologie stoïcienne est celle de l'"expérience de la nature". Cette "expérience de la nature" est d'emblée limitée empiriquement pour un individu donné à un moment donné. En développant quelque peu les notions stoïciennes, nous avons vu aussi que cette "expérience de la nature" peut être assimilée à un incorporel, à l'interface entre le corps de cet individu et les autres corps, ce qui lui assigne des limites empiriques, mais aussi des limites par construction. Elle est fondée sur un monisme qu'on peut juger à bon droit – et que je juge personnellement – plus réaliste que les divers avatars du dualisme de la séparation entre l'esprit et le corps. C'est ce monisme qui permet de formuler les idéaux du sage et de l'appropriation achevée et de considérer que ces idéaux sont atteignables, mais rarement atteints par un individu donné à un moment donné et donc reportés en définitive à la fin des temps. J'opposerai donc, en matière de phénoménologie comme d'idéal, aux thèmes de l'illusion et de l'orgueil des Stoïciens qui ont été ressassés à l'envi depuis St Augustin, leur réalisme et leur modestie. Ce réalisme et cette modestie importent, tant pour l'épistémologie de la recherche scientifique que pour celle de la recherche technologique que je vais maintenant aborder à partir des idéaux du sage et de l'appropriation achevée, ainsi que des processus censés permettre de les atteindre, et donc justifier ce faisant la pertinence, relativement au second objectif de cet ouvrage, de cette section consacrée à ces idéaux.

4.2 L'appropriation, la sagesse et l'idéal épistémologique et technique

Il est intéressant de s'appuyer sur les notions stoïciennes d'appropriation et de sage précisées dans la section précédente pour reconsidérer la recherche empirique et l'ingénierie. C'est ce que je vais faire ici, bien que ces notions n'aient évidemment pas été créées pour un tel usage.

L'appropriation et l'ingénierie sensée : la technique comme éthique

Il y a un double aspect de l'*oikeiosis* (appropriation) humaine comme processus : en intension [appropriation de l'environnement immédiat à nous-mêmes comme animaux raisonnables, non réduits à nos rôles sociaux, non obnubilés par nos passions (voir 2.2)] et en extension (appropriation de l'univers entier au *logos* donc au sage). En intension, sont liés ainsi une phénoménologie (selon laquelle l'activité humaine comprend un aspect d'appropriation) et un idéal (une philosophie éthique). C'est, pour les Stoïciens, un devoir de développer cette appropriation à la nature raisonnable de l'homme pour l'individu qui en fait l'expérience. En extension, sont liés de la même façon une phénoménologie (portant sur l'activité de la communauté humaine) et un idéal (une philosophie politique). C'est aussi le rôle du sage relativement à cette communauté humaine et à ses institutions politiques et sociales (voir 4.1), de la mettre en œuvre.

Examinons ce que pourrait être le versant idéal de l'*oikeiosis* (appropriation) de l'ingénieur, en intension comme en extension, donc n'abordons la philosophie éthique et la philosophie politique stoïciennes que sous cet angle restreint, conformément aux limites fixées en introduction à cet ouvrage.

Les Stoïciens ne sont pas particulièrement connus pour leur relation avec la technique. Pourtant :

- « Parler d'action technique en contexte stoïcien ne constitue pas une hérésie (…) : 1/ La problématique des devoirs (*kathekonta*) fournit un cadre tout à fait approprié à une pensée de la technique. 2/ Le fait que l'univers soit de part en part rationnel constitue un argument de poids en faveur de la possibilité d'action efficace (...) cette action n'est pas seulement morale et politique, elle inclut la culture ou la civilisation au sens technique. En effet, les arts (au sens ancien) [*techné*] constituent le mode spécifique par lequel les êtres humains font face aux nécessités de la vie. » (Muller, 2006, p. 263) ;
- « [Les Stoïciens] n'hésitent pas à parler (avec lyrisme parfois) des techniques qu'on peut qualifier de lourdes, impliquant des modifications notables ou des transformations de l'ordre naturel : l'exploitation des mines, l'abattage des arbres, l'industrie du fer, la construction de digues, les travaux d'irrigation ou la rectification du cours des rivières. Ces exemples n'ont rien de fortuit : l'action de l'homme vise, à la lettre, à maîtriser la violence des éléments (...) jusqu'à "produire dans la nature comme une seconde nature" (Cicéron, *De natura Deorum* II, 60, 152, *Tusculanes* I, 28, 69-70). » (Muller, 2006, p. 266).

Cette "production dans la nature comme une seconde nature" constitue une composante de l'*oikeiosis* (appropriation) humaine. On peut la rapprocher de ce que J.-P. Sartre (in *Plaidoyer pour les intellectuels*, Sartre, 1972) a proposé comme à la fois tendance et idéal de l'ingénieur

et de l'écrivain. Ce dernier a en effet considéré la question de la technique, qui lui était en général étrangère, dans sa relation avec celle de l'intellectuel, en 1965, dans des conférences à Tokyo et Kyoto :

- « L'ensemble de ces techniciens du savoir pratique [produits de la division du travail] ne sont pas encore des intellectuels, mais c'est parmi eux – et nulle part ailleurs – que ceux-ci se recrutent. » (Sartre, 1972, p. 17) ;
- « En somme, tout technicien du savoir [pratique] est intellectuel en puissance puisqu'il est défini par une contradiction qui n'est autre que le combat permanent en lui de sa technique universaliste et de l'idéologie dominante. » (Sartre, 1972, p. 38) ;
- « L'intellectuel est donc l'homme qui prend conscience de l'opposition, en lui et dans la société, entre la recherche de la vérité pratique (avec toutes les normes qu'elle implique) et l'idéologie dominante (avec son système de valeurs traditionnelles). Cette prise de conscience bien qu'elle doive, pour être réelle, s'opérer chez l'intellectuel, d'abord au niveau même se des activités professionnelles et de sa formation, n'est pas autre chose que le dévoilement des contradictions fondamentales de la société. » (Sartre, 1972, p. 40-41).

Ainsi, en partant de la rationalité en jeu dans le travail de l'ingénieur comme dans celui de l'écrivain, voire de tout technicien à quelque degré que ce soit d'un savoir pratique quelconque, J.-P. Sartre a considéré que les uns et les autres tendent à l'universel, donc sont "naturellement" conduits à se révolter contre l'irrationnel et la division du monde, donc à s'engager dans un processus de réalisation d'un idéal de raison et d'unité. C'est là qu'il est proche de l'*oikeiosis* (appropriation) stoïcienne. Il introduit cependant une différence entre les aptitudes respectives de l'écrivain et de l'ingénieur à participer à ce processus, différence qui est liée à la différence entre leurs tâches respectives et donc, comme on l'a vu (en 2.4), essentiellement étrangère au Stoïcisme qui, lui, insisterait au contraire sur leurs activités respectives et les relations de ces dernières avec l'idéal du sage :

« [Conclusion sur l'écrivain :] il trouve dans sa tâche interne l'obligation de demeurer sur le plan du vécu tout en suggérant l'universalisation comme l'affirmation de la vie à l'horizon. En ce sens, il n'est pas intellectuel par accident comme eux [les autres intellectuels] mais par essence. » (Sartre, 1972, p. 116).

Dans la réalité, à force d'être "intellectuels par accident", selon la conception sartrienne de l'"intellectuel universel", ces techniciens du savoir pratique, par exemple les ingénieurs, s'ils sont devenus des intellectuels à partir de leur savoir pratique particulier, ne le sont effectivement qu'en dehors de ce savoir pratique, deviennent des écrivains, des essayistes, des animateurs culturels ou des militants politiques. Même s'ils gardent leur métier initial pendant

un temps par besoin alimentaire, ils n'y font alors quelque chose de neuf que par accident, par génie propre, et non pas du fait qu'ils sont devenus des intellectuels. C'est ce qui éloigne J.P. Sartre des Stoïciens. Nous verrons (en 5.6) que M. Foucault, à travers sa critique de l'"intellectuel universel" de J.P. Sartre et son idéal d'"intellectuel spécifique" s'approche de la conception stoïcienne, mais sans toutefois atteindre sa généralité et en perdant en partie sa relation avec l'universel.

Cette proximité partielle avec l'*oikeiosis* (appropriation) stoïcienne est aussi une proximité avec le dogmatisme stoïcien que la construction ou génétique proposée par J.G. Fichte permet de conjurer (voir 1.8). C'est ce dogmatisme qui donne aux propositions de J.-P. Sartre un petit air de roman utopique, comme il le donnait à l'*oikeiosis* (appropriation) stoïcienne. Pour qu'il s'agisse d'autre chose qu'un roman utopique, il faut introduire la rencontre effective de l'intellectuel considéré avec un "appel" (voir 1.6) à laquelle son activité dans le monde devient fidèle. Rappelons aussi que nous avons déjà rencontré (en 2.1) l'idée que se font les Stoïciens de la "tendance" (notion reprise d'ailleurs par J.G. Fichte mais en lui accordant un sens moins fort, voir 1.3) et que j'ai proposé une correction au Stoïcisme qui a consisté à remplacer la "tendance" par le possible, ce qui met un "bémol" à l'optimisme stoïcien, donc aussi à l'optimisme sartrien.

Le développement d'une ingénierie des situations appropriables

En fait, pour l'ingénieur concevant des situations, c'est-à-dire des cadres matériels, spatiaux, temporels, sociaux et symboliques de l'action d'autres hommes, l'*oikeiosis* (appropriation) joue sur deux plans : d'une part, en intension, celui de l'appropriation de son environnement à son action propre, d'autre part, en extension, celui des conditions de l'appropriation de l'univers entier, incluant l'action de ces autres hommes, au *logos*.

Si l'on en reste à l'*oikeiosis* (appropriation) en intension, on est alors renvoyé d'abord au simple développement technique : créer des choses et des machines, les utiliser et les faire marcher de mieux en mieux. Mais, ce n'est là qu'un premier niveau (niveau 1).

Si l'on considère que l'ingénieur ne conçoit pas seulement des artefacts mais aussi des situations comprenant artefacts, procédures, organisation, formation et dotation en personnel (nombre et compétences), on est ensuite renvoyé à quelque chose comme une ergonomie centrée sur l'activité humaine. L'analyse de l'activité d'un acteur en situation, comme activité, non réduite à la tâche, d'un animal raisonnable, non obnubilé par ses passions, et

l'évaluation du caractère plus ou moins approprié à cette activité de la situation dans laquelle elle se déploie, conduisent à la conception, par l'ingénieur, de nouvelles situations plus appropriées (niveau 2). Mais, une telle ergonomie centrée sur l'activité, si elle permet de considérer les caractéristiques particulières, biologiques, sociales et culturelles, de l'acteur, a pour limite de s'imposer de l'extérieur à l'ingénieur.

L'*oikeiosis* (appropriation) en intension me semble ouvrir aussi sur une ergonomie sans ergonomes, dans laquelle l'ingénieur conçoit des situations comme si elles étaient faites pour lui, soit qu'il ait partagé pendant un temps les travaux des acteurs considérés, soit qu'il ait associé ces acteurs à la conception, soit qu'il soit lui-même concerné par les situations en question (niveau 2bis). Cette ergonomie sans ergonomes constitue d'ailleurs un processus qui peut venir s'articuler avec une ergonomie avec ergonomes. C'est pourquoi, sans doute, l'informatisation de la société, dans laquelle les ingénieurs ont été amenés à concevoir des situations identiques à la leur, a été – et est encore – l'occasion d'un développement de l'ergonomie de conception relativement plus rapide que celui qui a lieu avec des technologies comme celles du haut fourneau ou des industries mécaniques.

Avec ces deux démarches de l'ergonomie centrée sur l'activité et de l'ergonomie sans ergonomes, on a quelque chance de concevoir des situations qui ne dégradent pas l'activité humaine, c'est-à-dire ce que fait l'homme. Mais sans doute n'est-ce pas là le fin mot de *l'oikeiosis* (appropriation) de l'ingénieur. Ce fin mot serait de concevoir des situations qui permettent d'aller au-delà de ce que fait l'homme, vers ce qu'il peut faire (niveau 3). A. Wisner, l'un des principaux créateurs de l'ergonomie de langue française (voir Introduction, section 1) posait la question : "À quel homme le travail doit-il être adapté ?" (Wisner, 1971). Le Stoïcisme pousse à répondre : "À l'homme possible aujourd'hui", donc plus exactement "entre aujourd'hui et demain", et pas seulement : "À l'homme factuel d'aujourd'hui". Entendons nous bien : en concevant des situations en connaissant et respectant ce que fait l'homme aujourd'hui, on améliore et généralise des activités dégagées localement, et en cela on crée de nouvelles possibilités pour l'homme, mais on le fait de façon limitée relativement à la conception de situations pour ce que pourrait faire l'homme aujourd'hui. À ce niveau, on entre résolument dans le domaine du pari et de l'essai aventureux. C'est là que peut nous parler la proposition que je cite souvent de l'*Éthique* de B. Spinoza : "nul ne sait ce que peut un corps". La pleine rationalité est aventureuse, donc passe par un "principe espérance" (voir plus haut, Introduction, section 2, et **Annexe 4**). Mais, ce niveau, pour ne pas nous ramener à l'insensé, suppose les précédents. Mon tout constitue ce que j'appelle, dans cet ouvrage,

l'"ingénierie des situations", qui devrait sortir à la fois des limitations actuelles de l'ergonomie avec ergonomes et de celles de l'ergonomie sans ergonomes.

Connaissance empirique, ingénierie sensée, éthique et pratiques de soi

Nous avons vu (en 4.1) que l'idéal du sage est tout sauf la passivité (ou quiétisme) qui lui a été attribuée par la tradition. Revenons au dialogue du *Premier Alcibiade* de Platon (Platon, 1950) où Socrate recommande à Alcibiade, ce noble Athénien, merveilleusement doué et fortement ambitieux, futur général vaincu, puis condamné pour enrichissement personnel et enfin devenu traître à Athènes – s'avérant ainsi être un ambitieux tout à fait ordinaire –, de prendre soin de son âme. Contrairement à l'interprétation néo-platonicienne et chrétienne, il ne lui recommande pas de mener une vie contemplative, de cesser d'agir et d'ambitionner, mais de se préoccuper de son âme pour agir et ambitionner mieux. S'il ne conteste en rien son ambition, ce n'est pas par tactique de séduction, diplomatie ou pédagogie, mais parce qu'il la juge excellente, à condition justement qu'elle soit liée à un "soin de soi" qui justement la sortirait de l'ordinaire. Considérons ici seulement l'ambition empirique et technologique.

M. Foucault s'est inspiré des Stoïciens pour poser la question des pratiques de soi qui permettent la connaissance empirique. Il précise d'abord la relation entre philosophie et spiritualité dans la pensée antique :

> « Appelons "philosophie" la forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité, la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité. (…) [Appelons] "spiritualité" la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité. » (Foucault, 2001, p. 16).

Partant de là, il constate :

> « Donc pendant toute l'antiquité (…), jamais le thème de la philosophie (comment avoir accès à la vérité) et la question de la spiritualité (quelles sont les transformations dans l'être même du sujet qui sont nécessaires pour avoir accès à la vérité ?) (…) n'ont été séparés. Il y a bien entendu l'exception. L'exception majeure et fondamentale (…) est Aristote. Mais, comme chacun sait, Aristote n'est pas le sommet de l'Antiquité, c'en est l'exception. » (Foucault, 2001, p. 18).

Pour M. Foucault, dépasser les limites de l'accès à la vérité, tout particulièrement dans les sciences humaines et sociales, passe alors par la transformation du sujet connaissant qui, elle-

même, passe, non pas par son auto-analyse, mais par une inflexion consciente et permanente de son savoir du monde :

- « Vous voyez par conséquent, et j'insiste beaucoup là-dessus, que cette inversion du regard qui est demandée, par opposition à la curiosité malsaine à l'égard des autres, n'induit pas la constitution de soi-même comme un objet d'analyse, de déchiffrement, de réflexion (…) . Il faut avoir conscience, une conscience en quelque sorte permanente de son effort. [Il ne s'agit pas] d'avoir soi-même comme objet de connaissance, comme champ de conscience ou d'inconscience, mais une conscience permanente et toujours éveillée de cette tension par laquelle on va vers un but. » (Foucault, 2001, p. 213) ;
- « Quand on pose la question des rapports sujet / connaissance du monde, on trouve (…) la nécessité d'infléchir le savoir du monde de telle manière qu'il prenne, pour le sujet, dans l'expérience du sujet, pour le salut du sujet, une certaine forme et une certaine valeur spirituelle. C'est cette modalisation spirituelle du sujet qui est la réponse à la question générale : qu'en est-il des rapports du sujet à la connaissance du monde ? » (Foucault, 2001, p. 303-304).

S'il possédait une riche expérience des "rapports du sujet à la connaissance du monde", M. Foucault ne pouvait certainement pas nous dire grand chose des rapports du même sujet à l'ingénierie, puisque, pour lui, qui généralise ainsi indûment des constats empiriques conjoncturels concernant la psychologie, toute science appliquée est condamnée à l'insensé :

« En psychologie, lorsque les conditions (économiques et sociales) d'une pratique rationnelle et scientifique ne sont pas réunies, c'est la science elle-même qui est compromise dans sa positivité ; en période de chômage, la sélection cesse d'être une technique d'intégration pour devenir une technique d'exclusion et de discrimination (…) , bref elle cesse d'être une technique psychologique pour devenir une technique économique (…) . C'est le destin de toutes les sciences appliquées. » (Foucault, 1994, p. 151-152).

Mais il ouvrait implicitement sur la même question des pratiques de soi en relation avec une ingénierie sensée.

L'anti-stoïcisme de Simondon en matière d'éthique

J'ajouterai ici la considération d'un autre auteur moderne qui s'est effectivement intéressé à l'ingénierie, G. Simondon, dont j'ai déjà parlé à propos de l'in-formation (en 3.6) et de

l'*oikeiosis* (appropriation) (en 4.1). Considérons la relation que propose cet auteur entre éthique et technique, en rupture avec ce qu'il considère être le Stoïcisme :

> « Dire que le réel juge les normes, c'est dire une éthique naturaliste. Pour Simondon la norme des normes est le processus ontogénétique, comme en témoigne la conclusion de la thèse : "L'éthique exprime le sens de l'individuation perpétuée" (Simondon, 1995, p. 301, 1994, p. 246). L'acte, immoral, c'est "l'acte fou" (Simondon, 1995, p. 300, 1994, p. 245), l'acte qui s'isole, qui refuse de s'articuler au réseau des autres actes, qui n'est plus régulé par la totalité, qui s'égare et se fige hors du devenir créateur. L'acte moral tient sa valeur de l'"effective réalité de son intégration dans un réseau d'actes qui est le devenir" (Simondon, 1995, p. 297, 1994, p. 242). Simondon souhaite qu'à la distinction traditionnelle entre "éthique pure" (grands principes, valeurs supposées absolues) et éthique appliquée (normes variant avec les circonstances) on substitue "la notion d'une série successive d'équilibres méta-stables" (Simondon, 1995, p. 293, 1994, p. 238), où, si l'on peut dire, les normes sont les équilibres, et les valeurs, la méta-stabilité de ces équilibres. » (Fagot-Largeault, 1994, p. 47).

Un tel naturalisme s'oppose à l'"expérience des phénomènes naturels" selon Chrisippe (voir 2.1) et s'accorde avec le "*Deus sive Natura*" (Dieu comme Nature) selon B. Spinoza (voir 2.8). En matière d'éthique et de relation avec la technique, il ne reste alors que le relatif :

> « Il faut surtout comprendre que l'éthique de Simondon est aussi éloignée des principes absolus que des stratégies prudentielles : elle est "la conscience du relatif" (Simondon, 1995, p. 294, 1994, p. 239). » (Fagot-Largeault, 1994, p. 49).

En fait, G. Simondon considère l'éthique comme externe, non existentielle, et interprète le sage stoïcien à contresens. Il prend des pôles, le sage stoïcien et l'insensé auquel il se confronte – qui définissent un champ dans lequel se déroulent des processus – , pour des substances :

> « Cette première voie de l'éthique [l'éthique pure], que l'on pourrait nommer éthique substantialisante, ou éthique du sage, ou éthique contemplative, ne vaut que pour un état d'exception, qui ne serait pas lui-même sans son opposition à l'état de passion, de servitude, de vice, d'existence dans le *hic et nunc* ; sa substantialité n'est qu'une contre-existence, un anti-devenir, et il a besoin qu'autour de lui la vie devienne pour qu'il donne l'impression de la substantialité ; la vertu contemplative a éminemment besoin des marchands et des fous (…) . Ce n'est que par un effet de relativité perceptive et affective que cette éthique peut apparaître comme une éthique de la sagesse visant l'immutabilité de l'être. (…) Il en va de même pour l'autre branche de l'éthique, celle qui se donne pour

pratique : elle n'est pratique que par opposition à la première, et utilise les valeurs définies par la première pour pouvoir se constituer de manière stable : en fait c'est bien le couple des deux éthiques qui possède une signification (…) . Pourtant, elles définissent des normes qui donnent des directions incompatibles, elles créent la divergence (…) . L'éthique du devenir et de l'action dans le présent a besoin de l'éthique de la sagesse selon l'éternité pour être consciente d'elle-même comme éthique de l'action ; elle s'accorde avec elle-même, en ce qu'elle refuse plus qu'elle ne construit, tout comme l'éthique de la sagesse. » (Simondon, 1989, p. 236-237).

Ce qu'il propose à la suite de ce texte comme alternative à cette "éthique substantialisante" et à sa sœur "pratique", c'est une éthique descriptive du processus en train de s'accomplir, c'est-à-dire de l'après-coup immédiat :

« La notion d'information comme identique à la résonance interne d'un système en voie d'individuation s'efforce de saisir l'être dans son devenir sans accorder un privilège à l'essence immobile de l'être et au devenir en tant que devenir ; il ne peut y avoir d'éthique une et complète que dans la mesure où le devenir de l'être est saisi comme de l'être même (…) . À cette stabilité de l'absolu inconditionnel et à cette évolution d'un relatif fluent il faut substituer la notion d'une série successive d'équilibres métastables. » (ibidem).

Alors, "l'éthique est le sens de l'individuation, au sens de la synergie des individuations successives" (Simondon, 1989, p. 242). Pour lui, la "tendance à l'éternité", pour garder son vocabulaire, est la conscience du relatif :

« Pour que la normativité d'un système de normes soit complète, il faut qu'à l'intérieur même de ce système soit préfigurée sa propre destruction en tant que système et sa possibilité de traduction en un autre système, selon un ordre transductif. Que le système connaisse à l'intérieur de lui-même sa propre relativité (...) . La tendance à l'éternité devient alors la conscience du relatif, qui n'est plus une volonté d'arrêter le devenir (...) mais le savoir de la métastabilité des normes. » (Simondon, 1994, p. 239).

Parler à propos de cette "tendance à l'éternité" de "contraire du nihilisme" et de "devoir-être", comme le fait Hottois (1994, p. 81) est abusif. La seule différence entre cette éthique de G. Simondon et la stricte soumission à ce qui s'impose comme fait est qu'elle milite pour la soumission au fait émergent et non pas au fait accompli.

Les Stoïciens nous montrent, au contraire, qu'il est possible de conserver l'exigence d'inscription de l'éthique dans le devenir, sur laquelle insiste G. Simondon, tout en rétablissant la puissance et l'intérêt du déjà-là. C'est même à cette condition qu'on peut vraiment parler d'éthique. Nous verrons (en 5.6) que, si l'éthique est donnée – de la même

façon que, pour toute recherche empirique, technologique et mathématique, il y a toujours quelque chose de donné, de déjà-là –, c'est justement pour cette raison qu'elle doit faire l'objet d'une recherche et que la recherche éthique, inséparable sauf éventuellement de façon provisoire de l'ensemble de la recherche philosophique, est, dans l'idéal, relativement autonome de la recherche empirique, technologique et mathématique.

La possibilité du sage stoïcien, l'étude scientifique de l'activité humaine et le développement d'une ingénierie des situations appropriables

J'ai écrit (en 4.1) que l'idéal du sage stoïcien a des conséquences sur trois plans : (1) la phénoménologie de l'activité humaine ; (2) l'épistémologie du développement de cette phénoménologie – et même, l'épistémologie de la recherche scientifique et technique en général – ; (3) l'idéal pratique. Je n'ai alors précisé que le premier plan. En ce qui concerne les deux autres plans, on peut dire que, si l'*oikeiosis* (appropriation) ouvre sur une ingénierie sensée, comme nous venons de le voir, l'idéal du sage stoïcien ouvre sur un idéal normatif de connaissance scientifique qui n'est pas l'idéal aristotélicien de contemplation, comme nous allons le voir maintenant.

Cette activité de connaissance de ce qui dépend de nous en tant qu'être raisonnable vise une vérité, une objectivité, mais en sélectionnant ses objets et procédures à partir de l'idéal pratique et de ses valeurs. Elle n'est pas "axiologiquement neutre", pour reprendre la formule classique de M. Weber sur laquelle je reviendrai (en 4.4), qui traduit l'idéal officiel sinon réel d'une partie de la recherche universitaire d'aujourd'hui. L'idéal du sage stoïcien pousse au remplacement de la "neutralité axiologique" par la sagesse ou du moins par l'"amour de la sagesse" (*philo-sophia*) dans l'épistémologie scientifique.

Si cette activité de connaissance est liée à un idéal pratique et des valeurs, sa qualité dépend aussi de la consistance de celui qui la développe. On a vu plus haut que c'était le propos de M. Foucault de développer cette idée, contre l'idéologie scientifique usuelle, en s'appuyant sur une interprétation de la philosophie antique, et tout particulièrement du Stoïcisme. Ce rôle qui devrait être attribué à la consistance même du chercheur dans l'épistémologie de la recherche scientifique, l'anthropologie culturelle ne pouvait manquer de le pointer, comme je l'ai montré (voir la *Méthode développée*, chapitre 3), du fait que le chercheur anthropologue intervient de façon essentielle dans la constitution même des données recueillies. L'idéal du sage stoïcien pousse à l'étendre à l'ensemble de la recherche

scientifique. La vertu étant considérée comme une *techné*, un art, cette consistance du chercheur ne serait pas, pour les Stoïciens, une qualité à prendre en compte dans la sélection à l'embauche des chercheurs dont il n'y aurait plus lieu de se préoccuper une fois cette embauche réalisée, c'est une qualité qui se construirait et se cultiverait constamment.

À ce point, il me semble utile de renvoyer, en ce qui concerne la relation entre la phénoménologie de l'activité humaine et l'idéal épistémologique scientifique du sage stoïcien à ce que j'ai écrit (en 2.1) sur la relation entre disciplines théoriques et discipline normative (et, par extension la technologie correspondante) chez le premier Husserl, celui des *Recherches logiques*. Pour constituer une épistémologie scientifique particulière comme discipline normative ou théorie d'une science donnée, il faudra prendre en compte la phénoménologie de l'activité humaine, mais cela n'épuisera pas cette épistémologie scientifique particulière, c'est-à-dire la discipline normative ou théorie de la science en question. C'est la clarification qu'apporte E. Husserl. À une norme épistémologique, il faudra, pour construire une norme satisfaisante, joindre et articuler une norme praxéologique. C'est ce qu'apportent les Stoïciens avec l'idéal du sage.

Nous avons vu (en 2.1) que l'idéal du sage et celui de l'appropriation du monde au sage ressortissaient, pour les Stoïciens, à une tendance inscrite dans la totalité des corps, c'est-à-dire dans le Destin, mais aussi (en 4.1) que le sage était rarissime et l'appropriation du monde au sage renvoyée à l'infini. L'optimisme stoïcien est réel, mais limité. En ce qui concerne ce qui m'intéresse ici, la construction de propositions en matière d'épistémologie générale, je propose de formuler et de soumettre à l'épreuve de l'avenir un pari encore moins optimiste : *un idéal proche de celui du sage stoïcien et de l'appropriation du monde au sage stoïcien peut être suffisamment réalisé localement dans nos contrées aujourd'hui pour qu'il soit possible de progresser significativement dans l'étude scientifique de l'activité humaine et le développement d'une ingénierie des situations et, plus généralement, dans la recherche empirique, la recherche technologique, la recherche mathématique et la recherche philosophique et leur articulation* (voir 5.2). Après avoir approfondi (en 4.3) l'idéal épistémologique de J.G. Fichte et constaté sa cohérence avec l'idéal stoïcien ainsi revisité, j'examinerai (en 4.4), à partir du devenir historique de cet idéal épistémologique de J.G. Fichte, les conditions à réaliser pour qu'il ne conduise pas au pire. Je conclurai cet examen en formulant un corollaire à ce pari. Comme ce corollaire engagera la question de la technique et de sa relation à la science empirique et à l'éthico-politico-religieux (voir Introduction, section 2, et **Annexe 4**), j'aborderai cette question dans les sections finales de ce chapitre, avant de préciser ce pari et son corollaire dans le chapitre 5.

L'homme continu et inachevé, l'appropriation et l'organisation, la gestion et la logistique

Ajoutons que la thèse de l'homme continu (voir 2.2) et inachevé (voir 4.1) a des conséquences en matière d'organisation, de gestion et de logistique. Il y a en effet homogénéité de son opposé, l'homme discontinu et achevé, avec la science expérimentale mais aussi avec la grande industrie, comme l'écrit K. Marx dans le chapitre 14 du *Capital* sur "La division du travail et la manufacture" :

> « Ce n'est pas seulement le travail qui est divisé, subdivisé et réparti entre les divers individus, c'est l'individu lui-même qui est morcelé et métamorphosé en ressort automatique d'une opération exclusive, de telle sorte que l'on trouve réalisée la fable absurde de Menenius Agrippa représentant un homme comme fragment de son propre corps. » (Marx,1948, p. 50).

Plus largement, on a pu montrer, me semble-t-il, que les philosophies politiques fondées sur l'homme discontinu (en particulier la discontinuité entre l'âme rationnelle et l'âme passionnelle et celle, corrélative, entre une élite rationnelle et une multitude passionnelle) ne peuvent qu'osciller sous couvert de rationalité entre deux pôles : d'un côté, un absolutisme monarchique ou despotique quand la passion de la "peur de la mort" (T. Hobbes), ou celle de la "servitude volontaire" (E. de La Boétie), ou d'autres encore sont suffisantes chez la multitude, de l'autre côté, la ruse, la dissimulation et la violence quand elles ne le sont pas. Il me semble qu'on peut étendre ces conclusions à l'organisation du travail ou de toute pratique : une théorie de l'homme discontinu ne peut y aboutir qu'à une organisation illusoirement rationnelle et réellement absolutiste et / ou rusée et violente. Notons cependant, pour ne pas être unilatéral, que ces deux pôles peuvent de présenter comme des moyens de réaliser un bien : un despotisme éclairé et une ruse et une violence pédagogiques.

Lorsqu'on développe la thèse de l'homme continu et inachevé en relation avec celle de l'appropriation (*oikeiosis*), qui établit la continuité de proche en proche de l'acteur avec le monde, d'autres conséquences politiques apparaissent : la centration idéale de la politique, y compris dans l'entreprise, sur l'éducation à la raison par le discours et l'exemple. Je ne développerai pas ces conséquences dans cet ouvrage. Elles auraient leur place dans des publications plus spécialement dédiées à la recherche technologique en ingénierie des situations. J'y reviendrai cependant (en 5.4) car elles constituent un exemple de la nécessité qu'il y a à relier recherche technologique et recherche philosophique.

4.3 La raison théorique, la raison pratique et le couplage structurel transcendantal théorique-pratique-éthique

Arrivés à ce point, on peut considérer à bon droit, tellement le monde et les préoccupations des Stoïciens étaient différents des nôtres, que la mise en relation effectuée (en 4.1 et 4.2) entre l'idéal stoïcien, d'un côté, et l'étude scientifique de l'activité humaine et le développement d'une ingénierie des situations (et, plus généralement, comme nous le verrons dans le chapitre 5, la recherche empirique, la recherche technologique, la recherche mathématique et la recherche philosophique et leur articulation), de l'autre, est artificielle. Cette mise en relation repose de plus sur le dogmatisme stoïcien (voir 1.8). Nous allons à la fois nous rapprocher de notre monde et de nos préoccupations et revenir à une construction ancrée dans l'action-acte en repartant de E. Kant et de J.G. Fichte.

J'ai considéré (en 1.5) les transformations de la première à la seconde édition de la *Critique de la Raison Pure* mises en évidence par de nombreux auteurs, mais dont chacun tire des conséquences diverses. On peut les résumer grossièrement en termes de déplacement du rôle de l'imagination des principes premiers vers la soumission à l'entendement. J'ai suivi J.G. Fichte en montrant (en 3.2) que ce déplacement avait une première conséquence : une incapacité de E. Kant à construire ses catégories. J'en montrerai ici trois autres conséquences : (1) la confusion entre science et technique et leur séparation de l'éthique (dans cette section) ; (2) l'exclusion de la technique et, plus largement, l'incapacité à penser la pratique (ibidem) ; (3) la promotion du Moi transcendantal afin d'assurer un fondement à la connaissance en l'absence de sa relation avec la pratique (en 4.5). Si la première et la dernière de ces conséquences ont été dégagées grâce à J.G. Fichte et au Pragmatisme, la seconde repose largement sur B. Stiegler.

Kant : la raison pratique séparée de la raison théorique comme science et technique et le primat de la raison pratique

C'est E. Kant qui inaugure la confusion entre science et technique comme "raison pure théorique" et leur séparation d'avec l'éthique comme "raison pure pratique" (qui s'imposent aujourd'hui à travers l'idéologie de la "techno-science" qu'il ne pouvait évidemment prévoir) :

« Toutes les règles techniques-pratiques (…) ne doivent, dans la mesure où leurs principes reposent sur des concepts, être comptées que comme corolaires de la philosophie théorique. » (Kant, cité par Vincenti, 1997, p. 21).

C'était pour lui ce qui assurait l'existence d'un domaine purement pratique :

- « L'introduction à la *Critique du Jugement* rangeait la technique du côté du théorique pour sauvegarder l'intégrité de la raison pure pratique. » (Lebrun, 1970, p. 601) ;
- « L'existence d'un domaine purement pratique requiert donc que la fin visée par la raison [pratique] soit totalement indépendante des connaissances théoriques et des conditions fournies ou requises par l'expérience. » (Vincenti, 1997, p. 22).

Pour E. Kant, cette séparation était même la condition nécessaire d'un "primat de la raison pratique". La "techno-science" le remplace aujourd'hui par le "primat du marché ou des actionnaires". Pour J.G. Fichte, c'est seulement le symptôme d'un mouvement de pensée qui s'est arrêté en cours de route :

« Si la problématique kantienne ébranle bien l'édifice cartésien en ses fondements, elle ne fait qu'ouvrir la philosophie vers une pensée dynamique du monde. Elle ne va pas jusqu'à constituer une ontologie nouvelle rapportant la réalité du monde à la liberté humaine. » (Vincenti, 1997, p. 41).

Reprenons une dernière fois l'étude du procès Eichmann par H. Arendt (voir aussi 1.1, 1.6, 2.4 et 2.7) :

« Il [Eichmann] déclara soudain qu'il avait vécu toute sa vie selon la définition kantienne du devoir. À première vue, c'était faire outrage à Kant et c'était aussi incompréhensible, dans la mesure où la philosophie morale de Kant était étroitement liée à la faculté humaine de jugement qui exclut l'obéissance aveugle. (…) C'est alors qu'à la stupéfaction générale, Eichmann produisit une définition approximative mais correcte de l'impératif catégorique [selon la *Critique de la Raison Pratique*]. (…) Quel qu'ait pu être le rôle de Kant dans la formation de la mentalité du "petit homme" en Allemagne, il ne fait aucun doute que, dans un certain sens, Eichmann suivait effectivement les préceptes de Kant : la loi, c'était la loi ; on ne pouvait faire d'exception. (…) Pas d'exceptions – voilà la preuve qu'il avait toujours agi contre ses "penchants", sentimentaux ou intéressés, qu'il n'avait jamais fait que son devoir. » (Arendt, p. 1149-1151).

C'est là, me semble-t-il, que le kantisme personnel de H. Arendt limite son analyse de psychologie historique de l'action. Elle parle bien, dans le même passage, de la "méticulosité" de l'exécution de la "Solution finale" par Eichmann, mais ne voit pas qu'elle ressortit à la "raison théorique", censée cumuler science et technique de façon séparée de la "raison

pratique", et qu'ainsi Eichmann est encore plus kantien qu'elle ne le révèle, même s'il ne l'est pas totalement puisqu'il ne prend pas en compte toute la raison pratique kantienne.

Le trouble des Néo-kantiens en matière de raison théorique et de raison pratique

Nous avons vu (en 3.2) le trouble et les débats dans le Néo-kantisme, dont nous avons alors rencontré la plupart des auteurs, sur la question des catégories. On trouve une situation semblable relativement à la question de la raison théorique, de la raison pratique et de leurs relations. Rappelons que, si le Néo-kantisme est largement oublié aujourd'hui, il constitue le contexte philosophique de l'élaboration par E. Husserl tant de l'"intuition catégoriale" que de son traitement de la raison pratique qui, eux, participent à notre contexte philosophique.

Pour l'essentiel, le Néo-kantisme considère la seule expérience scientifique et maintient la séparation entre raison pure théorique et raison pratique. Il maintient aussi le monopole de la perception et du jugement perceptif :

> « Le principe des anticipations de la perception devient chez Cohen principe de la réalité. Le point de départ n'est plus la sensation comme corrélat d'une excitation, mais l'objet scientifique, l'objet de l'expérience tel qu'il est constitué dans la Physique. » (Cohen, 1999, introduction, p. 21).

Une notion d'activité est cependant introduite par H. Cohen, mais réduite à celle d'activité de connaissance :

> « La connaissance signifie le connaître. Cette notion générale nous oriente vers le processus et l'activité. (…) L'activité du connaître n'est en rien une activité simple. Il faut, tout d'abord, prendre en compte certains sentiments physiques communs qui interviennent au sein des processus les plus abstraits. En outre, les processus de la conscience qui collaborent à ce but sont d'espèces très différentes. On aura beau vouloir restreindre le plus possible la différence entre la sollicitation, qui provient de l'extérieur, et la représentation, qui surgit de l'intérieur, il sera néanmoins impossible de la supprimer entièrement. Ainsi, la cohérence supposée du processus cognitif ne peut subsister que dans l'immuabilité supposée de la pluralité et de la diversité des processus qui, dans la connaissance, sont conjointement à l'œuvre. » (Cohen et al., 2000, p. 50-51).

C'est ce qu'a retenu tout particulièrement P. Natorp, qui, en parlant de "*poiesis*" comme "création en acte" (Cohen et al., 2000, p. 179) a intégré l'"activité du connaître" dans l'activité tout court, théorique et pratique, ce qui le rapproche de J.G. Fichte :

- « Sa définition ultime de l'objet, comme tâche à accomplir (ou indéterminable à déterminer, telle la variable au sein d'une équation), peut valoir, dans sa généralité même, pour les domaines aussi bien théorétiques (les sciences exactes) que pratiques (les sciences dites de la culture) (...) [. D'où les] thèmes, récurrents chez Natorp, de la tâche infinie ou encore de la racine commune aux deux domaines (pratique et théorique), racine qu'il cherchera, plus tard, dans la *poiesis*. » (Cohen et al., 2000, p. 114) ;
- « Tout sens d'ordre théorique est sous-tendu par un horizon de sens pré-théorique, qui relève d'abord d'une activité, d'un faire, où la pensée se donne l'objet. C'est donc, pour s'exprimer dans un langage qui n'est pas celui de Natorp, l'immersion dans un horizon de sens logique relevant du faire et de l'activité, dont l'exemple canonique est l'art, qui constitue la condition de possibilité du sens proprement théorique. » (Cohen et al., 2000, p. 145).

Il en est de même chez E. Lask, qui a fourni une interprétation du "primat de la raison pratique" comme commandant "toute conception qui accorde au concept de volonté consciente d'un devoir une place centrale jusqu'au sein de la philosophie théorique, et qui attribue un rôle dominant dans la théorie du jugement au moment axiologique pratique" (Lask, 2000, p. 301). Plus précisément :

« Ce qui, appliqué au domaine théorique, a pour conséquence directe que si la vérité est une valeur, l'activité théorique propre au sujet, la connaissance, ne saurait être un comportement dénué de parti-pris, et doit au contraire être une prise de position à l'égard de la valeur, une activité d'ordre pratique qui recèle une part du respect moral pour la valeur. Il ne s'agit plus d'opposer une objectivité sans parti pris, qui serait celle du domaine purement théorique, à la prise de position qui établit des échelles de valeurs. Le sujet connaissant qui tranche au terme d'un jugement et aspire à la vérité agirait lui aussi par devoir, selon la conscience morale. Derrière la science, la conscience. Telle est la thèse du primat de la raison pratique. » (Cohen et al., 2000, p. 302).

Cependant, pour l'essentiel, parallèlement à leur effort commun de re-fondation contemplative des sciences empiriques, les Néo-kantiens et E. Husserl ont développé des considérations éthiques qui prolongent E. Kant sans passer par J.G. Fichte :

« Toute connaissance de la nature entretient une relation légitime à la connaissance morale (…) . Ce n'est donc pas l'éthique qui s'assure le primat, mais c'est la théorie de l'expérience qui le lui confère (…) . Ces élaborations font subir au concept d'expérience une transformation on ne peut plus radicale, à savoir rien de moins qu'accueillir en son sein l'ensemble du domaine pratique, des tâches morales. » (Natorp, 1998, p. 152).

Husserl : la raison pratique ramenée à la logique formelle et à la foi

Considérons plus particulièrement E. Husserl dans son contexte auquel participent, outre le Néo-kantisme, les développements contemporains de la psychologie empirique (Centi e Gigliotti, 2004, p. 10-11) et de la philosophie des mathématiques (dont il était un fin connaisseur) :

- « [Dans] les manuscrits de 1901-1916 et 1920-1924 (…), Husserl a continué à chercher dans quelle mesure le sentiment peut contribuer, à travers la morale humienne et l'éthique kantienne, à la fondation de l'éthique, sans tomber dans le relativisme. Ainsi, une phénoménologie du sentir, du désir, du vouloir devint un complément indispensable du programme phénoménologique. » (op. cit., p. 12) ;
- « Dans les leçons de 1914, Husserl affirme explicitement : 1/ que son enquête vise la définition de "principes de la raison pratique en général en tant que principes formels de la raison dans la sphère pratique. 2/ que l'erreur du formalisme de Kant est celui d'avoir fait du principe formel le "producteur" de la matière propre, faisant ainsi tomber l'analogie avec la logique formelle "avant le point essentiel et qui nous intéresse". 3/ que des analyses plus approfondies du concept kantien de l'analyticité du vouloir en acte dans la sphère de l'impérativité hypothétique n'est pas, comme le pensait Kant, de type logique. 4/ qu'"en relation à nos lois nous devons nous abstenir de considérer la simple objectivité logico-analytique". Si ces quatre arguments, comme nous le croyons, doivent être considérés ensemble, la recherche husserlienne s'inscrit clairement dans le projet kantien. » (op. cit., p. 98).

Dans ces considérations éthiques, E. Husserl retrouve l'action rationnelle et même la technique comme procédure ("En éthique non plus, on ne nie pas l'utilité, ou mieux la nécessité d'une technique, celle de l'agir rationnel", *Husserliana*, XXVIII p. 11-2, cité par Centi e Gigliotti, 2004, p. 22). Mais, c'est en ramenant l'action rationnelle aux "actes doxiques", c'est-à-dire, en définitive, aux jugements perceptifs (voir 1.1), et en développant une analogie avec la logique formelle :

- « Husserl insiste sur l'analogie entre logique formelle et axiologie [théorie des valeurs] formelle. » (Centi e Gigliotti, 2004, p. 26) ;

- « La grande leçon d'éthique de 1920 (…) réaffirmera que "le parallélisme traditionnel entre l'éthique et la logique a en fait des motifs profonds dans la raison elle-même". » (Centi e Gigliotti, 2004, p. 123).

Rappelons que cette analogie a été contestée par M. Heidegger, mais pour promouvoir une éthique réduite à l'"authenticité" de la préoccupation par "l'être pour la mort" (voir 3.7) :

« Pour Heidegger (*Einfuhrung in die phänomenologische forschung*) : "C'est une erreur de méthode que d'établir simplement une analogie entre la recherche des vécus affectifs et la connaissance", car on transpose dans le champ des vécus affectifs et volitifs des structures qui ont été obtenues dans une toute autre direction d'examen. » (Centi e Gigliotti, 2004, p. 128).

C'est aussi, toujours chez E. Husserl, en maintenant l'autonomie de la recherche théorique vis-à-vis de cette action rationnelle ("La recherche théorique ne porte à aucune valeur", *Husserliana*, XXVIII, p. 274, cité par Centi e Gigliotti, 2004, p. 50). E. Husserl peut alors se limiter à la considération de la sphère axiologique et à la logique de ses valeurs qu'il a seulement esquissée :

« Les émotions sont exemplaires de ce que Husserl entend par attribution de valeurs (sentir, préférer, approuver, désapprouver, espérer, vouloir, désirer) (…) . Pour Husserl, les émotions et en général l'attribution de valeur sont en rapport avec la justification, précisément parce qu'il considère qu'il accepte le principe selon lequel "si x est justifiable, alors x est intentionné". » (Centi e Gigliotti, 2004, p. 223).

Au bout du compte, seule reste, pour fonder ces valeurs, "la foi rationnelle en Dieu" :

« La dernière éthique de Husserl est marquée par cette tension qui pour lui peut en dernier ressort être seulement résolue dans une foi rationnelle en Dieu. » (Centi e Gigliotti, 2004, p. 355).

Fichte : la raison théorique et la raison pratique originellement non séparées et primant sur les spécifications ultérieures

Les futures illusions de l'épistémologie scientifique de la "neutralité axiologique" de M. Weber (voir 4.4) sont d'emblée écartées par J.G. Fichte dans sa critique de E. Kant :

- « Kant, en fait, parle d'un intérêt de la raison pratique et d'un intérêt de la raison théorique et les oppose. Sans doute est-ce correct si l'on en reste à son point de vue, mais cela ne l'est pas en soi, car la raison est une et n'a qu'un seul intérêt. Son intérêt, c'est la

croyance en l'indépendance et en la liberté dont découle l'intérêt pour l'unité et la cohérence, que l'on peut appeler l'intérêt spéculatif. » (Fichte, 2000, p. 78) ;

- « Rien n'est connu si l'on ne se tient pas à l'agir, toute connaissance est pratique tant du point de vue de ce qui l'a motivée que du point de vue de l'agir ultérieur. » (Fichte, 2000, p. 257)

En fait :

« C'est parce qu'il rompt avec la conception d'un savoir comme simple connaissance de ce qui est représentable que Fichte peut attribuer la même valeur scientifique à la physique et à l'éthique, sans pour autant en faire des connaissances du même ordre. Loin de reconduire la scission entre une science axiologiquement neutre, et par là susceptible d'un accord rationnellement motivé, et une éthique dépendant du choix individuel et contingent des valeurs, Fichte la transcende, en déployant, au-delà des disciplines particulières, l'unité du théorique et du pratique dans la forme et le contenu du discours fondationnel (*Doctrine de la Science*). » (Fichte, 2000, présentation, p. 59).

Pour Zöller (1998, p. 97), la plus importante innovation dans le post-kantisme est l'inclusion de la philosophie pratique dans la philosophie transcendantale. J.G. Fichte, en remettant en cause la séparation entre raison pure et raison pratique s'inscrit donc dans le mouvement plus large du Post-kantisme, commencé du vivant même de E. Kant. Cette remise en cause de la séparation entre raison pure et raison pratique est rapportée chez J.G. Fichte au "Moi comme activité autonome préalable" :

« L'exigence que tout se subordonne au Moi, que toute réalité doive être inconditionnellement posée par le Moi, est l'exigence de ce qu'on nomme justement la raison pratique. Jusqu'à présent un tel pouvoir pratique était bien postulé, mais il n'avait pas été prouvé (…) . Une telle preuve doit être donnée pour la raison théorique elle-même. » (Fichte, 1972, pp. 134-135).

C'est la raison pratique qui éclaire la raison théorique en amont (les conditions pratiques de toute intelligence) comme en aval (la composante pratique de l'effort théorique) :

- « Le moi pratique est le moi de la conscience de soi originaire, un être raisonnable ne se perçoit immédiatement que dans le vouloir et ne se percevrait pas, ni par la suite ne percevrait pas le monde, par conséquent ne serait pas intelligence, s'il n'était un être pratique. » (Fichte, 1984, p. 37) ;

- « Pour Fichte, l'idée de raison pratique éclaire rétrospectivement la théorie de la connaissance : en prescrivant à l'homme la tâche infinie d'élever la nature à la moralité,

elle engendre la connaissance comme la condition nécessaire à l'accomplissement de cette tâche. » (Fichte, 1986, postface, p. 352).

D'une part, pour qu'il y ait pouvoir pratique, donc raison pratique, il faut qu'il y ait préalablement intuition intellectuelle du "Moi comme activité préalable" du premier des premiers principes, donc une certaine "intelligence", ce qui, comme on l'a vu (en 1.3), renvoie au second des premiers principes. C'est ce qui conduit Fichte lui-même à se montrer hésitant quand il s'agit de savoir si c'est bien, dans la *Doctrine de la Science*, la partie pratique qui fonde la partie théorique ou inversement :

« S'il n'y a pas un pouvoir pratique dans le Moi, il n'y a pas d'intelligence possible. Inversement, si le Moi n'est pas intelligence, alors aucune conscience de son pouvoir pratique (…) n'est possible" ! ! » (Fichte, 1972, p. 14, cité par Fischbach, 2000, p. 55).

D'autre part, une telle intuition intellectuelle manifeste "la qualité morale d'une volonté d'émancipation", donc un certain engagement pratique :

« L'intérêt pratique de la raison n'aurait pu assumer le rôle d'un intérêt qui commande la connaissance au sens strict que si Kant avait réellement tenté de réaliser l'unité de la raison théorique et de la raison pratique (…) . Fichte accomplit ce pas. Il conçoit l'acte de la raison, l'intuition intellectuelle, comme une activité réfléchie qui retourne sur elle-même, et il érige le primat de la raison pratique en principe : la réunion accidentelle de la raison pure spéculative et de la raison pure pratique "en une connaissance" est remplacée par la dépendance de principe de la raison spéculative vis à vis de la raison pratique. (…) Pour s'élever jusqu'à l'intuition intellectuelle, il faut au Moi la qualité morale d'une volonté d'émancipation (…) . Par contre, une conscience qui se conçoit comme un produit des choses qui l'entourent, comme un produit de la nature, est prisonnière du dogmatisme : "Le principe des dogmatiques est la croyance dans les choses pour elles-mêmes ; c'est-à-dire la croyance indirecte dans leur propre moi qui est lui-même dispersé et qui n'est porté que par les objets. [c'est moi qui souligne] (…) . La raison ultime de la divergence entre les idéalistes et les dogmatiques est ainsi la divergence de leur intérêt". » (Habermas, 1976, p. 238).

Alors, la raison théorique et la raison pratique confèrent respectivement à la *Doctrine de la Science* sa possibilité et son actualité. En définitive :

« Fichte rejettera la dualité des législations, nature et liberté. Et cela car le primat de la raison pratique n'est plus pensé chez Fichte comme subordination d'un domaine de rationalité – le théorique – à un autre – le pratique -, mais comme unité fondamentale de la raison, unité qui s'enracine dans un effort pratique originaire dont l'exigence morale est en

nous l'expression (…) . Lorsque Fichte affirme le primat de la raison pratique, il affirme que la racine de toute raison est pratique, c'est-à-dire que toute raison se fonde sur un agir, sur cet agir même qu'exprime le commandement moral. Cet agir est déterminé au paragraphe 5 de la *Grundlage* comme condition de possibilité de tout objet, ob-jet ou *Gegen-stand* qui pour être représenté comme tel doit s'opposer à l'activité du Moi qui le pose comme objet dans la représentation. » (Vincenti, 2000, p. 7-8).

Au "primat de la raison pratique" de E. Kant, qui se réduit dans les faits à un vœu pieux vite remplacé par le primat des intérêts pratiques des uns ou des autres, J.G. Fichte substitue ainsi ce qu'on pourrait appeler un "primat de l'indifférenciation entre raison théorique et raison pratique" cohérent avec la raison selon les Stoïciens (voir 4.1).

Éthique, science et pratique des Stoïciens à Fichte

Si nous revenons aux Stoïciens (voir chapitre 2 et, plus particulièrement pour notre propos ici, 4.1 et 4.2), on peut caractériser de leur point de vue la raison théorique comme consistant pour chacun en la recherche problématique de "ce qui dépend de soi", afin de mieux agir dessus, dans le cadre de leur éthique de l'appropriation (*oikeiosis*). J'ai conservé (en 4.1 et 4.2) le terme d''éthique', mais on peut caractériser cette éthique de l'appropriation comme "éthico-politique", ouverte qu'elle est à partir de l'individu sur l'ensemble de la cité, voire du monde héllénistique. Si de plus on prend en compte le pari (ou anticipation non fondée sur des faits ou des lois) qui est fait sur les succès que peut rencontrer le mouvement vers la sagesse et le processus d'appropriation, pari qui est implicite dans ces notions de sagesse et d'appropriation (voir 4.2), ainsi que la place de la prière, et plus précisément de l'hymne (c'est-à-dire la louange de Dieu accompagnée de l'expression de l'humilité de celui qui prie) dans la pratique stoïcienne, à laquelle j'ai seulement fait allusion (voir l'introduction au chapitre 2), il apparaît utile de préciser cette "éthique" en "éthico-politico-religion" particulière, telle que définie (voir Introduction, section 2, et **Annexe 4**), qui aborde la politique et la religion à partir de l'individu, c'est-à-dire encore dans le prolongement de l'éthique, et non pas en tant que tels24.

24 D'ailleurs, en tant que telle, la formulation stoïcienne de l'idéal politique et religieux est, comme on l'a vu en passant, modeste : l'utopie de la République hellénistique idéale et une pratique politique qui, lorsqu'elle est possible sans couper tout chemin vers la sagesse, s'adapte aux circonstances, pour ce qui est de la politique ; l'espérance comme pari sur les tendances inférées par l'expérience de la nature, puisque le Dieu stoïcien n'étant ni personnel ni hors monde, ne donne pas lieu à une théologie séparée de l'ontologie générale, pour ce qui est de la religion.

J.G. Fichte est proche de ce point de vue puisque, selon lui, "nous ne produisons de la théorie et de la philosophie que pour expliquer la limite de notre agir" (Fischbach, 2000, p. 71). Alors, toute épistémologie normative doit inclure une éthique, de façon constitutive et non pas comme une déontologie surajoutée :

- « Fichte radicalise le criticisme, dépasse la rupture kantienne [entre nature et liberté] en appliquant sa réflexion au monde "comme sphère de l'action libre, donc selon un certain rapport à la nature, et eu égard à sa capacité de subir une action morale libre". La nature fichtéenne, comme le souligne la *Nova Methodo*, est organiquement déterminée comme rapport de forces au sein duquel je puis m'inscrire en agissant (…) [. C'est une] conception du sujet comme activité, effort, exigence fondant la pensée dynamique du monde. » (Vincenti, 1997, p. 10) ;
- « La philosophie pratique devient pour la première fois une partie de l'épistémologie, quoiqu'elle inclut aussi les principes d'éthique. » (Heinrich, 2003, p. 208).

Partant de là, on peut légitimement se demander pourquoi il peut y avoir une éthique distincte de l'ensemble de la *Doctrine de la Science* chez J.G. Fichte. On retrouve l'idée stoïcienne (sur laquelle je reviendrai en 5.6) de totalité unique où tout aspect particulier (que ce soit la "physique", l'"éthique" ou la "logique", en nommant ces aspects dans les termes stoïciens sans chercher ici à les définir plus avant) peut être abordé séparément mais conduit nécessairement aux autres. L'éthique constitue l'un de ces aspects particuliers :

> « Dès lors pourquoi admettre encore une doctrine éthique distincte de la *Doctrine de la Science* elle-même ? "Ce qui est pratique est agir en général, or l'agir se présente constamment, tout au long des *Principes [Principes fondamentaux de la Doctrine de la Science* ou encore *Grundlage]*, étant donné que c'est sur lui que repose tout le mécanisme de la raison" (Fichte, in *Nova Methodo*). Il existe pourtant bien une éthique, science particulière du pratique, à laquelle le *Système de l'éthique* est consacré. La liberté devant être réalisée dans le monde, elle s'y réalise dans et par un agir individuel. Et ce point de vue de l'agir individuel constitue la spécificité de l'éthique comme science particulière du pratique (…) [, c'est-à-dire comme] "déduction des conditions de possibilité de l'action individuelle". » (Vincenti, 2000, p. 6).

On peut dire (en anticipant sur 5.6 et 5.7) que l'agir en général constitue le point de départ de ce qu'on peut appeler le programme de recherche philosophique de J.G. Fichte, tandis que l'agir individuel constitue la spécificité de l'éthique comme science particulière du pratique, ou encore constitue l'un des aspects de ce programme de recherche philosophique :

« C’est ce rapport de l’activité objective au Moi pur qui définit chez Fichte la raison pratique (…) . Fichte estime avoir le premier montré que la raison est bien pratique ; il fallait montrer – ce que Kant n’a pas fait – "que la raison elle-même ne peut pas être théorique si elle n’est pas pratique ; qu’aucune intelligence n’est possible en l’homme, s’il ne possède pas un pouvoir pratique et que c’est sur celui-ci que la possibilité de toute représentation se fonde". » (Vincenti, 2000, p. 9).

L’objet de cette éthique est plus précisément pour J.G. Fichte, que "la liberté soit principe de détermination théorique de notre monde, c’est-à-dire soit au fondement de la détermination théorique de certains objets comme contingents. Tout ce que la morale nous commandera de transformer doit être posé comme transformable par la liberté agissant comme principe de détermination théorique" (Vincenti, 2000, p. 16). Manque cependant à J.G. Fichte la distinction entre la "conscience préréflexive" comme effet exprimable (et le "cours d’expérience" comme séquence de tels effets) et la dynamique corporelle, que l’on peut hériter du Stoïcisme moyennant quelques transformations (voir chapitre 2, et plus particulièrement, 2.8). Selon le cadre théorique sémio-logique, si "la liberté peut déterminer la nature" (suite du passage cité dans Vincenti, 2000, p. 16), c’est, non pas "immédiatement", mais en tant qu’elle est incarnée (corps), située (monde) et cultivée (culture) (voir aussi la *Méthode développée*, chapitre 1). J.G. Fichte marque encore une fois sa relation avec le Stoïcisme en ce que son éthique n’est pas la sagesse, technique ou art du sage, dont nous avons vu qu’une des caractéristiques est la rareté (voir 4.1) :

« Même l’éthique n’est pas une doctrine de la sagesse, chose en tout état de cause impossible, attendu que la sagesse doit être tenue pour un art plus que pour une science, mais, comme la philosophie toute entière, elle est une doctrine de la science, elle est, en ce qui la concerne, une théorie de la conscience de notre nature morale en général et de nos devoirs déterminés en particulier. » (Fichte, 1986, p. 21).

C’est plutôt l’effort vers la sagesse, donc contre la "paresse" (Fichte, 1986, p. 185), la "force d’inertie", l’"habitude", la "lâcheté", la "fausseté" (idem, p. 192), comme éducation corporelle qui est en jeu :

« Ce système de nos tendances naturelles prend la forme d’un corps organique matériel (…) . Ma tendance la plus élevée est celle qui me porte à l’autonomie absolue. Or je ne puis m’approcher de celle-ci qu’en agissant ; mais je ne puis agir que par mon corps ; ainsi, la satisfaction de cette tendance, en d’autres termes, toute moralité, a pour condition la conservation et le plus grand perfectionnement possible de mon corps. Inversement, l’autodétermination, la moralité, doivent être l’unique fin consciemment posée de mon

agir ; il me faut donc subordonner la première fin à la deuxième, ne conserver et ne former mon corps que comme instrument de l'action morale et non pas comme s'il était lui-même une fin. » (Fichte, 1986, p. 205).

On trouve ainsi chez J.G. Fichte une définition de l'éthique plus étroite que celle du Stoïcisme, celle que j'ai pu caractériser comme "éthico-politico-religieux". En fait, cette éthique stoïcienne recouvre plutôt l'ensemble constitué chez J.G. Fichte par le système de l'éthique (Fichte, 1986), le système du droit (Fichte, 1984) et la philosophie de la religion (Fichte, 1988, ainsi que de nombreux textes tardifs). Nous avons vu plus haut que l'éthique selon J.G. Fichte s'adresse à la conscience morale en soi en tant que tâche constitutive de toute individualité. D'après Maesschalck (2000, p. 8), pour que la fin morale de la raison puisse être effectivement atteinte, deux questions doivent encore être traitées : (1) les fondements théoriques de l'action humaine sur le plan physique, qui sont l'objet de la philosophie du droit ; (2) l'accord possible, sur le plan théorique, de la finalité suprasensible de la moralité avec la loi sensible de la causalité naturelle, qui est l'objet de la philosophie de la religion. Si l'on développe (1) en considérant, outre le droit, l'ensemble de l'environnement physique, organisationnel et culturel de l'individu, et pose la question, moins d'une philosophie du droit que d'une anthropologie philosophique de l'environnement humain, technique inclue (voir 4.4), et si, dans (2), on laisse ouverte la question du "supra-sensible" et se contente, comme je l'ai fait depuis le début de cet ouvrage (voir Introduction, section 2, et **Annexe 4**), de la définition *a minima* d'un "principe espérance" sur lequel pourraient s'accorder des êtres raisonnables (c'est-à-dire ayant reçu un appel à une telle raison), l'ensemble insécable de ces trois "philosophies" (de l'éthique, du droit et de la religion) peut constituer, lorsqu'on les ramène à l'individu, donc les considère seulement dans le prolongement de l'éthique, un développement fichtéen de l'"éthico-politico-religieux" stoïcien. À partir de ce point, j'utiliserai plutôt ce terme composé.

La Doctrine de la Science *comme génétique et la conjuration du scepticisme laissé ouvert par Kant*

La question de la *Doctrine de la Science*, si on la repose en termes modernes, se dédouble en celle de la cognition (de chacun) et en celle de l'épistémologie (du chercheur scientifique). La seconde, qui nous intéresse ici, est : comment conjurer le doute, le scepticisme que, d'après

J.G. Fichte, E. Kant a laissé intact avec son "sujet transcendantal" ? ou encore : comment construire une D*octrine de la Science* ?

Pour J.G. Fichte, les "idées" constituent des "tâches" pour une pensée (Vincenti, 1997, p. 70) et non pas seulement des hypothèses comme chez les Néo-kantiens :

> « Dans son étude de 1878 sur Platon, Cohen avait entrepris de réinterpréter le *Phédon* (100a-b, 107) en insistant sur la définition de l'idée comme "hypothèse" : "Platon, en donnant à l'analyse le statut de méthode scientifique, a justement accompli ce qui incombait au philosophe. Il est évident que cette méthode, qui consiste à supposer découvert ce qui est cherché afin de le retrouver grâce à la série des conséquences et à leur articulation, est éminemment fructueuse dans les problématiques philosophiques (…) . Le concept fondamental de sa propre méthode philosophique – puisqu'il nomme *methodos* la théorie des idées – (…) est né de cette propriété de la pensée géométrique. L'idée elle-même est pensée comme hypothèse". » (Cohen, 1999, p. 14).

En effet, c'est sur la base d'un engagement personnel qu'il peut y avoir choc, donc révélation des possibles et de leurs contraires (comme la Secondéité ou Actuel révèle la Priméité ou Possible chez C.S. Peirce, voir 3.5) : "c'est l'activité objective infinie (Moi pur) qui fonde originairement la possibilité d'aller à la rencontre d'un non-Moi et donc de subir un choc" (Vincenti, 1997, p. 74). C'est en partant de ce "choc" que l'"imagination productrice" peut construire un savoir :

> « L'imagination créatrice, posant le Non-Moi au-delà du choc, est précisément ce qui nous permet de penser ce choc et de prendre conscience de notre propre activité, en tant que limitée. » (Vincenti, 1997, p. 119).

D'où une épistémologie qui ne peut se contenter de l'observation, puisque cette dernière n'est apte qu'à définir du factuel :

> « L'entrée dans la *Doctrine de la Science* se fait au prix d'une rupture violente d'avec l'attitude de la conscience commune. La conscience commune pose d'emblée l'être comme premier, elle a une tendance irrépressible à l'ontologisation, au sens où elle pense comme première la "doctrine des choses" (*Doctrine de la Science de 1811*). Or le point de vue de la *Doctrine de la Science* est celui de la réflexion : ce sont les déterminations du savoir qui sont premières et non les propriétés des choses (…) . La conscience commune oublie toujours la situation épistémique dans laquelle elle se trouve ; à l'opposé, l'activation sans arrêt continuée de cette situation épistémique est la signature de la posture transcendantale. » (Fichte, 2005, présentation, p. 26).

Citons directement J.G. Fichte à ce propos :

« a) Nous ne pouvons atteindre une telle image par une observation immédiate du fait même du savoir ni non plus de manière empirique ; en effet, c'est dans cette observation immédiate que consiste le voir effectif ; le voir est entièrement immergé en lui-même, absorbé et déterminé par la loi qui régit la vision d'un tel voir x ; le voir est assujetti à ce x et ne peut s'en détacher. De cette façon, l'acte de voir voit x mais ne se voit pas lui-même en x, et cela aussi sûrement qu'il est de voir x. Nous avons, dans cet exemple, la loi fondamentale de tout savoir factuel, loi de la science objective, de ce qui est su effectivement). Le voir est déterminé par une loi quelconque et est absorbé dans cette légalité, et, en tant qu'il est tel, il est un savoir effectif. Dans la mesure où il sait quelque chose, il ne se sait pas lui-même ; dans la mesure où il se voit, il ne se voit pas. b) En outre, le savoir ne peut se saisir lui-même à partir du fait de son accomplissement et de son effectivité ; il doit donc se saisir avant, hors du fait. La *Doctrine de la Science* est image simple, indépendante de l'être, dans la mesure où l'être reste totalement problématique (…) . Voici donc la présupposition : le savoir se reproduit lui-même, se reproduit totalement, dans un concept. Ce n'est que dans ce cas que la *Doctrine de la Science* est possible. » (Fichte, 2005, p. 35-36).

Privilégiant, comme dans toute recherche scientifique, la recherche des lois sur celle des faits, J.G. Fichte s'approche de la notion de Virtuel comme loi faisant le lien entre l'Actuel et le Possible proposée par C.S. Peirce : "la réflexion de la *Doctrine de la Science* est arrachement à toute loi factuelle (Fichte, 2005, p. 43), ou encore :

« C'est cela, la forme essentielle de la vraie philosophie, au fond n'avoir nul égard pour l'être factuel, mais seulement pour la loi. (…) ; les lois constituent son monde : l'être factuel, elle ne le voit que médiatement, dans la mesure où il vient de la loi. » (Fichte, *Conférences d'introduction à la Doctrine de la Science 1813*, cité par Cassirer, 1983, p. 154).

Idées comme tâches et non pas seulement comme hypothèses, engagement pratique et non pas contemplatif, arrachement au factuel et non pas fascination par les faits, voici ce qui constitue pour J.G. Fichte le point de départ d'une épistémologie susceptible de conjurer le scepticisme. Au-delà de ce point de départ, la *Doctrine de la Science* conjure le scepticisme en étant génétique (voir 1.8) :

« Dans la mesure où elle construit génétiquement le phénomène qu'elle prend pour objet de son savoir, la *Doctrine de la Science* est un idéalisme. Dans la mesure où elle mesure la validité de sa construction à l'aune de ce seul phénomène, qu'elle présuppose comme un donné inconstructible – où elle le pense comme si elle l'avait fait mais ne le fait pas – la

Doctrine de la Science est un réalisme. (…) . Pour parvenir à ce savoir (idéal) du savoir réel, savoir d'objet – qui n'est pas non plus savoir de l'organe du savoir, mais savoir de la clarté même de l'œil sans lequel les couleurs ne sauraient être vues. » (Goddard, 1999, p. 9).

Si cette genèse parcourt et reparcourt le cercle fermé de l'action réciproque (voir 1.1), donc passe par des actions et des chocs, elle reste chez J.G. Fichte entièrement spéculative et abstraite. Nous verrons (en 4.5) que le Pragmatisme-Pragmaticisme nord-américain la concrétisera..

Y a-t-il place pour une raison esthétique ?

Poser cette question et le faire à ce point de l'exposé peut sembler incongru relativement au second objectif de cet ouvrage, comme pouvaient sembler l'être les considérations sur le Romantisme présentées (en 1.5 et 1.7) relativement aux questions de la connaissance et de la transformation de l'activité humaine et à leurs conséquences épistémologiques. C'est pourtant justifié, me semble-t-il, par la nécessité de fournir une réponse à la question de la complétude ou non des propositions d'épistémologie générale qui seront formulées dans le chapitre 5 (voir 5.2). Poser cette question à ce point tient à ce que, selon J.G. Fichte, l'esthétique se situe "entre la philosophie théorique et la philosophie pratique" et diffère de l'éthique car "le point de vue esthétique est naturel et instinctif et ne dépend pas de la liberté" (Fichte, 2000, p. 337).

J.G. Fichte, en partant de la dyade choc / sentiment (voir 1.4) semble reconnaître l'existence d'une raison esthétique intermédiaire entre raison théorique et raison pratique. Nous avons vu (en 1.6) que l'esthétique est pour E. Kant l'espace privilégié de la communication et de l'intersubjectivité et qu'il n'en est rien pour J.G. Fichte. C'est sur cette base que s'est imposée aussi sur le tard à E. Kant (dans la *Critique de la Faculté de Juger*) une articulation esthétique entre les deux absolus de la raison théorique et de la raison pratique qu'il avait préalablement séparés. J.G. Fichte n'a nul besoin d'une telle médiation. De médiation qu'elle est ainsi chez E. Kant, entre les deux parties séparées de sa philosophie, l'esthétique devient simplement chez J.G. Fichte l'intermédiaire entre le point de vue de sens commun et le point de vue transcendantal (c'est-à-dire celui de la *Doctrine de la Science*) :

« Les deux points de vue [réel / transcendantal] sont précisément opposés l'un à l'autre. S'il n'existe pas d'intermédiaire, alors il n'y a pas de moyen (selon nos propres principes) de passer de l'un à l'autre. Il est factuellement prouvé qu'il existe un tel intermédiaire entre

le point de vue transcendantal et le point de vue de sens commun ; cet intermédiaire est l'esthétique. Du point de vue commun, le monde apparaît comme donné, du point de vue transcendantal, comme produit, (tout en moi). Or, du point de vue esthétique le monde paraît donné comme si nous l'avions fait et comme si nous le faisions nous-mêmes. » (Fichte, 2000, p. 336).

Comme J.G. Fichte n'a pas produit d'ouvrage de philosophie esthétique alors qu'il a inspiré le premier Romantisme allemand et produit lui-même quelques poèmes de jeunesse, divers commentateurs considèrent que cette dernière est partout dans son œuvre :

- « La tendance esthétique de l'humanité. C'est précisément sa prééminence à travers tout le système qui interdit à l'esthétique d'être l'objet d'une doctrine matérielle particulière. » (Goddard, 1999, p. 29) ;
- « Seule l'esthétique est à même de remplir cette fonction propédeutique qui consiste à élever le sens commun au niveau de la philosophie transcendantale (…) . L'art et la philosophie procèdent d'un même esprit, changer les possibles. » (Piché, 1995, p. 183).

Effectivement le seul discours esthétique qu'ait produit J.G. Fichte est dirigé contre le rôle que F. Schiller (le poète et dramaturge) donne à l'art dans l'éducation à la liberté :

« On a souvent remarqué que par deux fois, les *Lettres* [*Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, de Schiller, ouvrage dont Peirce se réclame souvent] citent Fichte, et notamment de façon fort élogieuse, les *Conférences sur la destination du savant*. On a plus rarement dégagé le principe de la relation entre les deux ouvrages (…) : de Fichte, Schiller conserve l'insistance sur le rôle de l'éducation dans le passage de la nature à la liberté ; mais contre Fichte les *Lettres* revendiquent, pour définir cette éducation, un retour vers l'enseignement essentiel du kantisme – à savoir l'installation de la sphère esthétique comme "cet intermédiaire" entre la sensibilité (nature) et raison (liberté) qui permet de "réconcilier les lois de la raison avec l'intérêt des sens". [Réponse de Fichte :] "1/ Dans l'ordre pratique, la détermination libre d'une représentation n'intervient qu'avec l'exigence (constitutive de l'impératif) d'"engendrer dans le monde sensible un produit qui lui corresponde", c'est-à-dire une action conforme à la fin ; ce n'est nullement le cas dans l'ordre esthétique où l'instinct n'est pas attaché à l'existence de l'objet (c'est en ce sens que Kant disait le jugement de goût "désintéressé") et où il n'est pas *nécessaire* qu'une représentation de l'image esthétique intervienne dans le monde sensible ; 2/ "l'artiste inspiré ne s'adresse nullement à notre liberté" : en fait, dans l'émotion esthétique, nous sommes "charmés" par l'œuvre qui peut bien nous élever "par instants dans une sphère plus élevée" que celle du monde sensible, mais "sans que nous y soyons pour rien" et sans

que nous devenions "en rien meilleurs". En d'autres termes, l'expérience esthétique n'est pas une expérience de la liberté et elle n'est pas non plus une expérience proprement spirituelle. Tout au plus est-il possible d'accorder (…) qu'avec l'expérience du beau "les champs *non défrichés* de notre esprit se trouvent ouverts et lorsqu'un jour, *pour d'autres raisons*, nous nous décidons librement à en prendre possession, nous trouvons que la moitié des résistances est levée, que la moitié du travail est faite". » (Renaut, 1986, pp. 108-113).

Pour J.G. Fichte, donc, l'émotion esthétique constitue seulement, et même dans certaines circonstances seulement, une introduction à la raison, parce que, comme on l'a vu plus haut, "du point de vue esthétique le monde paraît donné comme si nous l'avions fait et comme si nous le faisions nous-mêmes". Il y a ainsi cohérence entre l'idée selon laquelle l'"impulsion" peut déboucher sur autre chose que la "passion" chez les Stoïciens (voir 2.2 et 2.3) et celle de l'émotion esthétique comme introduction possible à la science chez J.G. Fichte. Il y a, au contraire, incohérence de cette dernière avec l'idée de l'émotion esthétique comme médiation entre sensibilité et raison chez F. Schiller :

« "Au lieu de l'instinct de jeu [un concept clé de Schiller], dit Fichte, il aurait bien plutôt dû poser l'imagination". (…) . En réalité Fichte ne peut accepter la position de Schiller selon laquelle il y aurait dans l'être humain deux instincts radicalement indépendants l'un de l'autre (l'instinct sensible et l'instinct formel) qui se trouveraient médiatisés par ce troisième terme qu'est l'instinct de jeu. Pour sa part, Fichte n'hésite pas à distinguer trois instincts (pratique, cognitif, esthétique) sans toutefois les déclarer autonomes les uns des autres. Au contraire, ils ne sont que les ramifications de la "même et indivisible force fondamentale en l'homme" (…) . L'être humain procède d'une dynamique unique, à savoir de cette "auto-activité" qui est à la base de la *Doctrine de la Science* et qui en esthétique prend la forme d'une imagination envisagée, pour la circonstance, dans sa "totale liberté". » (Piché, 1995, p. 187).

Ainsi, selon J.G. Fichte et contrairement au Romantisme allemand et à F.W.J. Schelling, il n'y a place, ni pour une raison esthétique, ni pour une théorie de l'art autonome.

Un art engagé ?

Cette absence de raison esthétique implique aussi, comme nous le verrons dans le chapitre 5 – dans lequel, rappelons-le, je tirerai profit en matière d'épistémologie générale du contenu de

ce chapitre 4 et des notions de signe abstrait et de signe hexadique (voir les **Annexes 2 et 3**) –, l'absence de programmes de recherche de la sorte esthétique au même niveau que les programmes de recherche des sortes empirique, technologique, mathématique et philosophique. Autrement dit, un programme de recherche esthétique ne peut être qu'une articulation, propre à l'art considéré, entre recherche philosophique, recherche empirique, recherche technologique et recherche mathématique. Alors, la recherche philosophique qui participe à un tel programme de recherche esthétique porte sur l'engagement dans la vie et, plus particulièrement, dans la recherche empirique, la recherche technologique et la recherche mathématique relatives au domaine artistique considéré, de celui (ceux) qui développe(nt) ce programme de recherche. Nous verrons que cet engagement peut être abordé d'un point de vue partiel – pourquoi pas celui du questionnement sur le "Beau" ? –, mais qu'il constitue un tout insécable, de telle sorte qu'en rester à ce point de vue partiel ne peut aboutir à rien de valable. Pareillement, la recherche empirique porte sur les activités artistiques, mais aussi sur d'autres phénomènes empiriques intéressant le domaine artistique, par exemple sur les produits particuliers des activités artistiques, comme le fait, par exemple, l'analyse littéraire et l'analyse musicale. De même, la recherche technologique porte sur la conception des situations artistiques, c'est-à-dire des environnements techniques, organisationnels et culturels propres à développer telle pratique artistique, de production comme de réception. Nous verrons (en 5.4) que cette recherche technologique sur la conception des situations artistiques peut s'intégrer à ce qu'on peut appeler des programmes de recherche-création artistique. Enfin, la recherche mathématique porte sur les outils de modélisation empirique et pratique artistiques.

D'après la *Méthode élémentaire* et la *Méthode développée*, en effet, les activités artistiques s'analysent de la même façon et dans les mêmes limites que les autres activités. De même, l'ingénierie des situations artistiques se développe selon les mêmes principes que l'ingénierie d'autres situations. Après quelques essais ponctuels de recherche sur de telles activités artistiques, les recherches menées récemment et en cours sur diverses activités et situations musicales ont montré l'intérêt d'un ou plusieurs programmes de recherche empiriques spécifiques. Considérons, par exemple, les activités de composition musicale, d'interprétation musicale, de production musicale, d'écoute musicale (insérées dans des pratiques plus larges, de composition, d'interprétation, de production, mais aussi d'analyse musicale, de critique musicale, de commerce musical et de conversation de salon ou entre amis). Certaines Unités de cours d'expérience, comme les sentiments, les imaginations et les idéations (voir **Annexe 3** et 3.6) y sont seulement plus présentes qu'ailleurs. C'est le cas aussi de certains

Representamen comme les "émergences de formes globales" et de certains Interprétants comme les "abductions pratiques" (voir **Annexe 3)**. La contribution des activités individuelles-sociales d'individus et de groupes particuliers dans des situations particulières à la constitution de types (tout particulièrement de prototypes) et relations entre types largement partagés dans une culture donnée, produisant ainsi une modification de cette culture, est essentielle. Mais, ces activités musicales ressortissent essentiellement à la même phénoménologie que les autres activités humaines.

Pour conclure ce point, ajoutons d'abord que cette absence de raison esthétique et de théorie autonome de l'art chez J.G. Fichte s'accompagne d'un rôle essentiel donné à l'imagination productrice, non limitée aux activités dites artistiques, dont nous avons vu (en 1.5) qu'il pouvait être généralisé à toute technique, même si J.G. Fichte ne propose pas lui-même une telle généralisation. Nous avons vu plus haut que, selon certains commentateurs, l'esthétique est partout. Il me semble plutôt que ce qu'ouvre J.G. Fichte, c'est la possibilité de la création – avec la liberté – partout. C'est pourquoi, en particulier, comme nous le verrons (en 5.2), les notions de programme de recherche technologique, ou mathématique, ou philosophique et de programme de création artistique peuvent être rapprochées.

Notons aussi que, finalement, cette absence de raison esthétique et de théorie autonome de l'art chez J.G. Fichte peut être retrouvée à partir de la notion d'"art engagé" ou d'"art en situation" développée par J.P. Sartre. Contrairement à ce qu'en ont écrit les partisans de l'"art pour l'art", qui tendaient à réduire cette notion à celle d'"art militant" ou, pire, d'"art réaliste socialiste", cette notion dit tout simplement qu'on ne peut comprendre une œuvre artistique, y compris si elle se présente elle-même en termes d'"art pour l'art" (aspect empirique), et la réaliser en connaissance de cause (aspect normatif interne) qu'en insérant cette œuvre et cette réalisation dans un ensemble d'œuvres et d'activités humaines, tant artistiques que non artistiques, en cours ou ayant laissé des traces vivantes dans la période de sa création (voir, pour une synthèse des conceptions de J.P. Sartre concernant les arts, Sicard, non daté).

Ajoutons enfin que, si Zagdoun (2000) a pu montrer qu'il existait une philosophie stoïcienne de l'art tel qu'on l'entend aujourd'hui, selon laquelle "l'art se dégage avec peine de la violence des passions pour se mettre au service de la sagesse" (voir 2.2 et 4.1), il ne faut pas oublier que "les stoïciens étendent le concept d'art [*techné*] au point d'y comprendre autant la science que l'expérience, autant les sciences certaines que les sciences conjecturales, sur la base d'une continuité entre les unes et les autres ; et, par extension au domaine de l'action pratique ils font cumuler tous les arts dans un art supérieur de vivre, dans une sagesse entendue comme un art compréhensif qui unit tous les aspects de l'activité humaine"

(Pareyson, 1992, p. 209). Nous avons rencontré (en 4.2), à propos de la question de la technique, la formule "produire dans la nature comme une seconde nature" des Stoïciens selon Cicéron. Cette formule, qui est associée à l'*oikeiosis* (appropriation) humaine, s'applique autant à l'art qu'à toute technique et même à la vie tout entière. S'il y a une philosophie stoïcienne de l'art, elle ne constitue qu'un point d'entrée parmi d'autres dans la philosophie stoïcienne de la vie. On a là encore une convergence entre J.G. Fichte et les Stoïciens (voir 1.8).

Le couplage structurel transcendantal théorique-pratique-éthique

Goddard (2003) rapproche avec raison la construction d'un savoir scientifique non représentationaliste selon F. Varela et la détermination du transcendantal comme au-delà du subjectif et de l'objectif, c'est-à-dire comme vie et comme autonomie, selon J.G. Fichte. Au lieu d'une notion de "sujet transcendantal de la connaissance", J.G. Fichte ébauche ainsi une notion qu'on peut qualifier de "couplage structurel transcendantal du savoir" :

> « L'ensemble de ces analyses permet donc de restituer la cohérence du projet de J.G. Fichte. Il s'agit de délivrer le savoir de toutes ses guises objectivantes : le savoir n'est ni *mimesis* ni reproduction d'un état indépendant, ni figuration d'un objet dans le temps et dans l'espace, ni visibilité qui circonscrit, découpe, délimite une figure ou appréhende une notion. Le savoir est fondamentalement mouvement de composition du fini et de l'infini [obéissant à la loi fondamentale de l'identité réflexive, voir 5.2]. » (Fichte, 2000, présentation, p. 58).

Notons que G. Simondon (déjà cité en 3.6, 4.1 et 4.2) a proposé quelque chose de semblable. Comme le montre Combes (1999), l'opération d'individuation ne saurait admettre d'observateur déjà constitué. La constitution transductive des êtres requiert une description elle-même transductive. C'est pourquoi Simondon appelle également transduction une "démarche de l'esprit qui découvre". Cette démarche "consiste à suivre l'être dans sa genèse, à accomplir la genèse de la pensée en même temps que la genèse de l'objet" (Simondon, 1995, p. 32). Contrairement au but assigné par E. Kant à la théorie de la connaissance, il ne s'agit pas ici de définir les conditions de possibilité et les limites de la connaissance, mais d'accompagner par la pensée la constitution réelle des êtres individués. Dans cette conception, l'individuation résultant d'un problème social, pré-individuel, ne peut avoir que des solutions sociales.

La théorie de la connaissance de J.G. Fichte passe par les "tendances" (voir 1.3). Elle n'est, à ce titre, ni une théorie de l'esprit au sens du cognitivisme, dans laquelle la cognition serait "pure", ni une phénoménologie au sens de Husserl, dans laquelle ces "tendances" ("aspirer, rêver et désirer, etc."), dites "axiologiques", seraient secondaires relativement à la perception et aux actes de jugement, dits "doxiques" (voir 1.1) :

> « Dans sa *Doctrine de la Science*, Fichte offre une théorie de la connaissance qui a une signification large et universelle : tout processus qui inclut des éléments conceptuels compte comme connaissance. Par exemple, Fichte offre la première analyse des structures de tendance – aspirer, rêver et désirer, etc. Il traite ces états de base non comme des faits concernant l'esprit, mais plutôt comme des voies par lesquelles l'esprit est ce qu'il est, saisissant de façon unique sa propre réalité. Être déterminé par les tendances est la forme d'être familier avec soi-même. » (Heinrich, 2003, p. 18).

Un tel fondement du savoir dans les "tendances" ouvre sur la légitimation épistémologique de savoirs dans lesquels les aspects scientifiques et les aspects pratiques sont inséparables, mais aussi sur la construction de nouveaux savoirs engagés de ce genre :

> « Fichte peut donner les moyens de fonder la légitimité épistémologique et pratique du genre de savoir dont le marxisme et la psychanalyse constituent les exemples les plus connus et dont relève encore une philosophie qui se comprendrait comme pratiquement engagée. » (Habermas, 1976, p. 9).

On peut au moins ajouter au Marxisme et à la Psychanalyse25, moyennant divers développements et clarifications, diverses technologies26, sinon réelles du moins potentielles : l'ergonomie, les sciences de l'éducation, les sciences et techniques des activités physiques et sportives, les technologies culturelles et les sciences de la gestion-organisation-logistique, pour ne citer que celles auxquelles j'ai été amené à participer à divers degrés. Toutes sont prises, de même que toutes les pratiques quelles qu'elles soient, dans le dilemme entre connaître pour bien faire et faire pour bien connaître.

Au-delà de ces auteurs, une leçon de J.G. Fichte est que le lien originel entre théorie et pratique englobe l'éthique. En conséquence, une théorie ou une pratique sans éthique explicite comprend toujours une éthique implicite. C'est pourquoi, dans l'épistémologie normative interne du programme de recherche 'cours d'action', c'est le même "Engagement dans la

25 Ces courants de pensée et de pratique, K. Popper – sur lequel je reviendrai (en 5.1) car il a joué un rôle important dans l'épistémologie scientifique moderne – les ramenait à l'obscurantisme en leur adjoignant, dans Popper, 1966, le Hégélianisme et le Platonisme.

26 Pour une définition précise de cette notion de "technologie", que j'ai résumée dans l'**Annexe 4**, voir 5.1 et surtout 5.4.

situation de recherche" ou, plus précisément, "Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique et technologique" qui participe, d'une part, à un programme de recherche empirique sur l'activité humaine, d'autre part, à un programme de recherche technologique sur l'ingénierie des situations (voir les deux schémas présentés dans les figures 1 et 3 en introduction de la *Méthode développée* qui seront généralisés en 5.3 et 5.4). Qu'on n'oppose pas à cette leçon de J.G. Fichte les horreurs de la "science prolétarienne" ou, pire encore, de la "science aryenne". Leurs "erreurs" ne tiennent pas seulement aux notions de "prolétariat" ou de "race". Elles tiennent aussi à tout le reste de l'"Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique, technologique et philosophique" (notion qui parcourra tout le chapitre 5) de leurs promoteurs.

Une autre leçon de J.G. Fichte est qu'il n'y a pas de relation de subordination entre théorie et pratique et inversement. C'est ainsi que ces deux mêmes programmes de recherche, empirique sur l'activité humaine et technologique sur l'ingénierie des situations qui composent le programme de recherche 'cours d'action', sont articulés – ou encore, mutuellement subordonnés – et non pas subordonnés l'un à l'autre de quelque façon que ce soit (voir **Annexe 4**).

Une autre leçon encore de J.G. Fichte est qu'à l'origine d'une science et d'une technologie en relation organique, il y a en général une indifférenciation entre science empirique et technique. Ce n'est qu'ensuite, s'il y a maturation épistémologique, que s'instaure la différenciation. Ce fut, par exemple, le cas des débuts en France de la recherche ergonomique (voir Introduction, section 1) et de la recherche musicale (dont l'enjeu fut de refonder les manières de faire et d'entendre la musique, voir Schaeffer, 1952, pour la création, et Veitl, 1997, pour la chronique).

Le problème de l'absence de la technique chez Fichte

J'ai précisé (en 1.5) l'imagination productrice selon J.G. Fichte et le Romantisme allemand. Considérerons ici la relation problématique qu'entretient l'imagination productrice de J.G. Fichte avec la technique, alors que, jusque-là, je n'ai considéré que la place de la première dans la construction d'une phénoménologie de l'activité humaine.

L'imagination productrice de J.G. Fichte n'est pas réservée *a priori* aux activités dites artistiques. Au contraire, elle entretient *a priori* une relation avec la technique comme incluant l'art :

> « Agir selon la théorie exige davantage que la simple théorie, fut-elle la *Doctrine de la Science* : "il est encore besoin d'une science propre de l'agir, qui n'est élevée en savoir-faire que par l'exercice ; en un mot il est encore besoin de l'art [au sens général de *techné*]". » (Fischbach, 2001, p. 104)

Pourtant, on ne trouve pas trace dans l'œuvre de J.G. Fichte d'une telle relation de l'imagination productrice avec la technique. Seul l'art au sens restreint est considéré. Par contre, on trouve l'expression d'une telle relation chez l'écrivain et poète Novalis, déjà cité plus haut, dont nous avons vu la particularité relativement aux autres Romantiques allemands sur la question du "Moi" (en 1.7), ce qui motive l'interrogation de Le Blanc et al. (2003) :

> « Il faut se demander si le romantisme fut véritablement opposé au développement de la technique, ou s'il tenta plutôt de penser une technique supérieure qui saurait concilier l'invention d'instruments sophistiqués avec la complexité naturelle, elle même expression d'une techné que l'homme n'aurait pas encore découverte. » (op. cit., p. 65).

En fait, cette relation du Romantisme et de la technique ne s'est épanouie vraiment que chez les Saint-Simoniens français au 19ème siècle, grâce à la conjonction avec d'autres éléments, dont l'histoire reste sinon à faire du moins à reprendre de ce point de vue. Je ne peux pas le faire de façon systématique dans le cadre de cet ouvrage. C'est seulement après avoir précisé (en 4.7), positivement et négativement, la relation entre l'imagination productrice et la technique grâce à d'autres auteurs plus classiques que je montrerai (en 4.8) l'intérêt de la critique de l'expérience saint-simonienne pour le propos de cet ouvrage.

En tout cas, on ne trouve pas trace dans l'œuvre de J.G. Fichte d'une considération de la technique. Tout se passe chez lui comme si d'introduire l'éthique à l'origine, aux premiers principes, renvoyait la technique à l'inessentiel. Dans le projet qu'il a proposé pour l'Université de Berlin, la technique est même exclue par lui de l'Université au profit des sciences et de la philosophie. La question se pose de savoir si cette exclusion est due à une incohérence de la conception de l'imagination productrice de J.G. Fichte, donc de son troisième premier principe, ou à d'autres raisons théoriques secondaires (système de l'éthique, théorie du droit, théorie de la religion, théorie politique), ou encore à des considérations purement historiques conjoncturelles, même si J.G. Fichte ne les formule pas. Notons cependant d'emblée que ces dernières semblent pouvoir être exclues du fait de la constance

dans les raisons théoriques dont J.G. Fichte fait preuve dans ses écrits de 1794 à 1811 sur la question.

J'aborderai ce projet pour l'Université de Berlin dans la section suivante. Comme les conceptions théoriques développées par les successeurs de J.G. Fichte pour l'Université allemande se sont toutes référées à la conception théorique de J.G. Fichte, je les ajouterai à la réflexion. Elles permettront de préciser à la fois l'originalité de la conception de J.G. Fichte et ses limites. Surtout, elles permettront de préciser à quelles conditions – parmi lesquelles on trouve (1) l'instauration d'une technique non aveugle, c'est-à-dire philosophiquement pensée, dans le domaine plus large de la pratique et (2) l'intégration des sciences humaines et sociales dans l'ensemble de la science –, un lien organique entre une raison théorique et une raison pratique incluant l'éthico-politico-religieux peut ne pas conduire au pire.

4.4 Les va-et-vient de l'idéal du savoir, de son organisation, de sa construction et de sa transmission de Fichte à Heidegger

Dans cette section, je développerai d'abord les conséquences de la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte en matière de vocation du savant, à travers ses différentes versions (1794, 1798, 1805, 1811). Avant d'aborder dans la foulée le projet d'Université de J.G. Fichte, je préciserai les propositions de F.W.J. Schelling en la matière auxquelles il s'oppose le plus directement. Je présenterai ensuite quelques éléments des projets d'Université, opposés à celui de J.G. Fichte, qui ont triomphé, ceux de F. Schleirmacher et W. von Humbolt, qui constituent le contexte dans lequel M. Weber a écrit *Le savant et le politique*, en opposition directe à J.G. Fichte. Puis, j'aborderai le *Discours du rectorat* de M. Heidegger, en 1933, dont Milner (2006) a déjà montré qu'il s'opposait point à point à ce texte de M. Weber, et qui, dans le contexte du nazisme et de son idéologie, retrouvait ou semblait retrouver quelque chose du projet de J.G. Fichte. Je conclurai par les leçons qui me semblent pouvoir être tirées de cette portion d'histoire, non pas pour penser l'Université française et les voies de son amélioration, ce qui sortirait à la fois des limites de cet ouvrage, de mes compétences et de mes espérances, mais pour penser les relations entre éthique, science et pratique dans un processus de recherche.

La vocation du savant selon Fichte

D’emblée, J.G. Fichte subordonne la question de la destination du "savant" à celle de l’"homme" :

> « La réponse à la question : quelle est la destination du savant ? suppose qu’on réponde à une autre : quelle est la destination de l’homme dans la société ? La réponse à cette question présuppose à son tour qu’on réponde à une autre plus élevée encore : quelle est la destination de l’homme en soi ? » (Fichte, 1969, p. 35).

Pour J.G. Fichte, la connaissance des dispositions et des besoins de l’homme est première et ressortit à la "philosophie", tandis que la connaissance des moyens nécessaires à leur satisfaction est empirique et comprend de façon centrale celle du "degré précis de la culture se tient à un instant précis la société dont on est membre" (qu’on considérerait aujourd’hui comme ressortissant aux sciences humaines et sociales) :

> « Le souci de ce développement uniforme de toutes les dispositions de l’homme suppose en premier lieu la connaissance de l’ensemble de ses dispositions, la science de toutes ses tendances et de tous ses besoins, le sondage de tout son être. Mais cette connaissance complète de l’homme tout entier se fonde elle-même sur une disposition qui doit être développée ; car il y a en fait en l’homme une tendance à savoir et à savoir en particulier ce qui lui faut (...) . Or la seule connaissance des dispositions et des besoins de l’homme, sans la science de les développer et de les satisfaire, ne serait pas seulement une connaissance triste et accablante, elle serait en même temps une connaissance vide et complètement inutile. (...) À cette connaissance des besoins doit donc être associée la connaissance des moyens nécessaires à leur satisfaction (...) . La connaissance de la première espèce se fonde sur des principes purs de la raison et est philosophique ; celle de la seconde espèce se fonde sur l’expérience et est dans cette mesure rattachée à la connaissance philosophique-historique (...) . Cette connaissance doit devenir utile à la société ; par conséquent, sur ce sujet, il ne suffit pas de savoir en général quelles sont les dispositions de l’homme et par quel moyen en général on pourrait les développer. Il faut encore qu’elle fasse un pas de plus (...) . Il faut que l’on sache à quel degré précis de la culture se tient à un instant précis la société dont on est membre, – par quel moyen précis à partir de celui-ci elle peut s’élever, et quels moyens elle doit utiliser pour cela (...) . Indiquer le degré auquel elle se trouve à un instant précis, c’est absolument impossible à partir des seuls principes de la raison ; là-dessus on doit interroger l’expérience ; il faut faire un examen approfondi des circonstances antérieures – mais avec un regard éclairé par la philosophie. » (Fichte, 1969, p. 69-70).

On pourrait sans forcer l'interprétation des textes décalquer sur ce schéma le programme de recherche 'cours d'action' qui, pour concevoir des situations appropriables par les acteurs, considère l'état des corps et de la culture de ces acteurs.

Dans les *Cinq conférences sur la destination du savant données à Berlin en 1811*, J.G. Fichte revient sur cette conception active du savoir en insistant sur le caractère *a priori* du savoir, celui qui ressortit à la philosophie :

> « Selon l'expression connue, un tel savoir [= "auquel chacun pourrait être porté à attacher de la valeur"] devrait être pratique et actif, et fonder un être. On reconnaît assez généralement ce qui vient d'être dit, c'est-à-dire que le savoir n'a de valeur qu'à la condition qu'il soit actif, dans les paroles connues : "À quoi sert un savoir si l'on n'agit pas en conséquence ?", "C'est l'action et non le savoir qui fait la valeur de l'homme", etc. On le reconnaît tellement que les recherches dont le but directeur ne pouvait pas être aussitôt compris par le sens commun en ont même souvent abusé, et l'ont employé en le dépréciant. (...) Examinons (...) ce qu'il y a au fond dans l'affirmation selon laquelle un savoir est pratique. "Le savoir est pratique" veut dire : "Il exige une action et en dessine le modèle" (...) . C'est pourquoi un savoir pratique est un savoir auquel ne correspond ni son objet, puisqu'il se fait lui-même, ni un objet quelconque, qui, pour cette raison, n'est pas non plus déterminé par un objet, ni n'est une copie de quelque objet que ce soit. Il est la reproduction de lui-même exclusivement et non pas d'un autre savoir (...) . Celui qui parle d'action et nie le caractère *a priori* du savoir se contredit, à ses propres yeux, et ne sait pas ce qu'il dit. » (Fichte, 1989, p. 64-65).

Pour J.G. Fichte, reconnaître cet *a priori* est reconnaître "l'existence d'un monde supra-sensible à l'intérieur de nous" (ibidem, p. 66). Lorsque certains commentateurs parlent de platonisme de J.G. Fichte, il faudrait qualifier ce platonisme d'"interne". Alors :

> « L'activité du monde sensible en vue de l'ordre du monde supra-sensible se décompose en deux : tout d'abord en activité d'éclaircissement [les enseignants], que ce soit de soi-même, de l'état de savant ou du peuple, puis en activité de former directement les conditions du monde effectif grâce aux intellections qui sont maintenant suffisamment mûres et déterminées jusque sur le terrain de l'expérience effective [savants et administrateurs de l'État comme "partie nécessaire de la communauté des savants en général"]. » (Fichte, 1989, p. 88).

Le futur "savant" (ce terme incluant pour J.G. Fichte, comme dans cette dernière citation sur laquelle je reviendrai plus loin, les "administrateurs de l'État", en plus de ce que nous entendons aujourd'hui par "savant", ainsi que ce que appellerions aujourd'hui plutôt des

"enseignants" et sur lesquels s'étendent ses *Discours à la nation allemande*, voir Maesschalck, 2000, p. 151-152) doit en conséquence être formé en vue de l'action dans le monde :

> « L'Université ne peut, ni ne doit, isoler l'élève du contact avec la corruption du monde, ainsi que le doit l'école inférieure. Le futur savant doit bien y être formé à vivre et à se mouvoir dans le monde tel qu'il est au juste. » (Fichte, 1989, p. 64-65).

Schelling et le fantasme du Savoir absolu

F.W.J. Schelling, auquel s'oppose directement ces textes de J.G. Fichte, après avoir dénigré la pratique, promeut l'Absolu et le Savoir de l'absolu :

> « Agir, agir, c'est l'appel qui retentit de bien des côtés ; ceux qui le lancent avec le plus de force, ce sont ceux qui ne veulent pas des progrès du savoir. Il est en soi très recommandable sans doute d'inviter à l'action. Agir, pense-t-on, chacun le peut, car cela ne dépend que de notre libre volonté. Mais le savoir, particulièrement savoir en philosophe, ce n'est pas l'affaire de tout le monde, et, en dehors de toute autre condition, la meilleure volonté du monde n'y peut rien (...) . Or, tout ce dont la racine plonge directement et immédiatement dans l'Absolu est soi-même quelque chose d'Absolu ; c'est donc, non pas un moyen pour une fin, mais une fin en soi. » (Schelling, *Leçons sur la méthode des études académiques* de 1802, cité par Léon, 1968, p. 469).

D'où l'idée selon laquelle chaque science particulière est une participation à l'Absolu ou au Savoir absolu qui lui est identique. La réponse de J.G. Fichte, dans les *Leçons sur l'essence du savant de 1805*, passe par une critique du dogmatisme de l'être et de l'Absolu (voir 1.8) :

> « Ne vous laissez pas aveugler ni tromper par une philosophie qui se décerne à elle-même le nom de Philosophie de la Nature et qui croit dépasser toutes les philosophies antérieures, parce qu'elle fait de la nature un Absolu et une sorte de Dieu. À chaque époque, la source aussi bien de toutes les erreurs théoriques de l'humanité que de toutes ses défaillances morales a eu pour cause la fausse attribution des noms d'être et de réalité actuelles (*Dasein*) à ce qui n'a ni être, ni actualité : la recherche de la vie et de la joie de vivre chez ce qui porte en soi la mort. Cette philosophie, loin d'être un progrès vers la vérité, ne fait que rétrograder jusqu'à la plus antique et la plus répandue des erreurs. » (Fichte, *Leçons sur l'essence du savant de 1805*, cité par Léon, 1968, p. 471).

Ce fantasme du Savoir absolu a eu, malgré ces avertissements de J.G. Fichte, une fortune considérable, du moins dans l'Université. J.G. Fichte lui-même, en supprimant la séparation kantienne entre Raison théorique et Raison pratique et, en définitive, entre Science et Religion, tout en restant dans l'Université, en ouvrait la possibilité, une fois qu'on avait érigé contre lui le savoir théorique isolé du savoir pratique en Absolu.

Les conceptions du savoir, de sa construction et de sa transmission chez Fichte

Dans son *Plan déductif d'un établissement d'enseignement supérieur à fonder à Berlin*, J.G. Fichte, montre d'abord les avantages d'un "mode de transmission du savoir, l'étude spécifique des livres", rendu possible par l'imprimerie :

> « En effet, le livre, pour l'attention dans son libre déploiement, offre un point fixe ; le texte, quand elle se disperse, peut être relu, on peut méditer ça et là, jusqu'à ce que la compréhension s'ensuive, ce qu'on ne comprend pas tout de suite, et les lectures peuvent être poursuivies à volonté aussi longtemps qu'on s'en sent la force, ou peuvent être interrompues quand celle-ci nous abandonne ; au contraire, ordinairement, le professeur, tout au long de ses heures de cours continue à tenir son propos sans considérer si un quelconque de ses élèves le suit (...) . Du fait de cette situation de l'élève – où il lui est impossible d'intervenir d'aucune manière dans le flot du discours de son professeur et de l'amener à répondre à ses besoins – la résignation endurante s'introduit comme la règle, l'élan vers l'activité personnelle est anéanti, et par là même est enlevée à l'adolescent la possibilité de se servir du second mode de transmission du savoir, le livre, en y consacrant une attention librement active. » (Fichte, in Collège de philosophie, 1979, p. 168).

Il conclut :

> « Les universités, si elles ne pouvaient être rien d'autre, devraient par conséquent être immédiatement supprimées, et les personnes éprouvant le besoin d'un enseignement devraient être renvoyées à l'étude des écrits existants. (...) Ce que l'Académie, au sens de cette prétention supérieure à l'existence, pourrait être et – au cas où elle aurait le devoir de l'être – ce qu'il faudrait qu'elle soit, apparaît dès que l'on considère le rapport du savoir à la vie effective. Car on n'étudie pas pour [reproduire] ce qu'on a appris, mais pour l'appliquer aux situations survenant dans l'existence. » (idem, p. 169).

Les trois premiers principes de J.G. Fichte (voir 1.1) commandent les caractéristiques essentielles de cet enseignement. Le développement de l'imagination productrice des

étudiants commande la nécessité d'"une conscience active de la façon d'apprendre" (idem, p. 169), d'où naissent "des artistes dans l'art d'apprendre" (idem, p. 171), et une "relation pédagogique réciproque", une "véritable Académie, au sens de l'école socratique" (idem, p. 173). En relation avec le rôle, à la fois du "choc" et de l'"appel" paradoxal à l'activité libre dans le déclenchement de cette imagination productrice s'impose l'idée d'un savoir "avec des maître(s)" tels que J.G. Fichte les définit pour la philosophie, en commentaire de sa proposition conjoncturelle d'une élimination de toute multiplicité pour les "débuts de cet établissement" :

> « Cet artiste de la philosophie doit, lors des débuts de cet établissement, être un individu unique, en dehors duquel absolument personne d'autre n'a d'influence sur l'éveil de l'élève au philosopher. [À] qui voudrait objecter à cela que – pour préserver les jeunes gens de l'unilatéralité et de la foi aveugle en un seul professeur – il faudrait qu'il y ait dans un établissement d'enseignement supérieur bien plutôt une diversité de conceptions et de systèmes, (...) [je répondrai que] dans son effort pour former des artistes pensant par eux-mêmes, produisant par eux-mêmes la certitude et découvrant eux-mêmes le système, il ne partira pas de son système ni en général d'aucune affirmation positive ; au contraire il mettra seulement en mouvement leur pensée systématique, avec le présupposé très naturel qu'à l'issue du même effort de pensée ils arriveront au même résultat qu'il a lui-même atteint, et que, s'ils parviennent à un autre résultat, une erreur aura été commise quelque part dans la pratique de l'art. » (idem, p. 187).

Les commentateurs soulignent le pessimisme de J.G. Fichte relativement à l'"état de nature" de J.J. Rousseau (critiqué dans la *5ème conférence sur la destination du savant, 1794*) : la valorisation de l'action et la dépréciation de la "paresse" passent, comme on l'a vu plus haut, par un "appel". À la "paresse", le paragraphe du *Système de l'éthique* (1798) sur les devoirs du savant ajoute "force d'inertie", "habitude", "lâcheté" et "fausseté" (Fichte, 1986, p. 192). Il est tentant pour J.G. Fichte de joindre à cet "appel" paradoxal pressant à l'activité libre une certaine contrainte, ce qui peut expliquer en partie sa relation avec la contrainte étatique sur laquelle je reviendrai ci-dessous.

À ce projet pédagogique pour l'Université de Berlin, on peut joindre les propositions pour l'éducation des *Discours à la nation allemande* (Fichte, 1942), écrits dans le cadre de la résistance à l'occupation napoléonienne, tels que les a analysés Maesschalck (2000) :

> « L'ancienne éducation était défaillante parce que sa méthodologie ne lui permettait pas d'atteindre les racines de l'existence individuelle pour maîtriser la tendance naturelle à la conservation de soi. Son impact moral était superficiel parce que sans lien avec la force

créatrice de l'existence : son discours laissait intact l'égoïsme primaire et restait aussi impuissant devant la version rationalisée de cet égoïsme qu'est l'*Aufklärung* [les Lumières] (...) . La nouvelle éducation, au contraire, serait entièrement orientée en fonction d'un projet collectif d'autonomie culturelle et politique, en cohérence avec une morale visant l'autodélimitation absolue de la liberté en vue de la réalisation d'une cité des "fins" » (op. cit., p. 151-152).

Si l'on comprend pourquoi certains aspects de ces propositions aient intéressé les nazis, une fois que la "maîtrise de la tendance naturelle à la conservation de soi" ait été interprétée comme sacrifice pour le *Fuhrer* (voir plus loin), on peut constater qu'elles sont loin d'une éducation pour réussir des tests individuels et des concours. D'ailleurs ces propositions recoupent celles de *Sur la réforme de l'enseignement* dans les écrits de Résistance de M. Bloch, avant qu'il ne soit assassiné par les mêmes nazis (Bloch, 1990, p. 258-261). Elles étaient jointes au constat que "l'enseignement supérieur a été dévoré par les écoles spéciales de type napoléonien [l'École Nationale d'Administration et les Grandes Écoles d'ingénieurs qui produisent] de petites sociétés fermées où se développe l'esprit de corps, qui ne favorisent la largeur d'esprit ni l'esprit citoyen" (op. cit., p. 261-262), ce qui nous ramène à la résistance anti-napoléonienne de J.G. Fichte.

Mais, contre toute attente à partir de ces considérations, J.G. Fichte, doutant des "fondements scientifiques de la médecine", propose de l'"écarter de l'école scientifique au profit des sciences de la nature" (Collège de philosophie, 1979, p. 197-198). Ce cas peut certainement être généralisé à toute la technique. C'est que la seule pratique considérée par J.G. Fichte comme digne de l'enseignement de plus haut niveau est, avec "le philosopher en tant qu'art", la pratique politique. Nous avons déjà vu à propos de l'imagination productrice (en 1.5) et en conclusion de la section précédente (4.3) que l'on ne trouvait rien sur la technique dans l'œuvre de J.G. Fichte. Si J.G. Fichte récuse la séparation entre la *theoria* (ou *praxis* contemplative) et la pratique (*poiesis* et *praxis* politique), il maintient implicitement la séparation entre *poiesis* (ou pratique productive) et *praxis* (ou pratique politique) et ne juge digne d'intérêt que la dernière. Il ne fait qu'un pas sur les deux qui seraient nécessaires pour rejoindre de ce point de vue l'homme continu de Chrisippe (voir 2.4).

Nous avons vu en passant plus haut que, chez J.G. Fichte, enseignants, savants et fonctionnaires d'État composaient la "communauté des savants en général". Un aspect du projet de J.G. Fichte qui a été l'objet de nombreux commentaires est constitué par son autoritarisme et son centralisme étatiques. Parmi ses raisons, outre la tentation de la contrainte étatique dont je viens de parler et des raisons historiques conjoncturelles qui ne m'intéressent

pas ici, il y a d'abord l'idée selon laquelle l'Idéal et son efficacité pratique, une fois la technique exclue de l'Université, passent par l'État. Il y a aussi l'accent mis par J.G. Fichte sur l'unicité du savoir, l'exclusion de toute "diversité de conceptions et de systèmes" citée plus haut qui peut aisément se conjuguer avec l'unicité de l'État.

Nous avons vu (dans le chapitre 1) que l'on peut s'appuyer sur J.G. Fichte pour s'éloigner de lui, d'une part en dévalorisant le "Moi comme activité préalable" et en en faisant la marque de la contingence dans l'activité de chacun dans chaque situation (voir 1.3), d'autre part en considérant les "appels" reçus par un individu au cours de sa vie comme contingence de la raison (voir 1.6). C'était déjà injecter une dose de modestie dans le système de J.G. Fichte. Nous verrons (en 4.5 et 5.1) qu'on peut effectuer de nouvelles injections de modestie, saper à la base cette exigence d'unicité du savoir et cette relation avec l'unicité de l'État, d'une part en considérant sérieusement la science empirique et ses programmes de recherche (en 5.1 et 5.3), d'autre part en intégrant la technique, donc en ne limitant pas la pratique à la pratique politique (en 4.5 et 5.4).

Ajoutons cependant, afin de ne pas lui faire porter plus de responsabilité qu'il n'en a eu dans le développement de formes modernes du despotisme, que ce rôle de l'État est limité *a priori* chez J.G. Fichte par la nécessité, pour le savant de posséder "une liberté spéciale, la 'liberté académique' qui assure, avec la liberté de la pensée, de la plume, de la parole, la possibilité du progrès moral", donc de l'Idéal et du progrès vers cet Idéal (Léon, 1968, Tome 2, 1ère partie, p. 478).

***Schleirmacher et Humbolt : des limites de l'orientation par l'État au repli sur le savoir théorique et au cours* ex-cathedra**

Ce n'est pas le projet de J.G. Fichte qui fut accepté, mais celui de W. von Humbolt, qui a repris celui de F. Schleirmacher : *Pensées de circonstance sur les universités de conception allemande*. Il part de la considération qu'on peut juger après coup comme particulièrement réaliste de la limitation constitutive de l'État réel à "l'utilité immédiate du savoir" au détriment de son utilité à long terme, donc aussi au détriment de la réalisation d'un Idéal quelconque ("L'État n'est par nature convaincu et concerné que par l'utilité immédiate du savoir", Collège de philosophie, 1979, p. 263). Il déduit abusivement de cette considération la nécessité du repli du savoir sur le savoir théorique et du repli de sa transmission sur le cours

ex-cathedra, avec quelque toilettage socratique, moyennant une argumentation qui prête à sourire :

> « La discussion ne s'est jamais imposée dans le domaine scientifique comme forme générale d'enseignement, et (...) le discours construit s'est toujours maintenu. Il est aisé d'en comprendre la raison. Notre éducation est beaucoup plus individuelle que l'ancienne, la discussion prend donc immédiatement un tour plus personnel ; de sorte que personne ne peut être considéré comme un interlocuteur parlant au nom de tous, et qu'une discussion serait une forme trop extérieure, qui ne ferait que semer le trouble et la confusion. Cependant le cours *ex-cathedra* de l'université, qui a pour fonction première de faire découvrir des idées, doit certainement posséder la nature du dialogue antique, même s'il n'en a pas la forme extérieure. » (Collège de philosophie, 1979, p. 283).

Ainsi ce libéralisme affiché de F. Schleirmacher, opposé à l'autoritarisme étatique affiché de J.G. Fichte, s'associait au monopole du savoir théorique. À la place du volontarisme de l'unité entre savoir théorique et savoir pratique et du risque de sa dégénérescence éventuelle en despotisme étatique, on obtient le "Savoir absolu" de F.W.J. Schelling devenu "manufacturier"27 : toujours le monopole du savoir théorique, mais, à la fois son unité et sa division en disciplines ou spécialisations. Dans le même mouvement, les considérations essentielles de J.G. Fichte sur le mode de transmission par l'étude des livres sont occultées : la mention du livre est absente, alors que, pour le reste, le discours s'oppose point par point au discours cité plus haut de J.G. Fichte.

Les illusions de l'épistémologie scientifique de la neutralité axiologique

La séparation inaugurée par E. Kant entre Raison théorique ou science et technique non séparées, d'un côté, et Raison pratique ou éthique, de l'autre, a été ensuite reprise et développée par M. Weber, dans le cadre de ce "Savoir absolu" de F.W.J. Schelling devenu "manufacturier", mais en donnant une place subordonnée à la technique comme ensemble de "disciplines appliquées", c'est-à-dire appliquant les "concepts découverts par les doctrines théoriques".

Pour M. Weber, l'intelligence du réel dépend de l'action, mais seule la connaissance scientifique est connaissance :

---

27 Rappelons que la caractéristique de la manufacture, qui la différencie, et de l'artisanat, et de l'usine moderne, est de rassembler des artisanats sans les transformer intérieurement.

« Pour Weber, la science est un des moyens, à côté de l'économie, de la politique, de la religion et de l'art, de prendre conscience du réel (…) . Malgré tous ses succès, la science n'est pas en mesure de se substituer aux autres activités humaines, telles la politique ou l'économie, car notre intelligence du réel dépend autant de l'action que de la connaissance. » (Weber, 1965, introduction, p. 36).

Les sciences humaines et sociales et les sciences de la nature se différencient par l'importance différente attribuée à la loi :

« Pour les sciences exactes de la nature, les lois sont d'autant plus importantes et précieuses qu'elles ont une validité plus générale, tandis que pour la connaissance des conditions concrètes des phénomènes historiques les lois les plus générales sont régulièrement celles qui ont le moins de valeur, parce qu'elles sont les plus vides en contenu. En effet, plus la validité, c'est-à-dire l'extension, d'un concept générique est large, plus aussi il nous éloigne de la richesse de la réalité, puisque, pour embrasser ce qu'il y a de commun au plus grand nombre possible de phénomènes, il doit être le plus abstrait possible, donc pauvre en contenu. Dans les sciences de la culture, la connaissance du général n'a jamais de prix pour elle-même. » (Weber, 1965, p. 165).

Les disciplines appliquées sont supposées, d'une part, obéir à des valeurs qui vont de soi, d'autre part, dépendre de disciplines non-appliquées :

« Les disciplines scientifiques liées à cette sorte de points de vue axiologiques, telle la médecine clinique et davantage encore ce qu'on appelle d'ordinaire la "technologie" deviennent de purs "arts" pratiques. Les valeurs qu'elles avaient à servir (…) sont devenues inébranlables pour chacune d'elles. Les moyens auxquels elles avaient recours consistaient et ne pouvaient consister que dans l'application de concepts de caractère légal découverts par les doctrines théoriques. » (Weber, 1965, p. 173).

Dans l'*Essai sur le sens de la 'neutralité axiologique' dans les sciences sociologiques et économiques*, M. Weber discute des "évaluations pratiques", tout particulièrement dans les sciences humaines et sociales, mais ces "évaluations pratiques" restent purement contemplatives :

- « On ne saurait confondre d'aucune manière la question (qu'on ne peut résoudre définitivement parce qu'elle est conditionnée par des évaluations) : peut-on, faut-il ou doit-on se faire l'avocat d'évaluations pratiques dans une *leçon* ? – et la discussion purement *logique* sur le rôle que les évaluations jouent dans les disciplines empiriques telles que la sociologie et l'économie politique (…) . En outre, je ne voudrais pas non plus ouvrir une

discussion sur la "difficulté" de séparer la constatation empirique et l'évaluation pratique. C'est chose difficile. » (Weber, 1965, p. 412-413) ;

- « Je voudrais également reconnaître sans entrer dans la discussion que le schéma connu du "laisser parler les faits" peut justement, *sous prétexte* d'éliminer les évaluations pratiques, les susciter d'une façon particulièrement suggestive. Les meilleurs représentants de notre éloquence parlementaire et électorale opèrent en utilisant cette formule – d'une façon parfaitement légitime étant donné leurs buts. » (Weber, 1965, p. 414)

Tel est le relativisme auquel conduit la séparation entre contemplation et action. La conclusion est mitigée, car la "neutralité axiologique" apparaît comme difficile à réaliser en pratique, mais le mot d'ordre et l'idéal de "neutralité axiologique" restent :

« Sans doute faut-il donner aux problématiques propres aux disciplines empiriques une réponse qui respecte la "neutralité axiologique". En effet, elles ne sont point des "problèmes de valeur". Néanmoins, dans le cadre de nos disciplines, elles restent sous l'influence du rapport des réalités "à" des valeurs (…) . Je me contenterai seulement de rappeler que la notion de "rapport aux valeurs" désigne simplement l'interprétation philosophique de l'"intérêt" spécifiquement scientifique qui commande la sélection et la formation de l'objet d'une recherche empirique. Ces problèmes de pure logique ne sauraient légitimer dans la recherche empirique aucune espèce d'"évaluations pratiques". Néanmoins, ils mettent en évidence, en concordance avec l'expérience historique, que les intérêts culturels, ce qui veut dire les intérêts axiologiques, indiquent la direction du travail purement empirique et scientifique. » (Weber, 1965, p. 433).

En définitive, la "neutralité axiologique" revient à "garder la tête froide", c'est-à-dire à un stoïcisme vulgaire (voir, au contraire, 2.2 et 4.1) :

« [Conclusion de longs développements difficultueux qui brassent l'histoire de l'art comme le prestige de l'État :] s'il y a une vertu que l'on peut exiger d'un "intellectuel professionnel", c'est l'obligation, à lui recommander d'ailleurs instamment, de garder toujours la tête froide, dans le sens de l'autorité personnelle, face à tous les idéaux, même les plus majestueux qui règnent à une époque déterminée et, s'il le faut, de "nager contre le courant". » (Weber, 1965, p. 477).

Le métier et la vocation du savant selon M. Weber

Cette "neutralité axiologique" participe d'une conception du savant et du savoir, qui a été exposée en 1919 dans *Le métier et la vocation du savant*, la première des deux conférences composant *Le savant et le politique*, et qui est directement en opposition aux divers textes de J.G. Fichte sur *La Destination du savant*.

Comme J.G. Fichte, M. Weber ne s'intéresse, en matière de pratique, qu'à la pratique politique. Contrairement à J.G. Fichte, qui partait des questions de la "destination du savant", de la "destination de l'homme dans la société" et de "la destination de l'homme en soi", M. Weber part du fonctionnement actuel du travail scientifique, des "faits" de la science coupée de la pratique, c'est-à-dire de l'Université de F. Schleirmacher et W. von Humbolt. Comme ces derniers et contrairement à J.G. Fichte, il insiste sur la spécialisation de ce travail scientifique :

- « C'est uniquement grâce à cette stricte spécialisation que le travailleur scientifique pourra un jour éprouver une fois, et sans doute jamais plus une seconde fois, la satisfaction de se dire : cette fois, j'ai accompli quelque chose qui durera. De nos jours, l'œuvre vraiment définitive et importante est toujours de spécialiste. » (Weber, 1959, p. 70-71) ;
- « Toute œuvre scientifique "achevée" n'a d'autre sens que celui de faire naître de nouvelles "questions" : elle demande donc à être "dépassée" et à vieillir (...) . Et maintenant nous pouvons aborder le problème de la signification de la science. En effet, il n'est pas tellement évident qu'un phénomène qui obéit à cette loi du progrès possède en soi sens et raison. Pourquoi donc se livre-t-on à une occupation qui en réalité n'a jamais de fin et ne peut en avoir ? On le fait, dit-on, en vue de buts purement pratiques ou, au sens le plus large du mot, pour des buts techniques ; en d'autres termes en vue d'orienter l'activité pratique en fonction des perspectives que l'expérience scientifique nous offre. Bien. Mais tout cela n'a de signification que pour l'"homme de la pratique". La question à laquelle nous devons répondre ici est la suivante : quelle est la position personnelle de l'homme de science devant sa vocation ? » (idem, p. 76-77).

Après avoir énoncé sa fameuse thèse sur le "désenchantement du monde" comme "signification essentielle de l'intellectualisation" (idem, p. 78), M. Weber s'appuie sur le mythe de la caverne de Platon (idem, p. 80-81) et l'épouvantail du mysticisme de Tolstoï (idem, p. 85) pour justifier à nouveaux frais la séparation entre la science et la pratique. Il leur ajoute un "fait" :

« L'impossibilité de se faire le champion de convictions pratiques "au nom de la science" – hormis le seul cas qui porte sur les moyens nécessaires pour atteindre une fin fixée au préalable – tient à des raisons beaucoup plus profondes. Une telle attitude est en principe

absurde parce que divers ordres de valeurs s'affrontent dans le monde en une lutte inexpiable. » (idem, p. 92).

En réalité, cette impossibilité tient, non pas à ce fait du conflit des valeurs, mais à la nature de la science, sa visée du réel à travers des "objets théoriques" (voir 5.3). Un discours strictement "au nom de la science" possède d'emblée une portée limitée. C'est seulement à travers la relation organique (ou non) avec la technique (ou, plus largement, la pratique) que la science atteint indirectement le réel (avec plus ou moins de bonheur) (voir 4.5, 5.1 et 5.3). De ce fait du conflit des valeurs, M. Weber tire une conséquence non nécessaire, la séparation des valeurs pratiques et de la science.

M. Weber en conclut (idem, p. 98) que "l'apport positif de la science à la 'vie pratique et personnelle'" consiste "en connaissances techniques, en méthodes de pensée et en une clarification" (on retrouve l'"activité d'éclaircissement" de Fichte, 1811). Le reste, ce n'est pas à un professeur de s'en occuper, mais à un "chef" (p. 95), voire "à un prophète ou à un sauveur". Comme l'a montré Milner (2006), le savoir en jeu est un "savoir sans maître" – c'est d'ailleurs pourquoi j'ai formulé plus haut la position de J.G. Fichte en termes de "savoir avec maîtres" – puisqu'il y a alors "indifférence réciproque entre le sujet et l'objet" du savoir (op. cit., p. 63).

Si, comme moi et *a posteriori* J.G. Fichte, l'on n'est pas convaincu par les raisons de M. Weber, on est conduit à examiner plus largement les "faits". Aux exemples d'aveuglement scientifique associés à des engagements pratiques, dont le plus emblématique est l'"affaire Lissenko" dans l'URSS stalinienne, on est conduit à joindre ceux qui sont associés à de telles professions de foi de neutralité axiologique et d'indifférence, dont un bon nombre concernent les sciences humaines et sociales. Quand des découvertes scientifiques sont associées à ces mêmes professions de foi de neutralité axiologique et d'indifférence, on est conduit à examiner en quoi ces dernières recouvrent ou non une réalité chez les chercheurs en question.

Le discours du rectorat de M. Heidegger

Milner (2006) a montré que le *Discours du rectorat* (1933) de M. Heidegger répondait point par point à cette conférence de M. Weber. Que la promotion du "questionnement sans attente" grec par M. Heidegger serve à effacer le prophète juif (Milner, 2006, p. 127), c'est probable, mais ce n'est pas ce qui m'intéressera ici. C'est plutôt, à travers M. Weber, la relation que ce

Discours du rectorat entretient avec la *Destination du savant* et le projet d'Université de J.G. Fichte.

Ce discours de M. Heidegger s'oppose frontalement à la "neutralité axiologique" :

« Vouloir l'essence de l'université allemande, c'est vouloir la science, au sens de vouloir la mission spirituelle historiale du peuple allemand en tant que peuple qui se sait lui-même dans son État (...) . L'essence de la science, nous ne l'éprouvons du reste pas dans sa plus intime nécessité aussi longtemps que, bavardant sur un "nouveau concept de la science", nous ne faisons que combattre la prétendue absence de préjugés d'une science par trop récente. » (Heidegger, 1933, 1987, p. 11).

Il s'oppose au "savoir absolu" et séparant théorie et pratique :

« Ce mot [d'Eschyle] sur la faiblesse créatrice du savoir est un mot des Grecs, chez lesquels on aimerait trouver, par trop arbitrairement, le prototype du savoir reposant uniquement sur soi-même, et du même coup oublieux de soi-même, que l'on nous explique être l'attitude "théorique" (...) . Il ne s'agissait pas pour eux [les Grecs] d'assimiler la *praxis* à la *theoria*, mais au contraire de comprendre la *theoria* elle-même comme la plus haute réalisation de la *praxis* authentique. » (idem, p. 17).

Il va contre la spécialisation :

« Une telle façon [grecque] de questionner fait voler en éclats la mise en boîte des sciences, pour les en faire sortir, dans leur dispersion sans rive et sans but en des champs et des recoins isolés, et elle abandonne de nouveau immédiatement la science à la fécondité et à la grâce de toutes les puissances-du-monde de l'existence humaine – historiale, telles que sont : nature ; histoire ; langue ; peuple, mœurs, État ; poésie, pensée, foi ; maladie, folie, mort ; droit, économie, technique. » (idem, p. 23).

Il milite pour le "guide" ("*fuhrer*"), et non pas pour le "maître" ou "l'artiste de la philosophie" de J.G. Fichte, mais en tout cas contre le "savoir sans maître" de M. Weber :

« Car ce qui est décisif dans le fait de guider ("*fuhrershaft*"), ce n'est pas simplement le fait de marcher devant, c'est la force pour pouvoir aller seul, non pas par entêtement personnel ni pour le plaisir de jouer au chef, mais par la force d'une vocation très profonde et d'une obligation très large. » (idem, p. 27).

À part la référence aux Grecs, et surtout à Aristote, qui est très rare chez J.G. Fichte, et quelques mots et formules datés de 1933 en Allemagne, toute cette partie du discours reprend le discours de J.G. Fichte. Où J.G. Fichte est abandonné explicitement, c'est, nazisme oblige, à propos de la "liberté académique" ("La tant chantée 'liberté académique' se voit chassée de l'université allemande, car cette liberté était inauthentique, parce que seulement régulatrice",

idem, p. 29). En définitive, le futur "savant" est soumis à trois obligations : le "service du travail", le "service militaire" et, en dernier, le "service du savoir" (idem, p. 29). Cap au pire !

Un idéal de relation entre l'éthique, la science et la pratique comme technique et pas seulement comme politique ?

Pourquoi être revenu sur cette histoire tragique et lamentable ? Essentiellement afin : (1) d'assurer les bases de la multiplicité à considérer lorsqu'on s'intéresse à la relation entre raison théorique et raison pratique ; (2) d'examiner quel pari raisonnable sur l'avenir peut être formulé pour que l'idéal épistémologique auquel on aboutit à partir de l'association entre J.G. Fichte et les Stoïciens ne conduise pas au pire.

Considérons le premier point. Cette histoire montre d'abord que les séparations complémentaires des disciplines scientifiques entre elles et relativement à toute pratique, qui sont présentées quelquefois, comme chez F. Schleirmacher (voir plus haut dans cette section), dans le cadre d'une idéologie de protection contre l'arbitraire étatique, se payent par l'inefficacité et l'irresponsabilité du savant. Un exemple typique en est l'anthropologie culturelle française de l'époque coloniale, sur lequel je ne reviendrai pas ici (voir la *Méthode développée*, chapitre 3). Elle montre ensuite la nécessité, après avoir apporté quelques corrections à la lettre de J.G. Fichte (concernant le "Moi comme activité préalable", le "choc" et l'"appel", voir chapitre 1 et plus haut dans cette section) d'ajouter d'autres savoirs à ce qu'envisage J.G. Fichte comme savoirs, organisation des savoirs et transmission des savoirs. Du côté pratique, à la politique et à l'art, il faudrait rajouter la technique. La thèse de l'homme continu de Chrisippe, qui ne fait pas de la distinction entre *poiesis* productive et *praxis* politique une distinction fondamentale, mais éventuellement une distinction de domaines pratiques, le commande (voir 1.4). Du côté théorique, il faudrait rajouter la science empirique. Enfin, des deux côtés, à la philosophie évidemment déjà considérée par J.G. Fichte, il faudrait rajouter les mathématiques. J'y reviendrai dans le chapitre 5 final qui suit. En fait, ce ne serait pas encore satisfaisant. Il faudrait aussi y ajouter la nécessité de penser le développement de la science empirique, de la technique et des mathématiques, mais aussi de la philosophie, en termes de "programmes" et non pas simplement de "disciplines" spécialisées, ce que nous verrons plus loin (dans l'ensemble du chapitre 5). Il faudrait enfin y ajouter la nécessité, pour la technique, d'en considérer toutes les composantes, y compris ceux qui ressortissent à la biologie et aux sciences humaines et sociales. Mais d'abord, il me faut considérer le

Pragmatisme-Pragmaticisme nord-américain et l'opérationnalisation qu'il réalise de certaines des idées de la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte en association avec un dépassement de ses limites (en 4.5).

En ce qui concerne le second point, je formulerai dès maintenant un corollaire au pari sur l'avenir proposé (en 4.2) : *moyennant un rapport à l'empirique en termes de programme de recherche et le respect de critères de scientificité* (voir 5.1) *et un rapport à la technique, et non pas à la seule politiqu*e (voir 4.5 à 4.7), *l'idéal épistémologique de non-séparation entre raison théorique et raison pratique, donc entre science, technique et éthico-politico-religieux, peut ne pas conduire au pire mais, au contraire, à du meilleur*. Ce sont ce pari et ce corollaire qui justifient que je m'engage dans l'entreprise du chapitre 5, donc aussi dans sa préparation à travers ce chapitre 4.

4.5 La poursuite réductrice pragmatiste-pragmaticiste de Fichte : une vérité-processus incluant la pratique

L'œuvre de J.G. Fichte nous montre ainsi les limites, parmi d'autres, (1) d'une phénoménologie qui ne serait en rien empirique et (2) d'une science empirique (voir 3.1 et 3.2) qui serait sans relation avec la technique (voir 4.3 et 4.4). La première limite a été pointée par W. Windelband, dans le cadre du Néo-kantisme :

> « La grandeur impérissable ainsi que la puissance historique de J.G. Fichte consistent en cela qu'il a clairement reconnu ce caractère téléologique de la méthode critique et a ainsi déterminé que la tâche de la philosophie était d'élaborer le système des actes nécessaires (au sens téléologique) de la raison. Il a développé tout ce que Kant avait nommé intuitions, concepts, principes, idées, maximes, règles, etc. en une série unique pour saisir chacune de ces fonctions normales comme un des éléments au sein du système rassemblant les moyens de résoudre une tâche d'ensemble de la conscience : il a déduit la conscience normale comme un système téléologique. La raison pour laquelle, jusqu'à aujourd'hui, seule une minorité a compris ces idées a résidé principalement, outre dans les nombreuses singularités de sa présentation, dans la tendance métaphysique qui a présidé à sa construction (…) . Mais l'erreur plus profonde de la *Doctrine de la Science* consiste en ce qu'elle a pensé pouvoir déduire de la seule détermination de la fin (…) tous les moyens de la réaliser (…) . La construction téléologique elle non plus n'a pas seulement besoin de déterminer la fin, mais aussi de considérer le matériau dans lequel la fin doit être réalisée (…) . Tout comme, en général, aussi bien dans l'esprit individuel que dans celui de

l'espèce, on ne prend conscience des normes qu'au moyen d'activités empiriques dont la fondation et la justification doivent nécessairement remplir pour être en droit d'être approuvées comme universellement valables. Ce n'est pas le contenu particulier, mais bien le caractère universel du matériau que l'on doit connaître pour prendre conscience des problèmes qui doivent être résolus par là. » (Windelband, in Cohen et al., 2000, p. 247).

Ce que propose cet auteur, c'est de rajouter à la "construction téléologique" de J.G. Fichte une dialectique entre la psychologie empirique et la spéculation philosophique :

« La philosophie a donc besoin du guide de la psychologie empirique pour se rappeler de manière ordonnée les axiomes et les principes universels qui sont atteints à partir d'elles par la voie téléologique (…) . Si toutes les divisions psychologiques [la tripartition des fonctions psychiques] étaient renversées, la division de la psychologie le serait peut-être aussi, mais la certitude des normes et axiomes, qui ne repose pas sur ces concepts psychologiques empiriques bien qu'elle ne soit parvenue à la conscience qu'avec leur aide. Mais justement le constat que, de cette manière, la philosophie semble liée au guide de la discipline empirique, est le fondement de l'imperfection avec laquelle elle est seulement en état de résoudre son problème, de découvrir le système des axiomes et des normes. » (Windelband, in Cohen et al., 2000, p. 249).

Dans le cadre du Pragmatisme-Pragmaticisme Nord-américain, W. James et C.S. Peirce ont proposé de dépasser cette première limite de J.G. Fichte, d'une part, en proposant, le premier une psychologie empirique, le second une "phanéroscopie", c'est-à-dire une phénoménologie empirique (étymologiquement, phénoménologie = théorie apodictique, c'est-à-dire nécessairement vraie, des phénomènes, alors que phanéroscopie = examen des phénomènes ou, mieux encore et qui rapproche C.S. Peirce des Stoïciens, examen de ce qui se présente, c'est-à-dire des présentations, voir 2.3), d'autre part, en limitant son ambition à la formulation de critères de vérité scientifique. Ils ont aussi proposé d'instaurer une relation entre la science et la technique dans l'épistémologie de la recherche scientifique, ouvrant ainsi la possibilité d'un dépassement de la seconde limite de J.G. Fichte, celle d'une science empirique qui serait sans relation avec la technique.

La notion d'enaction permet de retrouver l'exigence épistémologique de W. James et C.S. Peirce. La lecture de J.G. Fichte (voir le chapitre 1 et 3.1, 3.2, 4.3 et 4.4) permet de rétablir les cheminements depuis E. Kant jusqu'à E. Husserl d'un côté et jusqu'à C.S. Peirce de l'autre. E. Husserl part de E. Kant en passant par les Néo-kantiens, alors que C.S. Peirce part de E. Kant en passant indirectement par J.G. Fichte, en l'occurrence par F.W.J. Schelling et F. Schiller. Même si l'on ne sait pas ce que C.S. Peirce a lu de F.J.W. Schelling, on peut penser

que l'"empirisme" très particulier de ce dernier (sur lequel je reviendrai en 5.8) l'a influencé, mais que cette influence n'a pas porté sur ce qui fait l'essentiel de son originalité.

Notons cependant que la relation que le Pragmatisme-Pragmaticisme Nord-américain instaure entre la science et la technique s'accompagne d'une mise entre parenthèses de l'éthique, ou plus précisément de l'éthico-politico-religieux, qui n'est l'objet que d'un traitement séparé de la science et de la technique par les philosophes que sont W. James, C.S. Peirce et J. Dewey. Je conclurai cette section en rappelant la sorte particulière de pragmatisme qui rétablit la relation avec l'éthique qu'a proposée J.-P. Sartre comme dépassement de la phénoménologie husserlienne. Si donc, dans le titre de cette même section, j'ai parlé de "poursuite réductrice", c'est d'abord pour insister sur cette mise entre parenthèses de l'éthique. Mais c'est aussi pour signaler que le Pragmatisme-Pragmaticisme, relativement à J.G. Fichte, se caractérisait par une "injection de modestie" ("*humility injectors*", formule de D. Pines, à propos des modélisations actuelles en termes de mathématiques des "systèmes dynamiques déterminés par leur état" dans différents domaines de la recherche empirique, déjà citée dans la *Méthode développée* et dans cet ouvrage) dans la mise en relation entre philosophie, science empirique, mathématiques et technique.

Le pragmatisme comme une façon de conjurer le scepticisme qui n'est pas illusoire, contrairement au Moi transcendantal de Kant à Husserl

Nous avons vu (en 3.1) que E. Kant ouvrait la voie à un nouveau scepticisme :

> « Le sceptique nie que nous puissions avoir une connaissance du monde réel (si tant est qu'il y en ait une). À cela Kant a une réponse : une telle connaissance est manifestement à notre portée ; il suffit d'admettre que le monde réel est, en termes transcendantaux, idéal. Ainsi, là où le sceptique abdique : ce que nous pouvons connaître, ce sont, non pas les choses, mais les seules apparences, pour l'idéalisme transcendantal, comme pour son descendant, le phénoménisme, la parade est toute trouvée : assurément, nous pouvons connaître les choses réelles ; simplement, ce n'est jamais qu'une manière élaborée de parler des apparences. » (Tiercelin, 2005, p. 23).

Comme la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte, le Pragmatisme-Pragmaticisme Nord-Américain est né d'une réaction en chaîne contre ce scepticisme :

> « Que l'on puisse être simultanément faillibiliste et anti-sceptique peut être l'intuition fondamentale du pragmaticisme Nord-Américain (…) . Ce que je trouve attirant dans le

pragmatisme, ce n'est pas du tout une théorie systématique au sens usuel. C'est plutôt un certain groupe de thèses. Sommairement résumées, ces thèses sont : 1/ l'antiscepticisme : les pragmatistes soutiennent que le doute exige la justification tout autant que la croyance (...) ; 2/ le faillibilisme : les pragmatistes soutiennent qu'il ne peut jamais y avoir de garantie que telle ou telle croyance n'aura pas besoin de révision (...) ; 3/ la thèse selon laquelle il n'y a pas de dichotomie fondamentale entre "faits" et "valeurs" ; 4/ la thèse selon laquelle, en un certain sens, la pratique est première en philosophie. » (H. Putnam, un philosophe nord-américain d'aujourd'hui, cité par Tiercelin, 2005, p. 26).

Alors que, chez E. Kant, les lois pures pratiques de la "Raison Pure" sont séparées des lois pragmatiques de notre conduite qui, elles, sont "propres à nous faire atteindre les fins qui nous sont recommandées par les sens", C.S. Peirce, dans "*What pragmatism is*" (CP. 5.412) propose comme critère de vérité la "portée concevable sur la conduite de la vie" (Garreta, 2004, p. 163). Cette conjuration du scepticisme ne peut effectivement pas être réalisée par la seule perception :

« Les jugements de perception sont "a-critiques" parce que nous sommes contraints par nos croyances perceptuelles : cela n'a donc aucun sens de demander les raisons ou justifications que nous pourrions avoir de les entretenir. Elles ont une crédibilité intrinsèque immédiate qui vient de ce qu'elles s'imposent à nous sans la moindre base rationnelle. » (Tiercelin, 2005, p. 89).

C'est pourquoi E. Husserl s'est vu obligé, au moment de sa crise sceptique, d'ajouter le "moi transcendantal" qui n'avait aucune place dans ses premiers écrits. Contrairement à la thèse de R. Bernet déjà critiquée d'un autre point de vue (dans la *Méthode développée*, chapitre 1), ce ne sont pas essentiellement l'empathie ou le ressouvenir qui motivent chez E. Husserl ce retour du moi, mais la question de la connaissance et du scepticisme dans le cadre perceptif contemplatif :

« 1907-1911 : c'est une véritable crise de scepticisme qui est à l'origine de la question phénoménologique : un hiatus semble se creuser entre le "vécu de conscience" et l'objet (...) (on ne trouve plus trace de cette situation de péril dans les *Ideen*). » (Introduction de P. Ricoeur à sa traduction des *Ideen*, 1913 : Husserl, 1950).

Dans le reste de cette section, sans exposer systématiquement le Pragmatisme-Pragmaticisme, je vais donner une idée de son intérêt pour mon propos, à travers quelques citations de la part de ses auteurs les plus importants, W. James, J. Dewey et C.S. Peirce.

Le pragmatisme actuel de James et Dewey

Nous avons vu (en 4.3) que, pour E. Kant, la technique se situait du côté de la raison théorique. Mais, E. Kant a aussi formulé une distinction entre la "pragmatique", située à l'intérieur de la raison pure, et la raison pratique. C'est de cette notion de "pragmatique" que C.S. Peirce est parti pour formuler la première version de la "Maxime du Pragmatisme". Ce faisant, il donne à la "pragmatique" de E. Kant un rôle épistémologique qu'elle ne possède pas chez ce dernier :

> « Le terme "pragmatisme", contrairement à l'opinion de ceux qui considèrent le pragmatisme comme une conception exclusivement Américaine, lui fut suggéré [à Peirce] par l'étude de Kant. Dans la métaphysique de mœurs, Kant établit la distinction entre pragmatique (des règles de l'art et techniques fondées sur et applicables à l'expérience) et pratique (la *Critique de la Raison Pratique* qui est *a priori*). » (Mac Dermott, 1973, p 42).

La formulation décisive de la maxime du pragmatisme à laquelle il retournera toujours est : "Considérez quels aspects nous concevons que possède l'objet de notre conception, qui pourraient de façon concevable avoir des conséquences pratiques. Alors, notre conception de ces aspects constitue toute notre conception de l'objet" (CP. 5.402) (Peirce, cité par Apel, 1981, p. 74).

Si c'est C.S. Peirce qui a inventé le mot de "pragmatisme", c'est son ami W. James qui en a popularisé cette première version. Comme chez J.G. Fichte, la vérité est chez W. James une construction qui naît de l'activité humaine :

> - « Le sens et la vérité ne relèvent pas des étants en tant qu'ils sont, mais des choses en tant qu'elles se font (*pragma*) ; ils n'ont pas trait à l'ordre de l'être mais à celui de l'événement. » (James, 1998, introduction, p 8) ;
>
> - « Pour James, évaluer quelque chose par ses conséquences ne signifie rien d'autre qu'adopter un point de vue "d'après lequel le monde est encore en train de se faire" (…) . La vérité est un événement qui se fait (…) au cours de l'expérience (…) . Le Pragmatisme est : "avant tout une méthode ; mais aussi une théorie génétique de ce qu'on entend par vérité". » (James, 1998, introduction, p 9).

C'est le point de vue génétique anti-dogmatique de J.G. Fichte (voir 1.8 et 4.3) concrétisé. La connaissance part du monde pratique et sa "vérité" comme "véri-fication" (James, 1998, introduction, p 16) inclut les conséquences pratiques :

> - « Pragmatisme : (1) la finalité de la philosophie lui vient de ses conséquences et non de sa rationalité interne ou de sa correspondance à un état de choses ; (2) il ne se propose pas

d'établir des thèses ou de bâtir des théories mais d'inventer de nouvelles possibilités pour la pensée et l'action ; (3) il vise à transformer la pratique institutionnelle de la philosophie en la libérant de son carcan académique. » (James, 1998, introduction, p 18) ;

- « La vraie signification d'un concept, dit M. Peirce, consiste en la différence concrète que sa vérité entraîne pour quelqu'un. » (James, 1998, p 55).

Ainsi, la théorie importe moins pour elle-même que comme ouverture de nouvelles recherches, comme développement d'un "programme de recherche", pour introduire un vocabulaire plus récent que je justifierai (en 5.1) :

« Pour James, le pragmatisme comprend 3 dimensions : 1/ une attitude ou méthode (se détourner des principes et des nécessités pour regarder plus vers les faits et les conséquences) ; 2/ une théorie de la nature des idées ([qui sont des] plans d'action plus que des copies de la réalité) et, par conséquent, de la vérité ; 3/ une théorie de la réalité : le monde est en procès, en construction. » (Garreta, 2004, p. 167).

W. James a ensuite développé ce pragmatisme en ce qu'il a appelé un "empirisme radical" :

« L'empirisme radical consiste en (1) un postulat (2) l'affirmation d'un fait (3) une conclusion généralisée : (1) postulat = les seules choses discutables entre philosophes seront les choses définissables en termes tirés de l'expérience = principe de l'expérience pure comme postulat méthodique ; (2) affirmation factuelle = les relations entre choses sont autant objets d'expérience directe que les choses elles-mêmes ; (3) conclusion généralisée = les parties de l'expérience se tiennent ensemble par des relations qui sont elles mêmes des parties de l'expérience. L'univers directement appréhendé a besoin, non pas de support connectif trans-empirique, mais possède à bon droit une structure concaténée ou continue. » (James, 2003, p VI).

J. Dewey est parti essentiellement de l'œuvre de W. James pour l'élargir (Mac Dermott, 1973, p 45) :

« Le pragmatisme a donc une importance métaphysique. La doctrine de la valeur des conséquences nous conduit à prendre le futur en considération [. D'où la] conception d'un univers dont l'évolution n'est pas terminée [:] la raison ou pensée, dans son sens le plus général, a une fonction réelle quoique limitée, une fonction créative, constructive. » (Dewey, in Mac Dermott, 1973, p 50).

Inversement, J. Dewey pointe un "triple échec de la méthode non empirique de philosopher : (1) pas de vérification ; (2) pas d'enrichissement et d'élargissement des significations des choses de l'expérience ordinaire ; (3) une matière arbitraire, 'abstraite' (Dewey, in Mac Dermott, 1973, p. 255). Notons à ce propos que la Phénoménologie de E. Husserl, tout en

n'étant pas empirique, donc n'ouvrant pas sur une quelconque vérification (point 1), s'en rapprochait en ce qui concerne les deux autres points : elle enrichissait et élargissait les significations des choses de l'expérience ordinaire (point 2) et elle introduisait une matière "concrète" avec son mot d'ordre d'"aller aux choses mêmes" (point 3).

Le Pragmaticisme ou Pragmatisme virtuel de Peirce

Comme on l'a vu, C.S. Peirce ne cite pas J.G. Fichte, mais seulement ses successeurs critiques, F.W.J. Schelling et G.W.F. Hegel, ainsi que F. Schiller qui, comme je l'ai rappelé (en 4.3), présentait ses idées sur l'éducation comme inspirées de J.G. Fichte, même si ce n'était que moyennant malentendu. Cependant, plusieurs rapprochements entre C.S. Peirce et J.G. Fichte vont de soi : (1) la notion de "choc" (comme caractéristique de la Secondéité opposée à l'abandon de la Secondéité par G.W.F. Hegel) semble être directement empruntée à J.G. Fichte ; (2) la critique du faux doute de R. Descartes est partagée par les deux auteurs ; (3) de même que l'abandon de la "chose en soi", qui est partagé par tous les Post-kantiens ; (4) de même que l'intérêt pour une approche génétique ; (5) de même que la recherche d'un au-delà de la séparation entre théorie et pratique ; (6) de même que la relation au temps et à la loi ; (7) de même, enfin, que la lutte contre le scepticisme. On trouve aussi des formules de C.S. Peirce qui ne se comprennent qu'en référence à J.G. Fichte, comme nous l'avons vu (en 3.5).

De plus, ces points communs à C.S. Peirce et J.G. Fichte sont recouverts chez C.S. Peirce par d'autres apports que J.G. Fichte ignorait : (1) la démarche scientifique expérimentale ; (2) la métaphysique et la logique médiévale ; (3) la psychologie de A. Bain, célèbre à la fin du 19ème siècle ; (4) la trichotomie Possible = 1 / Actuel = 2 / Virtuel = 3, où l'on peut cependant reconnaître indirectement J.G. Fichte (voir 1.1) mais plus directement F.W.J. Schelling (voir 3.5), ainsi que G.W.F. Hegel, critiqué en mobilisant la notion scientifique moderne de loi et la métaphysique de Duns Scot ; etc. Pour bien faire, il faudrait expliciter en détail les relations que ces autres apports entretiennent avec les points communs. Comme je ne fais pas ici une histoire des idées, je me contenterai des rapprochements que j'ai effectués dans le paragraphe précédent entre une sélection dans l'œuvre de C.S. Peirce et une sélection dans l'œuvre de J.G. Fichte. Je reviendrai seulement en passant dans les deux sous-sections suivantes sur les points (1), (2), (5) et (6). Je ne considérerai F.W.J. Schelling que dans la section qui conclura les propositions d'épistémologie générale du chapitre 5 afin, d'une part, de montrer que ces

dernières permettent d'échapper à l'impasse spéculative de cet auteur et de relayer positivement J.G. Fichte, d'autre part, de revenir encore une fois sur les limites de l'ensemble de la construction philosophique effectuée dans cet ouvrage (voir 5.8). Je citerai, outre C.S. Peirce lui-même, K.O. Apel, un auteur qui a beaucoup œuvré dans la période récente pour la reconnaissance de l'intérêt de l'œuvre de C.S. Peirce pour l'épistémologie scientifique et, tout particulièrement, celle des sciences humaines :

> « En contradiction avec Kant, K.O. Apel décrit le fondement [de l'explication] comme transcendantal-pragmatique [et pas seulement transcendantal], c'est-à-dire que le concept de causalité n'est plus considéré comme une catégorie de l'"entendement pur" mais plutôt comme un produit de notre capacité à interférer avec les chaînes naturelles d'événements. Il est lié intrinsèquement à la possibilité de l'action expérimentale. » (Apel, 1984, introduction par G. Warnke, p. XVI).

Malgré l'étroitesse de l'action expérimentale, cette dernière donne un rôle central à l'action dans la connaissance :

> « À partir de cette critique du "transcendantalisme" de Kant, Peirce est arrivé à ce point caractéristique de tout pragmatisme, (…) de remettre en question la séparation de la raison théorique et de la raison pratique. Dans la critique par Peirce de Kant, ceci signifie qu'il devait considérer la croyance dans les postulats, que Kant voulait réserver à la raison pratique, comme déjà requise dans la théorie du savoir : "La Foi n'est pas particulière à ou exigée dans une province de la pensée que dans une autre. Pour tout prémisse, nous avons besoin de foi et nulle part ailleurs il n'y a de place pour elle. Ceci est négligé par Kant et les autres qui tracent une distinction entre foi et savoir" (cité par Murphey, 1961, p. 26-27). » (Apel, 1981, p. 38).

Où C.S. Peirce se sépare du Pragmatisme de son ami W. James, c'est qu'il considère dans la signification d'un concept, non pas ses conséquences pratiques (actuelles) mais plutôt les habitudes (virtuelles) qu'il commande :

> - « Bien que James s'intitule lui-même pragmatiste, et bien qu'il ait sans doute dérivé ses idées sur le sujet de moi, il y a cependant une différence absolument essentielle entre son pragmatisme et le mien. Ce que je veux mettre en évidence, c'est que le sens d'un concept (…) réside dans la manière dont il modifierait de façon concevable (*conceivably*) l'action finalisée (*purposive*), et en cela seul. James, au contraire, dont le tour d'esprit naturel est éloigné des universaux, et qui est en outre si enfoncé dans la psychologie ultra-sensationnaliste qu'aiment la plupart des psychologues modernes qu'il a presque perdu la capacité à considérer les choses d'un point de vue logique, parle du pragmatisme comme

s'il se rapportait à des expériences, signifiant par là le côté sensationnel de l'expérience, alors que je considère les concepts comme étant affaire d'habitude et de disposition, et comme portant sur la manière dont nous devrions réagir. » (Peirce, lettre à l'une de ses anciennes étudiantes, C. Ladd-Francklin, citée par Tiercelin, 1993, p. 31-32) ;

- « Il est vrai que la théorie selon la conception de Peirce implique essentiellement une relation à l'action, à la conduite humaine. Mais le rôle de l'action est celui d'un intermédiaire. Pour être capable d'attribuer une signification aux concepts, on doit être capable de les appliquer dans l'existence. C'est par l'action que cette application est possible. Et la modification de l'existence qui résulte de cette application constitue la vraie signification des concepts (…) . On doit aussi noter qu'il y a une échelle d'application des concepts à l'existence, et donc une diversité de significations. Plus grande est l'extension des concepts, plus ils sont libres de restrictions qui les limitent à des cas particuliers, plus il est possible pour eux d'attribuer la plus grande généralité de significations à un terme. Ainsi, la théorie de Peirce est opposée à toute restriction de la signification d'un concept à la réalisation d'une fin particulière. » (Dewey, Mac Dermott, 1973, p. 43).

Dans le cadre de sa "morale terminologique", qui lui commandait d'accentuer dans la nomination la différence entre ses propres notions et les notions proches, C.S. Peirce a été ainsi conduit à parler alors de "Pragmaticisme" plutôt que de "Pragmatisme", du fait du sens jamesien qui s'était imposé pour ce terme. Il est alors revenu sur sa première version de la "Maxime du Pragmatisme" (voir sous-section précédente) et l'a qualifiée de "stoïcienne" (Peirce, 2003, p. 14) – qualification que j'ai discutée (en 3.3) en relation avec le manque de catégorie du Virtuel chez les Stoïciens – en l'opposant à sa seconde version que voici :

- « [Seconde version de la] Maxime du pragmatisme : Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet. Pour développer le sens d'une pensée, il faut donc simplement déterminer quelles habitudes elle produit, car le sens d'une chose consiste simplement dans l'habitude qu'elle implique. Le caractère d'une habitude dépend de la façon dont elle peut nous faire agir, non pas seulement dans telle circonstance probable, mais dans toute circonstance possible, si improbable qu'elle puisse être. » (Peirce, 2002, p. 265) ;

- « On doit admettre, en premier lieu, que si le pragmatisme prenait vraiment le Faire pour l'*alpha* et l'*omega* de la vie, ce serait sa mort. Car dire que nous vivons purement et simplement pour l'action, en tant qu'action, sans considérer la pensée qu'elle charrie, serait dire que la portée rationnelle n'existe pas. » (Peirce, 2003, p. 39).

Ainsi, le rôle de l'action contrôlée dans la connaissance est essentiellement, non pas immédiat et individuel mais infini et collectif :

- « L'innovation caractéristique de la logique de l'enquête de Peirce est un postulat significatif-critique dans le cadre d'une transformation sémiotique de la "logique transcendantale" de Kant. Elle s'est produite lorsque Peirce remplace le concept de "choses en soi inconnaissables" par le concept de "connaissable à l'infini", le concept de "sujet transcendantal" de la cognition par le concept de "communauté infinie" comme sujet d'une "opinion ultime", et, enfin, la déduction transcendantale des "principes" a *priori* du savoir par la déduction transcendantale de la validité à long terme des trois formes d'inférence qui rendent possible la cognition. (…) importance fondamentale de la dimension du sujet dans le signe triadique comme condition de possibilité d'un savoir objectif valide (…) [. Au lieu d'un] "solipsisme méthodologique" [on a] le sujet connaissant lui-même comme membre *a priori* d'une "communauté illimitée de communication". » (Apel, 1981, p. IX) ;
- « [La maxime du pragmatisme] devrait toujours être mise en pratique consciencieusement, et, ceci fait, et pas auparavant, un degré encore plus haut de clarté peut être atteint en se rappelant que le seul bien ultime que les faits pratiques sur lesquels elle dirige notre attention peuvent atteindre est de pousser le développement de notre rationalité concrète ; de telle sorte que la signification du concept ne repose pas du tout sur une quelconque réaction individuelle, mais sur la façon dont ces réactions contribuent au développement. » (Peirce, cité et traduit par Apel, 1981, p. 89).

Nous retrouverons (dans l'ensemble du chapitre 5), avec la "méthodologie des programmes de recherche" de I. Lakatos (voir 5.1), ce rôle dans la construction de la vérité scientifique qui est attribué par C.S. Peirce à la "communauté scientifique", moins actuelle que future et même de la fin des temps, ou plutôt au "couplage structurel de cette communauté scientifique avec le monde", si l'on retient la leçon de J.G. Fichte et en modernise le vocabulaire grâce à F. Varela. Notons cependant que, selon les catégories peircéennes, les habitudes (virtuelles) enchâssent ces conséquences pratiques (actuelles) (voir 3.5). Alors, le Pragmaticisme devrait être considéré comme enchâssant le Pragmatisme. En fait, inconséquent relativement à sa propre construction des catégories, C.S. Peirce, concernant les conséquences pratiques (actuelles), se contente essentiellement de leur idée, ce qui l'éloigne de cette méthodologie des programmes de recherche :

« En réalité, rien n'est plus éloigné de l'esprit de Peirce, lorsqu'il introduit la maxime du pragmatisme pour la clarification de la signification, que de remplacer la compréhension de la signification des idées par l'observation ou description de leurs conséquences

factuelles. Plutôt, comme logicien, il fait l'hypothèse que les "modes d'action" qui doivent contribuer à un critère pour distinguer les croyances découlent selon une règle des croyances qui correspondent à leur compréhension correcte. (…) En fait, la découverte de Peirce consiste précisément à reconnaître le fait que la compréhension de la signification des concepts ou phrases peut être approfondie fondamentalement par l'idée des conséquences pratiques (y compris les observations empiriques possibles) qui résulteraient d'une compréhension correcte. Cette idée est acquise par l'expérimentation de pensée, non pas par l'observation empirique. » (Apel, 1981, p. 70)

On retrouve aussi chez C.S. Peirce le rôle de l'imagination productrice tel que l'a introduit J.G. Fichte :

« De mon point de vue, le but de la tentative pragmatiste de déterminer la signification de la réalité n'est pas de réduire les faits à des faits futurs (…) . Le but, plutôt, est de déterminer et établir précisément la compréhension correcte de la signification du réel telle qu'il existe ici et maintenant, quelque chose qui est déjà présupposé sous une forme vague. Ceci est accompli grâce à une expérimentation de pensée dans laquelle nous imaginons que le processus effectif de connaissance de la réalité a été mené jusqu'à un état idéal d'achèvement, exactement comme il est appelé par la signification vaguement comprise de la réalité. En d'autres mots, l'objet est de distinguer et médier entre une logique pragmatique normative pour la clarification de la signification et une métaphysique hypothétique inductive de l'évolution dans laquelle les postulats dérivés de la critique normative de la signification servent de principes régulateurs. » (Apel, 1981, p. 141).

C'est ce qui permet à K.O. Apel (ibidem, p. 161) de rapprocher le constructivisme mathématique et la critique pragmatique de la signification de C.S. Peirce.

Au bout du compte, C.S. Peirce relie Actuel et Virtuel par l'abduction (ou hypothèse), la création d'un Virtuel hypothétique à partir d'une perception actuelle sur fond de Possibles issus des "cognitions antérieures", dans le langage de la "pensée-signe", c'est-à-dire de l'activité humaine jusqu'à l'instant considéré, dans le langage de l'"activité-signe" :

- « Trois vérités constituent les propositions cotaires du pragmatisme : (1) Il n'y a pas de conceptions qui ne soient pas données dans des jugements perceptuels ; (2) les jugements perceptuels contiennent des éléments de généralité, si bien qu'on perçoit directement la tiercéité ; (3) La faculté abductive [est un] dégradé de perception. » (Peirce, 2002, p. 413) ;
- « L'inférence abductive vient se fondre dans le jugement perceptuel sans qu'il y ait une nette démarcation entre eux ; ou, en d'autres termes, nos premières prémisses, les jugements perceptuels, doivent être considérés comme un cas extrême d'inférence

abductive dont ils diffèrent en ceci qu'ils sont absolument à l'abri de toute critique. » (Peirce, 2002, p. 418).

Croyances préalables dans le Pragmatisme versus doute radical chez Descartes

Les jugements perceptuels sont pour C.S. Peirce des "chocs", seuls à même de conduire à de nouvelles croyances fondées empiriquement et pas seulement hypothétiques : "la méthode scientifique est donc la seule capable de fixer la croyance car elle est la seule à prendre au sérieux l'expérience (C.P. 2.227), et de voir que "les choses ne sont pas juste comme nous choisissons qu'elles soient", bref à tenir compte de la résistance ou secondéité avec laquelle s'impose à nous la réalité" (Tiercelin, 2005, p. 100). Ces jugements perceptuels, y compris ceux du philosophe, s'établissent nécessairement sur fond de "croyance" (définition par A. Bain [un psychologue contemporain de Peirce, rappelons-le] comme "ce à partir de quoi un homme est prêt à agir", Peirce, 2003, p. 22), contrairement à l'idée de R. Descartes, qui est ici visée, selon laquelle un doute radical serait possible :

> « Des philosophes de tendances très diverses proposent que la philosophie parte d'un état d'esprit ou d'un autre dans lequel aucun homme, et moins encore un débutant en philosophie, ne se trouve réellement (...) . Mais en vérité, il n'y a qu'un état d'esprit dont on puisse "partir", à savoir l'état d'esprit même dans lequel on se trouve réellement au moment où l'on "part" vraiment – état dans lequel on est chargé d'une masse immense de connaissances déjà formées dont on pourrait se débarrasser si on le voulait ; et qui sait si, au cas où on le pourrait, on ne s'interdirait pas toute possibilité de connaissance. Appelez-vous douter écrire sur un bout de papier que vous doutez ? Si oui, le doute n'a rien à voir avec une affaire sérieuse (...) . Tout ce à quoi vous avez affaire, ce sont vos doutes et vos croyances, et le cours de la vie qui vous impose de nouvelles croyances et vous donne le pouvoir de douter des anciennes. » (Peirce, 2002, p. 31).

Ainsi, le doute radical de R. Descartes est, pour C.S. Peirce, un faux doute, un doute purement rhétorique, non pas éprouvé mais joué afin de convaincre un interlocuteur :

> « Parmi les choses dont le lecteur, en tant que personne rationnelle, ne doute pas, il y a le fait que non seulement il a des habitudes, mais aussi qu'il peut exercer un certain contrôle de soi sur ses actions futures ; ce qui signifie cependant non pas qu'il peut leur donner n'importe quel caractère arbitrairement choisi, mais, au contraire, qu'un processus d'entraînement par soi-même tendra à donner à l'action (quand l'occasion s'en présentera)

un caractère fixe, indiqué et peut-être mesuré en gros par l'absence (ou la faiblesse) du sentiment de remords que la réflexion subséquente produira. Or cette réflexion subséquente fait partie de l'entraînement par soi-même à agir à l'occasion suivante. Il y a donc une tendance à l'action, dans la mesure où elle se répète sans cesse, à approcher indéfiniment de la perfection de ce caractère fixe, qui serait marquée par l'absence totale de remords. Plus on en approche, moins il y aura place pour le contrôle de soi ; et là où le contrôle de soi est impossible, il n'y a pas de remords. » (Peirce, 2003, p. 32).

On retrouve le "Moi comme activité autonome préalable" de J.G. Fichte, mais réduit à la "croyance" (qui va jusqu'à la "foi"), ce qui témoigne des limites de C.S. Peirce relativement à J.G. Fichte, mais tient aussi à la l'"injection de modestie" qu'opère le Pragmatisme comme le Pragmaticisme.

Un pas en avant vers Fichte, un autre pour le dépasser et deux pas en arrière vers Kant

C.S. Peirce précise le lien qu'entretient le Pragmatisme-Pragmaticisme avec une conception du temps en relation avec l'activité (voir1.1, pour la conception du temps à partir de l'action-acte chez J.G. Fichte, et 2.5, pour la conception stoïcienne du temps), ou du moins l'action contrôlée :

- « La signification rationnelle de toute proposition réside dans le futur (...) ; car la conduite future est la seule conduite qui soit sujette au contrôle de soi. » (Peirce, 2003, p. 37) ;
- « Le mode du Passé est celui de l'Actualité (...) . Le passé apparaît comme le mode existentiel du temps. Comment le futur exerce-t-il une influence sur la conduite ? La réponse est la suivante : les faits futurs sont les seuls faits que nous puissions, dans une certaine mesure, contrôler, et tout ce qu'il peut y avoir dans le futur qui ne soit pas susceptible d'être contrôlé, ce sont les choses que nous serons, ou serions capables d'inférer si les circonstances s'y prêtaient. » (Peirce, 2003, p. 65-66).

Le Pragmaticisme de C.S. Peirce se rapproche aussi de J.G. Fichte en ce qu'il considère essentiellement la loi (voir 4.3) :

« C'est cela, la forme essentielle de la vraie philosophie, au fond n'avoir nul égard pour l'être factuel, mais seulement pour la loi. (…) ; les lois constituent son monde : l'être factuel, elle ne le voit que médiatement, dans la mesure où il vient de la loi. » (Fichte,

Conférences d'introduction à la Doctrine de la Science 1813, cité par Cassirer, 1984, p. 154).

Il suit aussi J.G. Fichte en ce qu'il donne une place au "choc" (Actuel) dans la production de nouvelles lois (Virtuel). Il retrouve enfin J.G. Fichte à travers sa critique de "l'absence de secondéité vraie" chez Hegel. Mais il ajoute la précision de la loi comme Virtuel reliant Actuel et Possible et propose ainsi des modes de construction des lois, ce que J.G. Fichte laissait indéterminé.

La pratique apparaît pour l'ensemble du Pragmatisme-Pragmaticisme comme constituant un critère essentiel d'évaluation après-coup des résultats scientifiques, mais aussi comme participant au sens de ces résultats scientifiques et de l'activité qui les produit. De ce point de vue, le Pragmatisme-Pragmaticisme dépasse E. Kant vers J.G. Fichte. Il donne un rôle essentiel à la pratique dans la conjuration du scepticisme. Il spécifie en même temps la pratique comme technique et va ainsi au-delà de J.G. Fichte. Cependant, la considération de l'éthique reste séparée de celle de la science et de la pratique. De ce point de vue, le Pragmatisme-Pragmaticisme nord-américain revient de J.G. Fichte à E. Kant. Reste, en matière d'éthique, ce que j'appelle l'"Engagement dans la situation de recherche" (voir **Annexe 4** et chapitre 5) réduit à une "foi" préalable incluant la croyance initiale aux vertus de l'effort et de la solidarité, qui est censée, aux yeux de W. James et de C.S. Peirce, dans le contexte religieux et entreprenarial Nord-américain, assurer chez les chercheurs scientifiques l'éthique minimale nécessaire.

C'est C.S. Peirce qui va le plus loin, à la fois dans la reprise de l'inspiration fichtéenne et dans son dépassement : le rôle de l'imagination, y compris graphique, technique et mathématique, dans la conjuration du scepticisme est souligné du fait du rôle essentiel qu'il attribue à l'Actuel comme "choc" qui fait signe, ainsi qu'aux différents modes d'inscription des théories, tant mathématiques que chimiques ; il y a introduction du Virtuel comme à la fois dépassement de J.G. Fichte et dépassement de l'aspect après-coup du pragmatisme.

Un couplage structurel transcendantal scientifique pragmatiste-pragmaticiste enactif

En définitive, si le Pragmatisme-Pragmaticisme Nord-américain s'intéresse à la recherche scientifique empirique et donne une place à la relation avec la technique dans l'épistémologie de cette dernière, il laisse l'éthique séparée à la fois de la science et de la technique.

Nous avons vu (en 4.2) comment, dans le couple science-technique considéré comme un tout, J.-P. Sartre met l'accent sur la technique et propose à la fois une thèse et un idéal. En fait, il rétablit ainsi l'éthique dans sa relation avec la science et la technique, en passant par le Pragmatisme, bien que de façon utopique et abstraite.

En matière de connaissance scientifique en général, J.-P. Sartre insiste sur sa relation avec l'action. Partant de l'idée que toute perception "se dépasse naturellement vers l'action, mieux, (…) ne peut se dévoiler que dans et par des projets d'action" (Sartre, 1943, p. 386) et que "la vérité n'apparaît qu'aux libres projets" (Sartre, 1986, p. 44), il propose de remplacer "l'intuition vide [de Husserl] par le projet de découvrir" (Sartre, 1986, p. 41). D'où une épistémologie originale qui affirme que "le point de vue de la connaissance pure est contradictoire, il n'y a que le point de vue de la connaissance engagée" (Sartre, 1943, p. 370) et définit la connaissance de façon inédite en la subordonnant progressivement mais entièrement à la logique de l'action" (Stal, 2006, p. 120) :

> « Le terme qui nous paraît le mieux signifier ce rapport interne du connaître et de l'être est le mot de réaliser (…) avec son double sens ontologique et gnostique (...) . Connaître, c'est réaliser aux deux sens du terme. C'est faire qu'il y ait de l'être en ayant à être la négation reflétée de cet être : le réel est réalisation. » (Sartre, 1943, p. 228) ;
>
> - « La connaissance est sur fond d'anticipation (...) . Toute action est connaissance (encore qu'il s'agisse dans la plupart des cas d'un dévoilement non intellectuel) et toute connaissance, même intellectuelle, est action. » (Sartre, 1986, p. 39).

La limite de l'épistémologie de J.-P. Sartre, à cette période de son œuvre, tient à sa reprise moyennant redéfinition de la notion d'intuition de E. Husserl. L'intuition sartrienne est censée se produire cependant au rebours de l'intuition husserlienne puisqu'elle est définie comme "pure présence de la conscience à la chose" (Sartre, 1943, p. 221) et non pas le contraire. Relativement à E. Husserl, il y a progrès, mais dans les limites de tout retournement, d'où le résidu de métaphysique de la "présence" qui y adhère (voir Sartre, 1986, p. 110). Notons aussi que la notion de projet remet en cause implicitement cette métaphysique de la présence, y compris la présence "de la conscience à la chose" puisque le projet suppose une activité humaine préalable.

J.-P. Sartre dépasse ainsi l'opposition entre réalisme et idéalisme d'une façon qui se rapproche de celle de J.G. Fichte :

> - « Sartre parvient ainsi à résoudre une antinomie qui, dans ses premiers exposés hypothéquait sa théorie de la conscience présentée à la fois comme passive, dans la fascination et dynamique, dans le projet. Car si l'objet connu est un objet réalisé ou

affirmé, autrement dit si l'acquiescement de l'entendement est entraîné par l'effort de la volonté tendue vers la vision, alors la conscience peut et doit s'appréhender sous sa double modalité de l'activité et de la passivité. En effet, "si je peux la défaire, je peux réaliser indéfiniment l'opération génératrice, ainsi suis-je à la fois créateur et passif. C'est là précisément l'apparition de vérité ou l'être apparaissant dans l'acte" (Sartre, 1986, p. 49). Il devient clair dès lors que la disposition passive n'est pas subie mais voulue par le sujet, qui la maintient parce qu'elle est la condition même de l'activité, dont elle forme l'autre face. Ainsi, l'opposition du réalisme et de l'idéalisme est une nouvelle fois surmontée ou, du moins, neutralisée. » (Stal, 2006, p. 133).

Il reprend des formules pragmatistes, par exemple : "la vérité n'est pas donnée, mais doit apparaître au terme d'une opération" (idem, p. 120) ; "ce qui appartient à la réalité humaine, c'est de ne pas arrêter le processus vérifiant" (idem, p. 57).

La notion sartrienne de "projet" inclut fins et valeurs, donc des considérations éthiques, dans toute recherche scientifique quelle qu'elle soit. Comme je l'ai rappelé dans la *Méthode développée* (section 5 du chapitre 3), J.-P. Sartre a précisé essentiellement ces considérations éthiques en matière de connaissance scientifique anthropologique concernant des hommes vivants dans le cadre d'un débat avec C. Lévi-Strauss que je ne reprendrai pas ici.

4.6 La technique vue à travers les Phénoménologies de Husserl et de Heidegger

Nous avons vu dans la section précédente que le Pragmatisme-Pragmaticisme donnait une place à la technique dans l'épistémologie de la recherche empirique, mais laissait cette place vide. Nous verrons (en 5.1) que, si la méthodologie des programmes de recherche de I. Lakatos ne donne aucune place à la technique, les critères de scientificité de A. Koyré lui donnent un rôle dans l'épistémologie scientifique, mais ouvrent, avec la notion de relation organique entre science et technique, sur la considération de la technique pour elle-même, ce qui constitue un progrès relativement au Pragmatisme-Pragmaticisme.

Avant de généraliser (de 5.3 à 5.7) les résultats du programme de recherche 'cours d'action' en matière d'épistémologie, je vais considérer (dans cette section et les deux suivantes) diverses réponses philosophiques à la question de la technique. Elles me serviront à éclairer, positivement mais aussi et surtout négativement, la question de la relation entre éthico-politico-religieux, science empirique – et tout particulièrement science empirique de l'activité humaine – et technique qui est l'objet de ce chapitre.

Dans cette section, je rappellerai les impasses où conduisent les deux auteurs essentiels du courant phénoménologique en ce qui concerne la question de la technique et de sa relation avec la science : chez E. Husserl, la science séparée de la technique avec la thèse de la dégradation de la science par la technique, et la solution à la crise de la connaissance scientifique par une psychologie de l'"observateur hors du coup" ; chez M. Heidegger, la technique comme plus qu'humaine, c'est-à-dire échappant, non seulement à tel homme particulier, mais à toute l'humanité. Ce rappel permettra, d'une part, d'en extraire, chez M. Heidegger, un apport positif non négligeable, l'idée du caractère épistémique – c'est-à-dire contribuant de façon essentielle à la connaissance – de la technique, d'autre part, de dégager le terrain pour les approches sérieuses mais, comme je crois pouvoir le montrer, insuffisantes de la technique (en 4.7), et de montrer l'intérêt de l'aventure intellectuelle et pratique saint-simonienne (en 4.8).

Husserl et la technique comme dégradation de la science

E. Husserl reconnaît la différence entre science et technologie :

> « L'attitude du technologue (non du technicien mais de celui qui ébauche une technologie) est essentiellement autre que celle du savant. Même si le technologue rencontre des problèmes scientifiques et les résout dans la perspective de l'intérêt technologique, son attitude est une attitude pratique et non pas théorique. Son activité de théorisation est ici un moyen pour une pratique (extra-théorique). Il n'est pas essentiellement différent qu'ici soit en question non une pratique particulière individuelle, mais un type général de pratique que la raison pratique doit, d'une manière générale, examiner, régler, faire progresser. Il en va de même si nous considérons à part la simple imposition de normes, avant que soient posées les questions d'une réorganisation correspondante de la pratique. Le but est d'être utile en une certaine manière, à soi ou à autrui, d'un point de vue "pratique" et non pas de satisfaire des intérêts purement théoriques. » (Husserl, 1957, p. 45).

La relation entre sciences de la nature et technologies ou "disciplines pratiques", selon le premier Husserl, celui des premières *Recherches logiques*, est la suivante :

> « Des technologies dérivent des sciences abstraites de la nature (…) . En général, dans les technologies, c'est tantôt une seule discipline théorique privilégiée, tantôt plusieurs qui viennent constituer la structure de base dont dérivent les normes. » (Husserl, 1969, p. 40).

La technologie diffère de la technique par son caractère idéal :

« Au lieu d'une *praxis* réelle (que ce soit celle qui agit ou celle qui se préoccupe des possibilités empiriques, qui a affaire à des corps empiriques réels ou possibles, au sens de la possibilité réelle) nous avons maintenant une *praxis* idéale, celle d'une "pensée pure" qui s'en tient exclusivement au royaume des pures formes-limites. Celles-ci grâce à une méthode d'idéalisation et de construction historiquement élaborée depuis longtemps et dont l'usage implique une sociétisation intersubjective, sont devenues un héritage, un habitus disponible (…) . Comme tous les héritages culturels qui découlent du travail humain, elles demeurent objectivement connaissables et disponibles, sans qu'il faille pour autant raviver chaque fois et explicitement la formation de leur sens ; elles deviennent, grâce à une incarnation sensible, par exemple par le langage ou l'écriture, saisissables dans une aperception toute simple, et opérativement maniables. De la même façon, fonctionnent les "modèles" sensibles, auxquels appartiennent en particulier les signes dont on fait constamment usage pendant le travail, les signes sur le papier, les signes imprimés dans le manuel du lecteur-apprenti, etc. Il en va de même ici pour les autres objets de culture (pinces, vilebrequins, etc…) qui sont "vus" tout simplement dans leurs propriétés culturelles spécifiques, sans qu'on ait à rendre de nouveau perceptible ce qui a donné leur sens propre de telles propriétés. » (Husserl, 1976, p. 30).

La technologie est considérée comme étant l'extension d'une discipline normative :

« La technologie représente ce cas particulier de la discipline normative, dans lequel la norme fondamentale consiste à atteindre un but pratique général. Manifestement, toute technologie inclut ainsi entièrement en soi une discipline normative, mais qui elle même n'est pas pratique. Sa tâche présuppose, en effet, celle, plus restreinte, de fixer tout d'abord, indépendamment de tout ce qui se rapporte à une réalisation pratique, les normes d'après lesquelles on pourra juger de l'adéquation au concept général de la fin à réaliser, d'après la possession des signes caractérisant les classes de valeurs correspondantes. Inversement, toute discipline normative dans laquelle l'évaluation fondamentale se transforme en l'établissement correspondant d'une fin devient, par extension, une technologie. » (Husserl, 1969, p. 50).

Les disciplines normatives elles-mêmes dépendent des disciplines dites théoriques, et l'inverse est exclu :

« Les relations théoriques, qui résident dans les propositions des sciences normatives, doivent trouver leur lien logique dans certaines sciences théoriques. Si la science normative doit, par conséquent, mériter son nom, si elle doit rechercher scientifiquement les rapports des états de choses à déterminer normativement à la norme fondamentale, elle

doit nécessairement étudier le contenu théorique essentiel de ces relations et, par conséquent, pénétrer dans les sphères des sciences théoriques qui s'y rapportent. En d'autres mots : toute discipline normative exige la connaissance de certaines vérités qui ne sont pas normatives. » (Husserl, 1969, p. 52).

C'est pourquoi, selon E. Husserl, la "technicisation" associée à la "mathématisation" des sciences les dégrade : "la science mathématique de la nature se vide de son sens dans la 'technicisation'" (Husserl, 1976, p. 53). Cette "technicisation" est associée plus largement encore à la "symbolisation", avec l'arrière-pensée d'une pensée sans signes ni outils, qui serait à la fois possible et meilleure (voir 3.8) :

« C'est ici qu'il faut faire entrer en ligne de compte l'influence de la technicisation du travail de pensée mathématique [c'est-à-dire] la mutation d'une pensée qui expérimente, qui découvre, qui donne forme à des théories constructives (…) en une pensée dont les concepts ont subi une mutation, sont devenus des concepts "symboliques". » (Husserl, 1976, p. 56).

Ainsi, chez E. Husserl, la fin des illusions du 19ème siècle sur les bienfaits inéluctables de la science débouche sur la thèse de sa dégradation par la technique de la "science donnée par tradition et devenue *techné*" (Husserl, 1976, p. 66).

La crise des sciences européennes et sa solution illusoire par une éventuelle psychologie de spectateur hors du coup

Pour E. Husserl, dans la *Krisis* (Husserl, 1976), le "Moi transcendantal" constitue, comme chez E. Kant (voir 4.5), un barrage contre le scepticisme. Parallèlement à sa thèse de la dégradation de la science par la technique, il propose celle de son amélioration grâce au développement d'une psychologie de la recherche scientifique. Le titre initial des conférences de Prague qui ont débouché sur cette *Krisis* était *La crise des sciences européennes et la psychologie* (voir idem, p. 7). La psychologie est réintégrée par E. Husserl dans le débat sur l'épistémologie scientifique :

« La rigueur de la scientificité de toutes ces disciplines (…) sont hors de question. C'est seulement à l'égard de la psychologie, quelle que soit sa prétention à constituer pour les sciences concrètes de l'esprit la science abstraite fondamentale, qui éclairerait les autres en dernière analyse, que nous ne serions peut être pas aussi affirmatif. Cependant, si l'on considère l'écart manifeste entre la psychologie et les autres sciences (…) comme un écart

naturel (…) , on est conduit à laisser à la psychologie aussi une certaine validité générale. Quoiqu'il en soit, le contraste entre la "scientificité" de ces groupes de sciences et au contraire la "non scientificité" de la psychologie ne peut être méconnu. » (idem, p. 8).

Cet état de la psychologie, et même plus précisément sa naturalisation inspirée des sciences de la nature, est rendu responsable par E. Husserl de la crise des sciences modernes :

« Nous ne tarderons pas à nous apercevoir que le caractère douteux de la psychologie (…) possède une signification centrale pour la mise à jour d'un certain nombre d'obscurités énigmatiques et sans solution dans les sciences modernes. » (idem, p. 9).

Notons cependant que ce que vise essentiellement E. Husserl à travers cette critique est la psychologie empirique de J. Locke, qui a été largement remise en cause depuis par la psychologie elle-même :

« Héritage funeste de la tradition psychologique depuis Locke [:] que soient constamment substitués aux qualités sensibles des corps effectivement éprouvées dans le monde ambiant intuitif de tous les jours, les "data sensibles". » (idem, p. 35).

La solution proposée par E. Husserl passe par une psychologie du "spectateur hors du coup" :

« Il faut qu'il [le psychologue] mette hors d'accomplissement "d'un seul coup" toute participation aux validations qu'explicitement ou implicitement les personnes qui forment son thème accomplissent ; c'est-à-dire de toutes les personnes en général (…) . Ainsi le psychologue établit-il en lui-même le "spectateur hors du coup" qui s'étudie lui-même comme il étudie les autres, et ce une fois pour toutes, je veux dire pour tous les "moments de travail" du travail psychologique. » (idem, p. 269).

D'où le projet de continuation de la *Krisis* dû à E. Fink, le dernier collaborateur de E. Husserl :

« Ainsi une psychologie qui est parvenue à l'auto-compréhension de ce qui la rend possible (la compréhension de l'*epoché* [mise entre parenthèses de tous les intérêts théoriques et pratiques, notion méthodologique essentielle de la phénoménologie de Husserl] universelle au vrai sens) ne peut commencer autrement qu'en étant d'abord psychologie du psychologue. » (idem, p. 569).

Toute cette réflexion sur la psychologie de la recherche scientifique et sa relation avec la philosophie ouvre au moins sur une mise en relation de l'épistémologie scientifique et de la phénoménologie de l'activité humaine (réduite, comme on l'a vu, à l'activité perceptive) par l'intermédiaire de la psychologie que cette dernière est censée fonder. Sa limite tient essentiellement à l'illusion du "spectateur hors du coup". Notons que le programme de recherche empirique 'cours d'action' constitue un exemple d'un programme de recherche qui

est tout sauf "hors du coup" tout en ne sacrifiant, ni au dualisme (c'est-à-dire à ce qui constitue l'alternative à l'homme continu des Stoïciens), ni au physicisme (c'est-à-dire à une réduction à la physique des Corps, des Situations et des Culture) dénoncés dans toute leur généralité par E. Husserl comme constituant le fondement de l'échec de la psychologie de son temps (idem, p. 238).

Heidegger et la technique comme autonome et épistémique

Pour M. Heidegger, les choses sont d'emblée techniques. Ce sont des *pragmata* : "*pragmata*, c'est-à-dire ce à quoi l'on a affaire dans le commerce préoccupé (*praxis*)" (Heidegger, 1986, *Être et Temps*, § 15). Pour Fischbach (2004, p. 70), la distinction entre *praxis* et *poiesis* (voir 2.4) sort de cette définition extrêmement affaiblie, sinon anéantie. Ainsi, la *poiesis* apparaît comme fondement de la connaissance :

> « Le premier et le plus fréquent comportement du *Dasein* [être-là] relativement à l'étant intra-mondain n'est pas le comportement connaissant au sens de l'investigation scientifique de l'étant. Le comportement prédominant par lequel nous découvrons de manière générale l'étant intra-mondain est plutôt l'emploi, l'usage des choses utilitaires (...) bref de l'outil au sens large. C'est dans notre commerce avec l'outil que nous faisons vraiment connaissance avec lui. Loin que nous possédions le savoir de ces choses avant d'en faire ensuite usage, c'est au contraire l'utilisation comme telle qui constitue ici ; le mode de prise de connaissance primaire et adéquate, un mode primaire et approprié de l'étant intra-mondain (...) . La saisie, l'épreuve des circonstances peuvent seules nous rendre visibles les inconvénients, les empêchements, les tonalités et les sentiments (...) . Cette compréhension de l'ustensilité et de la puissance [de l'outil] reste pour nous en retrait, elle est non-thématique, non-objective, pré-conceptuelle (...) [. C'est une] compréhension pré-ontologique de l'être. » (Heidegger, 1982, p. 41).

Mais cette distinction entre *poiesis* et *praxis* et la hiérarchie "naturelle" qui l'accompagne se retrouvent lorsque M. Heidegger introduit la *praxis* théorico-scientifique :

> « Dans l'emploi et l'usage quotidien des choses, nous pouvons nous diriger proprement sur elles, par exemple lorsque nous élaborons réflexivement les critères les mieux adaptés à la situation. Mais quand nous marquons pour ainsi dire cet arrêt dans l'action et examinons la situation [, il s'agit de] prévoyance [et non pas d'un] comportement théorico-scientifique (...) . Qu'est-ce qui caractérise le virage du comportement pré-scientifique au

comportement scientifique ? [C'est que] que le *Dasein* s'y propose comme tâche librement choisie de dévoiler pour le dévoiler l'étant qui était auparavant d'une manière ou d'une autre. » (Heidegger, 1982, p. 45).

M. Heidegger a le mérite de contester "la représentation courante de la technique, suivant laquelle elle est un moyen et une activité humaine", qu'il qualifie de "conception instrumentale et anthropologique de la technique" (Heidegger, 1958, p. 10), mais le tort d'y réduire toute conception anthropologique possible. Cette contestation a un versant positif non négligeable, que je propose donc de retenir, la thèse de la technique comme constituant un "mode de dévoilement" et possédant ainsi une fonction épistémique fondamentale :

- « La technique n'est pas seulement un moyen : elle est un mode de dévoilement (*aléteia, veritas*, vérité) (...) . Jusqu'à l'époque de Platon, le mot *techné* est toujours associé au mot *epistémé*. Tous deux sont des noms de la connaissance au sens le plus large. Ils désignent le fait de pouvoir se retrouver en quelque chose, de s'y reconnaître. La connaissance donne des ouvertures. En tant que telle, elle est un dévoilement. Dans une étude particulière (*Ethique à Nicomaque*, VI, chapitres 3 et 4), Aristote distingue l'*épistémé* et le *techné*, et cela sous le rapport de ce qu'elles dévoilent et de la façon dont elles le dévoilent. La *techné* est un mode de l'*alétheiein*. Elle dévoile ce qui ne se produit pas par soi-même et n'est pas encore devant nous, ce qui peut donc prendre tantôt telle apparence, telle tournure, et tantôt telle autre (...) . C'est comme dévoilement, non comme fabrication, que la *techné* est une pro-duction. » (Heidegger, 1958, p. 18) ;
- « La technique a ainsi une signification originairement épistémique que nous masque une interprétation trop immédiatement "instrumentale" de la technique. » (Birault, 1978, p. 369).

Rappelons qu'Aristote, s'il coupait la science, contemplative, de la pratique, active, reconnaissait l'existence d'une connaissance pratique, à la fois séparée et inférieure, la *phronesis* (prudence) (voir 4.1). Ce que fait M. Heidegger, c'est considérer la science et la technique comme toutes deux actives et réserver la supériorité et le caractère contemplatif à la *praxis* philosophique comme pensée de l'être.

Ce "mode de dévoilement" de la technique est la "mise en demeure" ou "pro-vocation" de la nature :

« Le dévoilement, cependant, qui régit la technique moderne ne se déploie pas en une pro-duction au sens de *poiesis*. Le dévoilement qui régit la technique moderne est une pro-vocation par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée. » (Heidegger, 1958, p. 20).

De ce point de vue, M. Heidegger retrouve le rôle épistémique essentiel que le Pragmatisme-Pragmaticisme (voir 4.5) attribue à la technique et, même, le dépasse, puisque ce rôle épistémique est vu comme autonome et pas seulement comme participant à la définition du sens de la science empirique et à l'évaluation de ses résultats.

Heidegger et la technique comme tellement autonome qu'elle en est plus-qu'humaine

Si M. Heidegger en restait là, il y aurait seulement à ajouter que certains hommes aussi et non pas tous – en tout cas certainement pas lui et ses amis ! – sont "mis en demeure" dans l'usine moderne comme l'est la nature – ce que l'idéologie de M. Heidegger ne lui permet évidemment pas de dire – , pour réintégrer l'éthique dans la technique, par exemple, en ergonomie, la considération des conditions de travail des opérateurs dans la conception des machines. Ce serait reconnaître l'autonomie de la technique, mais en un sens relatif et non pas en un sens absolu d'autarcie. Mais, à la place, M. Heidegger conclut par le dévoilement, selon lui, du "mystère" de la réalité de la technique :

- « Il semble encore et toujours que la technique est un moyen aux mains de l'homme. Mais en réalité l'essence de l'homme aujourd'hui est assigné à prêter la main à l'essence de la technique. » (Heidegger, 1976, p. 142) ;
- « La technique, dont l'essence est l'être lui-même, ne se laisse jamais surmonter par l'homme. Car cela voudrait dire alors que l'homme serait le maître de l'être. » (Heidegger, 1976, p. 144).

L'impuissance de l'homme censée découler pour lui de ce "mystère" le rend particulièrement lyrique :

- « L'essence de la technique n'est pas une puissance seulement humaine qu'une maîtrise et une souveraineté humaines pourraient dompter grâce à une attitude morale appropriée. » (Heidegger, cité par Birault, 1978, p. 367) ;
- « Il y a longtemps que les puissances qui, en tout lieu et à toute heure, sous quelque forme d'outillage ou d'installation technique que ce soit, accaparent et pressent l'homme, le limitent et l'entraînent, il y a longtemps, dis-je que ces puissances ont débordé la volonté de l'homme, parce qu'elles ne procèdent pas de lui. » (Heidegger, *Sérénité*, cité par Chateau, 1994) ;
- « [Le] caractère propre [de la technique] tient à ceci qu'en elle s'exprime l'exigence de provoquer la nature à fournir et à assurer de l'énergie naturelle. Cette exigence est plus

puissante que toute détermination de fins par l'homme. L'affirmer ne signifie rien de moins que connaître un ressort secret dans le règne de ce qui aujourd'hui est. Cela signifie céder à une exigence qui se situe au-dessus de l'homme, au-dessus de ses projets et de ses activités. » (Heidegger, 1990, p. 28).

C'est là tout simplement confondre le fait que l'action humaine échappe à l'acteur individuel ou au petit groupe particulier avec l'absence d'éthique quelle qu'elle soit dans l'activité technique. Au lieu d'une analyse des processus matériels, sociaux et culturels de cette aliénation de l'activité humaine, on a un mysticisme dualiste : la puissance de la technique comme "Dieu mauvais". À un tel aveuglement, il est difficile de trouver une raison raisonnable. C'est à partir d'un autre texte de M. Heidegger ("*Le dispositif*", publié en 1983 mais prononcé en 1949, juste après guerre) dans lequel les chambres à gaz nazies sont considérées par lui comme une "tendance technique" au même titre que la pollution atmosphérique, que J.C. Milner a pu proposer que le "ressort de Heidegger" dans la formulation de ce mysticisme dualiste est le camouflage des crimes nazis : "le trait distinctif d'Auschwitz relève de la technique", donc il échappe à toute volonté humaine (Milner, 2006, p. 147-156), donc, ajouterai-je, "je [Heidegger] ne suis ni responsable ni coupable".

La phénoménologie de l'activité humaine et la technique

Finalement, si l'on peut créditer l'œuvre de M. Heidegger de la reconnaissance du "dévoilement primaire de l'usage pratico-technique", donc de la technique comme constitutive de l'humanité et de son savoir, c'est en séparant celle-ci du reste de sa philosophie de la technique et en pensant l'autonomie de la technique comme relative et non pas absolue, comme j'ai dû séparer, grâce à M. Salanskis, les existentiaux de l'"être-pour-la-mort" pour en reconnaître l'intérêt phénoménologique (voir 3.7). Si M. Heidegger effectue cette reconnaissance du "dévoilement primaire de l'usage pratico-technique", c'est en effet pour appeler à s'en débarrasser. Restent la réaction traditionaliste contre la science et la technique en plus de l'action, elle bien moderne, de camouflage des responsabilités dans les crimes. Il y a cependant une différence entre les deux cas. En matière de catégories et de construction d'une phénoménologie de l'activité humaine, il s'agissait seulement d'éliminer un élément hétérogène afin de pouvoir tirer le bénéfice de ces existentiaux. En matière de pensée de la technologie, il s'agit plutôt de rejeter l'essentiel pour récupérer un élément hétérogène.

Finalement, en dehors de ce supplément au Pragmatisme-Pragmaticisme que j'ai extrait du discours de M. Heidegger sur la technique, cette section permet simplement de vérifier une conséquence du primat accordé à la perception et à la contemplation dans la phénoménologie initiée par E. Husserl, la difficulté à penser quelque chose d'intéressant et d'utile sur la question de la technique. Il est temps de considérer dans la section suivante des constructions philosophiques qui abordent sérieusement la technique. Nous verrons cependant que ces constructions philosophiques s'effectuent pour la plupart en dehors de toute relation tant avec une phénoménologie de l'activité humaine vivante qu'avec une éthique.

4.7 La technique, l'imagination et la mise hors jeu de l'éthique et de la connaissance empirique de l'activité humaine

Dans cette section, après avoir rappelé comment K. Marx ouvrait sur une pensée de la technique qui demandait à être développée, je reprendrai les constructions philosophiques de B. Gille et G. Simondon qui concernent la technique au-delà de la parenthèse phénoménologique et j'insisterai sur le fait qu'elles mettent hors-jeu à la fois l'éthique et la connaissance de l'activité humaine. Je poursuivrai par une discussion des thèses de B. Stiegler qui, tout en reprenant largement B. Gille et G. Simondon donc aussi leurs limites, intègre à la réflexion sur la technique des apports de la démarche phénoménologique et des hypothèses sur le processus d'hominisation en partant des travaux de recherche empirique de A. Leroi-Gourhan. Il fournit ainsi une ouverture sur l'intégration d'un processus de connaissance scientifique de l'activité humaine dans la conception technique, organisationnelle et culturelle. Tous ces auteurs vont dans le sens d'une autonomie de la technique. La question est de savoir jusqu'où va ou peut aller cette autonomie et jusqu'à quel point elle est souhaitable. Ce n'est qu'en conclusion de cette section que je reprendrai la question de la relation entre technique et éthique, largement ignorée par B. Gille et G. Simondon, mais considérée indirectement par K. Marx, et récemment par B. Stiegler.

Marx penseur de la technique

K. Marx a abordé la question de la technique dans *Le Capital* (Livre 1, Chapitres 14, "La division du travail et la manufacture", et 15, "Le machinisme et la grande industrie"). Avant un passage lyrique souvent cité que je ne reprendrai pas ici, on trouve :

« Nous avons vu que cette contradiction absolue entre les nécessités techniques de la grande industrie et les caractères sociaux qu'elle revêt sous le régime capitaliste, finit par détruire toutes les garanties de vie du travailleur, toujours menacé de se voir retirer avec le moyen de travail les moyens d'existence et d'être rendu lui-même superflu par la suppression de sa fonction parcellaire ; nous savons aussi que cet antagonisme fait naître la monstruosité d'une armée industrielle de réserve, tenue dans la misère, afin d'être toujours disponible pour la demande capitaliste ; qu'il aboutit aux hécatombes périodiques de la classe ouvrière, à la dilapidation la plus effrénée des forces de travail et aux ravages de l'anarchie sociale, qui fait de chaque progrès économique une calamité publique. C'est là le côté négatif. Mais si la variation dans le travail ne s'impose encore qu'à la façon d'une loi physique, dont l'action, en se heurtant partout à des obstacles, les brise aveuglément, les catastrophes mêmes que fait naître la grande industrie imposent la nécessité de reconnaître le travail varié et, par conséquent, le plus grand développement possible des diverses aptitudes du travailleur, comme une loi de la production moderne. » (Marx, 1948, p. 165-166).

Mais on ne trouve rien chez K. Marx en ce qui concerne l'imagination technique. Selon K. Axelos, lecteur de K. Marx à travers une interprétation de l'aspect positif de la philosophie de la technique de M. Heidegger (voir 4.6) :

« Le "sujet" objectif et surtout productif, dépassant dans son activité la subjectivité (individualiste) et l'objectivité (réifiée), est le fondement "métaphysique et ontologique" de la technique. La libération de la technique qu'il s'agit d'opérer vise le développement fulgurant de la productivité conquérante (…) . La pensée de Marx concerne la totalité "sensible" de l'être, telle qu'elle se laisse saisir et façonner par la technique. La réduction du monde à la production de la technique implique la position de la technique comme fondement de l'être et moteur du devenir (…) . Pourvu qu'on comprenne le terme dans toute son ampleur et sa vraie profondeur, il serait temps peut-être de commencer à comprendre la pensée de Marx comme une Technologie. La technologie consisterait même le centre de la pensée marxienne, son intention et son nerf. La technologie détient la clef du monde, c'est par le devenir technologique que l'homme se produit en tant qu'homme, la nature devenant histoire et l'histoire se transformant en histoire universelle du monde. C'est la technique qui édifie les ponts entre le passé, le présent et l'avenir, constituant le rythme du temps historique, du devenir des conquêtes de l'homme (…) . Enfin, c'est la technologie qui détient le secret des liens qui unissent la théorie et la pratique, la pensée et l'action, le *logos* et la *techné*. Car c'est à partir d'une certaine conception de la technique

que s'effectue la distinction même de la pensée (théorique) et de l'activité (pratique), le *logos* se faisant mesurer à l'étalon d'une *praxis* posée comme différente, la pensée se trouvant déconsidérée d'emblée comme activité théorique pour perdre ainsi toute importance décisive. Ce qui signifie que toute pensée sera, dans l'avenir, d'essence technique. Le plein développement de la technique, l'épanouissement technologique, absorbera les pensées et les idées, le développement idéologique. » (Axelos, 1961, p. 298).

K. Axelos aboutit à un monopole de la technique que l'on retrouve chez B. Gille et G. Simondon, comme nous allons maintenant le voir.

B. Gille et l'histoire des techniques

Jusque-là, en dehors de K. Marx qui connaissait quelque chose à la technique, au moins par l'intermédiaire de son ami et collaborateur F. Engels, les philosophes considérés, eux, n'y connaissaient strictement rien. Avant d'aborder positivement la philosophie de la technique, il est utile de reprendre les travaux de B. Gille sur l'histoire des techniques et de préciser leur intérêt et leurs limites pour notre propos.

Gille (1978, p. 1-118) fournit dans ses *Prolégomènes* plusieurs définitions fondamentales :

- notion de structure technique = combinaison unitaire, élémentaire (ex : celle de l'outil) / de montage (ex : celle de la machine) ;
- notion d'ensemble technique = techniques affluentes dont l'ensemble, dont la combinaison concourt à un acte technique bien défini = "Les ensembles techniques sont en général mieux connus parce que la recherche technologique s'est beaucoup plus intéressée à eux. Tous les manuels de technologie nous en fournissent des schémas qui peuvent être pleinement utilisés par l'historien" (op. cit., p. 16). Notons que, si la structure technique peut être montrée, l'ensemble technique a besoin au moins du "symbolique iconique" (voir, pour cette notion, la *Méthode développée*, chapitre 6) ;
- notion de filière technique = suites d'ensembles techniques destinés à fournir le produit désiré, dont la fabrication se fait, très souvent, en plusieurs étapes successives ;
- notion de condition de fonctionnement normal des ensembles et filières techniques (pour des détails, voir op. cit., p. 18) ;
- notion de système technique = interdépendance à différents niveaux des structures, ensembles et filières techniques ;
- notion de limite structurelle d'un système technique.

Une première limite, vue d'aujourd'hui, de ces notions de B. Gille est que ce qui n'est pas strictement artefactuel n'est pas considéré comme technique. C'est le cas de l'organisation, des procédures et, bien sûr, de la culture. Or, au moins depuis F.W Taylor, la relation entre conception des machines et conception de l'organisation et des procédures est devenue une question technique. Et, aujourd'hui, les questions concernant les techniques didactiques et les techniques culturelles, reliant procédures et artefacts, sont largement posées.

Une autre limite est que ce qui n'est pas strictement technique, en particulier l'activité humaine, est évacué comme coefficient d'incertitude. B. Gille cite à ce propos J. L. Maunoury : "On pourrait parler, reprenant l'expression de W. James, d'un déterminisme lâche qui sauvegarde la liberté et l'initiative individuelles et où demeure par conséquent une marge importante d'incertitude et de chance." (op. cit., p. 41). Ajoutons cependant que B. Gille introduit dans le progrès technique le rôle de "la conscience d'un problème à résoudre" et se livre à différentes considérations sur les différences et les relations entre l'invention et l'innovation (op. cit., p. 45).

B. Gille consacre un chapitre de son histoire des techniques à la relation entre science et technique :

- « Nous observons aussi que l'histoire est loin de vérifier la conception, assez courante, selon laquelle la technique ne serait finalement qu'une application de la science. Sans doute, de plus en plus, la technique d'aujourd'hui répond à ces vues et parfois aussi celle du passé. Mais bien souvent ce "modèle" ne permet pas de rendre compte de l'évolution de la technique. Maintes fois en effet nous nous trouvons en présence d'un "faire" qui ne procède aucunement d'un savoir présentant les caractères du savoir scientifique. Il est cependant fréquemment un véritable savoir, mais surtout un savoir en actes. Et il arrive même que le savoir inscrit dans le "faire" se trouve en avance sur le savoir scientifique. Ainsi, non seulement les réalisations techniques ont apporté à la science une ample matière à réflexion, la conduisant à se poser des questions que d'elle-même elle ne se serait pas posées, mais, en plus d'un cas, le savoir inscrit dans la technique apparaît de plus grand prix que la science qui en a été dégagée, celle-ci n'en étant en fait qu'une explicitation, une "formalisation". » (op. cit., p. 1113) ;
- « Enfin, même lorsqu'elle repose sur une science élaborée ; la technique diffère de la science du fait que les démarches de la science se partagent nettement entre les différentes catégories de phénomènes – chaleur, lumière, électricité – alors que la technique est souvent amenée à faire appel à plusieurs sciences à la fois. » (op. cit., p. 1114).

Si B. Gille pense la relation de la science vers la technique comme "science appliquée", il introduit aussi une relation de la technique vers la science. Nous verrons (en 5.4) que l'instauration d'une technologie au sens de A. Koyré (voir 5.1) permet d'approfondir et de transformer ces deux sortes de relations en constituant une relation organique entre science et technique, relation qui sera, comme chez B. Gille, "*one to many, many to one*".

Les lumières, impasses et malentendus de la technique selon Simondon

Nous avons déjà rencontré G. Simondon, d'abord en tant que sa pensée du couplage et de l'individuation avait anticipé l'enaction et l'in-formation, mais avec une asymétrie limitée (en 3.6), ensuite à propos de la relation qu'il établit entre technique et éthique, qui aboutit à soumettre totalement cette dernière au devenir technique (en 4.2). Cette pensée du couplage et de l'individuation et cette subordination de l'éthique sont liées à une pensée de la technique, comme je vais le préciser maintenant :

- « Constituer la technicité en pure et simple instrumentalité à la disposition des hommes sans considérer sa dynamique d'individuation propre et largement autonome et le rôle actif qu'elle joue ainsi dans l'individuation collective de l'humanité serait, dit Simondon, "une faute contre le devenir" (Simondon, 1958, p. 231) » (Hottois, 1994, p. 75) ;
- « Pour redonner à la culture le caractère véritablement général qu'elle a perdu, il faut pouvoir réintroduire en elle la conscience de la nature des machines, de leurs relations mutuelles et de leurs relations avec l'homme, et des valeurs impliquées dans ces relations. Cette prise de conscience nécessite l'existence, à côté du psychologue et du sociologue, du technologue ou *mécanologue*. (…) L'initiation aux techniques doit être placée sur le même plan que l'éducation scientifique ; elle est aussi désintéressée que la pratique des arts, et domine autant les applications pratiques que la physique théorique : elle peut atteindre le même degré d'abstraction et de symbolisation. » (Simondon, 1958, p. 13).

Notons que l'acteur (ou opérateur) lui-même est exclu. Ce dont il est question, c'est de l'*human engineering* de l'époque, fondé sur un comportementalisme d'où sont absents le vécu, la conscience et toute phénoménologie de l'activité humaine.

Relativement à K. Marx qui relie l'aliénation de l'ouvrier au capital par l'intermédiaire de la division du travail, G. Simondon considère que :

- « Une dimension plus profonde et plus essentielle en [l'aliénation de l'ouvrier] est responsable. Cette dimension n'est ni juridique ni économique, ni politique. Elle est

technique. Elle concerne la "continuité entre l'individu humain et l'individu technique, ou la discontinuité entre ces deux êtres". La continuité désigne le couplage réussi entre le schématisme corporel de l'homme et la machine. La discontinuité marque par contre la rupture. » (Chabot, 2003, p. 44) ;

- « L'aliénation de l'homme par rapport à la machine n'a pas seulement un sens économico-social ; elle a aussi un sens psycho-physiologique ; la machine ne prolonge plus le schéma corporel, ni pour les ouvriers, ni pour ceux qui possèdent les machines. Les banquiers dont le rôle social a été exalté par les mathématiciens comme les Saint-Simoniens et Auguste Comte sont aussi aliénés par rapport à la machine que les membres du nouveau prolétariat. (…) De part et d'autre de la machine, au-dessous et au-dessus, l'homme des éléments qu'est l'ouvrier et l'homme des ensembles qu'est le patron industriel manquent la véritable relation à l'objet technique individualisé sous la forme de la machine. » (Simondon, 1958, p. 118).

Alors que K. Marx, pour supprimer cette aliénation, proposait à l'ouvrier de supprimer le capital, G. Simondon lui propose de devenir technicien en un sens éminent :

« On ne peut confondre technique et travail ; en effet, le travail, perdant son caractère d'opération sur un objet caché, n'est plus une technique à proprement parler ; le véritable technicien est celui qui est un médiateur entre la communauté et l'objet caché ou inaccessible. Nous nommons aujourd'hui techniciens des hommes qui sont en réalité des travailleurs spécialisés, mais qui ne mettent pas la communauté en relation avec un domaine caché ; une technique absolument élucidée et divulguée n'est plus une technique mais un type de travail. » (Simondon, 1989, p. 262).

Notons toujours le ravalement de la cognition, donc de l'activité humaine, à la tâche, qui témoigne de la méconnaissance de l'activité humaine effective, celle du banquier comme celle de l'ouvrier. Pour G. Simondon, l'automation aboutit à un "système homme-machine", ou encore à un couplage sans asymétrie, contrairement au couplage structurel postulé dans le paradigme de l'enaction (voir **Annexe 1**) :

- « Cette relation de l'individu humain à l'individu technique est la plus délicate à former. Elle suppose une culture technique, qui introduit la capacité d'attitudes différentes de celles du travail et de l'action (le travail correspondant à l'intelligence des éléments et l'action à l'intelligence des ensembles. Travail et action ont en commun la prédominance de la finalité sur la causalité (…) . Dans l'individu technique au contraire, ce déséquilibre entre finalité et causalité disparaît ; la machine est extérieurement faite pour obtenir un certain résultat ; mais, plus l'objet technique s'individualise, plus cette finalité externe

s'efface au profit de la cohérence interne du fonctionnement (…) . Tel est l'automatisme de la machine, et telle est son auto-régulation : (…) dans le fonctionnement auto-régulé, toute causalité a un sens de finalité, et toute finalité un sens de causalité. » (Simondon, 1958, p. 119) ;

- « Le couplage de l'homme à la machine commence à exister à partir du moment où un codage commun aux deux mémoires [la mémoire humaine et celle de la machine] peut être découvert, afin que l'on puisse réaliser une convertibilité partielle de l'une en l'autre, pour qu'une synergie soit possible. » (Simondon, 1958, p. 124).

G. Simondon retrouve l'idée de F.W. Taylor selon laquelle la science du travail est trop complexe pour être confiée aux "opérateurs", mais il considère qu'elle doit l'être, non pas aux "spécialistes liés à la direction de l'entreprise" (formule de F.W. Taylor, voir *Méthode élémentaire*, chapitre 1), mais aux "mécanologues" :

« Il est bien difficile pour un ouvrier (il conviendrait d'employer le terme neutre d'opérateur [qui a prévalu en psychologie du travail, sociologie du travail et ergonomie]) de connaître la technicité à travers les caractères et les modalités de son travail quotidien sur une machine. Il est difficile aussi pour un homme qui est propriétaire des machines et les considère comme un capital productif de connaître leur technicité essentielle. C'est le médiateur de la relation entre les machines qui peut seul découvrir cette forme particulière de sagesse. (…) La fonction dont nous tentons de tracer les grandes lignes serait celle d'un psychologue des machines, ou d'un sociologue des machines, que l'on pourrait nommer le mécanologue. » (Simondon, 1958, p. 148).

Selon Combes (1999) :

« Simondon ne reconnaît aucune valeur spécifique au point de vue des ouvriers sur les machines. À aucun moment, il ne se demande si les réactions violentes des ouvriers à l'encontre des machines n'exprimaient pas autre chose, quant à leur rapport à la technique, qu'un simple aveuglement. » (op. cit., p. 122).

D'un côté, G. Simondon exclut l'éthique de la technique et de son développement (voir 4.2), de l'autre il critique la "morale du rendement" et de la "consommation" et prône un nouvel "humanisme" (Chabot, 2003, p. 50) comme il était de bon ton à l'époque dans les milieux universitaires, mais n'en dit rien.

B. Stiegler, dans son commentaire et sa systématisation de l'œuvre de G. Simondon, a mis en relation les considérations de cet auteur avec les travaux théoriques et empiriques de B. Gille et de Leroi-Gourhan :

- « Dans l'explication de l'évolution technique que propose Leroi-Gourhan par le couplage de l'homme à la matière traversé par la tendance technique, une part essentielle de celle-ci, provenant du milieu intérieur ethnique comme intention, reste anthropologiquement déterminée. Chez Simondon, ce milieu intérieur se dilue. Il n'y a plus de source anthropologique de la tendance. L'évolution technique relève pleinement de l'objet technique lui-même. L'homme n'est plus l'acteur intentionnel de cette dynamique. Il en est l'opérateur. » (Stiegler, 1994a, p. 242) ;
- « L'homme tient ici [dans la pensée de Simondon relative aux "ensembles techniques"] une moindre place dans la technogenèse, en tout cas pour ce qui concerne l'objet technique contemporain, que dans l'ethno-technologie de Leroi-Gourhan. À l'époque industrielle, il n'est pas l'origine intentionnelle des individus techniques pris séparément que sont les machines. Il exécute plutôt une quasi-intentionnalité dont l'objet technique lui-même est porteur. » (Stiegler, 1994a, p. 243) ;
- « L'évolution des objets techniques ne provient donc pas de l'environnement non technique des "autres systèmes". Il y a évidemment une dynamique commune à tous les systèmes, "il existe une convergence de contraintes économiques (matière, travail, énergie) et d'exigences purement techniques". Mais le système technique, et surtout l'objet technique par sa dynamique propre dans le système technique, est le véritable moteur : les exigences proprement techniques "prédominent dans l'évolution" (Simondon, 1959, p. 26). Les analyses de l'évolution technique de Gille et Leroi-Gourhan doivent être radicalisées. Le système technique, la tendance universelle qu'il véhicule ne sont plus des partenaires des "autres systèmes" (...) . L'indétermination des usages peut bien laisser ouvertes les possibilités d'ajustements au "système des objets", c'est au fond l'objet qui donne l'horizon de tous les possibles, précédant par essence la fixation de ses usages. L'objet industriel modèle la civilisation. » (Stiegler, 1994a, p. 250).

On n'est pas loin ici de l'idée d'une technique "plus-qu'humaine" selon M. Heidegger (voir 4.6), bien que dans un tout autre contexte de pensée et d'action. Il ne reste plus qu'à se fondre dans le devenir techno-scientifique :

« La technologie est la technique qui intègre fonctionnellement en elle le savoir scientifique, lequel n'est plus en conflit avec elle (…) . La technoscience est la composition de la science et de la technologie, c'est-à-dire que la science s'y soumet aux contraintes du devenir de la technologie. » (Stiegler, 2001, p. 297).

Ces limites de la pensée de la technique de G. Simondon m'étaient apparues tellement criantes lorsque j'ai abordé la recherche ergonomique en 1973 (voir Introduction, section 1) et

lu Simondon (1958) (qui faisait alors partie des "classiques" de cette discipline) que je n'aurais jamais pris connaissance de ses ouvrages sur l'individuation psychique et collective (Simondon, 1989, 1995) dont j'ai parlé (en 1.6) si les travaux de B. Stiegler (que je viens de citer pour son commentaire et sa systématisation de l'œuvre de ce dernier et vais considérer plus largement pour son apport original dans la suite de cette section) ne m'en avaient pas montré l'intérêt mais aussi les impasses auxquelles certaines de leurs thèses conduisaient.

Je vais développer dans la sous-section suivante le versant de la pensée de B. Stiegler à l'époque des deux ouvrages cités (Stiegler, 1994a et 2001) qui échappe aux limites de G. Simondon : sa thèse sur le "caractère anthropologiquement constitutif de la technique" qui intègre quelque chose de l'activité humaine dans le long et même le très long termes ; sa considération de l'imagination productrice, qui développe celle de J.G. Fichte grâce à sa prise en compte de la technique et qui s'approche d'une intégration de la phénoménologie de l'activité humaine à la philosophie de la technique.

B. Stiegler et l'anthropologie de la technique

En même temps qu'il s'alignait, comme nous venons de le voir, sur G. Simondon, B. Stiegler a proposé dans son ouvrage *La technique et le temps* décliné en une série de volumes – dont trois parus (Stiegler, 1994a, Stiegler, 1994b, Stiegler, 1998, Stiegler, 2001) - une thèse, celle du "caractère anthropologiquement constitutif de la technique". Cette thèse constitue une extension spéculative (encyclopédiquement fondée) de l'hypothèse de la cognition (ou action) située, même si son auteur ne parle pas de cette dernière mais seulement du paradigme de l'enaction qui en constitue une version particulière. Occupé qu'il est dans les deux premiers tomes par la longue durée, la macro-temporalité, il n'aborde l'activité humaine quotidienne, la micro-temporalité, que dans le troisième tome, et encore, seulement à travers le développement critique d'une notion proposée par E. Husserl, celle de "rétention". Malgré ces limites pour mon propos, il a relancé ainsi le mouvement de réception active de l'hypothèse de la cognition (ou action) située qui s'était arrêté, en ce qui concerne le programme de recherche 'cours d'action', en 1990 (voir Theureau, 2004b).

"Le défaut qu'il faut" et le caractère anthropologiquement constitutif de la technique

Qu'est-ce en effet que cette thèse du "caractère anthropologiquement constitutif de la technique" ? B. Stiegler mobilise, en plus de ses ressources philosophiques, ce qu'on sait de

façon plus ou moins assurée aujourd'hui en matière de génétique, de paléontologie, d'anthropologie, de psychologie et de psychophysiologie de la mémoire et d'anthropologie cognitive pour distinguer trois sortes de genèses d'un acteur humain à un moment donné : la *genèse*, ayant pour produit la mémoire génétique, c'est-à-dire la transmission génétique ; l'*épigenèse*, ayant pour produit la mémoire nerveuse, c'est-à-dire ce qui vient de l'apprentissage et de la formation au cours d'une vie ; l'*épi-phylogenèse*, ayant pour produit la mémoire technologique (associant technique et langage, et plus généralement tout ce qui fait signe), c'est-à-dire ce que chaque génération trouve comme déjà-là construit par la technique.

Cette mémoire technologique constitue un milieu, à la fois intérieur et extérieur à l'individu, plutôt qu'un ensemble d'outils ou de moyens. Proposer cette thèse du "caractère anthropologiquement constitutif de la technique", c'est affirmer la technicité – ou encore, le caractère techniquement situé – originaire de toute cognition (ou action), de toute socialisation ("La technogénèse est structurellement en avance sur la sociogénèse", Stiegler,1996, p. 10) et même de toute humanité.

Quelque chose de l'activité humaine vivante présente, comme anticipation et interaction, donc dans un sens proche de celui qui préside au cadre théorique sémio-logique, est ainsi considéré par B. Stiegler en relation avec la technique :

- « Ce travail vise à établir que les étants inorganiques organisés sont originairement, et comme marqués d'un défaut d'origine d'où il y a le temps, constitutifs (au sens fort de la Phénoménologie) de la temporalité aussi bien que de la spatialité (...) . La technique, comme "processus d'extériorisation", est poursuite de la vie par d'autres moyens (...) . Lorsque la vie est devenue technique, elle est aussi finitude rétentionnelle. Cette rétention, en tant qu'elle est finie, est prise dans la dynamique que détermine une tendance technique. » (Stiegler, 1994a, p. 30) ;
- « C'est parce qu'il est affecté d'anticipation, parce qu'il n'est qu'anticipation, qu'un geste est un geste ; et il n'y a de geste que lorsqu'il y a outil et mémoire artificielle, prothétique, hors du corps et constituant son monde. Il n'y a pas d'anticipation, pas de temps hors de ce passage au dehors, de cette mise hors de soi et de cette aliénation de l'homme et de sa mémoire qu'est "l'extériorisation". La question est l'ambiguïté même du mot "extériorisation" (...) : si l'on pouvait en effet parler d'extériorisation, cela signifierait alors qu'il y a une intériorité qui la précède. Or cette intériorité n'est rien hors de son extériorisation (...) [. On a un] complexe originaire de deux termes (...) . Il s'agirait pour Simondon d'une relation transductive. La "prothèse" ne vient pas suppléer à quelque chose (...) : elle s'ajoute. » (Stiegler, 1994a, p. 162).

Stiegler (1994a) reprend d'ailleurs à ce propos la notion de couplage structurel de F. Varela et H. Maturana (op. cit., p. 167), mais sans considérer son asymétrie, car il reste attaché à la relation transductive symétrique de G. Simondon (voir 3.6).

Rétrospectivement, à partir de ces idées de B. Stiegler, on peut retrouver chez J.G. Fichte l'embryon du caractère anthropologiquement constitutif de l'action inscrite, c'est-à-dire de la technique :

- « Là où les animaux seront positivement dotés de qualités, c'est la *techné* qui est le lot des hommes, et elle est prothétique, c'est-à-dire qu'elle est tout artifice. » (Stiegler, 1994a, p. 291) ;
- « Tous les animaux sont achevés et terminés. L'homme est seulement indiqué et esquissé (...) . Chaque animal est ce qu'il est ; l'homme seul originairement n'est absolument rien. Ce qu'il doit être, il faut le devenir. » (Fichte, 1984, p. 95).

L'imagination et la technique

À propos de ce caractère anthropologiquement constitutif de la technique, B. Stiegler est amené à dépasser les limites du monopole de la perception chez E. Husserl. Il le fait en introduisant la "rétention tertiaire", ce qui s'inscrit dans le monde, sous quelque forme que ce soit, par l'action, alors que E. Husserl ne considère que la "rétention primaire", ce qui perdure de l'instant précédent dans une perception à un instant donné, et la "rétention secondaire", ce qui s'inscrit comme souvenir chez l'individu :

« [Chez] Husserl[, l]'attitude phénoménologique consiste à poser la conscience comme constituante du monde, et non pas constituée par lui. Le souvenir tertiaire étant une réalité mondaine, il ne peut être constituant. Il est nécessairement dérivé de la conscience qui ne lui doit donc rien. Pourtant, c'est uniquement depuis qu'existe la possibilité technique d'enregistrer analogiquement un objet temporel musical et de le répéter techniquement que le lien entre les rétentions primaires et tertiaires est devenu évident, parce qu'il est évident que, bien qu'il s'agisse à chaque fois du même objet temporel, il y a deux expériences musicales différentes. » (Stiegler, 2001, p. 45).

La technique crée de nouveaux phénomènes donc de nouvelles expériences. En fait, la question de la technique nous ramène à celle de l'imagination (voir 1.5), l'imagination proprement technique comme l'imagination développée en relation avec l'environnement technique. Pour B. Stiegler (notes personnelles de l'un de ses séminaires), les trois synthèses de l'imagination de E. Kant correspondent aux trois formes de rétentions (primaire, secondaire et tertiaire) constitutives des objets temporels. Il formule les deux thèses

suivantes : thèse 1 = sans rétention tertiaire, c'est-à-dire sans inscription dans le monde, il n'y a pas de schème (voir aussi 1.5) ; thèse 2 = la synthèse de la "recognition", ou encore de l'"imagination productrice", suppose la rétention tertiaire :

« Heidegger dit que, dans la Déduction transcendantale de la première édition de la *Critique de la Raison Pure*, la 3ème synthèse est celle de l'avenir, et que, pour cette raison, la synthèse de recognition est aussi et du même coup synthèse de "précognition" (*Kant et le problème de la métaphysique* et *Interprétation phénoménologique de la Critique de la Raison Pure*, p. 316) – c'est-à-dire du projet. Les trois synthèses forment donc dans leur triplicité les dimensions de l'extase temporelle, bien que Heidegger ne mentionne à aucun moment la problématique rétentionnelle husserlienne (idem, p 320), ni donc, à nos yeux, n'identifie finalement le cœur de la difficulté. Pour nous, en effet, la synthèse d'appréhension est celle des rétentions primaires du présent, la synthèse de reproduction celle des rétentions secondaires du passé, et la synthèse de récognition celle des protentions unitives du flux dans sa totalité, c'est-à-dire comme projection de son avenir et de sa fin. Mais elle est aussi ce qui suppose ce matériel de projection (d'images) qu'est cette mémoire de synthèse que nous nommons rétention tertiaire. » (Stiegler, 2001, p. 93).

Après les Néo-kantiens et M. Heidegger (voir 3.2 et 3.7), B. Stiegler interroge pour cela les deux déductions transcendantales des catégories dans la première et la seconde édition de la *Critique de la Raison Pure* :

- « 1/ le passage de la première version à la seconde version de la Déduction transcendantale [dans la *Critique de la Raison Pure*] témoigne d'un échec à articuler les trois synthèses de l'imagination (…) 2/ Ce que Kant ne parvient pas à penser ni donc à exprimer clairement, c'est la différence entre les rétentions primaire et secondaire pensées plus tard par Husserl, et qui ne cessent de se confondre chez Kant comme synthèses de l'appréhension et de la reproduction. 3/ S'il peut y avoir un "schématisme industriel", c'est parce que le schème est originairement et dans sa structure même industrialisable28 : il passe par la rétention tertiaire. » (Stiegler, 2001, p. 73) ;
- « [D'où] deux sens de l'expérience : 1/ de ce qu'il y a de permanent comme espace de phénomènes accessibles aux sens externes ; 2/ de ce qu'il y a de fluant et cependant d'unifiable idéalement dans l'appréhension, la reproduction et la recognition, et dans le sens interne tel qu'il peut s'appuyer sur les béquilles de représentations permanentes qui peuvent toujours varier mais que leur inscription dans la permanence des rétentions

28 B. Stiegler vise ici les industries culturelles, mais on peut étendre cette thèse à toute technique.

tertiaires, elles mêmes appartenant à la fois au sens interne et au sens externe, permet de stabiliser, synchronisant du même coup sens interne et sens externe. » (Stiegler, 2001, p. 216).

B. Stiegler montre la solidarité qui existe chez E. Kant entre sa promotion du "moi" et son incapacité à penser le rôle de l'imagination autrement que soumise à l'entendement, c'est-à-dire à le penser comme activité (voir 1.5 et 1.7) :

- « Ces contradictions [entre les deux versions de la déduction transcendantale], qui portent sur le rôle de la 3ème synthèse et sur le rôle de l'imagination, sont précisément l'indice d'une difficulté de Kant à résoudre la question de la contradiction du moi avec lui-même, ce qui est la temporalité même de ce moi, que Deleuze appellera sa "fêlure" (*Différence et répétition*, p. 116). » (Stiegler, 2001, p. 81) ;
- « Husserl [du moins, le premier Husserl, voir 1.7] soutient, à certains égards contre Kant, que le phénoménologue n'a pas besoin de substantialiser un quelconque *Ego* pour rendre compte de l'unité de la conscience, ce qui serait une manière de réifier le flux et lui ôterait son caractère proprement fluant et (…) "l'établirait comme contenant indépendant de ses contenus : une boîte dans laquelle on pourrait faire entrer des vécus, et que l'on pourrait considérer indépendamment d'eux. Or la phénoménologie, commençant par le vécu et s'y tenant, ne peut pas poser la conscience comme un cadre précédant ses contenus : elle doit la trouver dans les contenus eux-mêmes" et comme leur unité (…) . C'est pourquoi Husserl [toujours le premier Husserl] conclut que "le moi phénoménologiquement réduit [constitue] l'unité propre de la connexion des vécus". » (Stiegler, 2001, p. 105).

On retrouve ainsi chez B. Stiegler l'éclatement vers le monde de la conscience selon J.-P. Sartre (voir 1.2 et *Méthode développée*, chapitre 1) :

« Si Kant peut et doit écrire que tous les phénomènes sont en moi (…), il reste que le moi n'est pas lui-même simplement en lui-même, mais originairement hors de lui-même. Le moi est au milieu de "lui-même", c'est-à-dire de ses objets et prothèses, milieu qui, du coup, n'est pas seulement lui-même, mais son autre. » (Stiegler, 2001, p. 84).

Au total, cette thèse du caractère anthropologiquement constitutif de la technique et ses compléments sur l'imagination technique me semblent devoir être retenus tels quels et ouvrir sur une intégration de la phénoménologie et de la connaissance scientifique de l'activité humaine dans la conception technique, organisationnelle et culturelle.

L'imagination technique, l'activité humaine et l'éthique

Revenons pour conclure cette section sur les différents auteurs qui y ont été cités et les relations qu'ils entretiennent avec l'éthique.

Chez K. Marx, nous avons vu que, lorsque la technique était abordée en tant que telle dans *Le Capital*, elle l'était essentiellement sans relation avec l'éthique. Mais, des considérations éthiques relatives à la technique sont présentes ailleurs dans l'œuvre de K. Marx : dans ses écrits antérieurs sur l'aliénation ouvrière (ceux justement dont Althusser, 1965, proposait de se débarrasser afin de fonder la "science" marxiste) et dans le *Manifeste du Parti Communiste* censé permettre le passage de cette aliénation à son contraire, l'appropriation. On retrouve une notion centrale de l'éthico-politico-religion stoïcienne (voir 4.1), l'*oikeiosis*, l'appropriation, opposée à l'*allotriosis*, l'aliénation, interprétée d'une façon particulière que je ne discuterai pas ici.

Chez B. Gille, l'éthique n'a aucune place, tandis que chez G. Simondon, elle a une place subordonnée. Au-delà de son "faitisme" (voir plus haut), on trouve aussi de la part de de G. Simondon un "appel" au sens de J.G. Fichte (voir1.6), celui de créer techniquement et d'intégrer la technique dans la culture :

> « [Seconde phase de prise de conscience du mode d'existence des objets techniques :] La nature véritable de l'homme n'est pas d'être porteur d'outils – donc concurrent de la machine –, mais inventeur d'objets techniques et vivant capable de résoudre les problèmes de compatibilité entre les machines dans un ensemble ; au niveau des machines, entre les machines, entre les machines et l'homme, il les coordonne et organise leur relation mutuelle (...) [. Troisième phase :] C'est donc la pensée philosophique qui peut seule assumer la connaissance, la valorisation et l'achèvement de la place de la technicité dans l'ensemble des modes d'être au monde de l'homme, par une méditation sur le rapport entre science et technique, théologie et mystique, selon un schéma de déphasages et d'intégrations. » (Simondon, 1994, p. 266).

On peut noter qu'en même temps qu'il considère l'éthique comme externe à l'individu, comme non existentielle et comme subordonnée à la technique émergente (voir 4.2), G. Simondon va chercher la "théologie" et la "mystique" comme pôle à considérer face au pôle de la science et de la technique.

Dans l'anthropologie de la technique formulée par B. Stiegler dans Stiegler (1994a, 1994b, 1996, 2001), il n'y avait pas de place pour l'éthique. Il faut noter cependant que, contrairement à G. Simondon, il n'en disait pas un mot, ce qui laissait ouverts des

développements ultérieurs, et aussi que, dans ses essais philosophiques conjoncturels et ses actions politico-médiatiques d'alors et ultérieurs, des considérations éthico-politico-religieuses, qui vont bien au-delà de l'appel à créer techniquement et à intégrer la technique dans la culture de G. Simondon, apparaissent comme centrales tout en n'étant pas présentées en tant que telles.

Par contre, dans ses écrits plus récents, l'éthique est thématisée relativement à la technique. On trouve ainsi un appel à la "relance du désir" grâce à une réorientation des "industries de l'esprit" et "l'invention d'un nouveau modèle industriel" qui met des valeurs dans le "faitisme" de G. Simondon (voir Collins et al., 2006, et Stiegler et *Ars Industrialis*, 2006). Et son dernier écrit paru à l'heure d'aujourd'hui (Stiegler, 2008) aborde le problème de l'éthique de la relation entre les générations humaines successives en relation avec l'orientation actuelle du développement des industries culturelles. C'est essentiellement ce que j'en retiendrai ici avec la thèse du caractère anthropologiquement constitutif de la technique et avec celle de l'autonomie de l'imagination technique qui y est explicitée systématiquement.

Tous ces auteurs mettent hors-jeu la connaissance empirique de l'activité humaine. Remarquons seulement qu'au moins B. Stiegler a fait appel, à l'occasion de divers projets techniques, organisationnels et culturels innovants, à des recherches empiriques sur l'activité humaine et, comme on l'a vu plus haut, a intégré des apports des sciences humaines et sociales dans son anthropologie de la technique et a fourni des ouvertures conceptuelles sur une phénoménologie et une science empiriques de l'activité humaine. D'où la nécessité, pour aller plus loin dans ce sens, de reprendre les résultats du chapitre 3. C'est ce que je ferai dans le chapitre 5 après être revenu dans la section suivante sur l'avant-Marx, l'École saint-simonienne.

4.8 Le matin des ingénieurs

Dans l'explicitation de ces préalables aux propositions d'épistémologie générale du chapitre 5, il me faut passer en conclusion de ce chapitre 4 par l'École saint-simonienne, car (1) elle a développé et mis en œuvre des éléments d'une philosophie de la technique en relation avec l'idée d'une "science de l'homme" et une construction philosophique incluant des considérations éthico-politico-religieuses, (2) elle a systématiquement lié conception technique, conception organisationnelle (l'"association") et ces considérations éthico-politico-religieuses, (3) elle montre, indirectement, les impasses du Romantisme et de F.W.J. Schelling et, directement, les difficultés qu'affronte nécessairement une telle philosophie de la

technique, (4) elle a participé à la construction du programme de recherche technologique 'cours d'action' dès 197929. Rappelons que l'École Saint-Simonienne, à l'initiative d'une poignée d'ingénieurs polytechniciens et en partant des écrits de C.H. de Saint-Simon, a développé et mis en œuvre une religion industrialiste à vocation mondialiste qui a publié divers journaux d'opinion, suscité des associations ouvrières et des journaux ouvriers, ainsi que des associations et journaux féministes. Collectivement ou de façon dispersée, ses membres ont participé activement au développement des institutions de crédit, des voies de communication en France et dans le monde (canaux, chemins de fer), de divers grands projets industriels et agricoles (par exemple, la fixation des dunes de sable des Landes) et des Expositions universelles. Ils ont fourni diverses productions théâtrales, musicales et littéraires célèbres en leur temps mais peu goûtées aujourd'hui, et leurs vies ont alimenté des œuvres littéraires qui, elles, sont restées célèbres (par exemple, le *Lucien Leuwen* de Stendhal). Aux réunions philosophiques, religieuses et artistiques de cette École saint-simonienne ont participé des Romantiques allemands célèbres comme le compositeur et pianiste F. Liszt et le poète et écrivain H. Heine. Après sa dispersion, nombre de ses membres ont connu des destins intéressants. Avant cette dispersion, elle a connu de multiples dissidences qui ont donné lieu à des œuvres politiques, philosophiques, historiques et littéraires importantes, dont la principale est celle d'A. Comte – qui a été le dernier secrétaire de C.H. de Saint-Simon durant six ans et s'en est séparé en l'accusant de l'avoir manipulé en profitant de sa jeunesse –, qui continue de hanter l'épistémologie scientifique et la classification des sciences, mais parmi lesquelles on peut citer aussi celles de P.J.B. Buchez et P. Leroux. Dépouillée de son folklore mais aussi de nombre de ses éléments les plus intéressants, elle a été ramenée par K. Marx, en compagnie d'autres tentatives très différentes (Fouriérisme, Icarie, Owenisme), à un "socialisme utopique" après récupération de quelques unes de ses thèses et de ses formules30, puis a été intégrée à diverses constructions technocratiques, dont celle du "socialisme français" collaborationniste de Hervé et Déat durant la dernière guerre mondiale, pour enfin donner lieu plus récemment à un club de discussion bien élevée qui existe encore aujourd'hui, la Fondation Saint-Simon.

29 J'ai constitué en 1979-1980 un dossier la concernant en vue de l'écriture et de la publication d'un ouvrage dont le titre, paraphrasant le tristement célèbre *Matin des magiciens* et marquant sa complémentarité avec *La Nuit des prolétaires* de J. Rancière alors sur le point d'être publié, devait être celui que j'ai attribué à cette section. C'est sur ce dossier que je vais m'appuyer ici.

30 Si K. Marx, dans *Le Capital*, est très critique relativement à C.H. de Saint-Simon et à l'École saint-simonienne (Marx, 1959, pp. 264-265), F. Engels et lui leur témoignent leur admiration dans *L'idéologie*

L'École saint-simonienne, théorie et prédication depuis Saint-Simon jusqu'à la Première exposition de la Doctrine de Saint-Simon *par Bazard et Enfantin*

C.H. de Saint-Simon était un autodidacte, éduqué un temps par d'Alembert, formé par de nombreux voyages, de nombreuses rencontres et une riche vie active. Après avoir participé à la Révolution américaine aux côtés de Lafayette et à la Révolution française, être devenu riche en spéculant sur les Biens nationaux et avoir dilapidé sa fortune en tenant un salon et organisant des fêtes où il invitait tous les savants possibles, c'est dans la pauvreté qu'il imita enfin R. Descartes en faisant le bilan de son expérience et en s'efforçant de le transmettre avec l'aide de quelques collaborateurs et élèves (R. Bazin, ex-babouviste31 et conspirateur anti-napoléonien, A. Thierry, futur historien, A. Comte déjà cité, et enfin, O. Rodrigues, mathématicien et banquier, héritier des hérésies juives du 18ème siècle, qui fit office de passeur entre lui et l'École saint-simonienne). Pour C.H. de Saint-Simon :

> « Une des expériences les plus importantes à faire sur l'homme consiste à l'établir dans de nouvelles relations sociales. Or, toute nouvelle action résultant d'une pareille expérience ne peut être classée comme bonne ou mauvaise que d'après les observations faites sur les résultats, et toutes les tentatives de ce genre ne peuvent être heureuses. Ainsi, l'homme qui se livre à des recherches de haute philosophie peut et doit même, pendant le cours de sa vie expérimentale, faire beaucoup d'actions marquées au coin de la folie. Enfin, il résulte de la nature des choses que, pour faire des découvertes en philosophie, il faut : 1°/ Mener, dans la vigueur de l'âge, la vie la plus originale et la plus active ; 2°/ Prendre connaissance de toutes les théories scientifiques, particulièrement les théories astronomiques et physiologiques ; 3°/ Parcourir toutes les classes de la société ; se placer personnellement dans le plus grand nombre de positions sociales différentes, et même créer, pour les autres et pour lui, des relations qui n'aient point existé ; 4°/ Employer sa vieillesse à résumer ses observations sur les effets qui ont résulté de ces expériences tant pour les autres que pour soi, et lier ces observations de manière à ce que cela forme une théorie philosophique neuve. » (*Œuvres*, Tome 1, p. 81)

Dans sa *Lettre d'un habitant de Genève*, il propose que, dans la société future dont lui semble grosse la France du début du 19ème siècle, "tous les hommes travailleront ; ils se regarderont tous comme des ouvriers attachés à un atelier dont les travaux ont pour but de

---

allemande, à travers une analyse comparée de leurs écrits et de ce qu'en a fait un socialiste allemand, K. Grün (Marx et Engels, 1968, pp. 544-564).

31 Du nom de Gracchus Baboeuf, qui formula, durant la Révolution française, des thèses communistes.

rapprocher l'intelligence humaine de ma divine prévoyance. Le conseil de Newton dirigera les travaux" (*Œuvres*, Tome 1, p. 55). Selon *L'Industrie*, ce sont aux "idées industrielles seulement que nous devons chercher notre salut et la fin de la révolution" (*Œuvres*, Tome 1, p. 165). Ce sont elles qui permettront de "passer de la morale céleste à la morale terrestre" (*Œuvres*, Tome 2, p. 37). C'est dans l'instauration du Christianisme dans l'Empire romain que C.H. de Saint-Simon trouve l'expérience historique à méditer :

> « L'époque qui présente le plus d'analogie avec la nôtre est celle où la partie civilisée de l'espèce humaine a passé du polythéisme au monothéisme, par l'établissement de la religion chrétienne. Cette époque est donc la seule dans laquelle nous devions chercher quelques indices probables de la marche générale que suivront aujourd'hui les événements. Or, dans cette mémorable révolution morale, on distingue très clairement les deux sortes d'actions que je viens d'indiquer : d'une part, la doctrine chrétienne a été coordonnée systématiquement par les philosophes de l'École d'Alexandrie ; d'autre part, elle a été prêchée et répandue par des hommes sortis de toutes les classes et même de celles dont l'intérêt particulier était le plus en opposition avec le nouveau système. Il en sera de même de la doctrine industrielle. » (*Du système industriel*, *Œuvres*, Tome 3, p. 61)

De là à promouvoir un "Nouveau Christianisme", il n'y avait qu'un pas, réalisé avec la collaboration d'O. Rodrigues :

> - « La première doctrine chrétienne n'a donné à la société qu'une organisation partielle et incomplète. Les droits de César sont restés indépendants des droits attribués à l'Église. Rendez à César ce qui appartient à César ; telle est la fameuse maxime qui a séparé ces deux pouvoirs. Le *pouvoir temporel* a continué de fonder sa puissance sur la loi du plus fort, tandis que l'Église a professé que la société ne devait connaître comme légitimes que les institutions ayant pour objet l'amélioration de l'existence de la classe la plus pauvre. La nouvelle organisation chrétienne déduira les institutions temporelles, ainsi que les institutions spirituelles, du principe que tous les hommes doivent se conduire à l'égard les uns des autres comme des frères. Elle dirigera toutes les institutions, de quelque nature qu'elles soient, vers l'accroissement du bien-être de la classe la plus pauvre. » (*Nouveau Christianisme*, *Œuvres*, Tome 3, p. 113)
>
> - « Plus la société fait de progrès, et plus elle a besoin que le culte soit perfectionné ; car le culte a pour objet d'appeler l'attention des hommes, régulièrement assemblés au jour de repos, sur les intérêts qui sont communs à tous les membres de la société, sur les intérêts généraux de l'espèce humaine. » (idem, p. 159)

Déjà, dans sa *Deuxième lettre d'un habitant de Genève*, C.H. de Saint-Simon promettait d'envisager la religion "comme une invention humaine, que je considérerai comme étant la seule nature d'institution politique qui tend à l'organisation générale de l'humanité" (*Œuvres*, Tome 1, p. 58) et considérait que dans le système industriel, "nous ne verrons plus la religion avoir pour ministres des hommes pourvus du droit de nommer les chefs de l'humanité, ce seront tous les fidèles qui nommeront leurs guides, et les qualités auxquelles ils reconnaîtront ceux que Dieu a appelé à les représenter ne seront plus d'insignifiantes vertus, telles que la chasteté et la continence ; ce seront les talents" (idem, p. 58).

Le contenu des propositions de C.H. de Saint-Simon reste très abstrait. L'École saint-simonienne qui s'est créée lors de son enterrement (1825) s'est voulue d'emblée plus concrète et plus engagée dans le monde. Une activité fébrile s'en est suivie, de publication (*Le Producteur*, *Le Globe*), de prédication, de recrutement, d'organisation (en particulier des "collèges ouvriers" et du "collège des femmes") et de discussion (avec les républicains et libéraux, A. Comte, les autres "socialistes utopiques" comme C. Fourier, les Fouriéristes et E. Cabet, les diverses publications philosophico-religieuses particulièrement nombreuses durant la première moitié du 19ème siècle). Cette période se conclut par l'ouvrage de S.-A. Bazard, "au nom du Collège", *Doctrine de Saint-Simon-Première année* (1829). Les formules se précisent : *"L'exploitation de l'homme par l'homme*, voilà l'état des relations humaines dans le passé : *l'exploitation de la nature par l'homme associé à l'homme*, tel est le tableau que présente l'avenir" (p. 206) ; "Chacun devra se trouver *classé* selon sa capacité, *rétribué* selon ses œuvres" (p. 237) ; "Transportons nous dans un monde nouveau. Là ce ne sont plus des propriétaires, des capitalistes isolés, étrangers par leurs habitudes aux travaux industriels, qui règlent le choix des entreprises et la destinée des travailleurs. Une *institution sociale* est investie de ces fonctions, si mal remplies aujourd'hui ; elle est *dépositaire* de tous les instruments de la production ; elle préside à toute l'exploitation matérielle ; par là, elle se trouve placée au point de vue d'ensemble" (p. 251) ; "La société de l'avenir (…) sera composée d'*artistes*, de *savants* et d'*industriels* ; (…) l'éducation sera divisée en trois branches, qui auront pour objet de développer : l'une la *sympathie*, source des *beaux-Arts* ; l'autre, la *faculté rationnelle*, instrument de la *science* ; la troisième, enfin, l'activité *matérielle*, instrument de l'*industrie*" (p. 249) ; "Toutes les institutions sociales doivent avoir pour but l'amélioration morale, intellectuelle et physique de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre" (*Lettre à Mr le Président de la chambre des députés*, in idem, p. 1) ; "En vertu

de cette loi [du classement selon la capacité et de la rétribution selon les œuvres], ils [les Saint-simoniens] demandent l'abolition de tous les privilèges de la naissance sans exception, et par conséquent la destruction de l'héritage, le plus grand de tous les privilèges" (p. 5) ; "L'individu social qui, jusqu'à ce jour, a été l'homme seulement, [sera] désormais l'homme et la femme" (p. 7).

*L'École saint-simonienne, communion, expérimentation, action et dispersion, depuis l'***Appel à la Femme** *jusqu'à la* **Science de l'homme** *et la* **Vie éternelle** *d'Enfantin*

Tout allait pour le mieux et l'on s'acheminait vers une institution destinée à durer et à se développer. Dans sa pratique quotidienne, elle ne différait des associations libérales et républicaines les plus actives, charbonnerie incluse, qu'en ce qu'elle proposait des idées originales pour une société future, mais son pacifisme empêchait qu'on la prenne au sérieux par ces temps troublés. C'est alors que P. Enfantin, qui partageait avec S.-A. Bazard la direction de l'École, tous deux étant qualifiés de "Pères", proposa de radicaliser la doctrine de la "réhabilitation de la matière" en "réhabilitation de la chair". Le contexte politique était tendu. Après la révolution de Juillet 1830, venait de se produire la révolte étouffée dans le sang des Canuts lyonnais. Si, au cours de la première, les Saint-simoniens s'étaient contenté de proposer sans succès leurs services à Lafayette et de se faire manipuler en compagnie des Républicains par le Duc d'Orléans, ils étaient accusés d'avoir encouragé la seconde. En fait, ils n'avaient fait que participer à l'effervescence lyonnaise tout en prêchant la paix aux combattants. Ils n'hésitèrent pas cependant à louer ensuite, dans leur journal, le *Globe* de Novembre-Décembre 1831, la devise des insurgés, 'Vivre en travaillant ou mourir en combattant', comme symbole de la politique nouvelle. Pour P. Enfantin, seule la participation de la Femme aux affaires publiques, donc aussi la transformation corrélative des mœurs, pouvait empêcher la poursuite du déchaînement de la violence dans le futur immédiat. Dans la séance de l'École qui suivit cette révolte des Canuts :

> « Un fauteuil vide est placé à côté de celui du Père Enfantin, symbole de l'appel que nous adressons à la Femme (…) . Notre Père Enfantin dit à la famille et au public la voie nouvelle dans laquelle nous entrons : Jusqu'ici nous avons été des publicistes et des philosophes (…) . Nous allons faire pour *la morale* ce que nous avons fait pour la politique ; les liens individuels de la vieille société sont devenus des chaînes pesantes. Liens du supérieur avec l'inférieur, liens de famille, liens de l'homme avec la femme, nous

allons systématiquement tout délier et tout relier. (…) Nous avons enseigné, nous allons réaliser, car le temps presse et il faut plus que des *leçons* aux masses qui souffrent et à la bourgeoisie qui se trouble ou se raidit d'effroi. Nous allons *pratiquer* de toutes nos forces, par des voies exclusivement pacifiques, l'émancipation MORALE, intellectuelle et physique de l'industrie, c'est-à-dire des industriels ; nous allons fonder le CULTE. » (*Œuvres de Saint-Simon et Enfantin*, Tome 29, p. 220)

Et, alors que la *Lettre à Mr le Président de la chambre des députés* proclamait encore "l'inviolabilité" du mariage (in *Doctrine de Saint-Simon-Première année*, p. 6), P. Enfantin proposa que les unions charnelles, d'une part, s'ajustent aux deux "natures" supposées des individus, les "constants" et les "inconstants", d'autre part, évoluent en fonction de l'évolution spirituelle de ceux et de celles qui les contractent. Il ouvrit aussi la possibilité de relations charnelles, et pas seulement spirituelles comme dans le Christianisme, entre les membres des niveaux supérieurs et inférieurs de la hiérarchie saint-simonienne, pour le plus grand bien supposé de l'évolution spirituelle des inférieurs. Tout cela restait purement théorique "en attendant que la 'Femme libre' [dite aussi 'Femme-Messie' ou 'Mère'] ait parlé" (*Œuvres de Saint-Simon et Enfantin*, Tome 29, p. 223) et P. Enfantin, sur le modèle de la "morale provisoire" de R. Descartes, déclarait en même temps que "tout acte, aujourd'hui, parmi nous, qui serait de nature à être réprouvé par les mœurs et les idées morales du monde, était un acte immoral" (*Notices historiques*, Tome 4, p. 161). Mais cela provoqua une large dissidence, dont celle de S.-A. Bazard, à la suite de laquelle les hommes de ce qui restait de l'École, maintenant devenue "Église", après une série d'enseignements de P. Enfantin concernant la "voie nouvelle", firent retraite pour un temps à Ménilmontant. Là, ils s'initièrent aux travaux manuels – censés être réservés aux femmes et aux prolétaires – de toutes sortes ("Il y a longtemps que notre Père a dit : notre hiérarchie a la peau trop blanche, à Ménilmontant, la peau se brunit ; les mains deviennent calleuses, de sorte que quand le prolétaire les pressera, il sentira que ce sont des mains amies", lettre de M. Chevalier, in *Notices historiques*, Tome 7, p. 35), développèrent leurs activités artistiques et rédigèrent, collectivement et sans grand succès, l'ouvrage destiné à constituer un nouvel Évangile, le *Livre nouveau* (Régnier, 1991), et, individuellement avec plus de succès, quelques essais poético-religioso-industriels. Pendant ce temps, les femmes saint-simoniennes, déliées de toute hiérarchie, se chargèrent de rédiger les *Actes des apôtres*. C'est au milieu de ces activités, qu'après un procès qui leur fut intenté par une justice aux ordres et qu'ils utilisèrent comme lieu de prédication, P. Enfantin et M. Chevalier, devenu son second, furent emprisonnés pour quelques mois dans la prison de Sainte-Pélagie.

Dès son entrée en prison, P. Enfantin délia ses disciples, M. Chevalier inclus, de tout lien hiérarchique avec lui ("Il faut que, forts comme ils sont, les enfants trouvent eux-mêmes et hors du Père l'inspiration de ce qu'ils ont à faire", écrivait P. Enfantin, cité par Charlety, 1931, p. 169, et, dans une lettre d'Avril 1833 : "J'ai donc voulu mettre tous mes enfants, mais parmi eux surtout, ceux qui me témoignaient le plus de fidélité personnelle, en position de sentir, de penser et d'agir dans la plus complète INDÉPENDANCE de MOI", *Notices historiques*, Tome 9, p. 2). À sa sortie de prison, il engagea cependant une partie d'entre eux dans une dernière entreprise collective, la construction du Canal de Suez, vite abandonnée par les autorités égyptiennes au profit d'un barrage sur le Nil, lui-même abandonné quelque temps après. Le choléra tua nombre d'entre eux et la plupart quittèrent l'Égypte où ils n'avaient plus rien à faire. Mais les Saint-Simoniens, P. Enfantin en tête, poursuivirent les entreprises individuelles, de petits groupes et de réseaux les plus variées jusqu'à la fin du Second Empire. Avant sa mort (1864), P. Enfantin publia encore la *Science de l'homme* (1858) et la *Vie éternelle* (1861).

Si P. Enfantin et ses amis ne renièrent rien de leur passé et recueillirent et publièrent soigneusement leurs archives jusqu'après la mort du premier, ils s'intégrèrent aux directions d'entreprises industrielles et bancaires de ce Second Empire, de la même façon que ceux qui, comme M. Chevalier, renièrent en partie ce passé. P. enfantin, après avoir fait le point sur les progrès de l'industrie, pouvait encore écrire en 1853 avec un bel optimisme, que :

« Les questions sociales elles-mêmes ne sont plus, comme en 1830, le patrimoine des jeunes polytechniciens, ou comme en 1848 des jeunes avocats sans cause et médecins sans malades, elles se sont infiltrées plus bas encore, elles circulent dans le peuple à l'état d'atomes homéopathiques et plus haut aussi, dans la bourgeoisie, par leur arôme insaisissable ; mais elles n'ont plus de représentants spéciaux (…) . L'esprit dort ; la chair veille et travaille. Elle est hideuse parfois ; sa voracité insatiable se montre souvent dégoutante à la Bourse (…) . Soyons tranquilles (…) ; que ce nouveau monde naisse entouré de toutes ces ordures, nous le laverons. » (*Œuvres d'Enfantin*, Tome 1, p. XIV).

Et, C. Duveyrier, auteur à Ménilmontant du *Paris des Saint-Simoniens* que nous retrouverons plus loin, pouvait écrire en 1864 un livre sur *L'avenir et les Bonaparte* où, après avoir vanté la construction des chemins de fer, il réclamait un "enseignement complet et populaire", un "système de crédit populaire", des "maisons de retraite" et… le "rétablissement de la liberté" (Weill, 1896, p. 252). Mais les succès des Saint-Simoniens dans les finances et les chemins de fer relancèrent la polémique contre eux des opposants libéraux au Second Empire. Ainsi, "un journaliste libéral (…) dans un article [de 1861] très dur pour les 'jésuites modernes', rapporta cette anecdote qui avait cours chez les financiers : Vous ne réussirez pas, disait-on dernièrement à un industriel qui fondait une grande entreprise, vous n'avez pas de juifs dans votre Compagnie, – Rassurez-vous, répondit-il, j'ai deux saint-simoniens" (Weill, 1896, p. 246).

C'est ainsi que les Saint-Simoniens créèrent la première banque d'affaires française, lancèrent le premier magazine populaire illustré, dirigèrent la construction du premier chemin de fer pour voyageurs, négocièrent le premier traité de libre échange, promurent le canal de Suez et celui de Panama, comme le rappelle la présentation de Coilly et Régnier (2006). On peut ajouter qu'ils créèrent la première école industrielle d'Égypte, mais aussi qu'ils furent les premiers à importer des éléments de musique orientale dans la musique savante occidentale. Et cette inscription au catalogue des records est loin de recouvrir toutes leurs œuvres. Outre l'ouvrage récent que je viens de citer, je renverrai en ce qui concerne l'ensemble de cette histoire et son contexte social, politique et culturel de 1825 à 1870 à Weill (1896), Charlety (1931), Alem (1970), Bénichou (1977) et Rancière (1981), afin de me concentrer ici sur ce que cette expérience historique me semble pouvoir apporter, directement ou non, à la philosophie de la technique.

Industrie et Science de l'homme

Dans son *Mémoire sur la science de l'homme*, C.H. de Saint-Simon apostropha ainsi les tenants des mathématiques et des sciences physiques :

> « Brutiers, infinitésimaux, algébristes et arithméticiens, quels sont vos droits pour occuper dans ce moment la poste d'avant-garde scientifique ? L'espèce humaine se trouve engagée dans une des plus fortes crises qu'elle ait essuyées depuis l'origine de son existence ; quels efforts faites-vous pour terminer cette crise ? Quels moyens avez-vous de rétablir l'ordre dans l'espèce humaine ? Toute l'Europe s'égorge, que faites-vous pour arrêter cette boucherie ? Rien. Que dis-je ! c'est vous qui perfectionnez les moyens de destruction ; c'est vous qui dirigez leur emploi (…) . Que pouvez-vous faire ? Rien. La connaissance de l'homme est la seule qui puisse conduire à la découverte des moyens de concilier les intérêts des peuples, et vous n'étudiez point cette science, vous n'en avez recueilli qu'une observation : c'est qu'en flattant ceux qui ont du pouvoir, on obtient leurs faveurs et on a part à leurs largesses. Quittez la direction de l'atelier scientifique ! » (*Œuvres*, Tome 4, pp. 39-40)

Cette "science de l'homme" est d'abord pour lui la physiologie, dont la psychologie constitue une branche. C'est ce que l'École saint-simonienne proposa de concrétiser dès sa création. Par exemple, on trouve dans l'énoncé des objectifs de la *Société*

commanditaire de l'industrie alors fondée l'ancêtre des discours des ergonomes d'aujourd'hui :

> « Le comité scientifique devrait réunir des savants spéciaux en Mathématiques, Physique, Chimie, Mécanique et Physiologie. Il ne semble pas nécessaire de s'étendre sur l'utilité des quatre premières classes de savants, mais l'introduction des physiologistes dans le comité scientifique exige ici quelques explications (nous entendons ici, par physiologistes, les savants dont les travaux ont principalement pour objet la connaissance et l'application des lois de l'hygiène). On a trop négligé jusqu'à présent de consulter la physiologie sur l'emploi des procédés industriels. L'influence qu'exercent certains travaux sur la vie, la santé et les mœurs des travailleurs, peut quelquefois devenir la cause du succès ou de la chute d'une entreprise ; et d'ailleurs, il n'est plus permis d'oublier que les travailleurs sont la cause première et le but principal de la production. (...) L'hygiène des manufactures reste à faire, presqu'en entier, et peut-être qu'après une suite d'expériences et d'observations véritablement scientifiques sur un pareil sujet, elle acquérrait le plus haut degré d'importance. En ce point, comme en tous les autres, l'intérêt privé s'accorde avec l'intérêt général de l'humanité, l'utilité avec la philanthropie. » (*Le Producteur*, Tome 1, p. 122)

Plus concrètement encore, ces idées se retrouvent dans le programme du cours d'hygiène industrielle de l'École d'ingénieurs fondée par C. Lambert en Égypte (reproduit in Régnier, 2002, pp. 327-328), alors qu'on chercherait en vain les éléments d'un tel programme dans la plupart de nos écoles d'ingénieurs d'aujourd'hui.

C'est aussi évidemment pour C.H. de Saint-Simon la science historique de son temps. Quant à l'embryon d'une sociologie dont on le crédite volontiers, il fut développé par A. Comte sous le nom de "physique sociale", de façon purement spéculative, modeste relativement aux autres sciences qu'elle prenait pour modèle et strictement indexée, comme la philosophie elle-même, à la politique :

- « Les conceptions que je tenterai de présenter relativement à l'étude des phénomènes sociaux (…) ne sauraient avoir pour objet de donner à la physique sociale le même degré de perfectionnement qu'aux branches antérieures de la philosophie naturelle, ce qui serait évidemment chimérique (…) . Mais elles seront destinées à imprimer à cette dernière classe de nos connaissances ce caractère positif déjà pris par toutes les autres. » (Comte, 1975a, p. 29) ;
- « Cette expression [de '*physique sociale*'] et celle, non moins indispensable de '*philosophie positive*', ont été construites (…) dans mes premiers travaux de philosophie

politique. Quoique aussi récents, ces deux termes essentiels ont déjà été en quelque sorte gâtés par les vicieuses tentatives d'appropriation de divers écrivains [c'est-à-dire essentiellement C.H. de Saint-Simon lui-même] (…) malgré que j'en eusse, dès l'origine, par un usage invariable, soigneusement caractérisé l'*acception fondamentale*. » (Comte, 1975b, p. 15).

En fait, c'est F. Le Play, membre en 1829-1830 de l'École saint-simonienne, qui développa plus tard une sociologie empirique (voir, par exemple, les enquêtes de Le Play, 1867) dans un cadre conservateur (voir Le Play, 1870) à visée législative et administrative dans tous les domaines (religion, travail, enseignement, famille). L'École saint-simonienne elle-même eut, comme on l'a vu, d'autres urgences. Mais, dans l'annonce de l'*Union*, "bulletin des ouvriers", qui, en 1843, s'ajouta à la *Ruche populaire* fondée en 1839 par des ouvriers saint-simoniens, on trouve, après la liste des fondateurs ouvriers, un véritable manifeste pour une analyse concrète des situations sociales concrètes :

« Les rédacteurs de la *Ruche* ont passé de la théorie à l'action, de l'étude des systèmes sociaux à l'étude des faits sociaux. Ils sont convenus de consacrer les colonnes supérieures de cette feuille à l'enregistrement méthodique de tous les faits qui, de près ou de loin, peuvent intéresser l'idée nouvelle de l'organisation du travail. Leur but, en rapprochant tous ces faits aujourd'hui épars dans les journaux, est de former, chaque mois, un faisceau de preuves venant, à l'appui les unes des autres, déposer irrécusablement des maux que l'organisation du travail fait endurer aux ouvriers. » (*Notices historiques*, Tome 11, pp. 213-214)

Imagination technique et espérance

Si, comme le Stoïcisme, la Religion saint-simonienne s'est construite sans faire appel à des mystères, ses promoteurs ont essayé au cours de leur retraite à Ménilmontant, contrairement au Stoïcisme, de promouvoir des cérémonies. Mais ce fut sans succès. S'il y a "culte" saint-simonien, c'est, comme le dit O. Rodrigues, "l'industrie affranchie et associée" (*Notices historiques*, Tome 4, p. 210) elle-même qui est destinée à remplir cet office, le reste n'étant que manifestation préparatoire. Quant au dogme, il est resté contradictoire. Comme l'écrit J. Rancière :

« Le mot de religion apparaît seul capable de nommer le principe unificateur d'une morale personnelle, d'une obligation militante et d'un projet d'organisation remettant l'ordre

social en harmonie avec l'ordre cosmologique. Religion ambiguë, terrestre et céleste en même temps ; elle fixe ici son objet : la réorganisation des liens entre les hommes ; elle fonde ailleurs le principe de son obligation ; ou plutôt elle le laisse se dédoubler entre la transcendance de la foi et l'immanence de la vertu : ce que ces hommes trouvent, ce qu'ils espèrent, croient, feignent parfois de trouver dans le saint-simonisme, c'est cette religion qui n'en serait pas une, mais dont la transcendance représentée n'aurait d'autre objet que de rendre sensible l'obligation de la morale naturelle. » (Rancière, 1981, p. 184)

Au total, les textes qui explicitent le contenu de cette religion saint-simonienne et qui ne se limitent pas à de la propagande constituent plutôt un chantier de réflexion philosophique (sur lequel je reviendrai plus bas) qu'autre chose. On n'y trouve aucun contact mystique avec Dieu, aucune révélation. Ce Dieu-là n'est pas une personne avec qui on pourrait établir une relation interpersonnelle. Il est décrit d'une manière très universelle et vague par P. Enfantin : "Dieu est tout ce qui est, tout est en lui, tout est par lui. Nul de nous n'est hors de lui ; mais aucun de nous n'est lui. Chacun de nous vit sa vie, et tous nous communions en lui ; car il est tout ce qui est" (*Œuvres de Saint-Simon et Enfantin*, Tome 14, p. 116, cité par S. Zenkine, in Régnier, 2002, p. 36).

Ce qui me semble donc devoir être retenu fermement comme acquis de cette religion saint-simonienne est très abstrait. C'est d'abord l'idée de C.H. de Saint-Simon selon laquelle l'existence de l'Industrie et le développement systématique de la Technique à la fois suscitent et exigent une redéfinition des espérances humaines. C'est, corrélativement, et ce sur quoi je vais insister ici, que la conception technique, organisationnelle et culturelle est nécessairement associée à une espérance quelle qu'elle soit. Cette dernière peut rester implicite, mais il y a tout intérêt à l'expliciter ou à la faire expliciter si l'on veut pouvoir l'évaluer. Trois exemples saint-simoniens me semblent particulièrement parlants : le *Paris saint-simonien* de C. Duveyrier (reproduit in Régnier, 1991, pp. 222-236) et ses annexes ; le *Système de la Méditerranée* de M. Chevalier (4 articles du *Globe*, du 20 janvier au12 février 1832, reproduits in *Notices historiques*, Tome 6, pp. 56-87) ; le projet du canal de Suez de P. Enfantin (*Notices historiques*, Tome 9, pp. 56-60 et pp. 221-222).

Lors du choléra à Paris en 1832, les Saint-Simoniens, à travers divers articles du *Globe*, avaient proposé une série très concrète de grands travaux d'assainissement, appuyée sur des études restées dans les placards ministériels : l'aménagement du système des "eaux de Paris", un "vaste percement de la Rue du Louvre à la Bastille" en "associant les propriétaires" et un "assainissement des quartiers avoisinant la Seine" (*Notices historiques*, Tome 6, pp. 121-157).

M. Chevalier avait même proposé à Louis-Philippe la "fin du choléra par un coup d'État (…) industriel" :

> « L'ouverture des travaux et leur inauguration se ferait avec pompe, et serait célébrée par des fêtes publiques. Tous les corps de l'État viendraient avec leurs insignes prêcher l'exemple. Le roi et sa famille (…) y apparaîtraient fréquemment et manieraient la pelle et la pioche. (…) La population devenue ainsi exaltée et fière serait certainement invulnérable au choléra. L'industrie serait lancée ; le gouvernement, qui aurait fait tant de belles choses, serait entouré de l'amour de tous (…) . Louis-Philippe, s'est fait peu d'amis avec l'ordre légal, qu'il essaie donc de ces hautes mesures extra-légales. » (pp. 147-148)

En effet, écrivait-il :

> « Ce n'est pas l'aumône qu'ici je demande pour le peuple. (…) Ce qu'il faut aujourd'hui au peuple, ce sont de grands travaux qui puissent fortement agir sur son imagination, satisfaire son amour du grand, son désir du beau, et calmer un temps sa misère. La France et Paris doivent aujourd'hui un grand exemple au monde et une magnifique réponse à l'Asie. Que l'Inde apprenne de nous comment combattre le fléau qui pèse sur elle si impitoyable, et qu'elle nous a envoyé. » (p. 121)

Mais ces projets techniques, organisationnels et culturels grandioses ne satisfaisaient pas encore les Saint-Simoniens. C. Duveyrier s'empressa de les inclure dans un vaste plan poétique de transformation de Paris, bâti selon un modèle anthropomorphique, afin d'en faire un lieu pour l'enseignement, le travail et le repos des artistes, savants et industriels, et, évidemment, pour l'attente de la "Femme-Messie". M. Chevalier enrichit ce plan en introduisant l'architecture métallique dans le temple de cette dernière :

> « Le temple pourrait être un orchestre mugissant, un thermomètre gigantesque. (…) . Un temple de Volta, un temple bâti d'aimants colossaux, un temple de mélodie et d'harmonie, un temple à travers le mécanisme duquel d'énormes lentilles jetteraient à des instants donnés des flots de chaleur et de lumière (…) . La vie des hommes manifestée par la musique, par tous les arts, par la profusion des peintures, des sculptures, (…) . Quelle gigantesque moralisation de tout un peuple. » (cité par Bénichou, 1977, pp. 303-304, voir aussi un poème qui recoupe ce texte dans Régnier, 1991, pp. 237-243)

S'ajoute à ce dossier une "conversation avec le Père" de L. Simon qui part du même modèle anthropomorphique (voir Régnier, 1991, pp. 193-198). Tout y est organisé : les "Chemins de fer par où les savants et industriels se rendent à leurs demeures et lieux de travail", les "Académies", l'"Éducation", les "Ateliers", les "Promenades (Champs-Élysées, Bois de Boulogne)", les "Lieux de réjouissance après le travail (Danse, Théâtre)". À ces grands

travaux populaires d'assainissement et à ce plan poétique, il y a eu une alternative qui, elle, a été réalisée : durant le Second Empire, le Baron Haussmann reprit le plan d'assainissement de Paris, mais sans le peuple et en l'accompagnant au contraire d'une politique de séparation des quartiers riches dont nous héritons aujourd'hui et de création de grandes avenues visant la répression des émeutes populaires.

Le *Système de la Méditerranée* de M. Chevalier ne vise rien de moins que la "conciliation de l'Orient et de l'Occident" dont "la Méditerranée va devenir le lit nuptial". Il parcourt successivement "les communications-les chemins de fer" (car "dans l'ordre matériel, le chemin de fer est le symbole le plus parfait de l'association universelle"), le "système général" (qui considère la Méditerranée comme "une série de grands golfes, qui sont chacun l'entrée d'un large pays sur la mer", et donc, puisque "dans chaque golfe (…) aboutira un chemin de fer, résumé de tout un réseau", comme une série de "systèmes partiels", qui pourraient être "tous rattachés entre eux") et les divers pays concernés. En bon ingénieur, il se paye même le luxe de chiffrer le coût de l'ensemble ! Si l'on considère plus particulièrement la France, il existe là aussi une alternative qui a été réalisée : la fameuse "étoile Legrand" à cinq branches, conçue en 1842, centrant de façon monopoliste le réseau ferroviaire sur Paris, alors que dans le Système de M. Chevalier, les différentes branches étaient conçues comme interconnectées (voir le chapitre rédigé par G. Ribeill, in Régnier, 2006, p. 133).

Quant au projet du canal de Suez, il est pensé ainsi par P. Enfantin, lors de la préparation de son départ pour l'Égypte, dans une lettre aux saint-Simoniens déjà sur place :

> « C'est à nous de faire, entre l'ancienne Égypte et la vieille Judée, une des deux nouvelles routes d'Europe vers l'Inde et la Chine, plus tard nous percerons aussi l'autre à Panama. Nous poserons donc un pied sur le Nil, l'autre sur Jérusalem, notre main droite s'étendra vers la Mecque. Notre bras gauche couvrira Rome et s'appuiera sur Paris. Suez est le centre de notre vie de travail, là nous ferons l'acte que le monde attend pour confesser que nous sommes mâles. J'ai besoin de trouver à mon arrivée [suit une liste de recommandations pratiques avant que ne reprenne le discours poético-religieux]. » (pp. 56-57)

Et, une fois sur place :

> « J'ai institué, par moi et Lambert d'abord, la forme d'apostolat qui répond à la phase actuelle de ma vie ; nous sommes officiellement des *ingénieurs volontaires*, et les hommes que j'appelle seront ici au même titre, recevant, comme moi et Lambert, au milieu de cette armée pacifique qui va donner au Nil une nouvelle vie, recevant du pacha une tente, la ration et les armes, comme les volontaires des armées d'autrefois (…) . Chrétiens et

Mahométans vont se trouver ensemble au champ d'honneur, sous mes yeux, je verrai qui porte les meilleurs coups (…) . Chrétiens et Mahométans, c'est le monde tout entier. » (p. 221)

Après l'échec de cette tentative, P. Enfantin fonda en 1846 une *Société d'études pour le Canal de Suez*, avec des ingénieurs français, anglais et allemands, à la première réunion de laquelle il put encore déclarer : "Sans rivalités nationales, avec le concours cordial de trois grands peuples que la politique a souvent divisés, il nous reste à tracer sur le monde le signe de la paix, et à vrai dire, le trait d'union entre les deux parties du monde, l'Orient et l'Occident" (cité par Charlety, 1930, p. 12). Comme on sait, c'est sans les Saint-Simoniens et de façon plus classique que le canal de Suez fut creusé.

Que l'art de l'ingénieur peut être beau quand il est sensé, même s'il est aussi chez les Saint-Simoniens, comme l'écrivait C.H. de Saint-Simon, "marqué au coin de la folie" ! En tout cas, cette espérance active, qui commande l'imagination technique, n'a pas grand chose à voir avec la "foi du charbonnier" passive dans le progrès technique dont nous sommes aujourd'hui lassés à juste titre.

Imagination technique et imagination artistique

Pour les Saint-Simoniens, l'art doit être partout. Il est destiné à être l'antichambre sentimentale de l'association religieuse, puisque la religion constitue "l'organisation générale de l'humanité" et la "sympathie" entre les hommes "la source des Beaux-Arts". Traduction sociale : la société future est destinée à être composée d'"artistes", de "savants" et d'"industriels" et l'art est destiné à imprégner la science et l'industrie (nous venons de voir avec le *Paris saint-simonien* comment les projets industriels pouvaient être poétiques).

C'est durant leur retraite à Ménilmontant que les Saint-Simoniens développèrent tout particulièrement leurs conceptions artistiques et les mirent en pratique. Après une cérémonie publique le 27 Novembre 1831 (*Notices historiques*, Tome 2, pp. 203 sq.), l'entrée à Ménilmontant, en pleine émeute au Faubourg Saint-Antoine, est costumée, théâtrale, et musicale (*Notices historiques*, Tome 3, pp. 94 sq.), ainsi que l'"ouverture des travaux du temple" le 1er Juillet 1832 devant 2000 personnes (idem, Tome 4, pp. 134 sq.), dans lesquelles le travail et son organisation sont mis en scène. Quant à la vie interne à Ménilmontant, elle est ponctuée de poésies, de chants et de musique. M. Chevalier, dans une lettre déjà citée plus

haut, en précise ainsi le cadre en mettant l'accent sur la création artistique à visée de propagande :

> « À Ménilmontant, au milieu de cette existence active, échange continuel de services personnels (car la domesticité y est sérieusement et radicalement abolie), toutes les vies de mêlent les unes aux autres, les fibres se frottent à nu, les caractères se dégagent, les individualités se dessinent, les cœurs se mettent en perce et s'épandent, le cœur est le principal agent de cette vie nouvelle ; or cela veut dire : que la hiérarchie d'*amour* se fonde au lieu d'une hiérarchie de *raison*, que la *religion* vient (…) ; que l'art nouveau se constitue ; que la POÉSIE, le COSTUME, la MUSIQUE s'implantent dans l'apostolat, l'art est le levier, avec lequel nous remuerons le cœur de l'humanité, c'est-à-dire les *femmes*, les *artistes* et les *prolétaires*. L'art nous fera *aimer* et *admirer* ; nos travaux actuels nous ont plutôt attiré considération et estime. Or la *hiérarchie*, la *religion*, l'*art* sont les plus puissants moyens de la propagande *universelle*. » (*Notices historiques*, Tome 7, p. 35)

C'est sur la contribution de l'art au culte, donc à l'industrie, qu'insiste P. Enfantin. Pour lui, l'art doit en particulier manifester que "le feu sacré de l'enthousiasme ne s'allume pas au foyer chétif de la philanthropie", que "ce ne sont pas des secours que la classe la plus pauvre et la plus nombreuse attend des fils de Saint-Simon, [mais] une vie toute entière, une vie de religion et de poésie, il lui faut du grand, de la gloire, il lui faut des artistes qui l'exaltent et l'entraînent, l'ouvrier veut des fêtes" (*Notices historiques*, Tome 5, p. 129). Dans l'avenir, "le travail ne sera religieux que si la religion devient théâtre" (*Œuvres de Saint-Simon et Enfantin*, Tome 14, p. 123).

Au total, chez les Saint-Simoniens, s'il n'y a pas place pour une théorie de l'art autonome, comme chez les Romantiques, l'accent mis sur la sensibilité et le sentiment – qui peuvent être débridés et passionnels au sens stoïcien (les textes saint-simoniens sont pour le moins exaltés, comme le lecteur peut en juger à partir des quelques exemples présentés, et les séances d'enseignement de P. Enfantin rapportées par les *Notices historiques* sont ponctuées régulièrement d'embrassades et de déclarations d'amour mutuelles) – dans l'imagination artistique les rapproche plus de ces derniers que de J.G. Fichte (voir 4.3). Cependant, la continuité qui est réalisée par les Saint-simoniens entre activité artistique, pratique religieuse ("culte"), activité de travail, voire même, pour l'avenir et non pas pour le présent, les relations entre sexes, me semble digne d'intérêt. Elle est cohérente, en effet, avec le projet d'une phénoménologie de l'activité humaine dans toute sa généralité, qui est l'objet de la première partie de cet ouvrage et, plus particulièrement, du chapitre 3, et avec les propositions

d'épistémologie générale sur fond d'activité quotidienne dans toute sa généralité que je formulerai dans le chapitre 5.

Imagination technique et recherche philosophique

Le chantier de réflexion philosophique auquel j'ai fait allusion plus haut, les Saint-Simoniens l'ont exploré de façon non systématique, absorbés qu'ils étaient dans leurs activités pratiques. Déjà, A. Comte pouvait caractériser son ex-maître C.H. de Saint-Simon d'"écrivain fort ingénieux, mais très superficiel, dont la nature propre, beaucoup plus active que spéculative, était assurément peu philosophique" (Comte, 1975b, p. 466). Il me semble cependant que cette exploration, encore plus active et moins spéculative, traduit une conception implicite de la recherche philosophique comme explicitation et transformation de ce que je propose d'appeler l''Engagement ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieux dans la situation de conception technique, organisationnelle et culturelle', notion que je préciserai dans le chapitre 5.

C.H. de Saint-Simon témoigne de lectures philosophiques classiques qui vont de R. Descartes à l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (Condorcet, 1970) qui l'a inspiré tout particulièrement. Mais l'approfondissement de son "nouveau christianisme" a donné lieu chez les Saint-Simoniens à des lectures de philosophie religieuse du 19ème siècle (H. Azaïs, P.S. Ballanche, J. de Maistre, J. Salvador, etc.), mais aussi de l'antiquité. Par exemple, ils appuient la critique des "phalanstères" et "icaries" que leurs contemporains, C. Fourier et E. Cabet, proposaient de développer dans des terres supposées vierges, et l'exposé de leur propre politique opposée d'action dans la société telle qu'elle se présente, sur la *Cité de Dieu* de Saint Augustin, ouvrage dans lequel est mise en scène la progression de la "Rome céleste" à l'intérieur et non pas à l'extérieur de la "Rome terrestre". Cette extension à la philosophie religieuse des lectures philosophiques lorsqu'on s'intéresse à l'imagination technique, organisationnelle et culturelle permet d'expliciter et de transformer l'espérance éthico-politico-religieuse associée à cette dernière. En ce 19ème siècle en France, ce qu'il s'agit effectivement pour eux d'expliciter et de transformer, c'est l'héritage en partie contradictoire du Christianisme (et à un moindre degré du Judaïsme qui est surtout considéré par O. Rodrigues) et de la Révolution française.

De l'Idéalisme allemand de E. Kant, J.G. Fichte, F.W.J. Schelling et G.W.F. Hegel, les Saint-Simoniens connaissaient ce qu'en avait écrit G. de Staël (Staël, 1968, Tome 2, pp. 141-

154) et ce qu'en avaient rapporté certains d'entre eux (en particulier G. d'Eichthal) et leurs amis allemands (en particulier H. Heine). C'est F.W.J. Schelling que semblait le plus affectionner P. Enfantin. Ainsi, dans sa réponse envoyée d'Égypte, sur les lieux du barrage, à H. Heine qui lui avait dédicacé son ouvrage *De l'Allemagne*, dans lequel ce dernier considérait F.W.J. Schelling comme vendu aux pires forces de la réaction (qui, effectivement, le choyaient tout particulièrement), il écrivait :

> « À propos de justice, êtes-vous bien certain que M. Schelling soit un homme vendu ? J'aurais mieux aimé à croire que M. Schelling, comme quelques autres philosophes, s'était aperçu, en s'occupant un peu plus de la pratique, que sa philosophie ne tenait pas assez compte d'un élément très important dans les affaires humaines, du temps » (*Notices historiques*, Tome 10, p. 126).

S'il a utilisé plusieurs fois dans ses *Enseignements* les termes de "Moi" et de "Non-moi", c'est en substantialisant ces notions de J.G. Fichte (voir 1.1 et 1.3) comme l'avaient fait le Romantisme (voir 1.7) et F.W.J. Schelling (voir 5.8). On trouve cependant, dans *La Vie éternelle*, l'idée curieuse selon laquelle "toute croyance à la perpétuation de la personnalité, lorsqu'elle n'implique pas et surtout lorsqu'elle repousse la croyance à la perpétuation simultanée du milieu où vit cette personnalité, est une abstraction funeste, un rêve d'égoïsme, qui détache l'individu de ce qu'il doit aimer, l'homme de ses frères, l'être de tout ce qui n'est pas lui" (Enfantin, 1861, p. II). Si c'est le couplage de l'individu et de son milieu, et non pas l'individu lui-même, qui est amené à se perpétuer, comme ce texte le propose, alors c'est ce couplage qui compte et non pas l'individu séparé. Lorsqu'il accumule dans ses *Enseignements*, tout particulièrement dans le *Livre nouveau* (Régnier, 1991), les formules trinitaires, le troisième terme de celles-ci constitue une conciliation des deux premiers, comme chez F.W.J. Schelling et son ami V. Cousin, plutôt qu'un dépassement, comme chez G.W.F. Hegel. On pourrait dire que chez P. Enfantin, tout est destiné à se concilier réellement dans le futur, alors que, dans l'Éclectisme de V. Cousin qui lui est contemporain, tout est concilié d'avance dans l'esprit du "Sujet". Mais la conciliation leur est commune.

L'*Éthique* de B. Spinoza est aussi l'objet de commentaires de la part de P. Enfantin, face aux accusations de panthéisme dont est l'objet le Saint-Simonisme, comme l'avait été l'œuvre de J.G. Fichte (voir 1.8). Dans la lettre à H. Heine déjà citée, P. Enfantin définit un "spinozisme ordonné" qui serait le Saint-Simonisme en opposition au "spinozisme confus" qui serait celui de son interlocuteur et qui aurait le défaut de n'être que philosophique et non pas religieux, c'est-à-dire évidemment de ne pas comporter de visées d'organisation de l'humanité (voir Régnier, 1991, p. 50). Comme le note justement Bénichou (1997) :

« On a parlé de panthéisme, à tort sans doute, car un véritable panthéisme exclurait l'exaltation humaniste qui accompagne cette foi. Les saint-simoniens le disent eux-mêmes : "ce mot de 'panthéisme' ne saurait nous convenir, car il n'exprime point la vie, il ne présente aucune idée de destination pour l'homme, et c'est là, surtout, ce que doit exprimer le nom de toute conception religieuse", "l'idée Dieu étant pour l'homme la manière de concevoir l'unité, l'ordre, l'harmonie, de se sentir une destination et de se l'expliquer". » (op. cit., p. 281)

Mais cette réflexion philosophique est restée limitée. Et, si les actions et manifestations saint-simoniennes nous apparaissent comme des rêves éveillés plus inspirants que bien des textes surréalistes, la plupart des textes théoriques saint-simoniens nous donnent l'impression de rechercher une auto-persuasion par la répétition sempiternelle de formules vagues accentuées par des artifices typographiques. Par exemple, leur théorie de l'art (voir plus haut) se présentait comme juxtaposant de façon provisoire des éléments hétérogènes de propédeutique imaginative et sympathique, de construction de l'industrie comme culte et de propagande. Ils auraient pu s'efforcer de l'harmoniser, ce qu'ils se sont bien gardés de faire. Par exemple aussi, l'idée de la "réhabilitation de la chair" aurait pu les conduire à repenser le "spirituel" (par exemple, à partir du Stoïcisme, voir le chapitre 1), et l'idée selon laquelle "l'individu social est l'homme et la femme", le "Père" et la "Mère", aurait pu les conduire à s'interroger sur la place des "enfants", du "Fils" et de la "Fille", dans cette affaire (par exemple à partir du Judaïsme auquel certains d'entre eux avaient eu accès, puisque la psychanalyse n'existait pas encore tandis que la philosophie occidentale était restée étrangère à ces questions). Ce ne fut pas le cas. Nous avons vu que les journées de Juillet 1830, auxquelles s'était ajoutée la révolte des Canuts lyonnais, avaient débouché sur des innovations spéculatives. D'autres "chocs" du réel n'ont pas eu un tel effet. Par exemple, P. Enfantin écrit, dans une lettre de 1835 expédiée de Thèbes à C. Lambert au Caire :

« Pour faire de l'*industrie* comme pour faire de la *politique*, il ne faut pas être solitaire ; or je serais au Caire que je n'en serais pas moins solitaire, malgré notre foi, et malgré l'affection de quelques hommes. Il faut avoir *force* officielle, richesse ou pouvoir, et je n'ai rien de tout cela ; j'ai fait, je crois, tout ce qui était possible de faire sans ces deux leviers, mais aussi je n'en *peux* plus ; j'ai fait des tours d'*adresse* et des tours de *force* mais ce sont toujours des tours et je n'en veux plus. » (*Notices historiques*, Tome 9, p. 102)

Et, dans une lettre de 1840 :

« Dépouillez-vous de l'idée que plusieurs de nous avons eue qu'on peut faire quelque chose de grand sans gouverner ; on peut tout au plus *faire faire* ou inspirer le *désir de faire*

à ceux qui peuvent faire, voilà tout ; vous auriez toute la richesse de Rothschild qu'il vous faudrait employer encore cette voie *indirecte*. Songez donc que l'autre idée, c'est du phalanstère, pas autre chose ; c'est faire un petit modèle en carton pour amuser les enfants, mais non pas pour abriter les hommes. » (*Notices historiques*, Tome 11, p. 21)

À partir de ce choc et de cette autocritique, P. Enfantin a réorganisé sa vie, a émis l'idée d'un "apostolat royal", a sollicité et accepté des missions gouvernementales, est devenu chef d'industrie et banquier, mais il n'a pas relancé la spéculation, la sienne comme celle de ses amis, sur l'ensemble de l'Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique saint-simonien dans la situation.

Aujourd'hui, ce qui me semble à retenir pour mon propos ici de cette expérience saint-simonienne, c'est donc essentiellement la conjonction, aussi insatisfaisante et passionnée qu'elle soit, qu'ils réalisent entre imagination technique, organisationnelle et culturelle (en ce sens qu'industrie, organisation et transformation culturelle sont systématiquement liées), science de l'homme, activité artistique, espérance éthico-politico-religieuse et recherche philosophique. Cette expérience saint-simonienne est, en matière de pensée de la technique, même avec ses brouillages romantiques, l'expérience systématique la plus proche de l'inspiration fichtéenne qui soit disponible. Elle constitue ainsi un jalon entre les idéaux stoïciens (voir 4.1) et la formulation d'un idéal épistémologique et technologique de l'étude scientifique de l'activité humaine et du développement d'une ingénierie des situations (voir 4.2).

Conclusion

Dégageons les enseignements de ce chapitre qui, rappelons-le, est destiné à préparer l'exposé, dans le chapitre 5, de propositions en matière d'épistémologie générale mettant aussi à profit les résultats obtenus par le programme de recherche 'cours d'action' en ce qui concerne les questions de connaissance de l'activité humaine et de transformation de ses situations d'exercice. En effet, du fait de l'écart (souligné en 2.1) entre la description effectuée par une discipline théorique et la norme proposée par une discipline normative, ces résultats à eux seuls ne peuvent produire ces propositions en matière d'épistémologie générale. Celles auxquelles j'aboutirai dans ce chapitre 5 intégreront le tissage effectué dans ce chapitre 4 dans un cadre issu de la phénoménologie de l'activité humaine comme activité-signe dont la construction a été précisée dans le chapitre 3 et le compléteront par des considérations sur les contenus des différentes sortes de recherches.

Une clarification de la relation entre science, technique, éthique et espérance

Dans ce chapitre 4, en prolongeant les notions d'appropriation et de sage du Stoïcisme, et en visant la clarification de la relation entre raison théorique et raison pratique de J.G. Fichte, j'ai tissé un réseau de relations de complémentarité et de contestation mutuelle entre divers apports hétérogènes. D'où divers acquis critiques : l'intérêt et les limites de la théorie stoïcienne de l'appropriation et du sage en matière scientifique et technique ; le dépassement abstrait de E. Kant par J.G. Fichte (la raison comme non-séparation entre théorie, pratique et éthique) ; la précision de ce qui manque à ce dépassement abstrait pour ne pas mener au pire ; l'intérêt et les limites du Pragmatisme-Pragmaticisme ; la précision des phénoménologies de E. Husserl et de M. Heidegger face à la technique ; l'intérêt et les limites des philosophies de la technique ; l'intérêt et les limites de la contribution de l'expérience de l'École saint-simonienne à la philosophie de la technique. Poursuivant ce fil critique, je considérerai aussi l'intérêt et limites de l'épistémologie scientifique moderne (en 5.1), afin d'ouvrir directement sur les propositions d'épistémologie générale du chapitre 5. Les acquis positifs concernent essentiellement : en matière d'épistémologie, le remplacement de la neutralité axiologique par l'idéal du sage et celui de la vérité-représentation par la vérité-processus incluant la technique du Pragmatisme et du Pragmaticisme ; en matière de philosophie de la technique, les thèses de la valeur épistémique et du caractère anthropologiquement constitutif de la technique. Reste problématique la relation fondamentale qu'il me semble nécessaire d'installer entre éthique et espérance (c'est-à-dire ce que j'ai regroupé sous le terme d''éthico-politico-religieux'), d'une part, science et technique, d'autre part. Seule l'expérience de l'École saint-simonienne nous en donne un aperçu. On peut considérer que B. Stiegler, lorsqu'il quitte la lettre de G. Simondon, retrouve quelque chose de cette dernière en relation avec les technologies de l'information et de la communication et non plus avec celles du 19ème siècle.

Une traduction positive à opérer en une épistémologie normative interne

La précision d'une telle relation fondamentale doit permettre de dépasser la simple déontologie de chaque science ou technique séparée. Elle doit permettre aussi, d'une part, de revenir à la distinction entre science et technologie, mise à mal aujourd'hui par l'idéologie de

la techno-science, d'autre part, de dépasser la distinction tranchée entre science pure (ou fondamentale) et science appliquée, conservée aujourd'hui par l'idéologie universitaire.

CHAPITRE 5 : L'ACTIVITÉ SIGNE ET L'ÉPISTÉMOLOGIE GENERALE

Introduction

Il est temps de conclure. Je vais enfin dégager dans ce chapitre 5 les conséquences en matière d'épistémologie générale du tissage effectué dans les chapitres 1 à 3 et des sources supplémentaires d'inspiration ajoutées dans le chapitre 4.

Je compléterai (section 1) ces sources supplémentaires d'inspiration du chapitre 4 par une présentation de la conjonction de la méthodologie des programmes de recherche de I. Lakatos et des critères de scientificité de A. Koyré, tous deux élaborés à partir de l'histoire des sciences physiques, mais qui les débordent (voir Milner, 1989, en ce qui concerne la linguistique). Cette conjonction a présidé très tôt au programme de recherche 'cours d'action'. Cette méthodologie des programmes de recherche insiste sur la multiplicité des théories possibles dans une conjoncture scientifique donnée et bat en brèche l'unicité du savoir postulée par J.G. Fichte dont nous avons vu (en 4.4) les conséquences négatives lorsqu'elle se cumule avec l'unicité de l'État. Ces critères de scientificité permettent d'approfondir, entre autres, la leçon du Pragmatisme-Pragmaticisme dont nous avons vu (en 4.5) l'intérêt et les limites. Si cette section introduit le chapitre 5 au lieu de se situer dans le chapitre 4, c'est parce que les propositions d'épistémologie générale formulées dans la suite de ce chapitre 5 consistent essentiellement en un enrichissement et une transformation de cette méthodologie des programmes de recherche de I. Lakatos et de ces critères de scientificité de A. Koyré.

Après avoir rappelé la notion d'auto-réflexivité telle qu'elle découle de *la Doctrine de la Science* de J.G. Fichte, nous verrons que le programme de recherche 'cours d'action' est auto-réflexif en un sens précis (section 2). C'est la raison pour laquelle les deux schémas (présentés et commentés dans l'introduction à la *Méthode développée*, figures 1 et 3), qui traduisent l'épistémologie normative interne de ce programme de recherche, sont cohérents avec les notions de signe abstrait et de signe hexadique (qui ont été résumées dans les **Annexes 2 et 3**, et dont la construction a été discutée en 3.6). Ces mêmes notions de signe abstrait et de signe hexadique permettent en fait d'élargir le propos et de définir les différentes sortes de programmes de recherche possibles et les relations qu'ils entretiennent entre eux, dont j'expliciterai l'épistémologie normative interne dans les sections suivantes, en intégrant au fur et à mesure les acquis du chapitre 4.

Je généraliserai d'abord l'épistémologie normative interne du programme de recherche empirique 'cours d'action' et la considérerai comme constituant une spécification à l'étude de

l'activité humaine des propositions de I. Lakatos et A. Koyré revisitées grâce au signe hexadique qui concernent en fait toute recherche empirique, dans quelque domaine que ce soit (section 3). Je montrerai que cette généralisation intègre ces propositions dans un cadre plus large tout en les déplaçant du primat de l'épistémologie normative externe à celui de l'épistémologie normative interne. J'insisterai plus particulièrement, dans la lignée du Pragmatisme-Pragmaticisme (voir 4.5), sur la relation qu'un programme de recherche empirique entretient idéalement avec la conception et la réalisation techniques, organisationnelles et culturelles et avec la mise à l'épreuve empirique de cette réalisation. Je préciserai ce qui peut être étendu des caractéristiques du programme de recherche empirique 'cours d'action' (1) à l'ensemble des recherches sur l'activité humaine, ou encore à l'ensemble des recherches en anthropologie cognitive, qui partagent un même espace de recherche que lui, (2) à l'ensemble des sciences humaines et sociales, (3) à l'ensemble des sciences empiriques, y compris les sciences physiques, ce qui constituera un premier développement relatif aux propositions de I. Lakatos et A. Koyré. Comme il n'y a pas eu jusqu'à aujourd'hui de recherches empiriques en termes d'activité-signe qui aient porté sur les activités des chercheurs ayant réalisé ces trois différentes sortes de recherches empiriques, je laisserai de côté les questions portant sur l'épistémologie descriptive et me contenterai donc d'aborder celles portant sur l'épistémologie normative interne. Du fait des limites de ma connaissance vivante de l'état actuel de ces différentes sortes de recherches empiriques, qui sont de plus en plus étroites au fur et à mesure qu'on va de (1) vers (3), je me contenterai aussi d'une épistémologie normative interne abstraite dont la fécondité restera à éprouver.

J'aborderai ensuite l'épistémologie normative interne des programmes de recherche technologique (section 4). Après avoir insisté sur le fait que le programme de recherche technologique 'cours d'action' pouvait être associé à plusieurs programmes de recherche empirique, dont le programme de recherche empirique 'cours d'action', je montrerai pareillement comment la structure de son épistémologie normative interne peut être généralisée à tout programme de recherche technologique dans quelque domaine que ce soit. Je conclurai cette section par une discussion de l'articulation entre recherche empirique et recherche technologique, pour la recherche empirique en général et plus particulièrement pour la recherche empirique en sciences humaines et sociales. Je montrerai qu'il faut compléter ces deux sortes de recherches par la recherche mathématique et la recherche philosophique.

Puis, je considérerai le programme de recherche mathématique qui pourrait être associé au programme de recherche 'cours d'action' et examinerai ce qui pourrait en être généralisé à d'autres recherches mathématiques (section 5). Son épistémologie normative interne possède

la même structure que celle des deux premières sortes de programmes de recherche moyennant la prise en compte de la particularité des mathématiques, le monopole du symbolique. Il engage un point de vue sur l'activité mathématique et les rôles qu'y jouent la perception, les signes (et leurs ancrages, voir la *Méthode élémentaire*, chapitre 5, et la *Méthode développée*, chapitre 6) et l'imagination productrice, qui a été défendu par divers auteurs, en particulier C.S. Peirce, G. Polya (commentant les travaux d'un autre mathématicien, Euler) et I. Lakatos, mais qui reste controversé. Si la recherche mathématique a été considérée en tant que telle par I. Lakatos dans sa méthodologie des programmes de recherche, elle sera vue ici dans sa relation avec les sciences humaines et sociales, la technique et la philosophie.

Enfin, je préciserai le programme de recherche philosophique qui pourrait leur être pareillement associé et examinerai ses conditions de généralisation (section 6 et 7). Ayant pointé, tout au long de ces sections 3 à 7, des relations qui ont été établies où sont idéalement à établir entre les quatre sortes de programmes de recherche, et même entre programmes de recherche d'une même sorte (avec l'exemple de la relation entre programmes de recherche empirique sur l'activité humaine et les autres programmes de recherche en sciences humaines et sociales), je reviendrai, pour terminer la section 7, sur ces relations, les actuelles comme les idéales.

Ainsi, se trouveront précisées les notions générales et abstraites de "programme de recherche empirique", de "programme de recherche technologique", de "programme de recherche mathématique" et de "programme de recherche philosophique", mais aussi toutes sortes de notions associées. En ce qui concerne les critères liés respectivement à ces quatre sortes de programmes ("critère de scientificité", "critère de qualité technologique", "critère de qualité mathématique" et "critère de qualité philosophique"), et les spécifications correspondantes de la notion de "critère de fécondité", je ne ferai qu'ouvrir sur une élaboration ultérieure. Si, en effet, la notion de "critère de scientificité" sera précisée comme un enrichissement de la notion homonyme héritée d'A. Koyré, les notions de "critère de qualité technologique", de "critère de qualité mathématique" et de "critère de qualité philosophique" qui s'en inspirent ne seront qu'esquissées. La place qui sera faite à la notion de "programme de recherche mathématique" et aux notions de "critères de qualité mathématique" et de "fécondité mathématique" restera essentiellement prospective. En ce qui concerne ces notions, contrairement à celles qui concernent la recherche empirique, la recherche technologique et la recherche philosophique, mon expérience personnelle de recherche – dont les acquis se limitent à la méta-mathématique simple des relations mise en

œuvre dans la construction des catégories de l'activité humaine et du signe abstrait (voir 3.6) – ne me permettra pas de présenter mieux qu'une amorce d'occupation de cette place par des lectures en mathématiques et en philosophie des mathématiques et des essais vite avortés de collaboration avec des mathématiciens modélisateurs en relation avec les recherches empiriques et technologiques que j'ai réalisées.

Enfin, en en restant à ce niveau d'abstraction, j'esquisserai dans la section 8 une synthèse de ce qui a été construit, qui en manifestera le caractère ouvert. Je le ferai de façon essentiellement négative en rapprochant et différenciant la reprise, que j'ai effectuée ici (moyennant correction et développement grâce aux Stoïciens, C.S. Peirce, J.P. Sartre, F. Varela et d'autres) d'éléments fondamentaux de la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte, de celle qu'en a effectuée F.W.J. Schelling, le successeur de J.G. Fichte dans le Panthéon de l'idéalisme allemand que nous avons déjà rencontré tout au long des chapitres précédents. Cette façon de procéder m'obligera, ainsi que le lecteur, à faire quelques efforts supplémentaires car, si F.J.W. Schelling est plus facile à comprendre localement que J.G. Fichte, il est aussi plus difficile à suivre du fait de ses évolutions chaotiques, de ses reniements, de ses interprétations pour le moins osées des auteurs qui l'ont précédé et de ses inachèvements. Mais, cet auteur ayant fait office de bifurcation entre J.G. Fichte et G.W.F. Hegel, d'un côté, J.G. Fichte et C.S. Peirce, de l'autre, on pourra ainsi mieux comprendre cette bifurcation.

En conclusion de ce chapitre 5, je résumerai les résultats obtenus par les deux chapitres 4 et 5, et les perspectives de leur développement. Au total, donc, ce chapitre 5 s'efforcera d'ancrer sur l'expérience d'un programme de recherche particulier et sur ses acquis en matière de phénoménologie et de science empirique de l'activité humaine et de transformation de ses situations d'exercice, des enrichissements de ce programme de recherche, mais aussi des propositions hypothétiques pour une épistémologie générale. Ainsi, ce chapitre 5 aura un caractère plutôt hypothétique et prospectif, voire aventureux, comme l'ont déjà été en partie les chapitres finaux des ouvrages précédents.

5.1 Méthodologie des programmes de recherche et critères de scientificité des sciences physiques aux sciences humaines et sociales

Une limite du Pragmatisme-Pragmaticisme que j'ai laissée de côté en un premier temps (voir 4.5) est que, contrairement à J.G. Fichte, il considère le savoir, sa création et sa transmission, essentiellement dans le cadre du libéralisme des spécialisations du savoir universitaire. J'écris

"essentiellement", car, si W. James a toujours manifesté le plus grand respect pour l'Université et ses spécialisations, cela n'a pas été le cas, en pratique, de C.S. Peirce qui a exploré les domaines les plus divers et n'a pas hésité à se faire salarier pour une tâche (développer des observations astronomiques) et d'en réaliser essentiellement une autre (explorer la logique et la métaphysique médiévales). Alors que ce dernier a constamment visé la reconnaissance universitaire de son étrangeté, il n'a pu être professeur d'université que durant trois années, conclues par un ouvrage collectif marquant avec ses anciens étudiants (Peirce, 1983), du fait de son mépris des convenances du milieu universitaire nord-américain dans sa vie personnelle.

Je considérerai dans cette section les apports à l'épistémologie des sciences physiques de I. Lakatos et A. Koyré et les généraliserai aux sciences humaines et sociales dans lesquelles je m'étonne encore aujourd'hui qu'ils soient si peu considérés malgré les prétentions à la scientificité qu'on y affirme. La méthodologie des programmes de recherche de I. Lakatos installe la multiplicité dans le savoir scientifique sans respecter la division acquise en disciplines séparées en un nombre de plus en plus important de spécialisations. Les critères de scientificité de A. Koyré, entre autres choses, poursuivent le Pragmatisme-Pragmaticisme en ce qu'ils donnent un rôle à la technique dans l'épistémologie scientifique et vont même plus loin que lui puisqu'ils ouvrent sur la considération de l'autonomie de la technique (voir 4.6 et 4.7).

La notion de programme de recherche de Lakatos : une épistémologie normative de vérité-processus qui accorde le primat au point de vue externe

Rappelons brièvement, encore une fois, les termes essentiels du débat entre I. Lakatos, K. Popper, T. Kuhn et P. Feyerabend, qui ont déjà été distillés dans la *Méthode élémentaire*, la *Méthode développée* et diverses publications.

Tous ces auteurs partent d'une description de la pratique scientifique issue de l'histoire des sciences physiques de la Renaissance à nos jours et formulent une épistémologie normative, même si la description comme la norme de chacun diffèrent de celles des autres. Ils pensent tous l'expérience scientifique sur fond d'anticipations et en relation avec des lois qui "transcendent l'expérience" (c'est-à-dire ressortissent au "Virtuel" chez C.S. Peirce, voir 3.5) et mettent l'accent sur la méthode scientifique :

« Les lois universelles transcendent l'expérience, ne fut-ce que parce qu'elles sont universelles et transcendent donc n'importe quel nombre fini de leurs illustrations observables. Quant aux énoncés singuliers, ils transcendent l'expérience parce que les termes universels qui y figurent normalement impliquent des dispositions à se comporter conformément à des lois universelles (d'un ordre d'universalité en principe inférieur). Les lois universelles transcendent donc l'expérience de deux manières au moins : en raison de leur universalité et en raison des termes universels ou dispositionnels qu'elles contiennent. Et elles transcendent l'expérience à un degré d'autant plus élevé que les termes dispositionnels qu'on y rencontre sont dispositionnels à un degré plus élevé, ou sont plus abstraits. Il y a des couches de degré d'universalité et donc de transcendance de plus en plus élevés. » (Popper, 1973, p. 483)

Tous considèrent aussi, à la suite de K. Popper et en cohérence avec la notion de choc de J.G. Fichte, que les propositions scientifiques ne se valident ou vérifient pas, mais se réfutent ou échappent provisoirement à la réfutation :

« C'est naturellement à cause de cette transcendance que les lois ou théories scientifiques ne sont pas vérifiables et que la possibilité d'être soumises à des tests ou d'être réfutées est la seule chose qui les distingue, en général, des théories métaphysiques. Si l'on nous pose la question de savoir pourquoi nous utilisons ces lois universelles transcendantes au lieu de rester plus proches de "l'expérience", nous pouvons donner deux sortes de réponses : (a) C'est parce que ces lois nous sont nécessaires : parce qu'il n'existe pas d'"expérience pure" [référence critique implicite à une notion proposée par W. James et reprise par Nishida K. (qui a initié l'École philosophique dite 'de Kyoto' à laquelle j'ai déjà fait référence en Introduction, section 2), que je n'ai pas présentée en 4.5 car elle avait déjà été mise de côté par C.S. Peirce], mais seulement des expériences interprétées à la lumière d'attentes ou de théories, lesquelles sont "transcendantes" ; (b) c'est parce qu'un théoricien est un homme qui souhaite expliquer des expériences et que l'explication implique l'usage d'hypothèses explicatives qui (…) doivent transcender ce que nous espérons expliquer. » (Popper, 1973, p. 483)

Évidemment, pour faciliter cette réfutation ou cette non réfutation, ces propositions scientifiques doivent être les plus explicites possibles :

« Le système théorique doit être formulé avec assez de clarté et de précision pour qu'on puisse facilement y reconnaître ce que chaque nouvelle hypothèse y représente : une modification et donc une révision du système. » (Popper, 1973, p. 69)

Pour le reste, ces auteurs divergent.

Pour K. Popper, il y a, d'une part, lutte à mort entre science et non-science (dans laquelle il inclut, rappelons-le, les religions, les philosophies de Platon et de G.W.F. Hegel et les différentes versions du Marxisme et de la Psychanalyse), d'autre part, concorde dans la science. Cette concorde dans la science est telle qu'en droit, dans une période donnée, il existe une seule théorie acceptable pour un domaine de phénomènes, voire pour une discipline scientifique, qui est soumise à des opérations de réfutation ("*falsification*") et qu'on remplace par une autre lorsqu'elle est effectivement réfutée. K. Popper maintient ainsi l'idée de l'unité du savoir scientifique à tout moment. La seule multiplicité possible de son point de vue est celle de la division en disciplines. Il s'inscrit ainsi dans la filiation de la conception de la construction et de la transmission du savoir de F. Schleirmacher, W. von Humbolt et M. Weber (voir 4.4).

T. Kuhn complique le schéma en introduisant un niveau supérieur à celui des théories, le "niveau paradigmatique". Ceci lui permet de limiter les périodes de concorde de K. Popper et de leur ajouter des périodes de crise, au cours desquelles il y a lutte à mort entre paradigmes concurrents dont l'un finit par triompher. Et, comme ces paradigmes circulent entre disciplines, l'autonomie de chacune est remise en cause et l'on ne débouche sur une unité du savoir scientifique que dans les périodes de concorde installée.

I. Lakatos se sépare à la fois de K. Popper et de T. Kuhn en introduisant la notion de "programme de recherche". Ces programmes de recherche peuvent être plus ou moins généraux (des programmes paradigmatiques aux programmes de recherche particuliers) et transversaux (des programmes dans une discipline traditionnelle aux programmes transdisciplinaires). Ils ont les caractéristiques suivantes : posséder un noyau et une ceinture de protection théoriques et heuristiques explicites et pouvoir être évalués selon des critères de pouvoir heuristique (résistance à la contestation de la part de la communauté scientifique, circonscription de questions nouvelles ou formulation de problèmes nouveaux, constitution de faits nouveaux, avérés ou hypothétiques) et de capacité de croissance (approfondissement du noyau théorique et heuristique, élargissement du domaine, contagion à d'autres domaines). C'est ce que I. Lakatos a caractérisé comme "méthodologie des programmes de recherche". Ajoutons que la contestation de la part de la communauté scientifique, comme la contestation de la part des acteurs eux-mêmes et la contestation démocratique que je considérerai dans la sous-section suivante, peuvent constituer, pour reprendre le langage de J.G. Fichte, des "appels" (voir 1.6) adressés au chercheur ou à l'ensemble des chercheurs scientifiques concernés.

Pour I. Lakatos, il y a confrontation à tout instant entre programmes de recherche, en partie semblables, en partie complémentaires, en partie alternatifs, et cette confrontation constitue

un moteur essentiel de l'histoire scientifique, puisqu'elle définit pour l'essentiel le pouvoir heuristique de tout programme de recherche. I. Lakatos donne de nombreux exemples de programmes (par exemple, celui de Galilée, en mécanique, ou celui de A. Wegener, l'inventeur de la dérive des continents) qui se sont avérés féconds et qui, au départ, produisaient moins de faits nouveaux avérés (non réfutés) que d'autres programmes qui, eux, finalement, se sont avérés mener à des impasses. L'idée de la lutte à mort entre science et non-science de Popper est donc remplacée par celle d'un combat à la fois permanent, diffus et douteux entre programmes de recherche qui coexistent dans une période donnée. L'unité du savoir scientifique est définitivement compromise à tout moment. À la multiplicité de la division en disciplines s'ajoute, voire se substitue la multiplicité des programmes de recherche en relation de contestation mutuelle.

Ajoutons que I. Lakatos, par son insistance sur l'évaluation des programmes de recherche en termes de pouvoir heuristique et de capacité de croissance et sur la référence à la "communauté scientifique", s'oppose aussi à "l'anarchisme épistémologique" de P. Feyerabend et à son mot d'ordre "*Anything goes !*" (Tout est bon à prendre !), qui supprime tout autre jugement sur une théorie ou un programme quelconque que celui de l'histoire : les bons sont supposés triompher et les mauvais périr. Pour P. Feyerabend, en cohérence avec son "anarchisme épistémologique", la science est essentiellement artisanale, produite par des artisans du savoir. Si cette image est loin de la réalité de l'essentiel de la recherche scientifique moderne, elle est proche encore de celle des sciences humaines et sociales, d'où sans doute le succès de "l'anarchisme épistémologique" dans ces dernières. Ce que cherche I. Lakatos, c'est conserver les possibilités créatrices de l'anarchisme épistémologique de P. Feyerabend tout en évaluant ses produits, donc en réorientant la recherche en fonction de cette évaluation : "il y a liberté ("anarchie" si vous préférez) dans le choix d'un programme, mais les produits doivent être jugés" (Lakatos, in Lakatos et Feyerabend, 1999, p. 4).

Il faut noter que K. Popper, T. Kuhn, P. Feyerabend et I. Lakatos restent cependant prisonniers de l'épistémologie kantienne : contemplation coupée de la pratique (voir 4.3) et expérimentation non pensée comme pro-vocation (voir 4.6). Même lorsque I. Lakatos introduit la notion de fécondité de la recherche scientifique, c'est sans les évaluations pratiques et en laissant dans l'implicite les éléments éthico-politico-religieux qui participent nécessairement à ces évaluations pratiques :

« Programme progressant = qui prédit des événements confirmés par la recherche suivante = bonne science [et pas seulement] "science" (Popper) ; programme dégénérant = qui

seulement "sauve" les données découvertes par ses rivaux = mauvaise science [et non pas] "pseudoscience" (Popper). » (I. Lakatos, in Lakatos et Feyerabend, 1999, p. 2).

Pour lui, "la signification pragmatique du 'rejet' d'un programme de recherche est seulement celle-ci : très simplement, cela signifie la décision de cesser de travailler sur lui" (I. Lakatos, in Lakatos et Feyerabend, 1999, p. 3).

L'élargissement de la notion de programme de recherche et les disciplines

Une première idée du programme de recherche 'cours d'action' (voir la *Méthode élémentaire* et la *Méthode développée*), a été que la notion de programme de recherche proposée par I. Lakatos n'est pas forcément limitée à la recherche scientifique en sciences physiques et à la recherche mathématique. Elle peut être étendue avec profit, non seulement aux sciences humaines, mais aussi à la recherche technologique et même à la recherche philosophique, elles aussi productrices de savoirs. Pour la recherche technologique, c'est évident, si l'on considère comme acquis que la technique est elle-même productrice de savoir (voir 4.6 et 4.7). Pour la recherche philosophique, je renverrai le lecteur à l'ensemble du présent ouvrage. Une seconde idée, cohérente avec le paradigme de l'enaction, que je reprendrai dans la fin de cette section, a consisté à privilégier l'épistémologie normative interne de l'avant-coup sur l'épistémologie normative externe de l'après-coup. On peut retrouver ces deux idées plus ou moins explicitement ailleurs, par exemple dans Milner (1989), concernant la linguistique, et dans Bernal (1999), concernant l'archéologie.

Cette extension de la méthodologie des programmes de recherche de I. Lakatos au-delà de la physique et des mathématiques et ce retournement de point de vue se sont accompagnés, en retour, de deux précisions de cette méthodologie des programmes de recherche dans toute sa généralité : la non pertinence épistémologique de la spécialisation en "disciplines" et l'ajout de "critères de scientificité", dont l'un est la présence d'une relation organique entre science empirique et technique.

La première de ces précisions est que, si l'on généralise ces idées de I. Lakatos à d'autres disciplines que les sciences physiques (et les mathématiques, dont je parlerai seulement en 5.5) et si l'on en tire toutes les conséquences, on en arrive à supprimer toute pertinence épistémologique aux disciplines scientifiques ou spécialisations constituées. Si elles gardent une pertinence, c'est une pertinence pragmatique et historique. Un programme de recherche quelconque ne peut être sérieusement contesté que par une ou plusieurs communautés

scientifiques *ad hoc* enchâssées. Ainsi, par exemple, des notions et hypothèses empiriques d'ordre général sur les cours d'action sont à contester, d'abord par une communauté scientifique réduite aux chercheurs en anthropologie cognitive (avec les différents programmes de recherche et paradigmes qui y coexistent), puis, plus largement, par les chercheurs en sciences cognitives, puis, plus largement encore, par l'ensemble de la communauté scientifique, et, pendant qu'on y est, l'ensemble de l'humanité. D'où la notion que j'ai proposée, il y a longtemps – à l'occasion d'efforts vite avortés de création institutionnelle dans l'Université et la Recherche Publique françaises –, en partant de l'expérience du *Center for Study of Language and Information* (C.S.L.I.) de Stanford telle que j'avais pu la percevoir en 1987, de "programme de recherche élargi" ou d'"espace de recherche" plus ou moins large. Le C.S.L.I. avait alors pour noyau un programme de recherche en sémantique formelle portant sur une "logique des situations" qui avait été initiée par J. Barwise et J. Perry [que nous avons rencontrée (en 2.6) à propos du paradoxe du Menteur], mais se donnait pour vocation d'explorer plus largement la notion de situation dans divers champs disciplinaires, à travers divers programmes de recherche, en partie semblables, en partie complémentaires et en partie alternatifs. Y participaient, par exemple à cette époque, T. Winograd et L. Suchman dont les ouvrages ont contribué, comme celui de J. Barwise et J. Perry, au programme de recherche 'cours d'action' à une étape de son développement. Un tel espace de recherche constituait un lieu de co-construction et de contestation mutuelle de programmes de recherche en sciences cognitives incluant différentes acceptions de la notion de situation. Il n'a été vivant que durant une période restreinte, mais celle-ci a, me semble-t-il, été bien employée.

Evidemment, cette généralisation et ces conséquences de la "méthodologie des programmes de recherche" de I. Lakatos constituent plutôt les ingrédients d'une idée régulatrice, ancrée de façon limitée dans notre monde, qu'une réalité sociale et institutionnelle. Aujourd'hui, ce sont plutôt les "disciplines" ou "spécialisations" selon F. Schleirmacher (voir 4.4) qui dominent, du moins en France. Mais, il me semble qu'on pourrait montrer qu'au moins dans les domaines que je connais, d'une part, de nombreux progrès scientifiques passent, dans ce cadre disciplinaire, par les îlots (monodisciplinaires comme transdisciplinaires) de construction, explicitation et confrontation entre programmes de recherche, d'autre part, de nombreuses stagnations voire régressions scientifiques passent par le respect des disciplines constituées. Il me semble aussi que remettre en cause ces disciplines constituées tout en pensant "nouvelle discipline" et non pas "nouveau programme de recherche" conduit à des impasses. C'est ainsi que L. Althusser, un philosophe que j'ai

déjà cité et que nous retrouverons plus loin (dans cette section et en 5.3, 5.6 et 5.7), a ouvert une recherche collective qui mettait de côté le "découpage des disciplines dans les sciences humaines" et pensait en termes d'"objets théoriques" à construire, tout en considérant ces objets théoriques comme fondant nécessairement des "disciplines" nouvelles. Par exemple, selon lui, l'objet théorique "inconscient" était censé refonder la psychologie (voir Althusser, 1996). Un tel forçage disciplinaire le conduisait à écraser sous cet objet théorique la multiplicité des programmes de recherche possibles plus ou moins rattachés à la psychologie et, parallèlement, à ramener la psychanalyse à une science empirique, rendant par là impossible de penser la technique psychanalytique et ses tâtonnements curatifs.

Pour résumer, si l'on généralise les idées de I. Lakatos, la nécessité épistémologique des disciplines est donc à remplacer par celle d'un "éclectisme raisonné et dynamique". J'entends par là une coexistence de programmes (y compris paradigmatiques) différents donnant lieu à une explicitation et une confrontation systématiques sur les points où ces programmes sont encore vivants, c'est-à-dire ont encore quelque chose à dire et / ou à produire techniquement de neuf, aussi limité que ce soit. Évidemment, un tel éclectisme raisonné et dynamique risque à tout moment de sombrer dans l'"éclectisme idéologique et statique" bien connu : la coexistence de choux et de carottes scientifiques recouverte par un discours "philosophique" cache-misère unificateur.

Revenons alors au va-et-vient de l'idéal du savoir, de son organisation, de sa construction et de sa transmission de J.G. Fichte à M. Heidegger (voir 4.4). La méthodologie des programmes de recherche de I. Lakatos établit une multiplicité, celle de programmes de recherche dont certains peuvent être, en partie semblables, en partie complémentaires et en partie alternatifs. La conception, à la fois unitaire et divisée en disciplines du seul savoir théorique, de F. Schleirmacher, W. von Humbolt et M. Weber est ainsi minée de l'intérieur. Mais les deux versions de la conception de l'unité du savoir théorique et pratique, celle de J.G. Fichte, dont la possibilité de cumul avec l'unité de l'État est toujours ouverte, et, bien sûr, celle de M. Heidegger, qui réalise ce cumul avec l'unité de l'état nazi, ainsi que d'autres possibilités de ce genre, sont elles aussi mises à mal. À l'unité du savoir théorique et pratique selon J.G. Fichte et M. Heidegger, d'une part, et au libéralisme des disciplines théoriques constituées comme autant de communautés fermées et statiques, d'autre part, I. Lakatos oppose un troisième terme, la multiplicité et la contestation mutuelle des programmes de recherche et les évaluations à divers niveaux qu'elles permettent.

Aujourd'hui, en matière de financement et d'évaluation de la recherche, il y a débat entre deux options, d'une part leur réalisation par "institutions", donc dans le cadre des

"disciplines" puisque les institutions universitaires ou de recherche publique sont divisées ainsi, d'autre part leur réalisation par "projets", donc en respectant les demandes et les critères des actionnaires des entreprises et de leurs soutiens dans les institutions étatiques puisque ce sont leurs "projets" qui dominent économiquement et politiquement. À ces deux options, I. Lakatos ajoute une troisième option, le financement et l'évaluation par "programmes de recherche". Nous verrons dans l'ensemble de ce chapitre 5 que le développement de cette troisième option passe par un développement de la "méthodologie des programmes de recherche" qu'il a proposée. Dans le cadre de cette troisième option, les projets de recherche peuvent garder leur pertinence à condition que les questions essentielles posées relativement à un projet de recherche quelconque deviennent : À quel programme de recherche ce projet participe-t-il ? Ce programme de recherche a-t-il fait preuve d'un pouvoir heuristique et d'une capacité de croissance ? Si oui, jusqu'à quel point relativement à d'autres programmes de recherche alternatifs ? Ce projet est-il susceptible de contribuer à ces derniers ?

Les critères de scientificité selon Koyré et l'injection de modestie dans le savoir scientifique

Comme je l'ai déjà souligné dans la *Méthode élémentaire* et la *Méthode développée*, I. Lakatos, en ne s'intéressant qu'aux science physiques (et aux mathématiques, comme nous le verrons en 5.5), adopte implicitement leurs critères de scientificité. Considérons les programmes de recherche scientifique donc empirique dans leur différence avec d'éventuelles autres sortes de programmes de recherche et, plus généralement, d'autres pratiques productrices de savoirs. Leur noyau et leur ceinture de protection, de même que leur mode d'évaluation (du point de vue du pouvoir heuristique et de la capacité de croissance), doivent obéir à des critères de scientificité. Sinon on est confronté à un cercle vicieux : est scientifique ce qui est produit par des scientifiques institutionnellement reconnus, selon la ritournelle malheureusement courante. Pour I. Lakatos, l'existence de tels critères de scientificité va de soi. Du fait qu'il fait d'emblée confiance à la communauté scientifique en sciences physiques qui partage ou est censée partager ces critères de scientificité, il n'éprouve pas le besoin de les formuler. Dès qu'on s'intéresse aux sciences humaines et sociales dans lesquelles les épistémologies particulières se sont multipliées, ces critères de scientificité posent question et doivent être explicités.

Les critères de scientificité que j'ai proposé d'adopter dans ces deux ouvrages sont ceux d'A. Koyré repris par Milner (1989) : la littéralisation de l'empirique ; la production de

propositions réfutables ; la relation organique avec la technique. Ces critères de scientificité ressortissent aussi bien à une épistémologie normative interne qu'à une épistémologie normative externe. Bien que formulés à partir de l'histoire des sciences physiques, le programme de recherche 'cours d'action' a proposé, à la suite de Milner (1989), de les considérer comme valables quels que soient les objets théoriques considérés de quelque discipline scientifique traditionnelle de rattachement que ce soit, y compris ressortissant aux sciences humaines et sociales (voir la *Méthode élémentaire* et la *Méthode développée*). Explicitons les un par un.

La littéralisation de l'empirique, c'est "que l'on use de symboles qu'on peut et doit prendre à la lettre, sans égard à ce qu'éventuellement ils désignent" et "que des conséquences empiriques puissent suivre du maniement aveugle et réglé de quelques lettres" ou symboles. C'est plus que la formalisation, la simple mise en forme. Cette dernière a surtout pour intérêt non négligeable la facilitation de la réfutation et de l'enseignement. Par contre, elle possède un intérêt esthétique éventuellement payant : l'usage formel des mathématiques contribue abusivement à faire riche – et donc à enrichir – dans nombre d'approches des sciences humaines. Du point de vue de la recherche, elle est par nature improductive.

Une proposition réfutable est "une proposition telle que l'on puisse construire a priori une conjonction finie de propositions qui y contredisent" et trancher empiriquement cette contradiction. La réalisation du critère de production de propositions réfutables passe, d'une part, par l 'énoncé de propositions non triviales dans la conjoncture scientifique de cet énoncé – est ainsi exclue la formulation pompeuse dans un langage disciplinaire de propositions largement acceptées et énoncées jusque-là en termes usuels –, d'autre part, par l'existence d'une instance de réfutation de ces propositions, ou plutôt d'une instance de décision entre propositions alternatives. Je parlerai dans ce qui suit d'une instance de réfutation-décision.

Le critère de relation organique avec la technique s'oppose directement à l'idée d'une "science pure". Ce critère découle à la fois de l'époque (l'empirique de notre époque moderne est technique) et du principe de connaissance énoncé à l'origine par G. Vico selon lequel on ne connaît bien que ce que l'on produit ou reproduit (voir, par exemple, Croce, 2002). Il conduit à penser l'expérimentation scientifique en continuité avec la technique, au lieu de la ramener à la contemplation. Il n'a pas de place dans la méthodologie des programmes de recherche de I. Lakatos (j'y reviendrai en 5.3).

L'ensemble de ces critères de scientificité contribuent à une injection de modestie dans le savoir scientifique car leur réalisation est loin d'être complète, même dans les sciences physiques, et constitue donc autant une réalité qu'une fin (au sens du *telos* stoïcien, voir 2.4).

Les conséquences du critère de relation organique avec la technique pour les sciences et, tout particulièrement, pour les sciences humaines et sociales

Si le critère de scientificité de relation organique avec la technique est pertinent, il en découle que tout programme de recherche empirique sérieux a pour pendant un ou plusieurs programmes de recherche technologique, à charge de donner un sens précis et fécond à cette notion, ce que je m'efforcerai de faire (en 5.4). Ces programmes de recherche technologique peuvent ne pas être menés par les mêmes personnes, dans le cas d'un continuum entre Collège de France et atelier passant par les départements de sciences physiques des universités et les écoles d'ingénieurs, comme dans les sciences physiques, mais doivent l'être en partie dans d'autres cas, comme dans les sciences humaines et sociales de terrain, lorsque la réalisation même des recherches empiriques a des conséquences pratiques qu'il s'agit de considérer. Ces programmes de recherche technologique peuvent être très variés. Par exemple, en ingénierie des situations, ils peuvent porter aussi bien sur la conception : de nouvelles situations destinées à se substituer aux situations étudiées pour les mêmes acteurs ; de nouvelles situations pour d'autres acteurs ; de nouvelles situations de construction de données sur ces situations, y compris la mise en œuvre d'outils et procédures de construction de données dans des situations simulées utilisant les possibilités techniques nouvelles, réalisme du "virtuel" inclus ; de nouvelles situations d'analyse de telles données, combinant des outils et procédures d'inscription, de confrontation et de calcul.

Au-delà du programme de recherche particulier qu'est le programme de recherche 'cours d'action', il me semble donc que le développement d'une relation organique avec la technique est aussi nécessaire que celui de la littéralisation de l'empirique et de la réfutation ("*falsification*") en ce qui concerne le développement de sciences humaines et sociales qu'on puisse effectivement qualifier de scientifiques. Si j'ai insisté sur la question des critères de scientificité, c'est du fait de son importance pour des sciences humaines et sociales en relation organique avec la technique. Outre la non évidence de la scientificité des sciences humaines et sociales déjà pointée plus haut, il y a chez elles le risque de confusion entre science et technique, induit par leur mise en relation, et celui entre science et philosophie, induit plus particulièrement aujourd'hui par l'importance de la contribution philosophique aux sciences cognitives.

S'il est vrai que, comme on l'a vu plus haut dans cette section, le développement de la recherche scientifique passe par un combat à la fois permanent, diffus et douteux entre programmes de recherche plus ou moins généraux et transversaux qui coexistent, donc par une sorte d'éclectisme, c'est encore plus vrai pour une recherche scientifique articulée à une recherche technologique, comme celle qui est menée dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action', et ce pour deux raisons essentielles.

D'une part, la contribution scientifique à la conception de situations d'exercice des activités humaines doit aborder le problème de la connaissance scientifique de la complexité. D'où un autre problème : celui de "l'interdisciplinarité" (voir Theureau, 2008). Les formulations ne sont pas innocentes et cette notion d'interdisciplinarité conduit tout droit à un improductif "rassemblement des ignorants" (pour reprendre la formule de L. Althusser dont la critique des discours "interdisciplinaires" était formulée en association avec, d'une part, une critique de l'usage purement formel des mathématiques, d'autre part, une critique de l'indistinction entre sciences humaines et philosophie, voir Althusser, 1974). La précision des paradigmes, objets théoriques et observatoires permet, d'après moi, de reformuler ce problème en termes plus féconds de "complémentarité**"**. G. Devereux a excellemment formulé cette notion de complémentarité, dans le cadre de sa création de l'ethnopsychiatrie. La complémentarité qu'il a alors pu établir entre anthropologie culturelle et psychanalyse tient en fait au recouvrement partiel de leurs objets et observatoires et à leur commun paradigme structuraliste à son époque (voir Devereux, 1985). Mais, à un moment donné, des programmes en partie alternatifs, et même ressortissant éventuellement à des paradigmes différents, sont amenés à contribuer scientifiquement à la conception des situations dynamiques, ce qui renforce le caractère diffus et douteux du combat entre ces programmes de recherche.

D'autre part, la partie technologique des techniques est en général en retard sur la recherche scientifique correspondante. Les circonstances (dont j'ai parlé en Introduction, section 1) peuvent seulement diminuer ou augmenter ce retard. En relation avec la notion de technologie telle que l'a définie A. Koyré (voir **Annexe 4**, et 5.4), je distingue ici, dans une technique donnée, sa partie technologique, donc en relation organique avec la recherche scientifique, du reste. Ce reste, lui, mène sa vie indépendamment et peut donc être aussi bien en avance qu'en retard sur la recherche scientifique. Par exemple, jusqu'à aujourd'hui, la conception centrée sur le 'cours d'action' ou ingénierie des situations s'est développée plutôt en termes de situation d'aide à l'action plutôt que d'aide à l'apprentissage-développement, de situation d'aide à l'acteur individuel plutôt que d'aide à la coopération, alors que l'apprentissage-développement et la relation individu-collectif sont actuellement au centre du

développement du programme de recherche empirique ‘cours d’action’. Par exemple, actuellement, les analyses de ‘cours d’action’ débouchent sur une nouvelle ingénierie des situations dynamiques informatisées. Mais elles ne débouchent pas encore sur de nouveaux modèles de conception des artefacts techniques informatiques, et se contentent d’alimenter des modèles de conception informatiques et / ou de limiter leur ambition et leur champ d’application. Pour qu’elles débouchent sur de nouveaux modèles de conception, il faudrait d’abord qu’elles donnent lieu à des modèles théoriques synthétiques des interactions asymétriques entre acteurs et environnements, ce qu’elles ne font pas par manque des mathématiques adéquates (voir la conclusion de la *Méthode développée*). En tout cas, aujourd’hui, la relation entre l’analyse des objets théoriques de la famille ‘cours d’action’, qu’on peut qualifier de constructiviste, et la conception informatique qui, elle, est cognitiviste, n’est pas seulement de compétition, mais aussi de coopération. Si l’on généralise, on a là une raison supplémentaire du renforcement du caractère diffus et douteux du combat entre programmes de recherche.

Il faudrait aussi soulever le problème d’éventuelles conditions complémentaires de cette non-pertinence des disciplines versus pertinence d’un combat permanent, diffus et douteux entre programmes de recherche, à associer à l’extension de la méthodologie des programmes de recherche de I. Lakatos aux sciences humaines et sociales (voir 5.3), mais aussi, comme nous le verrons (de 5.4 à 5.7), à la recherche technologique, à la recherche mathématique et à la recherche philosophique. Par exemple, on peut se demander si la référence à une "communauté scientifique" quelconque est suffisante en ce qui concerne les sciences humaines et sociales, s’il ne faut pas nécessairement se donner aussi les moyens de la "contestation" par les acteurs eux-mêmes, surtout lorsque les résultats scientifiques ont des conséquences pratiques. C’est en tout cas ce que je pratique sur le terrain en ergonomie, comme un certain nombre d’ergonomes, chercheurs ou praticiens, ce qui ne peut manquer de rencontrer quelquefois des obstacles socio-politiques. Dans son prolongement, on peut aussi se demander, par exemple en relation avec les expériences existantes de débats publics organisés sur les conséquence environnementales de certains projets techniques (voir, par exemple, Giblin et al., 2006), quelles devraient et pourraient être la place et les modalités d’une contestation démocratique des résultats scientifiques et technologiques.

Nous avons vu plus haut qu’à l’unité du savoir théorique et pratique, d’une part, au libéralisme des disciplines théoriques constituées, d’autre part, I. Lakatos oppose un troisième terme, la multiplicité des programmes de recherche et les évaluations à divers niveaux qu’elle permet, ce que j’ai qualifié d"éclectisme raisonné dynamique". Du fait de l’articulation entre

recherche technologique et recherche empirique qui est ouverte par les critères de scientificité de A. Koyré et effectuée dans le programme de recherche 'cours d'action', il y a renforcement de la nécessité d'un tel "éclectisme raisonné dynamique". Il me semble donc constituer un problème général posé aux sciences humaines et sociales si elles se veulent scientifiques. Notons cependant qu'une idée implicite dans cette conception de la scientificité est aussi qu'il n'y a pas que la science dans la vie, qu'il y a toutes sortes de savoirs qui ne ressortissent pas à la science mais qui peuvent être considérés comme possédant une valeur, éventuellement plus importante, et produisant des savoirs. C'est le cas, par exemple, des Humanités classiques, qui, actuellement, sont en général assimilées institutionnellement aux sciences humaines et sociales, du fait de la relation qu'elles entretiennent avec l'histoire des idées et des cultures.

Primat de l'épistémologie normative interne et relations entre épistémologies normative interne, descriptive et normative externe

Ajoutons, pour conclure cette section, que, si l'on peut espérer établir un lien entre la phénoménologie de l'activité humaine à la construction de laquelle a abouti le chapitre 3 et l'épistémologie qui est l'objet de ce chapitre 5, c'est en donnant le primat à l'épistémologie normative interne et à une épistémologie descriptive qui prenne en compte la première, et non pas à l'épistémologie normative externe et à l'épistémologie descriptive purement externe.

Par exemple, l'alchimie de I. Newton ne fait pas partie de l'épistémologie quelle qu'elle soit de la physique aujourd'hui. Elle ne fait pas non plus partie de l'épistémologie descriptive purement externe de la science de I. Newton, celle qui ne sert pas à comprendre et expliquer cette dernière mais seulement à la rattacher à la physique d'aujourd'hui. Pouvons-nous considérer que, chez I. Newton, les pratiques de la physique et de l'alchimie étaient situées dans des situations dynamiques sans communication entre elles, donc donnaient lieu à des Référentiels radicalement séparés – c'est une possibilité attachée à la notion de Référentiel dans le cadre théorique sémio-logique qui a été héritée d'A. Schutz (voir *Méthode élémentaire*, chapitre 8) –, donc aussi à des épistémologies normatives internes radicalement distinctes ? Il est certainement plus raisonnable de considérer que, dans sa conjoncture historique, l'alchimie de I. Newton participait à l'épistémologie normative interne de la science de I. Newton et doit donc faire partie, au milieu de bien d'autres choses, de l'épistémologie descriptive historique bien conçue de cette dernière aujourd'hui. Déterminer quelle était l'épistémologie normative interne des sciences physiques dans cette conjoncture

historique passe par la précision d'un idéal de croyance qui, sans doute, a été partiellement réalisé par l'alchimie. Plus largement, Holton (1973), à travers la notion d'"imagination thématique", propose une épistémologie descriptive prenant en compte l'épistémologie normative interne, implicite et explicite, des découvreurs scientifiques célèbres, de J. Kepler à A. Einstein.

Considérons plus largement les relations entre les différentes sortes d'épistémologies qui sont en jeu, les épistémologies normative interne, descriptive et normative externe. Si l'on ne parlait que d'épistémologie normative interne et de la relation de cette dernière avec l'épistémologie descriptive et pas du tout d'épistémologie normative externe, on définirait un "anarchisme épistémologique" qui ne diffèrerait de celui de P. Feyerabend (voir plus haut) que par le manque de confiance dans la "main invisible" du marché de la science empirique et de la technique. Mais, tout d'abord, (1) dans le prolongement de I. Lakatos, ces éléments d'épistémologie normative interne ouvrent sur des jugements externes – mieux fondés en ce qu'ils peuvent prendre en compte la caractéristique d'asymétrie des interactions entre chercheurs et environnements en quoi consistent, d'après le programme de recherche 'cours d'action', les activités de recherche individuelles et leurs articulations collectives – qui considèrent les contraintes et les effets des activités de recherche concernées d'un point de vue extérieur aux chercheurs concernés. De tels jugements externes sont évidemment encore mieux fondés s'ils reposent sur des recherches scientifiques portant sur les activités de recherche en question, donc sur une épistémologie descriptive non seulement spéculative mais empirique. Ensuite, (2) il est toujours possible sinon pertinent, pour des chercheurs obéissant à telle épistémologie normative interne, de s'appuyer sur elle pour décrire, questionner et évaluer de façon externe l'épistémologie normative interne de recherches menées par d'autres dans d'autres domaines. Enfin, (3) il est pareillement toujours possible, à partir de propositions générales d'épistémologie normative interne comme celles que je formulerai dans les sections suivantes de ce chapitre, de s'appuyer sur elles pour décrire, questionner et évaluer de façon externe l'épistémologie normative interne de recherches menées dans divers domaines. Si, dans la suite de ce chapitre, je continuerai à parler d'épistémologie normative interne, on pourra à chaque fois considérer qu'il est question aussi d'épistémologie normative externe en ces trois sens et que cela ouvre de surcroît sur une épistémologie descriptive empirique à développer.

5.2 Auto-réflexivité, philosophie et activité-signe

I. Thomas-Fogiel a récemment montré, à travers une série de traductions et de commentaires, que ce qui caractérisait la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte et faisait l'unité de l'ensemble de ses diverses expositions était l'auto-réflexivité, ou identité réflexive du "faire" et du "dire", sachant que : "dire" = "l'ensemble des propositions par lesquelles un philosophe prétend dire (…) la connaissance, Dieu, etc." ; "faire" = "l'ensemble des procédures que les philosophes mettent en œuvre pour pouvoir énoncer ce contenu" (voir Thomas-Fogiel, 2004, p. 94) :

> « C'est à partir de cet horizon sceptique [celui qui a été mis en évidence par Énésidème et S. Maïmon, voir 1.4, 3.1, 3.2 et 4.3] que peut être compris ce lien tout à fait inédit, établi par *Les Méditations personnelles* [de J.G. Fichte], entre la question de la relation du sujet à lui-même, ou la question du mode de savoir que nous pouvons avoir de nos propres opérations, et la question du statut du discours du philosophe. (...) Demander que le philosophe indique, non pas seulement le fonctionnement de la connaissance scientifique (connaissance d'objet) mais la possibilité de son propre discours, c'est dégager une voie susceptible de faire sortir la question de la réflexion du psychologisme. Il ne s'agit plus, en fait, d'opérer un énigmatique retour sur soi, mais il s'agit de montrer à quelles conditions le philosophe peut énoncer un certain nombre de propositions. (...) [À] une définition de la réflexion comme retour du sujet sur un X préexistant, il [J.G. Fichte] substitue une définition de la réflexion comme interrogation sur le *sagen* [dire] du philosophe et, plus précisément encore, comme interrogation sur "ce qui est présupposé pour pouvoir dire ce que l'on dit". » (Thomas-Fogiel, 2003, p. 36).

Auto-réflexivité, auto-référence ou identité réflexive

L'auto-réflexivité donne lieu chez J.G. Fichte à une sorte particulière de jugement, les jugements auto-référentiels, qu'il ajoute aux sortes de jugements qui ont été formulées par E. Kant, les jugements déterminants (dans les mathématiques et une partie de la physique) et les jugements réfléchissants (dans l'art et chez l'organisme vivant) qui "ne produisent que des concepts heuristiques au sein d'énoncés gouvernés par un "tout se passe comme si", par opposition au "c'est ainsi" des jugements déterminants" (Thomas-Fogiel, 2005, p. 180-184). L'"auto-réflexivité", ou encore l'"auto-référence" ou l'"identité réflexive" dont il est question, est une propriété des actes de discours du philosophe :

> « La réflexion, en son sens post-kantien, a plus de traits communs avec la réflexivité de l'énonciation qu'avec l'introspection psychologique : en ce sens, la logique des actes de

Fichte relève plus de la pragmatique comme théorie des actes de discours que de la psychologie comme perception des phénomènes psychiques. (…) Si je fais l'acte de me penser moi-même, l'acte de pensée et ce qui est pensé seront identiques (…) . Si je dirige ma pensée sur cet acte, ce qui est pensé et le fait de le penser coïncident (d'où l'expression de *Thathandlung* [action-acte] qui souligne le redoublement de l'acte) (…) . Cette identité réflexive, que l'on peut illustrer en distinguant l'objet énoncé et l'instance d'énonciation, Fichte a tenté de l'exprimer de différentes manières : "sujet-objet", identité entre "l'agissant et l'agi", concordance entre "l'effectué" et "l'effectuation", entre "le principe d'explication" et "ce qui est expliqué", "non contradiction avec soi-même". » (Fichte, 2000, présentation, p. 23-24).

Cette auto-réflexivité découle du point de départ, l'action-acte (voir 1.1) :

« Aux yeux de Fichte, la philosophie transcendantale se distingue de toute autre en ce qu'elle s'attache non à l'être en tant qu'être ni aux étants en tant qu'objets mais aux conditions de possibilité de telles ou telles opérations cognitives. Fichte se donne pour tâche, dans toutes les *Doctrine de la Science*, de dégager les conditions de possibilité du savoir en général et de ses objets. Cette enquête sur les conditions de possibilité prend néanmoins par rapport à Kant (…) une tournure particulière en ce qu'il ne s'agira pas de partir d'un fait (*Tatsache*) pour remonter à ses conditions (comme le fait Kant qui, par exemple, dans les analogies de l'expérience, part de notre expérience de la succession pour remonter à la condition de possibilité nécessaire : la notion de cause), mais de partir d'une exigence, celle de l'identité comme *noesis noeso*s, moment où pensant et pensé, savoir et su, effectué et effectuation, expliqué et expliquant, *Tun* [faire] et *Sagen* [dire] sont un et même. Cette identité réflexive est une exigence, un modèle que l'on doit construire progressivement et non un fait dont on part (…) ainsi dans la *Doctrine de la Science* [1812] la tâche à accomplir, sous tous les modes déclinée, est la suivante : "l'apparaître doit s'apparaître en tant que s'apparaissant" ; ce qui est décisif, c'est le "doit", signature de la finalité que l'on se prescrit librement ; l'ensemble des propositions viseront à établir (construire, produire, engendrer) les conditions à partir desquelles cette tâche sera effectivement réalisée. L'identité ici poursuivie (…) produit, par sa poursuite même, les conditions de sa réalisation. » (Fichte, 2005, présentation, p. 11).

I. Thomas-Fogiel donne un exemple de cette "auto-réflexivité", en reprenant de ce point de vue la notion de "choc" (voir 1.4), qu'on peut reprendre ici :

« Voici ce qu'il [Fichte] écrit, dans la *Grundlage*, au terme de différentes réfutations des systèmes adverses (…) : "On ne pouvait admettre que la relation ou un pur choc existant

sans la moindre intervention du moi posant impose au moi la tâche de se déterminer lui-même. En effet, ce qui devait être ainsi expliqué ne se trouvait pas contenu dans le principe d'explication". Par cette phrase, Fichte indique que le choc ne saurait être considéré comme une impulsion ou stimulus extérieur, occasion fortuite d'une mise en branle des facultés ou de "la tâche de se déterminer soi-même" (…) . La raison de ce refus est simple : dans une telle doctrine, l'explication n'est pas comprise dans le principe de l'explication ; ce qu'explique ce type de réalisme entre en contradiction avec le fait de l'expliquer. De fait, le contenu de l'affirmation réaliste est le suivant : "Le choc impose au moi la tâche de se déterminer lui-même" = "Je pose que le choc impose au moi la tâche de se déterminer lui-même". Dans ce jugement, qui est le sujet ? Le "je pose que" ou "le choc" ? Le "je pose" évidemment qui traduit l'acte du philosophe qui dit "le choc". L'erreur du réaliste est donc toujours la même qui consiste à ne pas pouvoir rendre compte de ce qu'il dit et à se contredire en le disant. L'identité réflexive, donnée dans le premier principe, n'est pas respectée. (…) Il est clair que Fichte, dans ce texte, n'est pas en train d'observer une conscience qu'il aurait devant lui et dont il nous dirait qu'elle n'est nullement affectée par une chose extérieure et que, ce faisant, elle produit, inconsciemment, par un processus susceptible d'être décrit, l'objet même de son affection. Il s'agit de décomposer les attendus compris dans l'exigence de faire coïncider "l'expliqué" et "l'expliquant". C'est la nécessité de soumettre toutes nos propositions au principe de l'identité réflexive qui nous délivre le principe de la solution. Ce principe, nous le comprenons parfaitement si, encore une fois, nous revenons à la proposition intégrale : "Je pose (moi) que le choc détermine le moi". Ainsi dire que le choc est posé par le moi, c'est affirmer tout simplement que l'acception du contenu de la proposition suppose la prise en compte de son énonciateur (le moi). » (Fichte, 2000, présentation, p. 24-26).

Auto-réflexivité et discours philosophique

Pour J.G. Fichte, l'auto-réflexivité joue d'abord dans la conscience et le discours philosophiques. Elle constitue un critère interne d'évaluation du "dit" de l'engagement du philosophe dans la situation : "comment le philosophe peut dire ce qu'il dit sans se contredire en le disant ?" (Thomas-Fogiel, 2000, p. 14).

Sa mise en œuvre, l'auto-réflexion, ne joue que conjoncturellement dans la conscience commune et le discours ordinaire, non pas que la conscience commune serait nécessairement

erronée ou que la conscience philosophique dévoilerait un inconscient (Fichte, 2000, présentation, p. 28-29), mais parce qu'elles ne portent pas sur la même chose :

> « Dans le savoir ordinaire, on ne saisit pas l'acte de formation (…) . La *Doctrine de la Science* [constitue] un arrachement à l'*habitus* de la conscience commune (…), ce processus d'oubli de la production (…) [ou d']"objectivation de la représentation". » (Thomas-Fogiel, 2004, p. 129).

Cette auto-réflexion ne porte pas sur un déjà-là, contrairement à la réflexion selon le "modèle classique" qui participe à la conscience commune :

> « Commentaire : on entend souvent poser la question "qu'étais-je avant de parvenir à la conscience de soi ?" La réponse est : je n'étais absolument pas. » (Fichte, *Doctrine de la Science 1794,* cité par Thomas-Fogiel, 2004, p. 68).

L'auto-réflexivité concerne le "statut des propositions philosophiques" (Fichte, 1999, introduction, p. 42) :

> « [Selon] Fichte, une proposition philosophique n'a pas à être récusée parce que rien ne lui correspondrait [modèle de vérité de Kant] , mais parce que le fait de la dire contredit ce qu'elle dit. La vérité n'est donc plus donation, présence imaginaire de l'être, elle devient la signature de l'acte (…) . Sera vraie toute proposition en laquelle l'acte de dire et le contenu du dire seront compatibles. » (Fichte, 1999, introduction, p. 48).

Elle a une vertu constructive mais aussi critique :

> « Je dis qu'il y a dans tout savoir dérivé ou dans tout phénomène, une contradiction pure et absolue entre le faire et le dire (…) . C'est sur ce point (…) que devrait précisément se fonder un scepticisme conséquent (…) . La raison absolue se distinguera de ce savoir relatif en ce qu'en elle est exprimée ce qu'elle fait et elle fait ce qui est exprimé (…) [alors qu'au contraire,] une contradiction entre le faire et le dire réside en tout savoir exprimé. » (Fichte, *Doctrine de la Science 1804*, cité par Thomas-Fogiel, 2004, p. 80).

Cette auto-réflexivité constitue une tâche à accomplir, une fin à réaliser, comme la liberté, et répond donc à un appel (voir 1.6, 3.1 et 4.3) :

> « L'identité réflexive n'est pas un principe premier dont on tirerait *more geometrico* un ensemble de propositions ni une hypothèse dont on déduirait les conséquences ; il est une tâche à accomplir, une fin à réaliser (…) ; [selon la] *Doctrine de la Science 1813* : "Le comprendre du comprendre ou réflexivité" n'est pas la description de processus mais un "construire" [, c'est-à-dire] effectuer des actes, produire des concepts comme sédimentations d'actes, résultats d'un processus". » (Thomas-Fogiel, 2004, p. 125).

Les propositions en matière de phénoménologie de l'activité humaine participent à cette tâche à réaliser. Elles participent même à l'idéal abstrait de réalisation de cette tâche : produire des propositions philosophiques auto-réflexives, c'est-à-dire dont l'énonciation, l'acte d'imagination productrice issu de l'intuition intellectuelle 2 de son activité chez le philosophe, serait cohérent avec l'énoncé qui en constituerait l'intuition intellectuelle 3. C'est en cela que ce que J.G. Fichte appelle l'intuition intellectuelle 3 dépasse largement ce qui constituerait un simple redoublement de l'intuition intellectuelle 2, c'est-à-dire une phénoménologie de l'activité humaine (comme je l'ai déjà noté dans la conclusion de 3.1). J.G. Fichte ouvre ainsi sur le reste du propos de cet ouvrage et, plus précisément, sur la notion de programme de recherche philosophique qui est proposée (en 5.5), mais aussi sur des programmes de recherche philosophique ou des élaborations philosophiques spécifiques qui prennent des directions différentes voire divergentes. C'est là que les propositions de G. Bataille que je vais considérer ci-dessous peuvent contribuer à mon propos.

L'auto-réflexivité en jeu dans la **Part maudit***e de Bataille*

Le programme de recherche philosophique ouvert par Bataille (1967) a l'intérêt pour mon propos de partager avec J.G. Fichte et le programme de recherche philosophique spécifique ici développé (sur lequel je reviendrai en 5.6, 5.7 et 5.8), de façon approximative et sous un autre nom, celui de 'dépense', un cumul des notions d'action-acte et d'activité-autonome-préalable-sans-moi, tout en étant pour le reste différent voire divergent. G. Bataille a proposé cette notion de dépense comme portant moins sur les individus que sur les collectifs plus ou moins larges, depuis les collectifs d'intellectuels constitués autour d'une revue dont il possédait l'expérience jusqu'à l'ensemble de l'humanité, en passant par les isolats culturels étudiés par l'anthropologie culturelle exotique (voir *Méthode développée*, chapitre 3). S'il se référait essentiellement à cette anthropologie culturelle exotique, c'est bien sûr parce que l'anthropologie cognitive (voir ibidem) n'existait pas à son époque, mais aussi parce que la première, à l'exception notable de Leenhart (1971), ne s'intéressait pas à l'individu dans le collectif mais au collectif.

Pour G. Bataille, qui cherchait à faire là œuvre de philosophie de l'économie politique, cette "dépense" est en-deçà de toute détermination en termes d'"utilité", d'où le "caractère secondaire de la production et de l'acquisition [des biens] par rapport à la dépense" (op. cit., p. 11 et p. 31), d'où aussi un sens donné à l'activité humaine :

« La vie humaine, (…) ne peut en aucun cas être limitée aux systèmes fermés qui lui sont assignés dans les conceptions raisonnables. L'immense travail d'abandon, d'écoulement et d'orage qui la constitue, pourrait être exprimé en disant qu'elle ne commence qu'avec le déficit de ces systèmes : du moins ce qu'elle admet d'ordre et de réserve n'a-t-il de sens qu'à partir du moment où les forces ordonnées et réservées se libèrent et se perdent pour des fins qui ne peuvent être assujetties à rien dont il soit possible de rendre des comptes. C'est seulement pour une telle insubordination, même misérable, que l'espèce humaine cesse d'être isolée dans la splendeur sans condition des choses matérielles ? » (op. cit., p. 12).

Puisque le destin de l'univers est "un accomplissement inutile et infini", il en découlait pour lui que celui de l'homme est la poursuite de cet accomplissement (op. cit., p. 15). On a là une version particulière de la soumission à la nature à laquelle, comme nous l'avons vu (chapitre 2), les Stoïciens ont échappé, selon l'interprétation que je favorise, mais de façon suffisamment peu claire pour y faire tomber les autres. Si cet idéal de suivisme de l'"accomplissement inutile et infini" diffère de l'assentiment stoïcien, il diffère aussi, par exemple, d'une spécification de la notion de dépense en générosité en relation avec l'*oikeiosis* stoïcienne ou d'autres constructions philosophiques (comme celle, par exemple, de E. Lévinas) que, personnellement, j'aurais tendance à favoriser.

Cependant, la conclusion de l'introduction théorique de cet ouvrage de G. Bataille a pour titre 'Les solutions de l'économie générale et la conscience de soi"', et la conclusion de la dernière partie de cet ouvrage celui de 'La conscience de la fin ultime des richesses et la "conscience de soi"', ce qui nous ramène de la théorie d'un destin supposé à une phénoménologie de l'activité humaine de caractère auto-réflexif :

- « Une malédiction pèse évidemment sur la vie humaine, dans la mesure où elle n'a pas la force d'enrayer un mouvement vertigineux. Il faut, sans hésiter, poser en principe qu'une telle malédiction, il dépend de l'homme, de l'homme <u>seul</u>, de la lever. Mais elle ne pourrait l'être si le mouvement qui la fonde n'apparaît pas clairement <u>dans la conscience</u>. (…) Certainement l'exposé d'une <u>économie générale</u> implique l'intervention dans les affaires publiques. Mais tout d'abord et plus profondément, ce qu'il vise est la conscience, ce qu'il aménage est dès l'abord la <u>conscience de soi</u> que l'homme effectuerait finalement dans la vision d'un enchaînement lucide de ses formes historiques. » (op. cit., p. 82-83) ;
- « Sans doute il est paradoxal de lier à ces déterminations tout extérieures [les données économiques et politiques présentes] une vérité aussi intime que la <u>conscience de soi</u> (du retour de l'être à la pleine et irréductible souveraineté, qui est liberté dans l'instant,

indépendante d'une tâche devant être accomplie). Toutefois, il est facile d'apercevoir le sens profond de ces déterminations – et de tout ce livre – si l'on revient sans plus tarder à l'essentiel (…) . Il s'agit d'en arriver au moment où la conscience cessera d'être conscience de quelque chose. En d'autres termes, prendre conscience du sens décisif d'un instant où la croissance (l'acquisition de quelque chose) se résoudra en dépense, est exactement la conscience de soi, c'est-à-dire une conscience qui n'a rien pour objet, sinon la pure intériorité, ce qui n'est pas une chose. » (op. cit., p. 246-249).

En définitive, au-delà de son opposition à l'existentialisme de J.P. Sartre et en l'absence d'un projet de développement d'une phénoménologie de l'activité humaine, G. Bataille est proche ici de la notion d'expression de la conscience préréflexive comme réponse à un appel (intuition intellectuelle 2) et de son redoublement philosophique auto-réflexif en intuition intellectuelle 3.

L'auto-réflexivité en jeu dans l'activité-signe

Si cette auto-réflexité caractérise le discours philosophique tel que l'entend J.G. Fichte, elle caractérise aussi, mais de façon différente, la phénoménologie empirique de l'activité humaine qui a été développée dans le programme de recherche empirique 'cours d'action'. Pour le premier, c'est au sens fort d'identité du "faire" et du "dire", alors que, pour la seconde, c'est au sens plus faible où le "dire", d'une part, rend compte rétrospectivement du "faire" qui y a conduit, d'autre part, permet, comme nous allons le voir plus bas, de formuler un idéal normatif pour le même "faire" et d'autres qui lui sont apparentés dans le futur. On retrouve ici la distinction effectuée par Deleuze et Guattari (1991) entre le "plan d'immanence" de la philosophie et le "plan de référence" des sciences empiriques :

« La première différence entre la philosophie et la science réside dans le présupposé respectif du concept [en ce qui concerne ce "concept" dont la philosophie a le monopole selon ces auteurs, voir 2.6 et 5.6] et de la fonction [ou "fonctif", c'est-à-dire le concept scientifique, toujours selon ces auteurs] : ici un plan d'immanence ou de consistance [équivalent de l'auto-réflexivité], là un plan de référence » (op. cit., p. 119).

Effectivement, s'il y a auto-réflexivité dans une science empirique, ce qui évidemment est loin d'être le cas de toutes les sciences empiriques, elle ne peut être que réduite.

Cette auto-réflexivité au sens plus faible n'est pas partagée par tout programme de recherche scientifique portant sur la cognition. Par exemple, elle n'est pas partagée par le cognitivisme. Faisant l'hypothèse du modularisme des tâches (voir 2.4) et excluant les "tâches de résolution de problèmes mal définis" (voir la *Méthode élémentaire*, chapitre 1, p. 26), il exclut *a priori* les activités de recherche et, en particulier, les activités de recherche sur la cognition humaine, de son champ d'étude. Plus précisément, il ne peut considérer, dans ces activités de recherche, que ce qui, en elles, pourrait consister en "résolution de problèmes bien définis". S'il y a un reste d'auto-réflexivité dans le cognitivisme, c'est en un sens beaucoup plus faible, de capacité du "dire" à rendre compte d'une partie éventuelle du "faire". On pourrait dire, d'ailleurs, que toute science humaine et sociale est auto-réflexive en ce sens beaucoup plus faible. Même lorsqu'elle insiste sur l'altérité des hommes étudiés, comme le fait, par exemple, l'ethnographie, c'est pour en tirer des enseignements anthropologiques, c'est-à-dire des enseignements qui concernent au moins en partie l'homme en général, donc aussi l'ethnographe.

On peut opposer, de ce point de vue, le programme de recherche en psychologie du développement de J. Piaget au programme de recherche cognitiviste, et en rapprocher, inversement, le programme de recherche empirique 'cours d'action'. En effet, la théorie de l'intelligence opératoire de J. Piaget, bien qu'elle soit moins littérale (voir 5.1) que la théorie de l'homme comme système de traitement de l'information du cognitivisme, bien qu'elle ait été essentiellement élaborée en relation avec des expérimentations cliniques avec des enfants, vaut *a priori* pour l'homme adulte, donc le chercheur, y compris le chercheur en psychologie. C'est ce qui a permis à cet auteur de proposer une "épistémologie génétique" comme épistémologie normative (interne ou externe) de toute recherche scientifique. La relation entre cette théorie empirique de l'intelligence opératoire et cette épistémologie génétique peut nous éclairer. Pour Piaget (1967) :

> « L'épistémologie génétique consiste simplement à prendre au sérieux les apports de la psychologie au lieu de se contenter de recours implicites ou spéculatifs comme c'est le cas de la plupart des épistémologies. » (op. cit., p. 118).

Mais ces apports de la psychologie – donc de la théorie empirique de l'intelligence opératoire qui en constitue pour J. Piaget une composante essentielle – à l'épistémologie scientifique, ne peuvent s'effectuer directement. Ils ne peuvent obéir à un "psychologisme" tel que le définit cet auteur : "le passage illégitime des faits psychologiques aux normes" (op. cit., p. 38).

Auto-réflexivité et recherche sur l'activité humaine proprement dite

C'est exactement ce à quoi est conduite toute recherche empirique sur l'activité humaine en tant que telle. Dès qu'une recherche empirique porte sur l'activité humaine en tant que telle et non pas sur quelque aspect séparé et supposé séparable de celle-ci (que ce soit en découpant *a priori* l'acteur et / ou en faisant l'hypothèse d'un modularisme des tâches, voir 2.4), elle doit être auto-réflexive, en ce sens que la théorie de l'activité humaine construite doit pouvoir porter aussi sur toute activité de recherche, donc aussi sur l'activité de recherche sur l'activité humaine elle-même, en faire la description – donc en constituer son épistémologie descriptive – et conditionner son idéal normatif – donc contribuer à en constituer son épistémologie normative interne. Plus particulièrement, la phénoménologie empirique de l'activité humaine qui est construite à cette occasion doit pouvoir, d'une part décrire l'activité de recherche empirique – mais aussi, comme nous le verrons, de recherche technologique, de recherche mathématique et de recherche philosophique, y compris la rédaction du présent ouvrage (épistémologie descriptive) –, d'autre part constituer un cadre de description du déroulement idéal de cette activité de recherche (épistémologie normative interne).

Le programme de recherche empirique 'cours d'action' spécifie cette thèse générale. La notion de signe hexadique (voir l'**Annexe 3**, ainsi que le chapitre 6 de la *Méthode développée*), censée décrire toute unité de conscience préréflexive (ou de cours d'expérience), donc aussi, à un certain niveau, toute portion de son activité qui est significative pour un acteur donné, est ainsi censée pouvoir décrire toute unité de cours d'expérience de recherche scientifique, même si jusqu'à aujourd'hui, comme je l'ai déjà écrit plus haut, aucune recherche sur l'activité même de recherche scientifique n'a encore été réalisée. Elle constitue aussi l'organisation abstraite de l'épistémologie normative interne de toute activité de recherche empirique, y compris celle qui est menée dans le cadre de ce programme de recherche. Mais, le contenu qui remplit cette organisation abstraite vient d'ailleurs, même s'il est contraint par cette organisation abstraite. Si le fait abstrait contribue à définir la norme, la norme ne peut se définir seulement à partir du fait abstrait. S'il n'y a pas "psychologisme" dans l'épistémologie génétique selon J. Piaget, il n'y a pas non plus "anthropologico-cognitivisme" dans l'épistémologie normative interne de la recherche empirique, y compris celle de l'anthropologie cognitive développée selon le programme de recherche empirique 'cours d'action'. Par contre, ces deux démarches s'opposent à celle des auteurs qui, sous

prétexte d'"anti-psychologisme", ont exclu toute contribution de la connaissance scientifique de l'activité humaine à l'épistémologie normative.

Dans l'ensemble du programme de recherche 'cours d'action', cette auto-réflexivité se traduit par deux schémas d'organisation de la recherche, le premier pour le programme de recherche empirique, le second pour le programme de recherche technologique (voir les figures 1 et 3 dans l'introduction à la *Méthode développée*). Remarquons que ces deux schémas n'ont pas été conçus, comme on pourrait le croire *a posteriori*, par un processus de concrétisation des notions abstraites que sont les composantes du signe abstrait grâce à la seule conjonction de l'étude des travaux d'épistémologie scientifique et de l'expérience des recherches menées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action'. Comme je l'ai indiqué en passant (en 3.6) en promettant d'y revenir dans la présente section, l'élaboration des catégories de l'in-formation et du signe abstrait a pris en compte dès le départ cette contrainte que j'ai qualifiée d'épistémologique et qu'on pourrait plus précisément qualifier maintenant d'auto-réflexive. J'y reviendrai en conclusion de cette section.

Comme je l'ai annoncé en introduction à ce chapitre, je ne me référerai pas à ces deux schémas d'organisation de la recherche empirique et de la recherche technologique 'cours d'action', mais à leur généralisation (en 5.3 et 5.4) à travers les figures 14 et 15, afin d'ouvrir : (1) sur d'autres programmes de recherche empirique sur l'activité humaine qui entretiennent aussi une relation organique avec la technique ; (2) sur le développement des relations organiques du programme de recherche technologique 'cours d'action' avec d'autres programmes de recherche empirique ; (3) sur d'autres programmes de recherche empiriques en sciences humaines et sociales en relation organique avec la technique et donc d'autres programmes de recherche technologique associés ; (4) enfin, sur tous les programmes de recherche empirique et technologique possibles.

Mais auparavant, dans la sous-section suivante, je vais m'appuyer sur la notion de signe hexadique pour proposer une classification des programmes de recherche idéaux possibles. Ce faisant, je définirai une notion de "programme de recherche", donc aussi une notion de "recherche", qui déborderont les notions de l'épistémologie scientifique classique d'aujourd'hui, qui sont indexées sur les sciences physiques et que j'ai rappelées (en 5.1).

Le signe hexadique et la catégorisation des activités et programmes de recherche-création

Où l'on perçoit le plus clairement que les catégories phanéroscopiques de C.S. Peirce oscillent entre des catégories de l'activité humaine et des catégories de l'être (voir 3.5), c'est lorsque C.S. Peirce se livre à divers essais de classification des sciences, dont celui de "*A guess at the riddle*" à l'occasion duquel il a proposé le dernier état de ses catégories (voir 3.6). Leur interprétation en termes d'in-formation, de signe abstrait et de signe hexadique conduit, non pas à une classification des sciences, mais (1) à une classification des activités de recherche et à une précision des relations qu'entretiennent les différentes sortes d'activités de recherche entre elles et avec l'ensemble de l'activité humaine, ainsi qu'à (2) une précision, pour chaque sorte d'activité de recherche, des composantes et des relations entre les composantes de celle-ci. Commençons, dans cette sous-section, par le premier point (1). Nous aborderons le second point (2) dans la dernière sous-section de cette section et dans les cinq sections suivantes.

Phénoménologie de l'activité humaine comme activité-signe et épistémologie normative interne d'une activité de recherche

Nous avons vu (dans la *Méthode développée*, chapitre 6, voir l'**Annexe 3**) que l'Engagement dans la situation (E) (catégorie 1.1) d'un acteur donné à un instant donné était constitué d'un Engagement dans la situation (E), qu'on peut qualifier de primordial, indifférencié, sur le fond duquel (relation notée "/") coexistent une multiplicité d'ouverts (o_i), usuels et symboliques, plus ou moins liés entre eux par des relations d'enchâssement, dont l'un est privilégié à cet instant et éventuellement durant une période donnée qui comprend cet instant, et qui forment ainsi système. Le système des ouverts à l'instant t : (o_i) / E circonscrit la Structure d'anticipation (A) à cet instant. Le Référentiel (S) (catégorie 3.1) constitue la médiation à cet instant entre E et A. La Structure d'anticipation (A) (catégorie 2.1) elle-même est double. Elle relie entre elles une multiplicité d'anticipations passives [(2.1p) = anticipations de reconnaissance de Representamens (R) comme événements] et une multiplicité d'anticipations actives [(2.1a) = anticipations de réalisations d'Unités de cours d'expérience (U) et de reconnaissances des Representamen (R) associés (catégorie 3.2)]. Insistons ici sur le fait que certains des types, relations entre types et principes d'interprétation possèdent une expression symbolique et peuvent donc être actualisés et faire l'objet d'anticipations, donc participer à la Structure d'anticipation (A) (catégorie 2.1). L'ensemble du signe hexadique aboutit à une transformation de E, A et S en E', A' et S'.

Une activité de recherche peut être définie dans ce cadre comme une activité visant explicitement la transformation du Référentiel de S en S', c'est-à-dire la construction de

nouvelles lois et habitudes. Ces nouvelles lois ou habitudes concernent aussi bien l'Engagement dans la situation (E) indifférencié que la Structure d'anticipation (A) sous ses deux aspects et le Référentiel (S) lui-même. L'épistémologie descriptive de l'activité de recherche, ou encore sa phénoménologie, se spécifie donc selon quatre sortes d'activités de recherche ou quatre sortes d'ouverts symboliques qui peuvent être poursuivis par un chercheur ou un groupe de recherche de façon relativement autonome les uns des autres mais aussi à travers toutes les combinaisons voire mélanges indifférenciés possibles : (1) E indifférencié, circonscrivant tout questionnement possible exprimé symboliquement de la part de ce chercheur ou groupe de recherche ; (2) ouvert symbolique circonscrivant une multiplicité d'anticipations passives ; (3) ouvert symbolique circonscrivant une multiplicité d'anticipations actives avec ses anticipations passives associées ; (4) ouvert symbolique circonscrivant des anticipations d'éléments virtuels possédant des expressions symboliques.

L'épistémologie normative interne d'une telle activité de recherche est alors l'ensemble des principes que cherche à respecter un chercheur ou un groupe de recherche pour qu'une telle transformation du Référentiel soit optimale. Il s'agit d'un idéal qui doit être réalisable et qui, à ce titre, doit au moins, d'une part, pouvoir être décrit abstraitement par les catégories phénoménologiques abstraites, donc par l'épistémologie descriptive en question, d'autre part, donner un contenu particulier, idéal, à ces catégories phénoménologiques abstraites (voir 2.1).

Les quatre sortes de programmes de recherche-création

La première détermination de cet idéal, qui mobilise, outre les notions sémio-logiques, toute l'expérience épistémologique dont le chercheur ou l'équipe de recherche peut disposer et, plus particulièrement, celle que j'ai rappelée (dans le chapitre 4 et dans 5.1), consiste à considérer que l'activité de recherche sera optimale si elle se différencie et s'organise en programmes de recherche selon l'Engagement E indifférencié et les trois sortes d'ouverts symboliques explicités plus haut. À ces quatre derniers correspondent alors quatre sortes de programmes de recherche relativement autonomes les uns des autres : (1) philosophique, portant sur la circonscription des questions possibles ; (2) empirique, portant sur des hypothèses empiriques ; (3) technologique, portant sur des hypothèses de création technique, organisationnelle et culturelle ; (4) mathématique, portant sur des hypothèses de création virtuelle.

On peut présenter et relier entre eux ces quatre sortes de programmes de recherche dans la figure 13. Elles correspondent, dans cette figure, aux trois premières catégories, (1.1), (2.1)

(2.1p = passif et 2.1a = actif) et (3.1) du signe abstrait, donc à E, A (anticipations passives et anticipations actives) et S du signe hexadique. On voit bien alors que, si la dénomination de "recherche", avec son indexation à la découverte, est adéquate pour la sorte empirique de programme, c'est plutôt celle de "recherche-création" qui serait adéquate aux autres sortes : philosophique, technologique et mathématique (à moins, pour cette dernière, de sacrifier à un platonisme mathématique, selon lequel les notions mathématiques appartiendraient à un monde des idées qu'il s'agirait seulement d'explorer). Sauf dans la figure 13, je conserverai cependant, pour ne pas alourdir, le terme de recherche pour les quatre sortes de programmes.

Dans la suite de cette section, j'effectuerai une première description de ces quatre sortes de programmes de recherche, de leurs critères et des relations entre elles en suivant la figure 13 et j'introduirai une hypothèse sur l'organisation du noyau théorique et heuristique commune à ces quatre sortes de programmes de recherche que le signe hexadique permet aussi de formuler. Dans les sections suivantes, je préciserai ce noyau théorique et heuristique pour chacune d'entre elles (de 5.3 à 5.7). C'est muni de ces précisions que je reviendrai (en conclusion de 5.7) sur les relations entre ces quatre sortes de programmes de recherche et sur le continuum auquel elles sont associées.

Les relations entre les quatre sortes de programmes de recherche-création, leurs critères et le premier volet d'une grille de questionnement épistémologique

Les deux sortes de programmes de recherche empirique et technologique se retrouvent ensemble dans la même catégorie (2.1), en prolongement, respectivement, d'anticipations passives (et de réception de surprises) et d'anticipations actives (de contrôle de l'ensemble du cycle de conception et d'évaluation). L'état de la recherche empirique circonscrit les possibles techniques, organisationnels et culturels et, inversement, l'état de la recherche technologique circonscrit les possibles empiriques. Rappelons cependant qu'en parlant de "technologie" (voir **Annexe 4**, et 5.1), j'installe une discontinuité entre "technologie" et "technique" et entre "science au sens fort" et "science au sens faible". Une science et une technologie au sens fort sont en relation organique, alors qu'une "science au sens faible" ou "pas-tout-à-fait-science" et une "technique" sont, ou bien sans relation entre elles, ou bien en relation d'application conjoncturelle dans les deux sens : application conjoncturelle des résultats de la première à la technique et application conjoncturelle des produits de la seconde à la "pas-tout-à-fait-science". Une "science au sens faible" ou "pas-tout-à-fait-science" est développée par une

élite contemplative qui entretient une relation épisodique et de subordination hiérarchique avec les techniciens, tandis qu'une "technique" est développée par des artisans qui servent l'élite contemplative et en reçoivent en retour quelques lumières moyennant quelques efforts de leur part et beaucoup de chance. On retrouve la distinction entre *poiesis* et *praxis* (voir 2.4). Comme jamais une science n'est "tout-à-fait-science" ni une technologie "tout-à-fait-technologie", le processus de réalisation de l'idéal de relation organique, qui fait la cohérence de ce pôle (2.1), s'accompagne de telles relations applicatives conjoncturelles dans les deux sens entre science et technologie.

Ces deux mêmes sortes de programmes de recherche empirique et technologique sont reliées de la même façon, d'une part, à la sorte de programme de recherche philosophique (catégorie 1.1), et, d'autre part, à la sorte de programme de recherche mathématique (catégorie 3.1). De telles relations ne sont pas triviales et sont donc contestables. Par exemple, L. Althusser, dans le cinquième de ses cours de 1967 sur *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, non publié dans Althusser (1974) et ayant pour titre *Du côté de la philosophie*, (1) mêle sciences empiriques et mathématiques dans les "sciences au sens strict", comme "disciplines théoriques, non purement empiriques et techniques, travaillant sur un objet théorique, et produisant des connaissances par des procédures théoriques, de démonstration et de preuve", en mettant ainsi en avant une seule des caractéristiques de l'idéal des sciences empiriques, la mathématisation, (2) relie de façon privilégiée la philosophie à ces "sciences au sens strict" et (3) laisse de côté tout rapport direct de la philosophie avec la technique (voir Althusser, 1995, p. 270-271). C'est cette conception des "sciences au sens strict" qui le conduit à proposer, non pas une classification des activités de recherche, mais une classification des "modes de production théoriques" ["1/ Mathématiques (et annexes) 2/ Physique (et annexes) 3/ Histoire (Marx) (et annexes) 4/ x ? … (inconscient ?) 5/ y ? … (signifiant ?)", op. cit., p. 337] dans laquelle les '?' et les points de suspension '…' signalent des "sciences" non encore reconnues largement comme telles à l'époque, la psychanalyse et la sémiotique saussurienne, qu'il considère justement comme possédant un avenir de "sciences au sens strict". On peut considérer rétrospectivement ces "modes de production théoriques" comme manifestant une réduction "théorique" de la notion d'activité de recherche. Ajoutons que, dans ses *Notes sur la philosophie* (1967-1968), ce même auteur considère que "ce qui distingue fondamentalement philosophie et science, c'est le rapport organique, intime, intérieur, constitutif que la philosophie entretient avec la politique" (op. cit., p. 314). Nous avons vu (en 4.4) quelles conséquences négatives pouvait avoir le monopole du rapport avec la pratique politique de la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte (voir 4.4). On peut se

demander quelles conséquences aurait eues ce duopole du rapport, d'une part, avec les sciences au sens strict, d'autre part, avec la politique de L. Althusser : un despotisme éclairé scientifiquement et pas seulement philosophiquement ?

Le contenu et l'organisation des critères de scientificité et de fécondité

Si l'on se focalise sur la sorte empirique de programme de recherche et revient sur les critères de scientificité de A. Koyré (voir 5.1), on est conduit à organiser ces critères et à en ajouter un supplémentaire. Les deux critères de propositions non-triviales et d'existence d'une instance de réfutation-décision, qui sont cumulés dans le critère de propositions réfutables, caractérisent intrinsèquement la scientificité. Le critère de relation organique avec la technique la caractérise extérieurement mais étroitement, alors que le critère de littéralisation de l'empirique, qui fait intervenir la relation avec la recherche mathématique, la caractérise plus extérieurement et de façon plus lâche. S'ajoute, comme autre caractérisation plus extérieure et plus lâche mais qualitativement différente, le critère de relation avec la recherche philosophique, non considéré paradoxalement par le philosophe qu'était A. Koyré. L'intérêt descriptif de cet ajout apparaît à première vue très contestable tant les chercheurs scientifiques empiriques d'aujourd'hui semblent avoir tout fait pour se couper de la philosophie, y compris dans les sciences humaines et sociales même si ce n'est pas avec un franc succès. Nous verrons (dans la suite de cette section et de façon plus précise en 5.6 et 5.7) quelle conception particulière de la recherche philosophique implique ce critère supplémentaire de scientificité.

Si un programme de recherche empirique est associé à des critères de scientificité qui intègrent ainsi en les organisant et enrichissant les critères de scientificité de A. Koyré, la question se pose de définir des critères associés aux autres sortes de programmes de recherche. J'aborderai cette question dans les sections suivantes à propos des unités significatives d'activité de recherche de chaque sorte de programme de recherche et examinerai si les hypothèses sémio-logiques traduites par la figure 13 ont là aussi un intérêt heuristique.

Ajoutons que, si nous revenons sur les critères de fécondité des programmes de recherche de I. Lakatos (pouvoir heuristique et capacité de croissance), on est conduit à considérer qu'ils ne portent que sur le programme de recherche empirique considéré, c'est-à-dire ne sont que des critères de fécondité internes, contrairement aux critères de scientificité de Koyré qui comprennent des critères internes et des critères externes. Devraient s'ajouter selon la figure 13 des critères de fécondité externes mais essentiels portant sur les programmes de recherche

technologiques qui sont en relation organique avec le programme de recherche empirique considéré, ainsi que des critères externes moins essentiels portant sur les programmes de recherche mathématiques et les programmes de recherche philosophique associés. J'y reviendrai aussi à propos de chaque sorte de programme de recherche.

Les programmes de recherche mathématiques et philosophiques

Un programme de recherche mathématique porte sur la part symbolique du Référentiel (S) (catégorie 3.1) pour autant que ce Référentiel est littéral (voir 5.1), tandis qu'un programme de recherche philosophique porte sur l'Engagement dans la situation (E) (catégorie 1.1) pour autant qu'il puisse être conceptualisé et symbolisé. Un programme de recherche mathématique ainsi conçu vaut *a priori* aussi bien pour le programme de recherche empirique que pour le programme de recherche technologique, même si cet idéal n'est pas toujours réalisé dans une conjoncture scientifique et technique donnée. Un programme de recherche philosophique ainsi conçu concerne aussi les trois autres sortes de programmes de recherche puisqu'un tel programme, partant du constat du rôle que joue l'Engagement dans la situation dans toute activité, donc dans celle de recherche empirique, technologique et mathématique, vise à éclaircir et à transformer ce dernier.

La sorte de programme mathématique (catégorie 3.1) est reliée pareillement, d'une part, à la sorte de programme philosophique (catégorie 1.1), d'autre part, aux deux sortes de programmes empirique (focalisé sur la partie 2.1p de la catégorie 2.1) et technologique (focalisé sur la partie partie 2.1a de la catégorie 2.1). Ces relations traduisent aussi des continuités *a priori* différentes entre la recherche philosophique et la recherche mathématique, d'une part, entre la recherche empirique et technologique et la recherche mathématique d'autre part. La recherche mathématique elle-même comprend éventuellement une part que j'ai qualifiée de méta-mathématique (en 3.5 et 3.6). Il y a, du moins dans l'idéal, continuum entre mathématique proprement dite et méta-mathématique.

La relation entre les deux sortes de programmes de recherche empirique et technologique et la sorte de programme de recherche philosophique traduit une continuité entre elles : l'état d'un programme de recherche philosophique circonscrit (sans les déterminer) les états possibles des programmes de recherche empirique et technologique ; l'état de la recherche empirique et technologique fait retour sur la recherche philosophique.

De façon cohérente avec l'absence de raison esthétique selon J.G. Fichte (voir 4.3 et sa préparation en 1.6), il n'y a pas place pour une sorte de programme de recherche qui serait

esthétique et entretiendrait des relations particulières avec les autres sortes de programmes de recherche. Il y a place seulement pour des spécifications esthétiques de programmes de recherche empiriques, technologiques, mathématiques et philosophiques.

Recherche-création et pratique quotidienne

S'il y a des relations de continuité entre les quatre pôles philosophique, empirique, technologique et mathématique, chaque pôle s'inscrit aussi dans un continuum avec la pratique quotidienne, c'est-à-dire l'ensemble de l'activité humaine. Les deux sortes de programmes de recherche empirique et technologique sont en continuité avec les constructions usuelles de types, relations entre types et principes d'interprétation dans l'art, l'artisanat, la technique, la pratique politique et la vie quotidienne, quels qu'ils soient. Si les discontinuités entre science et technologie d'une part, connaissances de sens commun et technique de l'autre, constituent un gain historique – d'ailleurs récent, puisqu'il ne s'est affirmé qu'à la Renaissance –, ce dernier ne doit pas faire oublier les continuités initiales. Idéalement, la recherche technologique devrait pouvoir être spécifiée en des programmes (1) de recherche-création artistique et (2) de recherche-création politique, et pas seulement, comme j'en ai l'expérience, en (3) des programmes de recherche-création techniques, organisationnels et culturels. Je donnerai plus loin (en 5.4) quelques exemples des premiers, mais dirai pourquoi cet idéal me semble encore loin de pouvoir se réaliser en ce qui concerne les seconds. La sorte de programme mathématique est en relation de continuité, au-delà de la méta-mathématique, avec les constructions symboliques usuelles. La sorte de programme philosophique est en relation de continuité avec le "connais-toi toi-même" au sens usuel. Ainsi, comme il est indiqué dans la figure 13, les programmes de recherche empirique et technologique se développent sur fond de connaissances et de pratiques quotidiennes, les programmes de recherche mathématique sur fond de constructions symboliques quotidiennes, les programmes de recherche philosophique sur fond de souci de soi quotidien, le tout constituant le "monde de la vie", pour reprendre une expression de E. Husserl tout en enrichissant son contenu (voir 5.6).

Un premier volet d'une grille de questionnement épistémologique

C'est ainsi que la sorte d'auto-réflexivité qui est en jeu dans l'activité-signe aboutit d'abord à un premier ensemble d'éléments d'une épistémologie normative interne annoncée plus haut,

grâce à la notion d'ouvert symbolique et aux notions d'Engagement dans la situation (E), de Structure d'anticipation (A) et de Référentiel (S) du signe hexadique : une classification des activités de recherche et une précision des relations qu'entretiennent les différentes sortes d'activités de recherche entre elles et avec l'ensemble de l'activité humaine (1). C'est ce que j'ai montré dans cette sous-section.

En définissant ainsi les quatre sortes de programmes de recherche-création, les relations entre eux et leurs critères, j'ai déjà formulé ce faisant diverses propositions générales d'épistémologie normative interne qui commandent des questions qui peuvent être adressées aux recherches existantes dans les divers domaines, donc un premier volet d'une grille de questionnement épistémologique.

Le noyau théorique et heuristique des quatre sortes de programmes de recherche-création et le second volet d'une grille de questionnement épistémologique

À ce stade de l'exposé, même les qualifications de philosophique, d'empirique, de technologique et de mathématique attribuées à ces quatre sortes de programmes de recherche demandent plus ample précision. La sorte d'auto-réflexivité qui est en jeu dans l'activité-signe aboutit aussi, par la considération de l'ensemble du signe hexadique dans laquelle est insérée toute unité significative d'activité de recherche, quelle que soit sa taille, au second ensemble d'éléments d'une épistémologie normative interne générale : une précision, pour chaque sorte d'unité significative d'activité de recherche, des composantes ou mouvements de celle-ci et des relations entre ces composantes ou mouvements [c'est le second point (2) énoncé dans la sous-section portant sur "Le signe hexadique et la catégorisation des activités et programmes de recherche-création"]. L'hypothèse est que le noyau théorique et heuristique de chaque sorte de programmes de recherche est organisé comme le signe hexadique et que cette organisation, (1) permet d'accueillir et de transformer de façon intéressante de nombreux apports de la littérature épistémologique, (2) permet de rendre compte des particularités de chacune de ces sortes de programmes de recherche et des relations qu'elle entretient idéalement avec les autres sortes, (3) peut être féconde pour le développement de ces quatre sortes de programmes de recherche. Si les points (1) et (2) de cette hypothèse connaîtront une première confirmation dans les sections suivantes (de 5.3 à 5.7) de ce chapitre, le point (3) ne connaîtra un début de confirmation que relativement au programme de recherche 'cours d'action' lui-même. Je préciserai ainsi d'autres propositions générales d'épistémologie normative interne valant pour

chaque sorte de programme de recherche qui commanderont des questions plus concrètes qui peuvent être aussi adressées à ces recherches existantes, donc un second volet d'une grille de questionnement épistémologique.

Nous verrons à propos de chacune des quatre sortes de programmes de recherche, que les six catégories fondamentales (1.1), (2.1), etc. permettent de généraliser et d'enrichir la notion de noyau théorique et heuristique d'un programme de recherche selon I. Lakatos. Quant aux catégories transformées, (1.1'), (2.1') et (3.1'), elles permettent de généraliser et de d'affiner les notions de critères de fécondité (pouvoir heuristique et capacité de croissance). Le critère de pouvoir heuristique apparaît alors comme possédant trois volets : le volet (1.1') recouvre l'aspect de circonscription de questions nouvelles ou de formulation de problèmes nouveaux du pouvoir heuristique ; le volet (2.1') recouvre l'aspect de production de faits nouveaux hypothétiques ou avérés (non réfutés) du pouvoir heuristique ; le volet (3.1') recouvre la part d'approfondissement du noyau théorique et heuristique de la capacité de croissance. Quant à la part d'extension du domaine et de contagion à d'autres domaines de la capacité de croissance, elle apparaît comme constituant le gain de pouvoir heuristique en passant d'un domaine à un autre. C'est pourquoi je ne considérerai que le pouvoir heuristique (dans les sections 5.3 à 5.7).

Du fait du caractère hypothétique de l'ensemble de ces propositions générales d'épistémologie normative interne, mon tout constituera donc essentiellement une grille de questionnement épistémologique à deux volets. Je mettrai essentiellement cette grille de questionnement en œuvre relativement au programme de recherche 'cours d'action' lui-même. Le lecteur pourra élargir cette mise en œuvre à d'autres recherches dans d'autres domaines.

5.3 Éléments d'épistémologie normative interne de la recherche empirique

Considérons à nouveau le schéma de l'épistémologie normative interne, c'est-à-dire de la norme, de l'idéal, de l'activité de recherche poursuivant le programme de recherche empirique 'cours d'action', du point de vue de sa contribution à l'épistémologie, en relation avec les débats épistémologiques contemporains, et plus précisément avec des auteurs comme K. Popper, I. Lakatos et A. Koyré (voir 5.1).

I. Lakatos met l'accent sur une épistémologie normative externe de l'après-coup, l'avant-coup étant laissé à l'imagination créatrice du chercheur. Un symptôme de cet accent sur le caractère externe et après-coup de cette épistémologie normative chez I. Lakatos est la

formule qu'il emploie de "ceinture de protection" (qui met l'accent sur la résistance du programme de recherche à la contestation scientifique) et non pas de "ceinture de développement" (qui mettrait l'accent sur l'ouverture du programme de recherche à des innovations qui sont destinées à s'intégrer à son noyau moyennant des approfondissements ultérieurs) pour désigner les hypothèses *ad hoc* qui entourent le noyau théorique et heuristique d'un programme de recherche. Notons cependant que cette épistémologie normative externe de l'après-coup est vue par Lakatos (1994) comme constituant ce qui "empêche l'homme de science de se perdre dans un océan d'anomalies" (op. cit., p. 66) et peut donc être aussi considérée comme participant à son épistémologie normative interne de l'avant-coup. C'est pourquoi il me semble juste de considérer que la "méthodologie des programmes de recherche" constitue une épistémologie normative accordant le primat, et non pas le monopole, au point de vue externe.

Le paradigme de l'enaction, en conduisant à déplacer le primat de l'épistémologie normative du point de vue externe et après-coup au point de vue interne et avant-coup, renforce encore cet écart qui découle de la "méthodologie des programmes de recherche" de I. Lakatos entre, d'un côté, la multiplicité vivante de la recherche empirique, de l'autre, l'unité étatique comme les unités disciplinaires universitaires (voir 4.4).

La généralisation à tout programme de recherche empirique de l'épistémologie normative interne du programme de recherche empirique 'cours d'action'

Considérons la figure 14 qui généralise l'épistémologie normative interne du programme de recherche empirique 'cours d'action' à tout programme de recherche empirique possible et ajoutons des précisions sur ce qu'il intègre de I. Lakatos et A. Koyré et sur ce qu'il apporte de neuf relativement à eux. Deux nouveautés, que je ne répèterai pas pour chacun de ses éléments ou mouvements, sont : (1) le primat qu'il accorde en matière d'épistémologie normative à l'épistémologie normative interne : (2) la spécification de cette épistémologie normative interne pour une étude ou recherche empirique particulière (par exemple, pour en rester au programme de recherche empirique 'cours d'action', la spécification de l'observatoire dans une situation donnée et pour un projet de recherche donné). Le commentaire que je vais effectuer ci-dessous des divers mouvements traduits par cette figure 14 généralisera celui que j'ai effectué de la figure 1 présentée dans l'Introduction à la *Méthode développée*. Pour chacun de ces mouvements, je rappellerai le mouvement

correspondant dans le programme de recherche empirique ‘cours d’action’ en tant qu’il constitue la spécification pour ce programme de recherche particulier de l’épistémologie normative interne de la recherche empirique dans toute sa généralité. Je poursuivrai ce commentaire par la formulation et la discussion des questions les plus problématiques que pose le retour de la figure 14 à cette spécification qu’elle a généralisée.

(1.1) : engagement dans la situation de recherche ou d’étude particulière

Avant de se donner des objets empiriques quelconques, de formuler des questions et des hypothèses empiriques quelconques, le chercheur (ou analyste, ce qui sera toujours sous-entendu dans ce qui suit, afin – comme je l’ai déjà fait dans la *Méthode développée* à propos du programme de recherche empirique ‘cours d’action’ – d’aller au-delà des seuls chercheurs reconnus socialement et institutionnellement) est engagé ontologiquement (c’est-à-dire fait un certain pari ou possède une certaine croyance concernant la "nature des choses"), éthico-politico-religieusement (c’est-à-dire développe un certain mode de relation, quelle qu’en soit l’échelle, avec ses semblables quels qu’ils soient, auquel participe un principe espérance), épistémologiquement (c’est-à-dire s’inscrit dans un certain "régime de vérité") et pratiquement (c’est-à-dire s’inscrit dans la réalisation de certains effets pratiques), le tout d’une certaine façon, dans la situation – en l’occurrence une situation de recherche quelconque, qui est aussi plus largement pour le chercheur une situation de vie (voir **Annexe 4**, pour l’ensemble de ces notions).

Anticipant sur la suite de ce chapitre, on peut caractériser cet Engagement dans la situation, recherche incluse, en termes plus précis d’"Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique, technologique et philosophique". C’est là que raison théorique et raison pratique sont indifférenciées (voir 4.3), donc que les questions des relations du programme de recherche empirique considéré avec un programme de recherche technologique et avec un programme de recherche philosophique, se posent. Comme ces deux séries de questions continuent à se poser relativement à chacun des autres moments, je reviendrai brièvement sur elles après avoir parcouru l’ensemble de ces moments, dans cette section et 5.4 (première série de questions) et dans les sections 5.6, 5.7 et 5.8 (seconde série de questions). Une autre série de questions, qui porte sur la relation avec un programme de recherche mathématique, sera examinée seulement dans cette section et de façon moins développée.

La réponse particulière qui est donnée aux questions empiriques posées et à ces deux autres séries de questions et qui est à la base du programme de recherche empirique considéré implique une relation étroite entre un certain mode de connaissance théorique – je parlerai alors de connaissance et de théorie empiriques – et un certain mode de connaissance et de réalisation pratique – je parlerai alors de connaissance et de théorie pratiques. On est ainsi loin de toute séparation radicale entre recherche fondamentale, qui ne se préoccuperait que de connaissance théorique, et recherche appliquée, qui ne se préoccuperait que d'application de connaissances théoriques produites par la première.

Cet Engagement dans la situation de recherche (ou d'étude) est, d'une part, personnel, c'est-à-dire lié à l'histoire de chacun, mais aussi plus ou moins partagé par les chercheurs qui participent au programme de recherche empirique considéré, d'autre part, indéterminable avec précision et exhaustivité pour chacun. Il va sans dire que, contrairement à ce qui est fait souvent aujourd'hui, il n'y a aucun sens à distinguer des recherches empiriques qui seraient "éthiques", par exemple celles qui ont mené à une "banque des pauvres", d'autres qui ne le seraient pas et se contenteraient d'être "scientifiques", par exemple, celles qui se préoccupent d'assurer le profit maximal d'une entreprise. Les deux sont "éthiques", ou mieux "éthico-politico-religieuses". Ce sont leurs "éthiques", ou mieux leurs "éthico-politico-religions" qui sont différentes. Notons à ce propos que le contenu de cet Engagement dans la situation de recherche pour un programme de recherche empirique donné n'est pas nécessairement explicite et / ou glorieux. Je recommande au lecteur comme je le fais à mes étudiants l'autobiographie (traduite sous le titre "*La double hélice*" : Watson, 1968) de J.D. Watson, l'inventeur principal de la double hélice de l'ADN, qui nous montre à longueur de pages le rôle essentiel joué dans son ardeur au travail de recherche par sa passion immodérée pour les "jeunes filles au pair françaises" de Cambridge et son désir inextinguible de descendre un jour en queue de pie tel escalier royal de la cour d'Angleterre. Supposons que ce ne soit pas seulement de l'humour. Il est certain que cela n'a pas à être considéré lorsqu'on évalue après-coup la valeur des résultats des recherches de J.D. Watson. Par contre, si l'on s'intéresse à l'épistémologie normative interne du programme de recherche qu'il a mené, cela en constitue un élément, auquel il faut certainement ajouter ce qui transparaît dans tout l'ouvrage mais reste implicite : la pure jouissance du bricolage imaginatif. Si l'on ajoute au dossier l'ouvrage qui vient d'être publié par le même J.D. Watson et dans lequel il défend un "nouveau racisme scientifique", on peut d'ailleurs à bon droit se demander si ce n'est qu'un effet de la sénilité ou si c'était déjà ce qu'il cherchait en fait dans la structure de l'ADN. Ces motivations, buts

ou mobiles renvoient à son *telos* (fin) comme "intention soutenue" selon les Stoïciens (voir 2.4), c'est-à-dire à son Engagement dans la situation de recherche.

(2.1) : hypothèses empiriques spécifiques, génériques, de substance et de connaissance

Il s'agit des hypothèses empiriques qui sont faites au démarrage d'une recherche particulière. Une partie, spécifique, de ces hypothèses empiriques dépend de l'objet particulier de recherche considéré, comme ressortissant à une famille d'objets concrets, et aux savoirs antérieurement constitués à son propos. Une autre partie, générique, d'entre elles concerne tout objet de recherche empirique. Il n'y a recherche que si une partie significative de ces hypothèses empiriques est non triviale, ce qui réalise la première partie du second critère de scientificité de A. Koyré, celui des "propositions réfutables" (voir 5.1)

Deux sortes d'hypothèses empiriques génériques sont à considérer plus particulièrement, ce sont les hypothèses empiriques qui circonscrivent les objets théoriques (ou objets génériques de connaissance ou objets génériques empiriques), que l'on peut qualifier d'"hypothèses de substance", et celles qui fondent l'instance de réfutation-décision – nous verrons plus loin pourquoi j'emploie ici cette expression plutôt que celle d'observatoire –, que l'on peut qualifier d'"hypothèses de connaissance". Elles circonscrivent ontologiquement, éthico-politico-religieusement, épistémologiquement et pratiquement, en particulier socialement, les résultats qu'on peut espérer obtenir par les recherches menées dans le cadre de ce programme de recherche. Contrairement aux autres hypothèses empiriques, génériques et spécifiques, elles ne peuvent être mises en cause par le programme de recherche empirique considéré puisqu'elles en définissent les limites. Nous verrons (en 5.7) au contraire que, dans le cas d'un programme de recherche philosophique, auto-réflexif au sens le plus fort (voir 5.2), une remise en cause des hypothèses philosophiques par le développement du programme peut être totale.

Les hypothèses de substance renvoient à l'Engagement dans la situation de recherche (1.1) et aux objets théoriques (1.1'), les hypothèses de connaissance renvoient à l'instance de réfutation-décision (2.2) et aux objets théoriques (1.1'), les autres hypothèses empiriques génériques renvoient au cadre théorique et à ses compléments et alternatives (3.1), ainsi qu'à leurs transformations (3.1') et les hypothèses empiriques spécifiques renvoient à la modélisation (3.2) et aux transformations de ces hypothèses empiriques spécifiques qui en résultent (2.1').

(1.1' = 1.1 spécifié par 2.2) : objets d'étude et objets théoriques (ou objets génériques de connaissance, ou objets génériques empiriques)

Les objets d'étude dans une étude ou recherche particulière, c'est-à-dire les réductions pertinentes et les choix des objets concrets (qui peuvent être naturels ou expérimentaux) à analyser et modéliser synthétiquement (mais aussi les objets de conception technique, organisationnelle et culturelle, c'est-à-dire les visées particulières de conception, comme nous le verrons en 5.4), sont définis en relation, d'une part avec des objets théoriques et pratiques (les objets génériques de conception, voir ibidem), d'autre part avec les caractéristiques variées des objets concrets abordés par la recherche considérée qui donnent lieu à diverses hypothèses empiriques. Ce sont ces objets théoriques qui dépendent à la fois des "hypothèses de substance" et des "hypothèses de connaissance". La précision d'un objet théorique constitue le premier moment d'une "littéralisation de l'empirique" selon A. Koyré. Ce qui est ajouté ici est la façon dont cette précision intègre les possibilités d'observation et de réfutation-décision.

Dans le programme de recherche empirique 'cours d'action', ces objets théoriques sont actuellement : cours d'expérience, cours d'action, cours de vie relatif à une pratique, cours d'in-formation et leurs articulations collectives. Pour le détail de ces objets théoriques, dont je me suis contenté de rappeler ici les appellations, je renverrai aux chapitres 1 et 2 de la *Méthode développée* et, plus particulièrement, celui du cours d'expérience, du cours d'action et du cours d'in-formation, à l'**Annexe 4**.

(2.2) : instance de réfutation-décision, spécifique et générique

Considérons la seconde partie du second critère de scientificité de A. Koyré (voir 5.1), celui de l'existence d'une instance de réfutation-décision. Une instance de réfutation-décision des propositions formulées concernant ces objets d'étude (dont je viens de préciser les principes de définition) doit être précisée. Elle consiste en un ensemble organisé de méthodes et outils de recueil de données empiriques permettant leur étude valide. Cet ensemble spécifie, pour cette recherche particulière avec ses hypothèses empiriques et ses possibilités concrètes particulières d'observation, une instance de réfutation-décision générique, c'est-à-dire les méthodes de documentation des objets théoriques qui ont été définis (1.1').

Cette instance de réfutation-décision générique dépend des objets théoriques et des hypothèses qui les circonscrivent (que j'ai qualifiées plus haut d'"hypothèses de substance")

ainsi que de l'Engagement des chercheurs dans la situation (1.1), mais aussi d'hypothèses théoriques concernant ce qui se passe au cours de la mise en œuvre de ces outils et méthodes (ou "théorie minimale"). Ce sont des hypothèses propres au mouvement (2.2), c'est-à-dire encore des hypothèses empiriques qui fondent l'instance de réfutation-décision elle-même, celles que j'ai qualifiées plus haut d'"hypothèses de connaissance". Cette instance de réfutation-décision doit être indépendante du moment (3.1), selon le parallélisme entre (2.2) et (3.1) qui est indiqué par les flèches dans la figure 14. C'est grâce à cette indépendance que l'instance de réfutation-décision peut occasionner des surprises, c'est-à-dire produire des données qui remettent en cause tout ou partie des théories de départ du chercheur. L'instance de réfutation-décision générique et ses "hypothèses de connaissance" jointes aux "hypothèses de substance" permettent de réaliser une part du critère de "propositions réfutables" de A. Koyré (voir 5.1), l'autre part étant réalisée par le caractère non trivial des hypothèses empiriques, tant génériques, c'est-à-dire valant pour les objets théoriques considérés, que spécifiques et particulières, c'est-à-dire énoncées pour telle étude ou recherche particulière.

Dans le programme de recherche empirique 'cours d'action', cet observatoire comprend actuellement des méthodes particulières d'observation et d'enregistrement vidéo (par différents types de caméras et selon différents points de vue) du comportement, de recueil de verbalisations provoquées d'expression de la conscience préréflexive des acteurs de différentes sortes (verbalisation simultanée, simultanée-décalée, en autoconfrontation et en remise en situation par les traces de l'activité). Pour le détail de cet observatoire du programme de recherche 'cours d'action', je renverrai à la *Méthode développée* (chapitres 3 et 4).

(3.1) : cadre théorique, compléments et alternatives

Des théories ou éléments de théorie et les hypothèses empiriques génériques, analytiques et synthétiques, qu'ils traduisent, complémentaires ou alternatifs, considérés comme pertinents sont explicités. L'une de ces théories est centrale, mais sans monopole, sous peine de stagnation. Il est important de noter dès maintenant que ce mouvement peut comprendre aussi le premier mouvement d'une synthèse inventive, le choix d'un outil mathématique synthétique *a priori* à concrétiser, dont le développement appartient au mouvement (3.2). On peut même y ajouter des principes de découverte généraux ou propres au programme de recherche empirique considéré.

Ce mouvement (3.1), parallèle au mouvement (2.2), pose d'autres problèmes si les théories ne se contentent pas d'être une simple expression d'hypothèses empiriques diverses [auquel cas, elles pourraient être ramenées aux hypothèses empiriques déjà posées au moment (2.1**)]** et, au contraire, sont, du fait de leur caractère littéral, du moins selon un idéal épistémologique qui n'est pas souvent réalisé ni même visé dans les sciences humaines et sociales, productives d'hypothèses empiriques nouvelles, réalisant ainsi d'une façon particulière le critère de "littéralisation de l'empirique" de A. Koyré (voir 5.1). La pluralité des théories, semblables, complémentaires et alternatives qui est en jeu traduit la multiplicité des programmes de recherche qui participent à un même espace de recherche (voir aussi 5.1).

Dans le programme de recherche empirique 'cours d'action', la théorie qui est centrale, que j'ai résumée (dans l'**Annexe 3**), est ainsi le cadre théorique sémio-logique d'analyse du cours d'expérience (l'un des objets théoriques définis dans le mouvement 1.1') (voir la *Méthode développée*, chapitres 4 et 5).

(3.2) : modélisation et relance par la conception technico-organisationnelle-culturelle

Le mouvement *(3.2)* comprend évidemment d'abord la veille scientifique, tout particulièrement la lecture de la littérature scientifique qui est suscitée par les surprises rencontrées lors de la mise en œuvre de l'instance de réfutation-décision. Pour le reste, il peut être découpé pour l'essentiel en deux mouvements partiels :

- *1/ (modélisation analytique applicative-inventive)* : C'est le mouvement pivot de l'analyse, à la fois applicative et inventive, qui aboutit à une modélisation analytique. Il engage une dialectique entre analyse inventive et synthèse inventive ayant pour horizon la modélisation synthétique, empirique et / ou technique. Un problème important pour les recherches menées dans le cadre du programme de recherche empirique 'cours d'action' est de savoir en quoi doit consister l'analyse : en un simple commentaire "compréhensif" ou "interprétatif" des données accompagné de la présentation de certaines d'entre elles ou en une description systématique des données en termes symboliques exprimant une théorie ? Ce problème se pose pour certains programmes de recherche et pas pour d'autres.

- *2/ (modélisation synthétique et cycle de conception)* : C'est le lieu des deux sortes de modélisations synthétiques, la modélisation synthétique empirique et la modélisation synthétique pour la conception (qu'on peut qualifier aussi de pratique ou de technico-organisationnelle-culturelle afin de couvrir toute conception possible). Cette association dans le même mouvement de ces deux sortes de modélisations synthétiques résulte de leur rôle

épistémologique comparable et de la continuité qui existe entre leurs constructions respectives. Pour le dire autrement, ce mouvement (3.2) rapproche la modélisation synthétique de la conception technico-organisationnelle-culturelle, du fait que la modélisation synthétique et la conception technico-organisationnelle-culturelle participent à la validation-réfutation des théories d'une façon semblable, par l'épreuve de la manipulation du modèle dans la première, par celle de la manipulation de la situation dans la seconde. De plus, ce mouvement (3.2) prolonge l'instance de réfutation-décision (2.2), en ce qu'au cours de ces deux sortes de modélisations, des phénomènes non aperçus au départ, c'est-à-dire de nouvelles surprises, peuvent apparaître à l'analyste. Cependant, comme ce dernier a affaire, non plus aux données directes, mais à une première mise en forme de ces données en relation avec les théories (3.1), ce prolongement de l'instance de réfutation-décision se paye par l'affaiblissement de cette capacité à susciter chez lui des surprises. Ce qui est propre à ce mouvement (3.2) est la réalisation d'un cycle de conception qui relance la recherche ou étude empirique. Les artefacts (ou situations) ainsi conçus relancent l'analyse et donc la construction d'une connaissance des objets théoriques considérés qui soit à la fois littérale, réfutable et en relation organique avec la technique, donc qui reprenne l'essentiel des critères de scientificité de A. Koyré (voir 5.1). Mais ce mouvement comporte aussi un versant de relation avec (2.2), celui de la modélisation analytique, et un versant de relation avec (3.1), celui de la modélisation synthétique. C'est là que d'autres apports philosophiques interviennent, que je ne reprendrai pas ici : le débat du 17ème siècle entre R. Descartes, B. Spinoza et G.W. Leibniz concernant la méthode analytique et la méthode synthétique [j'ai donné quelques éléments de la position de B. Spinoza (en 1.8 et 3.8), voir pour le reste la Conclusion de la *Méthode développée*]. Ce mouvement (3.2) intègre modélisation, conception et développement de la validation (non-réfutation) au-delà de l'étude empirique réalisée par l'intermédiaire de la conception technico-organisationnelle qui crée de nouveaux objets concrets dont l'étude empirique est possible. Il traduit ainsi le critère de A. Koyré de "relation organique avec la technique". Pour ce qui est des leçons du Pragmatisme-Pragmaticisme (voir 4.5), elles se traduisent ici, mais aussi dans le caractère constructif et processuel de l'ensemble du schéma.

(2.1'), (3.3) et (3.1') : fécondité

S'ajoutent les mouvements (2.1'), (3.3) et (3.1') que l'on peut commenter de la même façon que pour le programme de recherche 'cours d'action' (voir l'Introduction à la *Méthode développée*) :

- *(2.1'= 2.1 transformé par 3.2) (validité et fécondité empirique de la démarche dans la recherche particulière)* : les recherches ou études particulières produisent des descriptions et explications concernant les objets d'étude, c'est-à-dire les concrétisations des objets théoriques.
- *(3.1' = 3.1 transformé par 3.3) (développement du programme de recherche)* : l'ensemble du processus aboutit à quelque sorte de progrès général, théorique, méthodologique et technologique, donc à un approfondissement du noyau théorique et heuristique du programme de recherche.

Le mouvement (3.3) traduit la visée de recherche de toute recherche ou étude particulière. Si une telle recherche ou étude particulière est engagée en général essentiellement en visant les concrétisations particulières des objets théoriques (donc le mouvement 2.1'), elle contribue à ce programme de recherche par le gain maximum de virtualité qu'elle permet d'atteindre (donc le mouvement 3.1'). C'est là que l'on retrouve, mais distribués selon deux niveaux de généralité différents, le mouvement (2.1') et le mouvement (3.1'), les critères de fécondité des programmes de recherche de I. Lakatos : le pouvoir heuristique et la capacité de croissance (voir 5.1 et 5.2). Cependant, il ne s'agit que des critères de fécondité internes. S'y ajoutent, comme on l'a vu (en 5.2), en suivant la figure 13, des critères de fécondité externes mais essentiels portant sur les relations, organiques, non organiques ou inexistantes, avec des programmes de recherche technologiques, ainsi que des critères externes moins essentiels portant sur les relations avec des programmes de recherche mathématiques et les programmes de recherche philosophique associés.

La concrétisation et la définition même de tous ces mouvements conduit à revenir constamment sur l'Engagement dans la situation de recherche particulière et, plus largement, sur l'Engagement dans la situation, c'est-à-dire plus précisément l'"Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique, technologique et philosophique", donc à se poser des problèmes de recherche philosophique. D'où le critère supplémentaire, externe, de scientificité proposé en sus des critères de scientificité d'A. Koyré : la relation avec la philosophie (voir 5.2).

Considérons quatre de ces problèmes philosophiques, ceux de la relation organique entre science et technique, de l'instance de réfutation, de la relation entre modélisation analytique et modélisation synthétique et de la relation entre les sciences humaines et sociales et leur partie qui concerne l'activité humaine vivante, avant de conclure sur la fécondité des éléments d'épistémologie normative interne de la recherche empirique présentés dans cette section.

Le supplément pragmatique à la méthodologie des programmes de recherche de Lakatos et sa généralisation à tout programme de recherche empirique

En définitive, l'épistémologie normative interne du programme de recherche empirique 'cours d'action' telle que présentée dans la *Méthode développée* et généralisée ici, (1) rajoute une dimension pragmatique à la notion de programme de recherche de I. Lakatos, (2) explicite l'implicite des critères de scientificité des sciences physiques, (3) fait un pas dans la généralisation de la notion de programme de recherche de Lakatos aux sciences humaines et sociales. Il n'y a aucune raison pour ne pas étendre ces caractéristiques à tout programme de recherche empirique, en quelque domaine que ce soit.

Le principe méthodologique fondamental exprimé par le rajout d'une dimension pragmatique à la notion de programme de recherche de I. Lakatos (1) peut être résumé, négativement comme un rejet de la "neutralité axiologique" (voir 4.4) en matière d'engagement dans la recherche scientifique, positivement comme une exigence éthico-politico-religieuse et épistémologique pour assurer la validité et la responsabilité de la recherche empirique. Cette dimension pragmatique que j'ai ajoutée, grâce au Pragmatisme-Pragmaticisme (voir 4.5) et à A. Koyré (voir 5.1), n'est pas seulement oubliée par I. Lakatos. Elle est clairement exclue par lui qui, échappé de la Hongrie sous botte soviétique, se méfiait de toute connexion possible entre la science en train de se faire et la pratique. On retrouve l'histoire tragique et lamentable des liens et séparations entre raison théorique et raison pratique (voir 4.3 et 4.4). Ainsi, après avoir mis dans le même sac, étiqueté "Romantiques", Rousseau, Fichte, Coleridge, Hegel, Hitler, Staline, Sartre, Heidegger, Marcuse et le Pragmatisme, il écrit, dans un chapitre intitulé "*The social responsibility of science*" :

> « Selon moi, en tant que telle, la science n'a pas de responsabilité sociale. Selon moi, c'est la société qui a une responsabilité – celle de maintenir la tradition de la science apolitique et détachée et de permettre à la science de rechercher la vérité de la façon déterminée purement par sa vie intérieure. Bien sûr, les scientifiques, comme citoyens, ont la responsabilité, comme les autres citoyens, de voir à ce que la science soit appliquée à des fins sociales et politiques justes. » (Lakatos, 1978, p. 258).

Cette expérience douloureuse de I. Lakatos doit être confrontée à d'autres expériences, douloureuses, heureuses ou neutres, afin d'examiner aussi les conséquences sociales de la "science irresponsable socialement". Aujourd'hui, après la riche expérience accumulée depuis l'optimisme scientifique et technique du 19ème siècle, on peut à bon droit se demander si la proclamation de cette irresponsabilité sociale de la science n'est pas autre chose que de la

"mauvaise foi" (au sens sartrien, voir les exemples parlants et justement célèbres de Sartre, 1943) de chercheurs qui sont en réalité engagés socialement dans toute leur carrière ou de l'"honnête dissimulation" (selon l'expression de Torquato Accetto, un auteur de l'époque baroque) leur permettant de développer un engagement social différent de celui des autorités institutionnelles, économiques et politiques dont ils dépendent pour leur confort voire leur survie (Torquato Accetto, 1990).

Un intérêt du schéma de la figure 14 relativement au critère de scientificité de relation organique avec la technique de A. Koyré est que, la catégorie (3.2) absorbant la catégorie (2.2), cette relation organique y apparaît concerner, d'une part, (1) l'instance de réfutation-décision, les instruments et procédures de construction des données (catégorie 2.2), d'autre part, (2) la modélisation-validation, les outils et procédures d'analyse et de synthèse, donc aussi les résultats empiriques de la recherche particulière concernée (catégorie 3.2). Cette relation organique avec la technique va donc au-delà de ce qu'apportait la Maxime du Pragmatisme comme celle du Pragmaticisme (voir 4.5), qui ne concernait que le point (2). Remarquons cependant que l'idée de vérité-processus dans le Pragmatisme et le Pragmaticisme impliquait implicitement le point (1), d'où le titre de cette sous-section.

L'idéal de l'intégration de la modélisation, de la conception technico-organisationnelle-culturelle et du développement de la validation (non-réfutation) au-delà de l'étude empirique réalisée, ce par l'intermédiaire de la conception technico-organisationnelle-culturelle qui crée de nouveaux objets d'étude empirique, s'est imposé dès le départ (voir Pinsky,1979, reproduit dans Pinsky, 1992) dans le programme de recherche empirique 'cours d'action', avant même que sa justification puisse être formulée. Cet idéal concrétise le point (2) dans la recherche empirique sur l'activité humaine,. Dès le départ aussi, l'idéal de l'utilisation de tous les instruments et procédures de construction des données disponibles [point (1)] s'est imposé, par exemple, l'usage de l'enregistrement vidéo. En ergonomie de langue française à cette époque, le fait que l'enregistrement vidéo de leur comportement pouvait rappeler aux opérateurs de l'industrie l'usage de l'enregistrement filmique dans l'étude des temps et mouvements de sinistre réputation constituait un obstacle à cette utilisation. L. Pinsky et moi-même avons contourné cet obstacle en précisant systématiquement les conditions préalables à réaliser pour une telle utilisation et en les réalisant effectivement en collaboration avec les opérateurs concernés (voir Pinsky et Theureau, 1982, tome 1).

On peut à bon droit se poser la question suivante : est-ce que cet idéal à deux faces a un sens dans les sciences physiques et biologiques ? Cette question en suscite une autre : est-ce que le troisième critère de scientificité de A. Koyré, celui de la "relation organique avec la

technique" est pertinent ? Ou encore : est-ce que cet auteur n'a pas pris la conjoncture historique des sciences physiques à l'époque de la Renaissance pour un idéal généralisable ? Il n'est évidemment pas possible d'y répondre à partir de ma seule expérience. Je peux seulement constater comment les programmes de recherche empirique des sciences physiques actuels les plus fondamentaux sont effectivement liés plus ou moins organiquement à des programmes de recherche technologique. Considérons, par exemple, les programmes de recherche empirique en cosmologie observationnelle. Visant la connaissance des lois d'évolution de l'univers, leurs découvertes ne peuvent intéresser la technique que très indirectement. On peut les considérer comme représentant le type même de la recherche fondamentale à la validation (non-réfutation) de laquelle la conception technico-organisationnelle-culturelle ne peut en rien contribuer, ce qui exclut la seconde face de cet idéal [point (2)]. Considérons pourtant les outils d'observation et d'analyse, c'est-à-dire la première face de cet idéal [point (1)]. Leurs hypothèses fondatrices cumulent des hypothèses sur les objets d'étude et des hypothèses sur leur observation. Il existe – d'une façon certainement non idéale sur laquelle je reviendrai en conclusion de ce chapitre – des relations organiques entre ces programmes de recherche empirique en cosmologie observationnelle et des programmes de recherche technologique portant sur les outils et méthodes d'observation et d'analyse qui montrent au moins qu'un idéal de relation organique est à la fois possible et fécond. Rappelons, comme me l'a fait remarquer G. Theureau (communication personnelle), que c'est justement les développements de la captation et de l'enregistrement des ondes radio et des méthodes statistiques qui ont fait mentir A. Comte (voir aussi 4.8) qui, dans sa 27ème leçon de sa *Philosophie première* excluait la possibilité d'une "astronomie sidérale" et d'une "cosmogonie" scientifiques (Comte, 1975a, pp. 427-440).

Ajoutons, pour conclure ce point et anticiper sur la section suivante, qu'un programme de recherche empirique donné peut être amorcé en relation avec un programme de recherche technologique particulier, mais qu'il est conduit nécessairement à entrer en relation avec d'autres programmes de recherche technologique.

L'espace de variation entre instance de réfutation-décision et observatoire

Milner (1989) a introduit avec la notion d'instance de réfutation (que j'ai précisée en instance de réfutation-décision, voir 5.1), celle, plus spécifique d'observatoire. Il s'agit d'un outillage expérimental tel que "les propositions de théorie qui fondent l'expérimentation soient

[localement] indépendantes de la proposition qu'il s'agit de tester" (op. cit., p. 127). Au niveau de généralité épistémologique où je me suis placé ici, c'est d'abord d'instance de réfutation-décision dont il est question.

Selon Milner (1989), la linguistique est une science empirique, donc possédant une instance de réfutation-décision, mais sans observatoire, c'est-à-dire sans outillage expérimental possédant les caractéristiques que je viens d'énoncer. En linguistique, du moins celle qui a pour objet théorique le "langage", et qui procède par exemples et contre-exemples formulés par les linguistes eux-mêmes, "l'instance qui devrait jouer le rôle d'observatoire ne peut être rendue entièrement indépendante de la théorie linguistique elle-même" (op. cit., p. 128). Cet auteur ouvre ainsi un espace de variation dans la formulation du second critère de scientificité de A. Koyré entre l'existence d'une instance de réfutation-décision sans observatoire et l'existence d'un observatoire. À une extrémité de cet espace de variation, on aurait cette linguistique du "langage", à l'autre extrémité, certaines sciences physiques expérimentales. Entre les deux, on trouverait beaucoup de programmes de recherche. Par exemple, l'étude d'autres objets théoriques que le "langage" par les linguistes, ou encore, plus précisément, celle des usages de la langue par les socio-linguistes, qui procède par corpus constitués plus ou moins indépendamment de ces derniers, se rapproche en matière d'instance de réfutation-décision du programme de recherche 'cours d'action'.

Cette généralisation à tout programme de recherche empirique de l'épistémologie normative interne du programme de recherche empirique 'cours d'action' a aussi pour intérêt de permettre de préciser les spécificités des différentes sortes de programmes de recherche empirique relativement à cette question de l'instance de réfutation-décision. Où se place rétrospectivement dans cet espace de variation l'étude des objets théoriques du programme de recherche empirique 'cours d'action' ? Que les outils et méthodes de cette étude constituent une instance de réfutation-décision, cela peut être considéré comme acquis et je n'y reviendrai pas ici. Mais, j'ai parlé d''observatoire' dans la *Méthode élémentaire* et la *Méthode développée* comme ici. Est-ce adéquat ou non ? La question se pose, du fait même de l'auto-réflexivité de l'étude de l'activité humaine (voir 5.2).

Si parler d''observatoire' dans le programme de recherche empirique 'cours d'action' est plutôt adéquat, du moins dans l'idéal, c'est d'abord parce que les hypothèses de substance et de connaissance qui le fondent ne sont pas celles dont on vise la réfutation ou la non-réfutation. C'est ensuite parce que les recherches empiriques portant, directement ou indirectement, sur les situations de mise en œuvre des outils et méthodes de construction de données comprennent, d'une part des recherches menées dans le cadre du programme de

recherche empirique ‘cours d’action’ mais dont l’objet est différent de celui qui est étudié dans ces situations, d’autre part des recherches menées dans le cadre d’autres programmes de recherche, en partie semblables, en partie complémentaires et en partie alternatifs (voir la *Méthode élémentaire*, chapitre 3, et la *Méthode développée*, chapitre 4).

Cependant, une différence évidente de cet observatoire du programme de recherche ‘cours d’action’ avec les observatoires idéaux sinon réels des sciences physiques expérimentales est que, dans le cas du premier, en ce qui concerne les hypothèses de connaissance qui fondent l’usage des méthodes d’expression de la conscience préréflexive, leur appui sur des recherches menées par ailleurs est problématique (voir aussi le chapitre 4 de la *Méthode développée*). On se situe alors plutôt entre un observatoire au sens de l’idéal des sciences physiques et biologiques et une absence d’observatoire au sens de la linguistique selon Milner (1989) (voir plus haut). Ajoutons en passant que c’est l’ensemble des programmes de recherche dans les sciences humaines et sociales qui est à examiner de ce point de vue.

Une autre spécificité du programme de recherche empirique ‘cours d’action’ liée à la précédente, qui est valable *a priori* moyennant considération soigneuse du détail, pour l’ensemble des sciences humaines et sociales de l’homme vivant présent, est constituée par les limites éthico-politiques au pouvoir scientifique que trace le paradigme de l’enaction et la notion de conscience préréflexive. En effet, il faut, pour connaître l’activité humaine de l’homme vivant présent, passer par : (1) la collaboration des acteurs (nécessaire pour accéder à l’asymétrie des interactions entre un acteur et son environnement) ; (2) la possibilité matérielle mais surtout socio-politique de réaliser les conditions de l’expression de la conscience préréflexive. Cette possibilité peut être difficile à actualiser dans les entreprises.

Les différents rapports établis entre modélisation analytique et modélisation synthétique

En introduisant les notions de modélisation analytique empirique, de modélisation synthétique empirique et pratique, je généralise à toute recherche empirique des notions qui se sont avérées nécessaires pour l’étude de l’activité humaine. Une telle généralisation était cependant inscrite dès le départ puisque ces notions sont issues de travaux philosophiques à vocation d’emblée générale que je ne reprendrai pas ici (voir la Conclusion de la *Méthode développée*). Selon ces travaux philosophiques, si c’est la seule modélisation synthétique, empirique et pratique, qui est inscrite dans l’idéal de la science élaboré à partir des sciences physiques, c’est de façon indue. D’une part, on trouve, tout particulièrement dans les sciences

chimiques, biologiques et, bien sûr, humaines et sociales de nombreux exemples de modélisation analytique applicative-inventive. D'autre part, la fécondité de la modélisation analytique applicative-inventive qu'on peut constater à travers ces exemples milite pour son inscription dans l'idéal épistémologique.

Rétrospectivement, dans le cas du programme de recherche empirique 'cours d'action', le jeu entre modélisation analytique et modélisation synthétique est problématique en ce que les théories actuelles de l'action qui sont actuellement les plus fécondes du point de vue explicatif permettent essentiellement de construire des modèles analytiques (voir la *Méthode développée*, Conclusion). Les modèles synthétiques (mathématique et / ou informatique) empiriques envisageables aujourd'hui de l'activité (j'y reviendrai en 5.5) passent par des réductions draconiennes de la complexité et du caractère vivant des acteurs. Ces modèles synthétiques de simulation des phénomènes empiriques, comme ceux de conception des situations passent en effet par une hiérarchisation entre systèmes et sous-systèmes inadéquate du fait de la présence de systèmes vivants, sociaux et cultivés dans ces situations. Ces modèles synthétiques empiriques peuvent néanmoins collaborer à la non-réfutation / réfutation de certaines hypothèses empiriques et être prédictifs dans certaines limites. Joints à des modèles synthétiques de conception, ils ont aussi un intérêt important pour la conception. Les situations ainsi conçues relancent l'analyse et donc la construction d'une connaissance de l'activité qui soit à la fois littérale, réfutable et en relation organique avec la technique.

Une spécificité d'un programme de recherche empirique sur l'activité humaine comme celui du 'cours d'action' relativement aux programmes de recherche dans les sciences physiques et biologiques est ainsi : (1) l'importance du rôle de la modélisation analytique (et donc à la phénoménologie de l'activité humaine qui la commande) relativement à celui de la modélisation synthétique ; (2) l'importance de la contribution de la conception à la non-réfutation relativement à celle de la modélisation synthétique ; (3) l'importance de la contribution de la méta-mathématique relativement à celle de la mathématique proprement dite (voir 3.6 et 5.5, ainsi que la Conclusion de la *Méthode développée*). Pour d'autres sortes de programmes de recherche, ces importances relatives peuvent être inversées.

Les sciences humaines et sociales, les vivants, présents et absents, et les morts

Considérons les spécificités du programme de recherche empirique 'cours d'action' relativement à la variété des programmes de recherche empirique dans les sciences humaines

et sociales. Trois thèses peuvent, me semble-t-il, être énoncées : (1) les sciences humaines et sociales ne diffèrent pas en tant que telles des autres sciences empiriques sauf – et seulement de façon partielle – quand elles portent, comme dans le programme de recherche empirique 'cours d'action', sur l'activité humaine vivante présente ; (2) les sciences humaines et sociales qui ne portent pas sur l'activité humaine vivante présente ou qui, comme l'économie ou l'histoire, portent sur elle à un haut degré tant d'intégration que de désintégration collective, doivent entretenir des relations avec les recherches empiriques sur l'activité humaine vivante présente, sous peine d'être condamnées à faire jouer, explicitement ou implicitement, une conception de sens commun de l'activité humaine vivante ; (3) en ce qui concerne le développement d'une théorie scientifique de l'activité humaine ou, plus étroitement, d'une théorie scientifique de l'action, entre (a) les recherches empiriques dans les sciences humaines et sociales de l'homme vivant ou mort réduit à ses traces, qui jouent sur la mise à distance temporelle (écart entre le temps du chercheur et celui des hommes considérés et entre le présent vivant de ces hommes et l'empan temporel et / ou spatial considéré par le chercheur) et matérielle (écart entre les situations vivantes et les traces qu'elles ont laissées) de cette activité humaine et (b) les recherches empiriques sur l'activité d'hommes vivants présents qui jouent sur la mise en proximité temporelle et matérielle de celle-ci, il y a complémentarité mais avec primauté des secondes sur les premières.

En ce qui concerne la première thèse (1), je renverrai le lecteur au cas de l'anthropologie culturelle de terrain (discuté dans la *Méthode développée*, chapitre 3) et à l'ensemble des recherches menées dans le cadre du programme de recherche empirique 'cours d'action'. Nous avons vu plus haut que l'épistémologie présidant à ce programme de recherche était identique à l'épistémologie scientifique en général telle qu'il est possible de la concevoir, sauf en ce qui concerne l'instance de réfutation-décision ou observatoire [moment (2.2)] qui accorde un rôle essentiel aux acteurs eux-mêmes dans la construction des données empiriques sur leur activité (voir aussi **Annexe 1**, ainsi que la *Méthode élémentaire*, chapitres 1 à 4, et la *Méthode développée*, chapitres 1 à 4 et Introduction). Ce rôle des acteurs dans la construction des données empiriques rebondit dans la modélisation, tout particulièrement la modélisation analytique, et dans la relance de la recherche empirique par la conception technico-organisationnelle-culturelle [qui participent au moment (3.2)], qui sont aussi l'occasion d'une participation de ces acteurs (voir aussi la *Méthode développée*, Conclusion). Cette thèse (1) peut être considérée ici comme acquise. Je cite souvent à son propos, dans le cadre de mes activités d'enseignement, *Moby-Dick*, le roman de H. Melville qui, à propos de la pêche à la baleine, développe, dans près d'un chapitre sur deux, une réflexion sur la différence entre la

connaissance de ce qui est vivant, qui passe par une interaction avec lui, de lutte avec la baleine blanche (dans ce roman) ou de coopération avec les acteurs humains (dans les recherches empiriques sur l'activité humaine vivante présente), et la connaissance de ce qui est mort, empaillé ou en bocal, dans les laboratoires et les muséums d'histoire naturelle, ou seulement décervelé comme dans les expérimentations neuro-physiologiques ou neuro-psychologiques animales, ou seulement étroitement contraint comme dans les expérimentations psychologiques, ou seulement sous forme de traces écrites et imagées qui attendent le chercheur dans les bibliothèques, les centres de documentation et les musées dans les sciences historiques. Cette différence épistémologique s'accompagne d'une primauté épistémologique de la première connaissance sur la seconde. C'est ce que traduisent les deux autres thèses qui sont malheureusement loin d'être triviales aujourd'hui. J'essaierai non pas de les démontrer, mais de les préciser et illustrer ci-dessous.

Lorsque P. Veyne insiste sur la relation que la science historique doit entretenir avec la théorie de l'action (Veyne, 1971), il ouvre la voie à la formulation de ces deux thèses. Mais parler seulement de "théorie de l'action" n'est pas suffisant. C'est renvoyer purement et simplement cette "théorie de l'action" à la spéculation philosophique. Nous avons d'ailleurs vu (en 4.1) que P. Veyne se contentait en la matière d'épouser la psychologie de St Augustin qui, si elle n'est pas de sens commun, n'en est pas loin. Cette idée de P. Veyne doit être complétée par la considération des recherches empiriques qui peuvent et doivent contribuer à une telle théorie de l'action et des relations entre elles. C'est ce que font les deux thèses (2) et (3). Il n'y a plus alors qu'à effectuer la concrétisation de cette idée ainsi complétée.

Par exemple, en histoire des pratiques, par exemple celle des pratiques culinaires ou celle des pratiques musicales, des enseignements importants peuvent être tirés de l'expérimentation historique (dans des situations traduisant les différentes contraintes techniques, organisationnelles et culturelles du passé) dont la mise en œuvre peut à la fois bénéficier indirectement de la recherche sur l'activité humaine vivante et y contribuer. À ces expérimentations historiques, qui peuvent être réalisées quelle que soit l'ancienneté de la pratique en question – elles ont été tout particulièrement développées concernant la préhistoire –, on peut ajouter l'apport direct des méthodes d'"entretien de remise en situation par les traces" (développées dans les recherches empiriques sur l'activité humaine vivante menées dans le cadre du programme de recherche empirique 'cours d'action' et d'un programme de recherche empirique en analyse et génétique musicale, voir *Méthode développée*, chapitre 4) à l'histoire récente, celle pour laquelle il existe encore des acteurs vivants. Ces méthodes d'"entretien de remise en situation par les traces", prenant en compte

l'hypothèse du caractère situé de la cognition et du rappel, consistent à interroger un acteur sur le cours de son activité dans une période donnée, non pas en sollicitant simplement sa capacité de rappel à partir des questions posées, comme dans les entretiens classiques, ce qui aboutit plutôt à solliciter sa reconstruction du passé à partir de ces questions et de sa situation dynamique présente, mais en l'aidant, grâce aux traces de son activité passée préalablement rassemblées, à se repositionner de façon contrôlée dans la situation dynamique de cette activité passée. Cela commence, par exemple, à être mis en œuvre en histoire récente des pratiques d'enseignement musical (R. Campos, communication personnelle). Une méthode intermédiaire est aussi pratiquée, qui prend en compte le caractère situé techniquement et institutionnellement de la cognition/action mais en se contentant de questionner les acteurs, non pas à partir de questions visant à établir des comparaisons entre les réponses obtenues de la part de différents acteurs, mais de façon à aider les acteurs à reconstituer leurs cours d'action passés en précisant systématiquement les conditions matérielles et institutionnelles rencontrées (Campos et Poidevin, à paraître).

On pourrait cependant s'attendre à ce que les théories de l'activité humaine et les méthodes de recueil de données empiriques développées pour son étude contribuent à la recherche historique sur la période récente. Ce serait sans compter sur les barrières disciplinaires. Considérons, par exemple, les recherches historiques sur la période de Mai 68 dont on a parlé à l'occasion du 40ème anniversaire des dits "événements". En laissant de côté les trop nombreux essais publiés, on trouve actuellement deux approches globales de cette période. La première, celle de Hamon et Rotman (1988), journalistique mais considérée comme historique du fait de l'absence de travaux historiques relatifs à cette période d'histoire de 10 ans autour de 1968, procède d'une théorie de l'histoire comme concaténation d'activités individuelles de personnalités exceptionnelles, qui a été abandonnée depuis longtemps par les historiens, et d'une méthode d'entretien journalistique classique pratiquée 15 à 25 ans après les faits considérés. Elle n'aboutit qu'à une série d'histoires individuelles de quelques intellectuels, anciennement étudiants. Pire, elle n'aboutit qu'aux histoires que ces derniers, engagés 15 à 25 ans après dans de toutes autres activités, peuvent ou veulent bien alors reconstruire de leur propre activité et de celle des autres. La seconde, celle de Artières et Zancarini-Fournel (2008), parue 40 ans après les faits, bien plus instruite théoriquement et méthodologiquement par la science historique et dont la méthode a été pensée en relation avec l'ampleur et la périodisation de l'objet historique considéré, ne fait usage que de l'archive. Aucun entretien nouveau, et *a fortiori* aucun entretien mené avec des acteurs, qui pourtant sont encore vivants pour la plupart d'entre eux, n'est pratiqué, qui prenne en compte le caractère situé de la

cognition et du rappel mis en évidence par les recherches empiriques sur l'activité humaine, comme le font, comme je l'ai rappelé plus haut, les méthodes d'"entretien de remise en situation par les traces" développées dans le cadre du programme de recherche empirique 'cours d'action'. Les entretiens journalistiques ou les écrits passés de ces acteurs y constituent des archives au même titre que les rapports de Renseignement Généraux et les films d'époque. Un très petit nombre de ces acteurs joue un rôle particulier. Ils sont de deux sortes. Les premiers sont des anciens acteurs devenus historiens qui développent des études historiques de parties de cette histoire qu'ils n'ont pas vécues ou seulement vécues en tant que spectateurs engagés. Leur expérience d'acteur constitue un ingrédient de leur compétence, à une condition, pensée et réalisée dans cet ouvrage collectif, celle de sa confrontation avec celle d'historiens qui ne sont pas des anciens acteurs. Les seconds sont des anciens acteurs qui témoignent essentiellement de leur propre expérience. Leur fonction dans la connaissance historique est minime mais reste aussi peu interrogée que dans Hamon et Rotman (1988).

Cet exemple de la recherche historique montre que l'idéal proposé ici à travers la thèse (3) en ce qui concerne les relations entre les programmes de recherche des sciences humaines et sociales de l'homme vivant ou mort réduit à ses traces et les programmes de recherche sur l'activité humaine vivante est aujourd'hui plutôt une utopie en attente d'un monde meilleur qu'une réalité, malgré quelques essais encourageants. On pourrait faire le même constat et commenter la thèse (2) à partir d'autres exemples de recherches en sciences humaines et sociales de l'homme vivant ou mort réduit à ses traces. Considérons, par exemple, l'économie et l'activité économique, c'est-à-dire l'activité humaine considérée dans les sciences économiques. Le manuel célèbre d'économie de L. von Mises s'intitule '*L'action humaine*' et contient une conception de cette action humaine que l'état actuel des recherches sur l'activité humaine vivante permet de juger particulièrement pauvre voire caricaturale. Plus généralement, on trouve dans toute théorie économique des thèses sur l'activité humaine de ce genre. C'est cette limitation intrinsèque aux sciences économiques que certaines recherches scientifiques en gestion, organisation et logistique s'efforcent aujourd'hui de contourner, en s'inspirant de divers programmes de recherche empiriques dans les sciences cognitives, dont des programmes de recherche portant sur l'activité humaine vivante présente (voir Lorino, 1995, pour me limiter à un ouvrage de gestion comptant le programme de recherche empirique 'cours d'action' parmi ses sources d'inspiration).

Même si ces deux dernières thèses (2) et (3) sont aujourd'hui, comme on a pu le constater, plus prospectives qu'effectives, elles conduisent à accorder au développement des fondements de la phénoménologie, de la psychologie phénoménologique et de la science empiriques de

l'activité obtenu à travers la réalisation du premier objectif de cet ouvrage, un intérêt qui déborde ces dernières vers l'ensemble des sciences humaines et sociales.

Une fécondité qui reste à éprouver

J'ai abstrait ci-dessus le contenu et le commentaire du schéma de l'épistémologie normative interne du programme de recherche empirique 'cours d'action' en ceux de la figure 14 afin de faire apparaître leur possible généralisation à toute recherche empirique, y compris dans les sciences physiques ou biologiques. Si l'on n'a pas l'habitude de préciser ces divers mouvements et leurs relations dans les sciences physiques et, à un moindre degré, dans les sciences biologiques, c'est du fait de l'illusion qui s'est installée que leur contenu va de soi, est acquis depuis longtemps, quand ce n'est pas aussi du fait de la paresse et de l'irresponsabilité stigmatisées par J.G. Fichte (voir 4.4). Si la structure de l'épistémologie normative interne du programme de recherche empirique 'cours d'action' peut être généralisée à tout programme de recherche empirique, y compris dans les sciences physiques et biologiques, c'est du fait de l'hypothèse faite (voir 5.2) du fondement commun des épistémologies normatives internes de ces programmes de recherche empirique dans les notions d'in-formation, de signe abstrait et de signe hexadique (voir les **Annexes 1 et 2**).

Mais cette généralisation et le retour sur les lectures philosophiques qui l'ont permis ont des effets en retour sur l'épistémologie normative interne du programme de recherche 'cours d'action' lui-même. Nous avons vu (en 5.2) que l'auto-réflexivité de ce programme de recherche conduisait à organiser et enrichir les critères de scientificité de A. Koyré. Or, dans la *Méthode élémentaire* comme dans la *Méthode développée*, j'ai reconduit tels quels ces critères de scientificité et critiqué plus ou moins implicitement les programmes de recherche dans les sciences humaines et sociales qui réalisaient ces critères moins bien que ne le faisait le programme de recherche empirique 'cours d'action'. Le critère de propositions réfutables, qui cumule les deux critères de propositions non-triviales et d'instance de réfutation-décision, apparaît ici central. Le critère de relation organique avec la technique apparaît ici externe mais essentiel. Quant à celui de littéralisation de l'empirique, donc de relation avec la recherche mathématique, il apparaît plus externe et moins essentiel, au même titre que le critère ajouté de relation avec la recherche philosophique. Si le programme de recherche empirique 'cours d'action' respecte mieux que la plupart des programmes de recherche dans les sciences humaines et sociales le critère de relation organique avec la technique, c'est moins à valoriser

que je ne l'ai fait car ce dernier critère est externe bien qu'essentiel. Et le critère de littéralisation de l'empirique, donc de relation avec la recherche mathématique, que les sciences humaines et sociales réalisent beaucoup moins bien que les sciences physiques et biologiques (et que le programme de recherche empirique 'cours d'action' ne réalise actuellement qu'en termes de méta-mathématique, voir 3.6 et 5.5) apparaît aussi comme plus externe et moins essentiel, comme celui de relation avec la recherche philosophique qu'elles réalisent au contraire souvent mieux que les sciences physiques et biologiques. On rend ainsi plus justice aux autres programmes de recherche en sciences humaines et sociales que je ne l'ai fait précédemment.

Notons que cette épistémologie normative interne inclut une vue plus étroite que couramment en ce qui concerne la technologie et la science. Ainsi, nombre de recherches qui se disent scientifiques sont vues comme technologiques voire techniques (certaines recherches en informatique, par exemple) et nombre de recherches qui se disent technologiques sont vues comme seulement techniques car leur manque une relation organique avec la science en mouvement, du fait qu'elles se réduisent à des applications, même innovantes.

Cette généralisation intègre les apports de I. Lakatos et de A. Koyré dans un tout cohérent qui les déborde et tire les conséquences pour l'épistémologie scientifique des acquis de la phénoménologie de l'activité humaine comme activité-signe. Les débats scientifiques en matière de recherche sur l'activité humaine, menés avec des chercheurs qui inscrivent leurs recherches dans d'autres programmes de recherche, m'ont permis de m'assurer personnellement – sinon toujours assurer mes interlocuteurs ! – de l'intérêt de cette généralisation pour l'épistémologie des programmes de recherche sur l'activité humaine en général. Mais je ne peux pas assurer que cette généralisation est susceptible d'être éclairante et féconde pour tous les programmes de recherche empiriques possibles. Je peux seulement dire qu'elle m'a semblé l'être, d'une part, à travers les discussions que j'ai eu l'occasion d'avoir avec les chercheurs qui développent certains d'entre eux, dans diverses sciences humaines et sociales, biologiques et physiques, d'autre part, à travers les clarifications qu'elle a suscitées dans les projets très divers et très variés des étudiants qui ont participé à mes séminaires divers et variés à l'interface entre sciences humaines et sociales et technologie. Ce n'est pas rien, mais c'est peu. C'est suffisant pour faire l'effort de la formuler, mais pas pour la claironner.

5.4 Éléments d'épistémologie normative interne de la recherche technologique

Revenons maintenant sur le schéma de l'épistémologie (ou praxéologie) normative interne du programme de recherche technologique 'cours d'action', en en abstrayant le contenu afin de le généraliser dans la figure 15. Alors que, dans la section précédente, j'ai considéré la technique seulement du point de vue de sa contribution à la recherche empirique, il s'agit ici de la considérer en tant que telle comme pouvant donner lieu à des programmes de recherche technologique. C'est loin d'être trivial. Autant il est courant de parler de 'recherche technologique' à propos de tout et de rien afin de les valoriser par l'emploi de ces deux mots, autant l'expression de 'programme de recherche technologique' est employée de façon purement pragmatique, sans que lui soit attribuée un sens épistémologique quelconque et, en fait, avec comme implicite une épistémologie particulière, l'épistémologie de l'application de la science. C'est ainsi que, de temps en temps, on voit sortir un rapport institutionnel qui se désole du manque de recherche technologique en France, sans que cette désolation soit suivie de la moindre conséquence.

Reprenons ici les distinctions et les relations entre Science, Technique et Technologie selon A. Koyré (1971, p. 338) que j'ai résumées (en **Annexe 4**). La technique n'a *a priori* rien à voir avec la science. S'il y a relation organique entre science et technique, nous avons affaire, d'une part, à une science, d'autre part, à une technologie. L'idéal traduit par cette relation organique entre science et technique, n'est, ni la séparation académique ni la fusion techno-scientifique entre recherche empirique et recherche technologique. Dans notre époque moderne, toutes les techniques entretiennent une relation avec la science, mais cette relation peut ne pas être organique. C'est pourquoi j'ai proposé d'appeler 'technique moderne' un ensemble d'applications diverses de lambeaux de sciences diverses, de recettes pratiques et d'appel au "génie" intransmissible des praticiens-experts (voir Pinsky, 1992). De ce point de vue, par exemple : l'informatique, pour autant qu'elle conçoit des machines, apparaît clairement comme une technologie ayant pour objet générique de conception le dispositif informatique dans toute sa généralité, mais en tant que concevant des situations informatisées pour des activités humaines, ce n'est rien de plus qu'une technique moderne ; l'ergonomie est elle aussi une technique moderne, mais pointe vers une technologie de la conception des situations, ayant pour objet générique de conception la situation dans toute sa généralité, lorsque l'analyse de l'activité humaine se met à obéir à des critères de scientificité et à se constituer comme centre des recherches en ergonomie.

Il existe deux autres acceptions de ces notions : (1) la technologie comme technique organisée en discours (monde anglo-saxon) ; (2) la technologie comme science empirique d'un objet particulier qui serait la technique ou la technologie (voir, en particulier, Laruelle,

1994, p. 210). La seconde acception ne nous intéresse pas ici. La première s'avère apporter un complément à la notion de technologie selon A. Koyré dont, justement, le schéma de l'épistémologie normative du programme de recherche technologique 'cours d'action' fournit une explicitation que je propose de généraliser.

Dans cette figure 15, sont notés en caractères gras les ajouts qui doivent être apportés à la figure 14 afin d'expliciter la façon dont un programme de recherche technologique intègre un ou plusieurs programmes de recherche empirique. Précisons que ces ajouts introduisent des tensions internes à un tel programme de recherche technologique et ne se réduisent pas à de simples extensions des programmes de recherche empiriques qui y participent. Avant de commenter cette figure pas à pas, comme je l'ai fait (en 5.3) pour la figure 14, je présenterai un exemple issu de mon expérience récente montrant comment une pluralité de programmes de recherche empirique peut être en relation organique avec un même programme de recherche technologique. Après ce commentaire pas à pas de la figure 15, je discuterai la question des critères de valeur technologique et de fécondité technologique.

Un exemple de programme de recherche technologique en ingénierie des situations

Prenons l'exemple du projet 'Écoutes signées' réalisé de 2003 à 2006 (voir Donin, 2004, et Theureau et Goldszmidt, 2007). Son intérêt ici est qu'il constitue un programme de recherche technologique en relation organique, non seulement avec le programme de recherche empirique 'cours d'action', mais aussi avec d'autres programmes de recherche empirique, et permet donc de faire un pas en direction d'une généralisation de l'épistémologie normative interne du programme de recherche en ingénierie des situations.

Il s'agit d'une recherche en ingénierie des situations dont on peut détailler les composantes : réalisation effective et tests écologiques de maquettes multimédia ; participation d'une technologie, l'informatique documentaire multimédia ; participation à la conception d'écouteurs experts (musiciens et musicologues) ; objets de conception particuliers ressortissant à un objet générique de conception nouveau, la conception de situations d'aide à l'écoute musicale active ; hypothèses empiriques à la fois générales et non triviales au départ ; enrichissement et évaluation de fécondité des hypothèses empiriques au fur et à mesure du déroulement du projet ; développement d'un observatoire et des outils de transcription, d'analyse et de soumission à la contestation scientifique, c'est-à-dire plus qu'une innovation technique ouvrant seulement sur un avenir d'industrialisation de ce qui a

été conçu ; accompagnement par une recherche philosophique portant sur l'écoute musicale, son idéal et la façon de le réaliser qui ouvre sur un programme de recherche philosophique.

Le critère essentiel ici est que les hypothèses empiriques qui commandent la conception participative menée, d'une part, possèdent une certaine généralité, d'autre part, ne soient pas triviales. Effectivement, les hypothèses empiriques sur la nature active, techniquement dépendante, évolutive entre deux occurrences et non strictement auditive de l'écoute musicale, ainsi que sur la participation de cette écoute à la composition et à l'interprétation musicales, qui sont en jeu dans cette conception participative, sont très générales et sont aujourd'hui loin d'être triviales. Ces hypothèses empiriques générales et non triviales sont liées à un programme de recherche empirique spécifique qui met en relation de complémentarité trois disciplines empiriques, (1) l'analyse musicale, (2) l'histoire des pratiques musicales et, plus particulièrement, l'histoire de l'instrumentation de l'écoute musicale dans sa relation avec l'analyse musicale, et (3) l'anthropologie cognitive. Elles appartiennent toutes aux sciences humaines et sociales, mais la première ne porte pas sur l'activité humaine mais sur certaines de ses traces et la seconde porte, certes sur l'activité humaine, mais à la différence de la troisième, sur celle des morts. Comme on peut le percevoir à travers cet exemple, la complémentarité empirique en jeu dans un projet de recherche technologique en ingénierie des situations peut sortir très largement des disciplines empiriques classiques de l'ergonomie, la psychologie, la physiologie et la sociologie.

Le versant technique de ce critère est que les anticipations technico-organisationnelles-culturelles relatives au dispositif conçu soient elles aussi suffisamment générales et non triviales. Effectivement, les techniques mises en œuvre dans la conception des applications hypermédia réalisées existent déjà, mais leur rassemblement est nouveau et possède un potentiel important de généralisation. S'ajoute à ce qui constitue alors une recherche technologique la mise en œuvre de méthodes de conception et d'évaluation (test) aux différentes étapes de la conception qui soient adéquates à cette recherche technologique. On peut rassembler ces deux critères et leur possibilité de mise en œuvre en disant que ce projet 'Écoutes signées' porte sur un objet générique de conception nouveau, la conception de dispositifs d'aide à l'écoute musicale active, est lié à des hypothèses empiriques non triviales et met en œuvre des méthodes de conception et d'évaluation (test) adaptées. Alors, la réalisation et la mise à l'épreuve des produits de cette conception participe à la clarification et à la validation ou non-réfutation de ces hypothèses non triviales, donc entre en relation organique avec la science empirique.

L'objet du programme de recherche philosophique associé ne va pas de soi. Est-ce l'éclaircissement de la relation entre esthétique et intersubjectivité ? Sont-ce, au contraire, l'éclaircissement et la construction d'une pratique musicale sensée commune ? Rappelons, à ce propos, qu'on a vu (en 4.3) qu'il n'y a pas de place, selon J.G. Fichte et à la différence de E. Kant, pour une raison esthétique, ni, selon les hypothèses de l'activité-signe, pour une sorte esthétique de programme de recherche qui différerait des sortes empirique, technologique, mathématique et philosophique (voir 5.2). Des deux options qui se proposent, c'est la seconde qui est alors pertinente. Je laisserai de côté ces questions que des philosophes qui étaient aussi musiciens comme, par exemple, Philodemus dans l'antiquité, F. Nietsche au 19ème siècle et L. Wittgenstein au 20ème siècle peuvent aider à aborder.

Si un programme de recherche technologique est en relation organique avec un nombre limité de programmes de recherche empirique, il fait en général usage de résultats empiriques issus de programmes de recherche empirique beaucoup plus nombreux et variés, d'où une interdisciplinarité centrée sur le (ou les) programme(s) de recherche empirique qui est (sont) en relation organique avec la technique considérée. Dans ce projet 'Écoute signées', une partie des applications hypermedia réalisées (voir certaines d'entre elles dans le DVD-Rom de Donin, Goldszmidt, Theureau, 2006) sont passées effectivement par des recherches empiriques sur l'activité de composition d'un compositeur de musique contemporaine et sur l'analyse musicale de l'œuvre résultante (voir Donin et Theureau, 2005, 2006a, 2007b, 2008, Theureau et Donin, 2006) menées en parallèle avec la conception participative. Mais une autre partie de ces applications hypermédia réalisées ont été réalisées grâce à une conception participative seulement (informatique musicale, écouteurs experts : musiciens ou musicologues, ergonomie). On pourrait se poser la question de savoir si, pour cette autre partie, il ne s'agit pas plutôt d'une simple innovation technique ouvrant seulement sur un avenir d'industrialisation de ce qui a été conçu que d'une recherche dans le cadre d'un programme de recherche technologique. On peut répondre par la négative à cette question. Ce sont les mêmes hypothèses empiriques qui sont en jeu. Les modes de participation des écouteurs experts à la conception comprennent une explicitation de leurs pratiques d'écoute qui participe d'une méthode "*quick and dirty*" d'analyse de leur activité, elle-même en relation avec des méthodes plus développées et plus maîtrisées mais aussi plus coûteuses (voir un exemple dans Theureau et Goldszmidt, 2007).

Les composantes de tout programme de recherche technologique

Cet exemple ouvre sur une généralisation de la notion de programme de recherche technologique que la figure 15 mène à son terme. Commentons cette figure pas à pas. En ce qui concerne sa spécification en termes de programme de recherche technologique 'cours d'action' ou d'ingénierie des situations, je renverrai le lecteur à l'Introduction à la *Méthode développée*, ainsi qu'à Theureau, Jeffroy et al. (1994) et à l'ensemble des recherches empiriques et technologiques, dont celles qui sont signalées dans la *Méthode élémentaire* et la *Méthode développée* ne constituent qu'une partie.

Le *mouvement (1.1)* reste inchangé entre les deux schémas que traduisent les figures 14 et 15. Comme on l'a vu (en 5.3) à propos d'un programme de recherche empirique quelconque, l'Engagement dans la situation, précisé en termes d'"Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique, technologique et philosophique dans la situation de recherche (ou d'étude)", qui constitue le fond de toute activité de recherche (ou d'étude), commande aussi bien la connaissance scientifique que la conception technico-organisationnelle-culturelle.

Dans le *mouvement (1.1')*, il s'agit de définir des objets génériques de conception et leurs relations avec les objets théoriques en jeu. En ce qui concerne sa spécification en ingénierie des situations à travers le programme de recherche technologique 'cours d'action', j'ai signalé dans Theureau (2002) qu'en matière d'objets génériques de conception, l'on est passé de la situation d'aide à la situation d'aide et d'appropriation (voir 4.2). Ces objets génériques de conception spécifient ainsi la notion de situation en relation avec divers critères, et plus particulièrement ceux d'aide et d'appropriabilité.

Si les objets théoriques d'étude de l'activité humaine abordés dans le programme de recherche empirique 'cours d'action' appellent des objets génériques de conception définis en termes de situations et d'évolutions de ces situations (depuis leur implantation jusqu'à leur remplacement, d'où la dénomination d''ingénierie des situations'), la détermination de tels objets génériques de conception nécessite la contribution de recherches empiriques plus larges que celles qui ressortissent à la *Méthode développée*, par exemple, des recherches psycho-physiologiques, physiologiques et épidémiologiques, mais aussi, d'anthropologie culturelle et d'histoire, voire, comme on l'a vu ci-dessus dans l'exemple du projet 'Écoute signée', des recherches en analyse musicale et histoire des pratiques musicales. Pour le dire de façon plus générale, si, comme on l'a vu (en 5.3), un programme de recherche empirique est idéalement en relation organique avec plusieurs programmes de recherche technologique, un programme

de recherche technologique est idéalement en relation organique avec plusieurs programmes de recherche empirique.

Rétrospectivement, on voit que, dans Theureau, Jeffroy et al. (1994), dans la *Méthode élémentaire* et dans la *Méthode développée*, j'ai considéré en fait le programme de recherche technologique de 'conception centrée sur le cours d'action' ou de 'développement d'une ingénierie des situations', non pas en tant que tel mais seulement dans sa relation avec le seul programme de recherche empirique 'cours d'action'. La raison de cette limitation ne tient pas seulement à une volonté de simplification. Elle tient aussi au fait purement conjoncturel que c'est seulement entre ces deux programmes de recherche empirique et technologique qu'une relation organique est actuellement établie. Par exemple, dans le cadre de certaines des recherches réalisées, s'il est arrivé aux propositions de conception technico-organisationnelle des situations qui ont été formulées d'intégrer des apports des recherches psychophysiologiques, physiologiques et épidémiologiques, cela a été de façon strictement applicative, dans une relation à sens unique avec ces recherches. Pour considérer le programme de recherche technologique en ingénierie des situations en tant que tel et lui donner toute sa dimension, il faudrait lui ajouter toutes les relations organiques qu'il est susceptible d'entretenir avec divers programmes de recherche empirique, parmi lesquels le programme de recherche empirique 'cours d'action' serait central.

Cette remarque est prise en compte et généralisée dans la figure 15, y compris en relation avec de tels programmes de recherche empirique qui mettraient moins en jeu des sciences humaines et sociales ou des hypothèses empiriques non triviales appartenant à ces dernières et seraient plutôt assimilés aux sciences physiques ou biologiques. Cette généralisation peut inclure les techniques du corps et, pas seulement les outils mais aussi les procédures. C'est le cas, par exemple, des techniques d'entraînement sportif qui sont développées en relation avec des recherches empiriques sur l'activité des entraîneurs et des athlètes.

Cette technologie au sens le plus large peut même *a priori* inclure d'éventuelles technologies du pouvoir, donc aussi concerner la pratique politique qui, comme on l'a vu (en 4.4), était la seule pratique, celle des "administrateurs de l'État", à être considérée comme intéressante par J.G. Fichte. Si j'écris "éventuelles", c'est que, comme je l'ai écrit, s'il existe à l'évidence des techniques du pouvoir et des idéologies politiques, l'existence aujourd'hui de technologies du pouvoir n'est pas du tout certaine. La formule extensive que j'ai proposé plus haut de l'"Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique et technologique" traduit à la fois, par le terme de "pratique" et par celui de "technologique", cette ouverture et cette incertitude.

Cette technologie au sens le plus large peut plus sûrement inclure des programmes de recherche-création artistique. En matière artistique, on peut s'appuyer sur la Renaissance au moins autant que l'a fait A. Koyré en matière scientifique pour montrer la possibilité et la fécondité de programmes de recherche-création artistique en relation organique avec le développement scientifique, mais aussi mathématique et philosophique (voir, par exemple, Morel, 2006, Emiliani e Curzi, 2000). Aujourd'hui, de tels programmes sont courants qui relient arts plastiques et recherches en phénoménologie et psychologie de la perception. En France, par exemple, une institution entière, l'Institut de Recherche-Coordination Acoustique-Musique (IRCAM), qui m'a accueilli personnellement ces dernières années, est dédié à l'articulation entre recherche-création musicale et recherche empirique, technologique et mathématique. On pourrait aussi bien partir des problèmes philosophiques que pose cette articulation que partir, comme je l'ai fait, des problèmes philosophiques que pose l'ergonomie (voir Introduction, section 1).

Dans le *mouvement (3.1)*, outre les questions qui concernent les critères de conception et d'évaluation, s'ajoutent celles qui concernent les outils et méthodes de conception. Les développements en matière d'objets génériques de conception se sont accompagnés de développements en matière de critères de conception et d'évaluation, qui concernent une partie des *mouvements (3.1) et (3.2)*. En ce qui concerne sa spécification en ingénierie des situations, il faut considérer, en plus des critères ergonomiques usuels de protection de la santé et de sécurité, des critères d'aide à l'activité ici et maintenant, des critères d'aide à l'apprentissage et développement, et de critères d'engagement plaisant, et enfin, des critères d'appropriabilité et des critères de conception et d'évaluation des situations collectives.

Dans le *mouvement (2.2)*, de concrétisation d'une instance de test, s'ajoutent à l'observatoire des programmes de recherche empirique en jeu des procédures de mise en œuvre et de simplification des méthodes dans les processus de conception. En ingénierie des situations, s'ajoutent à l'observatoire des objets théoriques de la famille 'cours d'action' (et aux observatoires liés aux autres programmes de recherche empirique actuellement ou potentiellement en relation organique avec ce programme de recherche technologique), l'itération des situations d'étude empirique de l'activité au fur et à mesure du processus de conception concerné qui a été largement précisée et exemplifiée dans Theureau, Jeffroy et al. (1994). Mais s'ajoutent aussi la spécification des observables en relation avec les critères de conception et d'évaluation et la mise au point de méthodes prenant en compte les obstacles comme les ressources des processus de conception, qui, jusqu'à aujourd'hui, n'ont donné lieu qu'à des efforts à la fois dispersés et pragmatiques. Remarquons cependant que font partie de

ces dernières méthodes les méthodes de participation des acteurs à la conception qui, associées aux méthodes de participation des acteurs au recueil et à l'analyse des données, ont connu des développements plus systématiques, tant dans le programme de recherche technologique 'cours d'action' depuis Theureau (1974), Tort (1974) et Theureau et Tort (1976, 1977), que dans d'autres programmes de recherche en ergonomie, en "*Computer Supported Cooperative Work*" (CSCW) et en "*Activity oriented design*".

Dans le *mouvement (3.2)*, outre les questions qui concernent la veille technologique et la mise en œuvre des mêmes critères de conception, s'ajoutent celles qui concernent la modélisation synthétique pour la conception et les réductions pertinentes à opérer en relation avec la modélisation empirique, en particulier en ingénierie des situations celle des activités humaines.

Pour le reste, l'énoncé même des *mouvements (2.1), (2.1'), (3 .1') et (3.3)* donne une idée de leurs contenus respectifs qui est suffisante pour mon propos ici.

Mais, peut-être faut-il insister sur le fait que cette description des différents mouvements d'un programme de recherche technologique peut dissimuler de nombreux problèmes de définition même des différents mouvements et d'articulation entre les deux versants, empirique et technologique des recherches. Cet ouvrage devrait contribuer à les éclaircir en ce qui concerne l'ingénierie des situations développée dans le cadre du programme de recherche technologique 'cours d'action', mais pour les éclaircir effectivement, il faudrait, au-delà des recherches empiriques et technologiques particulières, réaliser la systématisation du programme de recherche en ingénierie des situations qui correspondrait à la *Méthode développée*, comme l'ouvrage de Theureau, Jeffroy et al. (1994) correspond à la *Méthode élémentaire*, ce qui reste à faire.

La généralité des critères de qualité technologique et de fécondité technologique et la spécification selon les domaines socio-techniques

L'"Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique, technologique et philosophique", qui est à la base des objets théoriques et des objets génériques de conception, circonscrit ce qu'on peut connaître et espérer. Peut-on transposer à la recherche technologique les critères de scientificité et de fécondité qui ont été formulés pour la recherche empirique ?

Tout d'abord, peut-on formuler des critères de qualité technologique comme A. Koyré a formulé des critères de scientificité ? Partons de la technique. Le principe des critères de technicité est simple : l'efficacité technico-organisationnelle-culturelle. Leur contenu l'est moins, du fait même que cette efficacité concerne des aspects multiples voire contradictoires. Par exemple, la suppression de l'amiante dans les entreprises obéit à des critères de santé contradictoires avec les critères économiques, du moins tant que les opérateurs, dans les entreprises, et les habitants, dans leurs logements, acceptent d'absorber de l'amiante (on retrouve les analyses de K. Marx sur le rôle des luttes ouvrières dans l'établissement de la valeur de la force de travail citées en 3.6), mais aussi tant que ces critères économiques n'aient pas été redéfinis ainsi que leurs tests de réalisation, la gestion économique constituant une technique ou une technologie parmi d'autres. À partir du programme de recherche technologique en ingénierie des situations, il me semble que l'énoncé de propositions réfutables concernant cette efficacité technico-organisationnelle-culturelle constitue le critère central de "qualité technologique". On peut le diviser en deux critères : l'énoncé de propositions non triviales concernant cette efficacité technico-organisationnelle-culturelle (qui peut être détaillée en termes, aujourd'hui courants en ergonomie, de fonctionnement technique, d'utilité et d'utilisabilité) ; l'existence d'une instance de test de cette efficacité technico-organisationnelle-culturelle. Des critères de qualité technologique externes peuvent aussi être proposés à partir de la figure 13. Un critère de qualité technologique externe mais essentiel pourrait être le suivant : la relation organique avec une (ou plusieurs) science(s) empirique(s), donc avec une littéralisation de l'empirique, des propositions empiriques non triviales et un (ou plusieurs) observatoire(s) de cette (ou ces) dernière(s). Cette littéralisation de l'empirique participerait au fondement de la conception du dispositif technico-organisationnel-culturel conçu ; ces propositions empiriques non triviales fonderaient les propositions non triviales concernant cette efficacité technico-organisationnelle-culturelle et ces observatoires fonderaient les instances d'évaluation (test). Comme critères de qualité technologique plus externes et moins essentiels, on aurait : la relation directe avec les mathématiques (c'est-à-dire ne passant pas nécessairement par la littéralisation de l'empirique des sciences empiriques) et la relation à des valeurs explicites quelles qu'elles soient, donc à l'éclaircissement et au développement philosophiques de ces valeurs [qui constitue la généralisation à la recherche technologique du critère de relation avec la philosophie que j'ai dû rajouter (en 5.1) aux critères de scientificité de A. Koyré] qui pourraient donner lieu à un programme de recherche philosophique.

Inversement, un programme de recherche empirique n'est pas *a priori* destiné à ne se développer qu'en relation avec un seul programme de recherche technologique. C'est une conséquence de l'autonomie de l'imagination technique (voir 4.7). Rétrospectivement, c'est le cas du programme de recherche empirique 'cours d'action' qui a été initié en relation avec la recherche technologique en ergonomie des situations de travail mais qui est aujourd'hui en relation avec d'autres technologies, actuelles ou potentielles, comme les sciences et techniques des l'activité physique et sportive, les sciences de l'éducation, l'ingénierie culturelle, etc. Ce que j'ai baptisé 'ingénierie des situations' apparaît constituer un programme poly-technique, un "super-programme" ou "programme générique" technologique abstrait, portant sur la conception des artefacts, des outils et procédures de performance, de formation, de tutorat et d'entraînement, des organisations et des systèmes de gestion, etc. – voire un "programme de recherche technologique élargi" ou un "espace de recherche technologique", pour transposer des notions proposées plus haut pour l'évaluation des programmes de recherche empirique (voir 5.1) –, recouvrant une variété ouverte de programmes de recherche technologiques concrets dans divers domaines. Dans chacun de ces domaines, des problèmes plus ou moins spécifiques apparaissent. Ce sont, par exemple, en sport et éducation : le problème de la conception de méthodes didactiques cohérentes avec les résultats empiriques sur l'apprentissage-développement-découverte dans l'activité ; le problème de la relation entre l'observatoire de la conscience préréflexive (tout particulièrement la méthode d'autoconfrontation, voir la *Méthode développée*, chapitre 4) et le développement d'une didactique réflexive. Par contre, cette ingénierie des situations n'est pas encore entrée en relation même embryonnaire avec d'autres programmes de recherche empirique et s'est contentée d'exploiter certains de leurs résultats, sauf dans le cas du projet "Écoutes signées" que j'ai présenté plus haut pour cette raison.

Les critères de fécondité technologique peuvent être obtenus tout simplement en spécifiant les critères de pouvoir heuristique et de capacité de croissance que I. Lakatos a formulé comme critères de fécondité scientifique : l'ampleur et le rythme de développement de l'efficacité technico-organisationnelle-culturelle en jeu. Comme je l'ai fait à propos des critères de fécondité empirique (en 5.3), le schéma de la figure 13 conduit à se poser la question de critères supplémentaires de fécondité technologique portant, d'abord sur la contribution aux programmes de recherche empirique qui sont en relation organique avec le programme de recherche technologique concerné, ensuite sur la contribution aux programmes de recherche mathématique et philosophique associés.

S'il est facile d'extrapoler le principe de définition de ces critères de qualité et de fécondité technologique dans le programme de recherche technologique en ingénierie des situations à des programmes de recherche technologique au sens large, c'est-à-dire en ingénierie de toutes sortes d'objets génériques de conception, il reste du travail à accomplir avant de pouvoir dire si cette généralisation à tout programme de recherche technologique au sens large peut être éclairante et féconde.

5.5 Préalables d'épistémologie normative interne de la recherche mathématique

Le programme de recherche 'cours d'action' ne peut certainement pas être pris pour exemplaire d'une relation avec les mathématiques. Dans une perspective de littéralisation de l'empirique (voir 5.1) et d'efficacité technique (voir 5.4), ne serait-t-il pas nécessaire cependant de préciser un programme de recherche mathématique associé à ce programme de recherche, dont l'épistémologie normative interne pourrait être traduite par un nouveau schéma en relation avec les schémas des figures 14 et 15 ? Plus généralement, que pourrait être l'épistémologie normative interne d'une recherche mathématique qui, d'une part entretiendrait des relations avec des programmes de recherche empiriques et technologiques, donc avec les schémas des figures 14 et 15, d'autre part aurait la même structure hexadique ? C'est une réponse globale à ces deux questions, à travers une réponse à la seconde, que je vais esquisser ici. D'où le titre très précautionneux de l'ensemble de cette section.

Les mathématiques dans les recherches en anthropologie cognitive et ingénierie des situations

Je rappellerai pour commencer les efforts mathématiques développés dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action' et, plus largement, en anthropologie cognitive et ingénierie des situations. Même si leurs résultats sont maigres, ils ne sont pas nuls. Et, à défaut de montrer une articulation entre recherche empirique et technologique, ils montrent au moins la recherche d'une telle articulation.

Nous avons vu le rôle joué par la méta-mathématique des relations de C.S. Peirce et sa transformation dans la théorie sémio-logique (voir 3.5 et 3.6). Cette méta-mathématique, si elle n'est pas triviale, est très modeste. À la suite de J. Piaget qui, sur la fin de sa vie, a proposé de s'en inspirer en psychologie génétique, j'avais exploré auparavant les possibilités offertes par la théorie mathématique des catégories et des *topoï* pour la modélisation de

l'activité humaine. Plus largement, le même objectif m'avait fait faire le tour de toutes les logiques formelles, classiques et non classiques, jusqu'à la sémantique des situations de Barwise et Perry (1984) (voir 2.7). Finalement, je m'étais inspiré, avec L. Pinsky, de la logique naturelle de J.-B. Grize qui était partie de la méréologie formelle de S. Lesniewski (connu aussi pour son antisémitisme militant) pour construire une modélisation analytique de la production et de la réception des discours en termes d'opérations logico-discursives (voir Theureau, 2008). De tout ce travail réalisé en relation avec le développement du programme de recherche 'cours d'action', il reste essentiellement aujourd'hui des apports dispersés au langage de description de l'activité humaine que constitue le signe hexadique (voir **Annexe 3**). Ajoutons, comme je l'ai déjà signalé du fait de son caractère exceptionnel, qu'une enquête réalisée sur la théorie mathématique des nœuds (en topologie algébrique) a participé à l'élaboration sémio-logique en montrant que le "théorème remarquable" de C.S. Peirce, qui intervient dans sa conception de la tiercéité vraie, pouvait être interprété en termes de théorie des chaînes borroméennes. C'est éclairant pour ce théorème, mais n'a pour l'instant rien apporté de plus au programme de recherche 'cours d'action' qu'une meilleure compréhension de la méta-mathématique des relations en jeu dans la construction du signe abstrait et donc du signe hexadique.

Les possibilités de modélisation synthétique empirique et pratique (voir aussi 5.3) ouvertes par les "systèmes dynamiques déterminés par leur état" ont été aussi explorées dans ce cadre à partir de 1992. Malheureusement, comme Barthelemy et al. (1996) l'ont montré, ces "systèmes dynamiques déterminés par leur état" sont par construction, non constructifs et inaptes à traduire complètement la caractéristique d'autonomie des systèmes vivants, et demandent donc à être dépassés. Ils pourraient sans doute donner lieu, moyennant des réductions pertinentes, à des modélisations synthétiques des activités humaines qui auraient une valeur heuristique et pratique, mais l'écart entre la valeur heuristique et pratique attendue et l'ampleur des moyens à mettre en œuvre pour réaliser de telles modélisations a fait blocage jusqu'à aujourd'hui. D'où l'intérêt de modélisations synthétiques mettant en œuvre des moyens mathématiques encore moins bien adaptés aux activités humaines, ceux qui sont employés dans les modélisations cognitivistes. En particulier, les recherches de B. Pavard, P. Salembier, L. Rognin, M. Zouinar, etc. sur les activités coopératives (voir le chapitre 2 de la *Méthode développée*), qui me semblent complémentaires à bien des égards des recherches menées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action', ont montré la possibilité, moyennant des réductions pertinentes mais importantes de l'activité humaine, d'effectuer des modélisations synthétiques informatiques, donc reposant sur les branches des mathématiques

correspondantes, qui ont une valeur à la fois heuristique (de précision des hypothèses) et pratique (de précision des conséquences respectives de différentes alternatives techniques).

Si, partant de ces dernières recherches, on considère l'ensemble des recherches au niveau international qui participent aux espaces de recherche (voir **Annexe 4** et 5.1) de l'anthropologie cognitive et de l'ingénierie des situations (voir *Méthode développée*, chapitre 2), on peut constater que le tableau se réduit à des contributions restreintes, à des essais vite abandonnés ou à des modélisations informatiques fondées sur des réductions pertinentes du genre de ceux que j'ai cités plus haut.

Les mathématiques, les signes et l'induction

Poser les deux questions qui introduisent cette section implique en fait de prendre parti pour les thèses de C.S. Peirce et d'autres auteurs dans les débats sur la nature des objets des théories mathématiques et le rôle de la perception dans l'activité mathématique. Je me contenterai ici de proposer quelques références à ces débats, sans prétention aucune à l'exhaustivité, afin d'ouvrir sur des élaborations ultérieures.

Il s'agit de considérer que ces objets des théories mathématiques constituent des problèmes ou faisceaux de problèmes symboliques (pour l'introduction du symbolique dans la théorie sémio-logique, voir 3.6 et la *Méthode développée*, chapitre 6). Une telle conception des mathématiques comme théorie du signe symbolique s'oppose au platonisme mathématique (où les idées mathématiques seraient éternelles et, non pas à créer, mais à découvrir) (voir aussi Hadamard, 1959, chapitre VI, sur "l'aide des signes" dans l'invention mathématique). En cela, elle recoupe la conception des mathématiques qui a été associée par D. Hilbert à son effort avorté de fondation logique des mathématiques, mais s'en écarte tout autant par la notion de signe qui est en jeu, statique et dyadique chez D. Hilbert, dynamique et hexadique dans la théorie sémio-logique. Comme l'écrit en effet E. Cassirer en citant D. Hilbert :

> « L'objet mathématique n'est plus désormais formé par les nombres ou les grandeurs, mais au contraire par les signes [symboliques] mêmes qui relèvent de l'intuition sensible. (…) [Comme l'écrit] Hilbert : "Avec ce point de vue, qui est l'exact opposé de celui de Frege et Dedekind, il m'apparaît que les objets de la théorie des nombres sont les signes [symboliques] eux-mêmes (…) . C'est là-dessus que repose la solide détermination philosophique que j'ai tenue pour nécessaire afin de fonder la mathématique pure, comme

en général toute pensée, compréhension et communication scientifiques : au commencement, peut-on dire, est le signe [symbolique]". » (Cohen et al., 2000, p. 205).

Il s'agit aussi, conjointement, de donner un rôle important à la perception des symboles mathématiques – et non pas à une éventuelle intuition des essences (comme chez E. Husserl, voir 3.2 et 3.8) – dans l'activité mathématique, donc aussi aux modes d'inscription des notions mathématiques qui constituent les ancrages matériels de ces perceptions. On retrouve les idées de C.S. Peirce sur la perception en mathématiques et ses multiples tentatives de sémiotique mathématique. M.G. Murphey, qui consacre la troisième partie de son ouvrage portant sur le développement de la philosophie de C.S. Peirce à la philosophie des mathématiques de ce dernier, note, en particulier, que Peirce parle du raisonnement mathématique comme d'une sorte d'"induction idéale" (CP. 3.531), "non absolument certaine" (CP. 4.478) et "reposant sur l'expérimentation par diagrammes" (CP. 3.556) (Murphey, 1961, p. 231).

Ce point de vue recoupe les débats plus récents sur la méthode inductive en mathématiques. Ainsi, Lakatos (1978) parle de programmes de recherche en physique, mais aussi en topologie mathématique, et s'oppose (op. cit., p. 24) au point de vue de l'empirisme logique orthodoxe selon lequel "alors que la science est *a posteriori*, pleine de contenu et (au moins en principe) faillible, les mathématiques sont *a priori*, tautologiques et infaillibles" et parle des théories mathématiques comme "quasi-empiriques" (op. cit., p. 30) en opposition aux "théories euclidiennes" (ibidem). On sait que le livre projeté par I. Lakatos à la fin de sa vie sur les mathématiques devait traiter, comme sa thèse (Lakatos, 1984), des mathématiques en les considérant comme une science "quasi-empirique".

Les mathématiques, l'activité mathématique et l'intuition intellectuelle selon Fichte

En donnant une place centrale aux signes, une telle conception des mathématiques s'écarte aussi de la conception que l'Intuitionnisme initié par L.E.J. Brouwer a opposée à celle de D. Hilbert.

Notons d'abord que la notion d'intuition en jeu dans l'Intuitionnisme porte sur l'activité mathématique et non pas sur la seule perception. Elle est ainsi plus proche de l'intuition intellectuelle selon J.G. Fichte (voir 1.2) que de l'intuition catégoriale selon E. Husserl (voir 3.2). En effet, en reprenant les termes de J.G. Fichte, l'Intuitionnisme, comme la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte, répugne à l'"Absolu" (voir 1.8) et il donne un rôle central à

l'"activité mathématique" (d'où la tentation possible d'en faire le modèle de l'action humaine à laquelle a sacrifié Salanskis, 2000).

Si l'Intuitionnisme pense cette activité mathématique comme "imagination productrice", il isole cette dernière du "Moi comme activité préalable", ainsi que du "Non-moi" et de ses "chocs", d'où un rôle d'après-coup donné à la formalisation, c'est-à-dire aux signes mathématiques. Pour une amorce de justification de ce rôle d'après-coup, reportons nous à quelques citations de Heyting (1956) :

- « Ce fut Brouwer qui découvrit la première fois un objet qui exige réellement une forme différente de logique : la construction mentale mathématique (L.E.J. Brouwer, 1908). La raison est que dans les mathématiques, depuis le tout début, nous traitons de l'infini, alors que la logique ordinaire est faite pour le raisonnement sur des collections finies. (…) Vous devez considérer ce qu'était le programme de Brouwer (L.E.J. Brouwer, 1907). Il consistait en l'étude de la construction mentale mathématique en tant que telle, sans référence aux questions concernant la nature des objets construits, par exemple si ces objets existent indépendamment de notre savoir les concernant. » (op. cit., p. 1) ;
- « L'Intuitionnisme procède indépendamment de la formalisation, qui peut seulement succéder à la construction mathématique. » (op. cit., p. 5) ;
- « Si réellement la formalisation du langage est la tendance de la science, alors les mathématiques intuitionnistes n'appartiennent pas à la science en ce sens de ce mot. C'est plutôt un phénomène de la vie, une activité naturelle de l'homme, qui elle-même est ouverte à l'étude par des méthodes scientifiques ; il a été effectivement étudié par de telles méthodes, c'est-à-dire la méthode de la formalisation du raisonnement intuitionniste et la méthode des signes, mais il est évident que cette méthode n'appartient pas aux mathématiques intuitionnistes, ni ses résultats. (…) Bien sûr, ces remarques ne s'appliquent pas à la formalisation à l'intérieur des mathématiques. » (op. cit., p. 9).

C'est là que l'Intuitionnisme rejoint les illusions de la pensée sans signes qui est fondée sur la secondarisation du signe (voir 3.8), comme le remarque E. Cassirer, à la suite du texte cité dans la sous-section précédente ["Il est vrai (…) que c'est précisément cette conséquence radicale [le rôle des signes mathématiques chez D. Hilbert] qui est encore absolument contestée aujourd'hui dans le cadre de la mathématique [par l']intuitionnisme", Cohen et al., 2000, p. 205].

Enfin, si le rôle de l'imagination dans l'activité mathématique a été maintes fois souligné, poser cette question implique de donner une place dans cette activité mathématique à l'imagination technique et pas seulement à l'écriture et à la création et transformation

d'images. Là aussi, on s'écarte de l'acte libre de la création mathématique postulé par L.E.J. Brouwer, même si l'on s'en rapproche par l'insistance sur la création.

Quelques éléments à éprouver d'épistémologie normative interne d'un programme de recherche mathématique

Nous avons vu (en 5.3 et 5.4) que les recherches empiriques et technologiques portent sur des objets génériques qui sont construits par la conjonction d'une composante ressortissant à la catégorie (2.1), de son versant empirique (les hypothèses théoriques), pour les premières, et de son versant pratique (les anticipations technico-organisationnelles-culturelles), pour les secondes, et d'une composante ressortissant à la catégorie (2.2). Des recherches mathématiques qui entretiendraient des relations avec des programmes de recherche empiriques et technologiques porteraient alors sur des objets qui seraient construits par la conjonction d'une composante ressortissant à la catégorie (3.1) et d'une composante ressortissant à la catégorie (2.2). Elles porteraient donc sur des lois (Virtuel possible) (3.1) directement inscrites dans des faits (Actuel) (2.2) et construites par l'activité (Virtuel actuel) (3.2), ce que sont justement les symboles. La réponse qui s'impose donc aux deux questions posées plus haut concernant l'existence de programmes de recherche mathématique et, si cette existence est avérée, leur épistémologie normative interne, prolonge ainsi, en relation avec les sciences humaines et sociales et la technologie, l'esquisse proposée par Lakatos (1976, 1978) d'une notion de programme de recherche mathématique dans la foulée de sa notion de programme de recherche empirique pour les sciences physiques.

Programme de recherche mathématique

C'est ainsi qu'on peut proposer le schéma de la figure 16 pour l'épistémologie normative interne d'un programme de recherche mathématique dont le contenu abstrait peut être ainsi résumé :

- *(1.1)* = engagement dans la situation de recherche particulière ou "Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique, technologique et philosophique" ;
- *(2.1)* = anticipations (actives et passives) d'inscriptions mathématiques ;

- *(2.2)* = observation des symboles mathématiques, y compris hors mathématiques, dans la technique et la science empirique, et veille mathématique ;
- *(1.1')* = objets mathématiques, c'est-à-dire les problèmes et faisceaux de problèmes de recherche mathématique, ou encore une certaine délimitation des phénomènes du tout mathématique susceptibles d'apparaître dans le cadre du programme de recherche mathématique considéré ;
- *(3.1)* = théories mathématiques, y compris des techniques concourant à l'activité mathématique ;
- *(3.2)* = inscription de symboles mathématiques, production d'images mathématiques et réalisations techniques ;
- *(3.3)* = invention mathématique ;
- *(2.1')* = transformation des anticipations d'inscriptions mathématiques ;
- *(3.1')* = transformation des théories mathématiques.

J'insiste dans ces formulations sur les inscriptions mathématiques, car c'est leur existence qui fait que le Virtuel mathématique peut être pris pour objet de recherche.

Relativement aux schémas des figures 14 et 15 considérés précédemment, le contenu de ce schéma de la figure 16 possède une caractéristique particulière, l'homogénéité. Même les techniques qui participent à l'activité mathématique appartiennent au tout-mathématique. Peut-on alors parler d'"observatoire" d'un programme de recherche mathématique ? C'est difficile, même si l'observation est essentielle dans l'activité mathématique. Par contre, on peut certainement parler d'"instance de réfutation-décision" (voir 5.3) d'un tel programme de recherche mathématique. Seules peuvent échapper à ce tout-mathématique les deux extrémités catégorielles (1.1) et (3.3), c'est-à-dire ce que j'ai appelé l'"Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique et technologique" (1.1) et les "méta-interprétants pratiques ou symboliques" (3.3), qui, selon une hypothèse qui reste largement à non-réfuter, jouent un rôle dans toute activité de recherche (voir la *Méthode développée*, chapitre 6, Tableau 7, ainsi que la Figure 7 de l'**Annexe 3**, dans laquelle ils sont décrits comme "construction d'un principe d'interprétation"). De tels "méta-interprétants pratiques ou symboliques" pourraient être, par exemple, ce que des mathématiciens et philosophes comme G. Polya et B. Russel appellent respectivement "induction" et "argumentation par analogie" (donc aussi le raisonnement par analogie dans ce cas précis) en mathématiques :

- « Comment avons-nous obtenu notre hypothèse [une hypothèse inductive en théorie des nombres] ? D'une façon tout à fait analogue à celles que chacun utilise, ou que mettent en

œuvre les chercheurs quand ils travaillent dans un domaine non mathématique. » (Polya, 1958, p. 49) ;

- « Je n'ai pas l'intention, pour l'instant, d'envisager la justification logique de cette forme d'argumentation [par analogie] ; je la considère seulement comme un usage qu'on peut observer chez les hommes et les animaux. » (B. Russel, à propos de l'argumentation par analogie, cité par Polya, 1958, p. 149).

Si la technique contribue à l'activité de recherche mathématique, elle suscite, de même que les diverses sciences empiriques, de nouveaux problèmes mathématiques à résoudre. C'est pourquoi l'instance de réfutation-décision d'un programme de recherche mathématique (2.2) comprend aussi l'observation de symboles mathématiques hors mathématiques, tout particulièrement en relation avec des programmes de recherche empiriques et technologiques.

Critères de qualité et de fécondité mathématiques

Que pourraient être des critères de qualité mathématique et de fécondité mathématique susceptibles de généraliser aux mathématiques les critères de scientificité de A. Koyré et les critères de fécondité de I. Lakatos ? À partir de ce que nous avons vu plus haut, le critère central, interne, pourrait être celui de propositions mathématiques non triviales réfutables. On pourrait le diviser aussi en deux critères : l'énoncé de propositions non triviales concernant le virtuel pur ; une instance d'évaluation-décision composée des mathématiques elles-mêmes. Les critères externes (voir figure 13) seraient évidemment la relation avec la science et la technique, d'une part, avec la philosophie, tout particulièrement l'ontologie, d'autre part. Le premier de ces critères externes a déjà été considéré à partir de la science et de la technique (en 5.3 et 5.4). Il reste à insister ici sur la nécessité d'une relative autonomie des programmes de recherche mathématiques relativement aux programmes de recherche empiriques et technologiques. L'histoire des mathématiques montre que, même dans une culture qui ne leur a réservée qu'un usage empirique et technique, par exemple la culture chinoise ancienne, ils ont donné lieu à des systématisations autonomes des calculs qu'ils permettaient de réaliser (voir Chemla et Schuchun, 2004). Le second recoupe au moins en partie la proposition radicale de A. Badiou selon laquelle les mathématiques constituent l'ontologie (Badiou, 1988). Quant aux critères de fécondité (pouvoir heuristique et capacité de croissance), la même figure 13 conduirait à considérer la fécondité mathématique interne aux mathématiques, mais aussi celle qui porte sur la contribution aux sciences et techniques et au renouvellement philosophique.

Je ne chercherai pas à préciser plus avant cette épistémologie normative interne d'une telle recherche mathématique qui entretiendrait des relations avec des programmes de recherche empiriques et technologiques (et philosophiques, comme nous le verrons immédiatement dans la section suivante). À partir de mon expérience mathématique – suffisante du fait de ma formation initiale pour explorer des possibilités de modélisation synthétique mais pas pour penser sérieusement l'invention mathématique – je ne peux concrétiser plus avant le contenu abstrait que je viens de donner au schéma de la figure 16 et aux critères de qualité et de fécondité mathématiques.

Si quelque enseignement peut être tiré en la matière de l'expérience de développement du programme de recherche 'cours d'action', c'est celui de l'intérêt de l'élaboration méta-mathématique. En général, l'articulation de la recherche mathématique avec la recherche empirique et la recherche technologique serait plutôt tellement élaborée qu'elle pousse à faire l'économie d'un passage par des élaborations méta-mathématiques. Ce passage ne serait-il pas souvent salutaire ? Il l'est en tout cas en relation avec les sciences humaines et sociales.

Au total, s'il me semble avoir montré dans cette section que l'on pouvait formuler un idéal concernant un programme de recherche mathématique qui soit cohérent avec la phénoménologie de l'activité humaine en termes d'activité-signe et qui recoupe des travaux en épistémologie des mathématiques, je me garderai bien de préjuger de la fécondité de la construction réalisée.

5.6 La recherche philosophique comme explicitation et transformation de l'Engagement dans la situation

Une fois qu'on a pris la mesure de l'Engagement dans la situation de recherche quelle qu'elle soit, l'exigence s'impose d'un éclaircissement et d'une transformation de celui-ci et de leurs conséquences pour le développement des recherches en question. Nous avons vu (en 4.2) que, pour M. Foucault dans son cours au Collège de France de 1981-1982, la "philosophie" est "la forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité, la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité", tandis que la "spiritualité" est "la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité" (Foucault, 2001, p. 16). C'est exactement de ce jeu entre "philosophie" et "spiritualité" qu'il me semble s'agir dans cet effort d'éclaircissement et de transformation de l'Engagement dans la situation de recherche. Évidemment, cet effort d'éclaircissement peut être mené par chacun, grâce à des

lectures philosophiques et une réflexion personnelle ou collective. C'est ce que fait tout chercheur qui veut mener une recherche sensée et a rencontré des "appels" philosophiques. Tout aussi évidemment, se pose la question du développement d'une recherche philosophique associée à la recherche en question. Dans la foulée des sections précédentes se pose donc la question d'un programme de recherche philosophique.

Pour aborder cette question de la recherche philosophique et d'un éventuel programme de recherche philosophique, que cette recherche ou ce programme de recherche se développe en relation avec l'ensemble de la vie ou avec un secteur de celle-ci, comme la recherche empirique et / ou la recherche technologique et / ou la recherche mathématique, je ferai quelques détours dont le premier passera par ce qui a été écrit par E. Husserl concernant la relation entre le sens de la science et celui de la vie.

La crise des sciences européennes et la philosophie universelle du monde de la vie comme projet formulé mais non engagé par Husserl

Si la psychologie de "spectateur hors du coup" du psychologue apparaît à E. Husserl nécessaire à la résolution de la crise des sciences européennes, comme on l'a vu plus haut (en 4.6), la philosophie garde chez lui le dernier mot, à travers la considération de ce qu'il appelle le "monde de la vie" que je résume ici à travers ces quelques citations :

- « Le sens du monde donné d'avance dans la vie est une formation subjective, c'est l'œuvre de la vie dans son expérience, dans la vie pré-scientifique. C'est dans cette vie que se bâtit le sens et la validité du monde, c'est-à-dire chaque fois de ce monde qui vaut effectivement chaque fois pour le sujet de l'expérience. » (Husserl, 1976, p. 79-80) ;
- « La science en tant que totalité de la théorie prédicative, totalité du système des énoncés conçus comme "logiques" (…) s'enracine, se fonde dans le monde de la vie, dans les évidences ordinaires qui s'y rapportent. Grâce à cet enracinement, la science objective a un rapport de sens constant à ce monde. » (Husserl, 1976, p. 147) ;
- « Si l'on veut éclaircir le profit de cette science [objective des temps modernes], comme de toute activité humaine, il faut d'abord prendre en considération le monde de la vie concrète. » (Husserl, 1976, p. 151) ;
- « Ici [lorsque nous effectuons une *époché*, c'est-à-dire une mise entre parenthèses, à l'égard de tous les intérêts théoriques objectifs, de l'ensemble des visées et des activités qui nous sont propres en tant que nous nous considérons comme des savants] comme

partout, il apparaît que lorsque nous actualisons un de nos intérêts habituels, et qu'ainsi nous nous trouvons dans notre activité professionnelle (dans l'accomplissement du travail), nous avons une attitude d'*époché* à l'égard de nos autres intérêts vitaux, lesquels ne continuent pas moins à être les nôtres et à se maintenir. Chacun de ces intérêts possède son temps et nous disons dans le langage courant, par exemple, "maintenant c'est le temps d'aller à la réunion", etc. Ainsi ce nouvel intérêt professionnel que nous venons de fonder, dont le thème universel s'appelle "monde de la vie", s'ordonne, lui aussi, au reste des intérêts vitaux et des métiers et il a chaque fois "son temps" à l'intérieur de l'unique temps personnel. » (Husserl, 1976, p. 154).

Cette relation entre la "science" et le "monde de la vie concrète" étant restée purement spéculative, F. Varela et ses collaborateurs ont proposé de la concrétiser :

« La phénoménologie elle aussi doit présupposer le monde vécu, même si elle s'efforce de l'expliquer. Ainsi Husserl était-il hanté par les étapes de la circularité fondamentale qu'il n'avait pas franchies. Husserl reconnut une partie de cette circularité et tenta de l'appréhender de manière intéressante. Il soutint que le monde vécu était en réalité un ensemble de *pré-compréhensions* ou (pour le dire approximativement) de présuppositions sédimentées en arrière-plan ; le phénoménologue pouvait rendre ces présuppositions explicites et les traiter en tant que système de croyances. En d'autres termes, Husserl tenta de briser le cercle en considérant que l'arrière-plan consistait essentiellement en représentations. Une fois cependant que le monde-de-la-vie est analysé de cette manière, l'affirmation de Husserl (et, de fait, l'affirmation centrale de la phénoménologie) selon laquelle le monde vécu est toujours antérieur à la science se trouve déstabilisée. (…) Husserl doit avoir reconnu ces problèmes, car il affirma d'un même geste que le monde vécu est antérieur à la science et que la tradition occidentale est unique parce que notre monde vécu est imprégné de science. (…) Mais les difficultés du projet husserlien procèdent d'une raison plus profonde que nous désirons souligner ici : le mouvement de Husserl vers l'expérience et vers les "choses elles-mêmes" étaient purement *théoriques* ; ou pour le dire en creux, il manquait totalement de dimension *pragmatique*. » (Varela, Thomson et Rosch, 1993, p. 46-48).

C'est cette voie "pragmatique" qui me semble à moi aussi devoir être suivie.

Sens du métier et sens de la vie dans une épistémologie normative interne de l'activité de recherche scientifique et technique

La relation entre sens de son activité de recherche scientifique et sens de sa vie que F. Varela a approfondi grâce au bouddhisme *Madhyamika* n'est pas, dans le cadre de cette épistémologie normative interne, une fantaisie individuelle, comme on a coutume de considérer le catholicisme traditionnel de L. Pasteur, ou un résidu culturel historiquement intéressant, comme on a coutume de considérer l'alchimie de I. Newton. Le développement du programme de recherche 'cours d'action', par exemple, passe pour ce qui me concerne par une relation de ce genre. Pour préciser ce point, je reviendrai sur le débat qu'a ouvert M. Foucault sur le rôle des intellectuels, ce qui nous ramènera de nouveau à J.-P. Sartre.

M. Foucault (dans un article de 1976, republié dans Foucault, 1994, pp. 109-113), s'interrogeant sur le rôle des intellectuels, a proposé celui l'intellectuel "spécifique" par opposition à celui de l'intellectuel "universel" qu'il rattachait au nom de J.-P. Sartre. Cette notion d'"intellectuel universel", J.-P. Sartre l'avait tout particulièrement développée en 1965, dans des conférences à Tokyo et Kyoto (Sartre, 1972), en relation avec la question de la technique (voir 4.2) :

> « Il me semble que ce qu'il faut prendre en compte, maintenant, dans l'intellectuel, ce n'est donc pas le "porteur de valeurs universelles" ; c'est bien quelqu'un qui occupe une position spécifique – mais d'une spécificité qui est liée aux fonctions générales du dispositif de vérité dans une société comme la nôtre. » (Foucault, 1994, p. 113).

En poursuivant cette distinction, on pourrait opposer deux modes de philosopher possibles pour quelqu'un qui serait intéressé par le développement d'une science empirique (par exemple, comme moi, une anthropologie cognitive) et / ou celui d'une technologie (par exemple, comme moi, d'une ingénierie des situations) : l'un, portant sur le "sens de la vie", partirait de l'universel et serait classique ; l'autre, portant sur le "sens de la pratique spécifique de recherche" empirique (et ses relations avec d'autres pratiques de recherche empirique, par exemple, pour l'anthropologie cognitive, celles de l'anthropologie culturelle, de la sociologie, de la psychologie ou de la physiologie) et / ou technologique (et ses relations avec d'autres ingénieries, par exemple, pour l'ingénierie des situations, celles des artefacts, de l'organisation ou de la formation), partirait du spécifique et serait innovante et plus adaptée à la fin du dernier siècle et au début du nouveau. Ces deux modes de philosopher sont-ils vraiment à opposer ? Ne peuvent-ils et ne doivent-ils pas se compléter mutuellement sous peine d'abstraction des "valeurs universelles", pour l'un, et de limitation forcée "aux fonctions

générales du dispositif de vérité dans une société comme la nôtre", pour l'autre ? M. Foucault les considérait comme irréductiblement opposés. En même temps, il soulignait le pouvoir d'universalisation de proche en proche du travail de l'"intellectuel spécifique" :

> « Cette figure nouvelle [l'intellectuel "spécifique"] a une autre signification politique : elle a permis, sinon de souder, du moins de ré-articuler des catégories assez voisines qui étaient restées séparées. L'intellectuel, jusque-là, était par excellence écrivain : conscience universelle, sujet libre, il s'opposait à ceux qui n'étaient que des *compétences* au service de l'Etat ou du Capital (ingénieurs, magistrats, professeurs). Dès lors que la politisation s'opère à partir de l'activité spécifique de chacun, le seuil de l'écriture, comme marque sacralisante de l'intellectuel, disparaît. Et peuvent se produire alors des liens transversaux de savoir à savoir, d'un point de politisation à un autre : ainsi, les magistrats et les psychiatres, les médecins et les travailleurs sociaux, les travailleurs de laboratoire et les sociologues. » (Foucault, 1994, p. 109).

Aujourd'hui, il semble que la question soit entendue, du moins dans l'université française : il n'y a place que pour l'"intellectuel spécifique" (Artières et Zancarini-Fournel, 2008, p. 626-633). Il me semble que non, d'autant plus que M. Foucault, après avoir ainsi fustigé l'"intellectuel universel" de J.-P. Sartre, qui s'intéresserait au "sens de la vie", et proposé de le remplacer par l'"intellectuel spécifique", qui s'intéresserait au "sens de la pratique spécifique de recherche" et serait ainsi "triplement situé : espace symbolique, espace institutionnel, espace social" (op. cit., p. 113), en était arrivé, juste avant sa mort, à ouvrir de nouveau la question en proposant de rechercher, à travers de nouvelles expériences collectives de pensée et sans compter sur des apports extérieurs d'après lui trop improbables aujourd'hui, "une nouvelle façon de philosopher" (exposé oral au cours d'une tentative de création d'un groupe de travail philosophique, en 1981).

En fait la réflexion philosophique menée en relation avec le programme de recherche 'cours d'action', comme la réflexion philosophique menée par F. Varela en relation avec le programme de recherche en neuro-phénoménologie qu'il avait initiée, se situent au-delà ou en deçà de cette opposition entre "porteur de valeurs universelles" et porteur d'une compétence spécifique "liée aux fonctions générales du dispositif de vérité dans une société comme la nôtre". En effet, elles concernent l'Engagement dans la recherche en anthropologie cognitive et ingénierie des situations qui, comme nous en avons vu les raisons profondes dans cet ouvrage, est indissociable de l'Engagement du chercheur ou concepteur dans l'ensemble de sa situation. Il me semble qu'on peut généraliser ce cas à toute recherche empirique et / ou

technologique et parler, non pas d'"intellectuel universel" ou d'"intellectuel spécifique", mais, par exemple, en utilisant un oxymore, d'"intellectuel universel situé".

Si M. Foucault pouvait ainsi rechercher une "nouvelle façon de philosopher", c'est sans doute qu'à travers son cours au Collège de France sur "*L'herméneutique du sujet*" (publié vingt ans plus tard dans Foucault, 2001), il avait compris quelque chose de neuf sur les Stoïciens dont j'ai abondamment parlé dans cet ouvrage. Si je me contenterai ici de rapporter ce "neuf" à la notion d'"Engagement dans la situation", c'est-à-dire, à travers cette notion, à la phénoménologie de l'activité humaine en termes d'"activité-signe", une étude serrée des textes de la philosophie antique pourrait certainement montrer que ce "neuf" stoïcien ne fait qu'approfondir en termes d'action – donc pas tout à fait mais presque en termes d'activité (voir le chapitre 2) –, et non pas en termes de contemplation comme l'ont fait le Platonisme, le Péripatétisme et le Néo-Platonisme, la séparation instaurée par le Socrate de Platon entre la philosophie et la sophistique. C'est sans doute aussi parce que M. Foucault n'était pas pleinement satisfait, après quelques années, du rôle d'"intellectuel spécifique" qu'il s'était donné et du mode de philosopher qui lui était associé. Il est certain que, pour lui, cette "nouvelle façon de philosopher" devait se développer à la fois en relation avec une "pratique spécifique de recherche" et sur fond de "souci de soi" universel. C'est ce qui est proposé et réalisé ici.

Engagement existentiel, connaissance et action suivant la tripartition stoïcienne

Complétons les conséquences en matière d'épistémologie de l'idéal du sage stoïcien (voir 4.2) par quelques éléments de la conception stoïcienne de la philosophie, qui précisent son caractère systématique que j'ai souligné en abordant le Stoïcisme (voir l'introduction au chapitre 2). Ils pointent l'idée développée ici selon laquelle, il n'y a qu'un objet de recherche philosophique, l'"Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique, technologique et philosophique". S'il y a plusieurs approches possibles de cet unique objet, chacune conduit nécessairement aux autres :

> « Au lieu de distinguer différentes espèces de philosophies, comme l'avait fait Aristote (philosophie théorétique, pratique, productive), les stoïciens soulignent l'utilité pratique de la discipline dans toutes ses branches. Frag 26A : La vertu prise dans son unité et à son degré le plus élevé est utilité, et les vertus, à leur niveau le plus générique sont trois – vertu

physique [= qui propose la "connaissance des choses divines"], vertu éthique, vertu logique. C'est pourquoi la philosophie, elle aussi, a trois parties – la physique, l'éthique et la logique. La physique se pratique chaque fois que nous faisons des recherches sur le monde et ce qu'il contient ; l'éthique est notre engagement dans la vie humaine, et la logique notre engagement dans le discours ; ils l'appellent aussi la dialectique. » (Long et Sedley, 2001, p. 15).

Ainsi, la tripartition stoïcienne de la philosophie en "physique, éthique et logique" forme un tout de telle sorte que chacune des composantes de la tripartition ne peut s'éclairer qu'en relation avec les deux autres. Sa visée est de constituer une "discipline" unique ("[Selon] Epictète et Marc Aurèle : logique = "discipline de l'assentiment" ; physique = "discipline du désir" ; éthique = "discipline de l'action", Gourinat, 1996, p. 15). C'est justement une critique que J.G. Fichte adressait à E. Kant de proposer une tripartition de la philosophie en "raison pratique", "raison théorique" et "raison jugeante" comme autant de composantes séparées :

« La réalisation [de Kant] demeura cependant en deçà du projet, dans la mesure où la raison ou le savoir ne furent pas examinés dans leur absolue unité, mais déjà dans leur scission en différentes branches : raison pratique, raison théorique, raison jugeante ; les lois mêmes de ces différentes branches furent plus rassemblées empiriquement et élevées par induction au rang de lois rationnelles, que véritablement et exhaustivement déduites d'une source originelle et présentées comme ce qu'elles sont par déduction. C'est à ce stade que la *Doctrine de la Science* reprit le problème. » (Fichte, 1981, p. 142).

Il n'y a donc qu'un seul objet de recherche philosophique pour un individu ou un groupe d'individus donné, son engagement dans la situation à chaque instant (ou, je le répète encore, "Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique, technologique et philosophique"). D'où trois conséquences. La première conséquence est que, comme la détermination de cet unique objet de recherche philosophique par un acteur donné dans une situation donnée passera nécessairement par sa division en problèmes philosophiques, la façon dont la détermination d'un de ces problèmes philosophiques passera par la détermination du tout constituera elle-même un problème philosophique. C'est une idée proche qu'exprimait L. Althusser en 1967 :

« Thèse n° 4 : La philosophie n'a pas d'objet, au sens où la science a un objet ; Thèse n° 5 : Il existe des "objets philosophiques", bien que la philosophie n'ait pas d'objet (au sens de la Thèse 4), des "objets" intérieurs à la philosophie. » (Althusser, 1995, p. 304).

La seconde conséquence est que la détermination de cet unique objet de recherche philosophique laissera toujours un résidu d'indétermination : la contingence de l'origine, donc

de l'horizon de l'Engagement dans la situation à chaque instant. En fait, si la notion d'action-acte de J.G. Fichte permet de dépasser le dogmatisme stoïcien, elle laisse la place à une interrogation interminable – comme on qualifie souvent la cure psychanalytique – sur l'en-deçà de l'action-acte. Par exemple, J.G. Fichte a formulé cet en-deçà en termes de "lumière", rejoignant ainsi les spéculations néo-platoniciennes et mystiques rhénanes, ce qui est loin de me convaincre. Je préfère, dans les limites fixées à cet ouvrage, laisser cette interrogation ouverte. La troisième conséquence, faut-il le dire, est que la recherche éthico-politico-religieuse fait partie de la recherche philosophique. Ce n'est pas parce que nombre de discours éthiques – et tout particulièrement les discours humanistes –, de discours politiques et de discours religieux sont creux et / ou ne sont que des rideaux de fumée pour camoufler le lamentable sinon le pire que l'éthico-politico-religieux est à exclure de la réflexion philosophique. D'ailleurs penser "éthico-politico-religieux", comme le font les Stoïciens (pour qui, rappelons-le, l'"éthique" concerne <u>toute</u> l'action humaine), et non pas "éthique" au sens des Manuels de philosophie d'aujourd'hui, constitue un premier pas vers le sérieux. C'est là que J.-P. Sartre qui, après avoir construit une ontologie phénoménologique (*L'être et le Néant*) a désespérément cherché à construire une morale, puis a abordé l'épistémologie de l'anthropologie culturelle et de l'histoire (*Critique de la raison dialectique*), apparaît encore une fois comme un héritier malgré lui des Stoïciens.

Je reviendrai sur ces trois conséquences au fur et à mesure de l'exposé des composantes ou mouvements de l'épistémologie normative interne d'un programme de recherche philosophique.

Un parti pris sur la nature de la philosophie

Précisons la caractéristique d'auto-réflexivité au sens fort que J.G. Fichte associe au discours philosophique (voir 5.2). Un premier aspect de cette auto-réflexivité est que l'objet d'une recherche philosophique est unique et identique à l'"Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique, technologique et philosophique" qui circonscrit les possibles de cette recherche. Un second aspect en est que le discours philosophique et les actes philosophiques sont idéalement auto-réflexifs au sens le plus fort, mais comportent implicitement et peuvent associer explicitement des éléments qui ne le sont pas, du moins si l'on prend provisoirement pour acquis la construction des sous-catégories de l'Unité de cours d'expérience qui a été proposée (dans le

chapitre 6 de la *Méthode développée*) et présentée ici dans la figure 6 (voir **Annexe 3**). Un discours et des actes philosophiques même idéaux incluent ainsi nécessairement des éléments qui ne sont pas auto-réflexifs au sens le plus fort. Plus largement, cette notion de recherche philosophique prend parti dans le débat, toujours ouvert et relancé périodiquement, sur la nature de la philosophie et, plus particulièrement, de la recherche philosophique.

Considérons, par exemple, plusieurs prises de position sur cette dernière, celles de C.S. Peirce, de L. Althusser, de M. Foucault et de G. Deleuze et F. Guattari.

Peirce (1993) [traduction de "*What pragmatism is ?*", article paru dans *The Monist* en 1905, p. 313] propose aux philosophes déplorant l'état présent de la philosophie de "coopérer à l'observation, l'hypothèse et la confirmation, comme les chercheurs des sciences de la nature". En ajoutant les sciences humaines et sociales, puisque, chez Peirce, les mathématiques sont déjà sous-entendus, il me semble qu'on peut considérer cet objectif comme valable pour une recherche philosophique telle qu'elle est conçue ici. Par contre, C.S. Peirce associe cet objectif à une récusation de tout rôle de la recherche philosophique dans la vie qui s'oppose à une telle conception de la recherche philosophique :

> « Les Grecs attendraient de la philosophie qu'elle affecte la vie – non par un lent processus d'infiltration des formes, comme nous pourrions nous y attendre dans les recherches sur les équations différentielles, la photométrie stellaire, la taxinomie des échinodermes et autres choses semblables finissent par affecter la conduite de la vie – mais immédiatement dans la personne et dans l'âme du philosophe lui-même, en le rendant différent des autres hommes ordinaires dans ses conceptions de la conduite juste. » (Peirce, 1995, p. 152).

De façon cohérente, C.S. Peirce, comme M. Foucault (voir l'introduction à cette section), mais pour l'approuver au lieu de le récuser, considère qu'Aristote ne partage pas cette attente grecque (ibidem).

L. Althusser, en 1967, pouvait proposer les "Thèses n° 20 : La philosophie a pour fonction majeure de tracer une ligne de démarcation entre l'idéologique des idéologies d'une part, et le scientifique des sciences d'autre part" (Althusser, 1995, p. 305). Il s'agit plutôt, répétons-le, dans une recherche philosophique telle qu'elle est conçue ici, d'éclaircir et de transformer dans un même mouvement et de façon toujours partielle l'"Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique, technologique et philosophique".

Nous avons vu (en 4.2) que la relation entre philosophie et spiritualité dans la pensée antique qui était pointée par M. Foucault dans son cours au Collège de France de 1981-1982 ouvrait sur la question des pratiques de soi en relation avec la connaissance empirique et

l'ingénierie. On peut en dégager, comme je l'ai fait dans l'introduction à cette section, un parti pris sur la nature de la philosophie qui serait identique à celui que je propose ou du moins proche de lui. Mais la publication des cours de 1982-1983 montre que ce n'est pas exactement ce qu'envisageait M. Foucault. Pour lui, l'activité philosophique est alors "le fait d'exercer une parole courageuse et libre qui continuellement fait valoir dans le jeu politique la différence et le tranchant d'un dire-vrai, et visant à inquiéter et transformer le mode des sujets" (Foucault, 2008, p. 361). C'est ce qu'il appelle aussi une "pratique de véridiction" (op. cit., p. 264 et p. 321). Si "exercer une parole courageuse et libre dans le jeu politique" de ce genre peut être une conséquence de la recherche philosophique telle qu'elle est conçue ici, cela n'en constitue pas le cœur, ce qui se traduit dans le fait que je l'ai laissée de côté. Mon expérience personnelle m'enseigne que ce courage, cette liberté et ce dire-vrai peuvent parfaitement exister, du moins pendant un certain temps, sans une quelconque recherche sur l'"Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique, technologique et philosophique", c'est-à-dire, pour moi, sans une quelconque recherche philosophique. Il me semble que ce point de vue de M. Foucault en 1982-1983 est essentiellement conjoncturel, lié à la résistance qu'il opposait aux pressions qui s'exerçaient ou qu'il pensait s'exercer alors sur lui pour qu'il joue un rôle de soutien intellectuel au gouvernement de gauche alors en place. Si la connaissance de la pratique des différentes écoles de philosophie antique, et en particulier celle de l'école stoïcienne, paraît confirmer empiriquement ce point de vue (voir op. cit., p. 315-321), je peux parfaitement considérer que c'est tout aussi conjoncturel et que cela n'engage, ni l'idéal de la recherche philosophique, ni l'essentiel de la pratique de ces écoles de philosophie antique. Dans la période d'existence de ces écoles de philosophie antique, la parole courageuse et libre, ou bien n'a pas trouvé d'autres lieux pour s'exercer, ou bien n'a pas laissé de traces historiques. Aujourd'hui dans nos contrées, cette parole courageuse et libre, si elle est toujours risquée, peut s'exercer de multiples façons, même si cette multiplicité peut être menacée à tout instant.

Deleuze et Guattari (1991) proposent aussi une réponse à la question "qu'est la philosophie ?" largement cohérente avec celle qui est proposée ici (en ce qu'elle partage le critère d'auto-réflexivité sous un autre nom, celui de "plan d'immanence ou de consistance", voir 5.2), mais en partie différente. La différence tient en ce que ces auteurs considèrent que la philosophie porte sur les concepts au sens le plus éminent mais aussi le plus large (voir ibidem et 3.3) alors que je propose de spécifier ici les concepts en jeu à l'éclaircissement et à la transformation de l'Engagement dans la situation de recherche (ou d'étude) précisé en

termes d'"Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique, technologique et philosophique".

Par contre, considérer comme Deleuze et Guattari (1991) qu'une recherche philosophique porte sur les concepts permet de préciser cette "nouvelle façon de philosopher sur fond de souci de soi" que j'ai rapprochée plus haut de ce qu'énonçait M. Foucault en 1981-1982 : il s'agit ce faisant de conceptualiser l'Engagement dans la situation de recherche et non pas, par exemple, de s'inscrire dans la lignée des *Essais* de Montaigne. Ces derniers partagent avec la recherche philosophique l'auto-réflexivité :

> « Je n'ay pas plus faict mon livre que mon livre m'a faict. Livre conbsubstantiel à son autheur : D'une occupation propre : Membre de ma vie : Non d'une occupation et fin, tierce et étrangère, comme tous les autres livres. » (*Essais*, II, XVIII, Montaigne, 2007, p. 703).

Mais les *Essais* s'appuient sur des lectures effectuées par leur auteur une fois seul et dégagé des engagements pratiques et visent à mieux expliciter et construire une expérience de soi. Si divers auteurs en ont tiré une conceptualisation, c'est moyennant un travail supplémentaire. Au contraire, le présent ouvrage, s'il est écrit pareillement sur le tard, s'appuie sur des lectures effectuées par moi tout en poursuivant une vie active et coopérative et, surtout, vise à construire conceptuellement les caractéristiques d'un Engagement dans la situation de recherche, en passant par des travaux préparatoires non conceptuels.

Il va sans dire, pour conclure ce point, que ce parti-pris sur la nature de la philosophie, que traduisent l'objet "Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique, technologique et philosophique" et la visée de conceptualisation de cet objet, est loin de prétendre au monopole. On peut d'ailleurs pointer des continuités entre la recherche philosophique ainsi conçue et des travaux menés selon une autre conception, ce qui permet à la première de faire son miel des seconds. Pour ne prendre que deux séries d'exemples, les *Essais* de M. de Montaigne, ou les *Rêveries d'un promeneur solitaire* de J. J. Rousseau, s'ils ne partagent pas sa visée, partagent au moins en partie son objet et sont eux-mêmes en continuité avec le "souci de soi" quotidien, tandis que les travaux philosophiques de L. Althusser ou ceux, publiés ou manuscrits, de C.S. Peirce déjà cités, s'ils partagent sa visée mais pas son objet, du moins explicitement, peuvent être détournés en partie vers cet objet.

Les limites de toute construction philosophique et, en particulier, de celle de cet ouvrage

Ce parti pris sur la nature de la philosophie a, entre autres, pour conséquences : (1) la nécessaire considération de sa situation ici et maintenant par celui qui développe une recherche philosophique et (2) celle de ce qui est laissé intact par cette recherche philosophique. Ces deux considérations sont source de modestie. Par exemple, si l'on suit Crépon (2003), F. Nietzsche, a reproduit et fait fructifier, si l'on peut dire, dans la première partie de sa vie d'auteur le nationalisme et l'antisémitisme qu'il avait hérité de son époque, de sa classe sociale et de ses études. Selon le parti pris ici sur la nature de la recherche philosophique, on pourrait dire que, dans cette première partie de sa vie, F. Nietzsche n'avait qu'un programme de recherche philosophique limité, portant sur son héritage de la mythologie et de la philosophie grecques. Son nationalisme et son antisémitisme restaient des éléments de son "Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie" non questionnés et non transformés. Ce n'est qu'ensuite, quelque temps avant de sombrer dans la folie, qu'il a remis en cause cet héritage.

Il va de soi que tout éclaircissement conceptuel et toute transformation de l'"Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique, technologique et philosophique" ne peut que laisser un résidu, non seulement non questionné et non transformé, comme on vient de le voir avec l'exemple de F. Nietzsche, mais aussi questionné et transformé tout en étant non conceptualisé, voire non conceptualisable (d'où alors l'appel fait par divers philosophes au mythe ou à la révélation religieuse ou à l'expérience mystique).

C'est ainsi, pour revenir plus précisément au contenu de cet ouvrage, que ce que j'ai explicité en matière d'éthico-politico-religieux reste limité. D'une part, comme je l'ai écrit en introduction (section 1), j'ai limité l'appel à mon histoire philosophique personnelle à ce que j'en partage plus ou moins, explicitement ou implicitement, avec les autres personnes qui développent actuellement le programme de recherche 'cours d'action', qui appartiennent la plupart à d'autres générations et ont pour le reste une autre expérience que la mienne. D'autre part, mon engagement éthico-politico-religieux personnel est loin d'être conceptualisé et peut-être même loin d'être conceptualisable.

Reprenons en effet brièvement ce que j'en ai écrit dans cet ouvrage, au-delà du principe espérance qui le caractérise *a minima*. Ce sont les idéaux stoïciens plus ou moins revus et corrigés du sage et de l'appropriation du monde et de l'humanité au sage, considérés comme réalisables, le premier rarement, le second à l'infini (voir 4.1). S'ajoutent les appels formulés

par J.G. Fichte : à l'explicitation de l'intuition intellectuelle 1, c'est-à-dire à l'intuition intellectuelle 2 (voir 1.2) ; au redoublement philosophique de cette dernière, ou intuition intellectuelle 3 (voir 3.1) ; plus largement, à la liberté (voir 1.2 et 3.1) ; à l'auto-limitation de cette liberté par chacun relativement à celle d'autrui – en particulier, dans le programme de recherche 'cours d'action', par le chercheur en activité humaine relativement aux acteurs étudiés –, afin de construire et reconstruire à chaque instant une communauté humaine viable (voir 1.6) ; enfin, à l'auto-réflexivité (voir 5.2). Je me suis contenté ici essentiellement de les ajouter les uns aux autres alors qu'il serait parfaitement possible de les articuler systématiquement. S'ajoutent aussi divers appels rencontrés au fur et à mesure de cet ouvrage. Ce sont, par exemple, un appel à penser l'orientation des industries culturelles du point de vue des relations entre les générations successives formulé par B. Stiegler (voir 4.7), un appel à lier imagination technique, sciences humaines, activité artistique, éthico-politico-religieux et recherche philosophique qu'on peut dégager de l'expérience de l'École saint-simonienne (voir 4.8) et un appel à la contestation scientifique et démocratique des recherches empiriques et technologiques qu'on peut dégager d'un enrichissement des propositions de I. Lakatos (voir 5.1).

Ces idéaux et ces appels, même réactualisés grâce à des commentateurs et à ma propre expérience, sont plutôt terre-à-terre (comme je l'ai écrit à propos de l'idéal du sage stoïcien en 4.1) en cohérence avec la modestie et le réalisme de l'ouvrage, ne donnent certainement pas assez à rêver et chacun est conduit à les enrichir d'autres idéaux et appels et à en rechercher des fondements plus profonds, conceptualisés ou non, conceptualisables ou non. Si je dépassais les limites que je me suis fixées dans cet ouvrage à l'expression de mon histoire philosophique personnelle, j'ajouterais d'autres idéaux et appels qui ont jalonné le cours de mon existence et envers lesquels j'entretiens une fidélité problématique. Même avec ces ajouts, dont il me semble possible de montrer la non-contradiction avec ceux qui ont été explicités ici, l'ensemble constituerait une multiplicité plus ou moins explicitée, organisée, ouverte et conceptualisée, dont l'unité resterait aussi problématique que la fidélité que j'entretiens avec eux, ce qui me ramène à la question de l'absolu à construire (voir 1.8).

Les problèmes de la sélection opérée dans les œuvres philosophiques et de sa transmission

Ajoutons, avant de préciser dans la section suivante ce que peut être un programme de recherche philosophique, qu'en développant et en transmettant à d'autres une lecture d'une

œuvre philosophique qui est orientée vers l'explicitation et la transformation de son propre "Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique, technologique et philosophique", on est conduit à opérer une sélection dans le tout de cette œuvre philosophique. Or, les philosophes, s'ils sont par définition "amoureux de la sagesse", peuvent être loin d'être des sages et il arrive qu'une œuvre philosophique contienne des aspects qui peuvent rendre problématique la sélection opérée. Alors, déclarer, comme je l'ai fait en introduction à cet ouvrage, qu'on ne se sent pas engagé pour ou contre le reste de leur élaboration philosophique n'est pas suffisant.

C'est le cas, par exemple, dans cet ouvrage lorsque des œuvres philosophiques ont des effets importants, des deux sortes, positifs et / ou négatifs, dont j'ai parlés (en Introduction, section 2) en matière de connaissance de l'activité humaine et de transformation de ses situations d'exercice, tout en manifestant une pensée ou une absence de pensée qui apparaît particulièrement répugnante et ouvrir sur une humanité non viable sur d'autres plans. Il est, d'après moi, possible de montrer que les options philosophiques produisant les effets importants en question que j'ai considérées dans cet ouvrage sont détachables du reste. Je ne me suis pas donné ici la place pour le faire, sauf, exceptionnellement, laissant ainsi ce soin au lecteur.

Je ne pouvais manquer de le faire exceptionnellement avec M. Heidegger, philosophe nazi et qui est toujours resté muet sur le fait de l'être ou de l'avoir été lorsqu'il s'est consacré, après guerre et quelque temps d'interdiction d'enseignement, à des méditations poético-philosophiques. Ses écrits ont pourtant, et sans discrimination, échappé à l'opprobre universelle, moyennant un léger toilettage postérieur et une mise sous le boisseau par ses héritiers de ceux d'entre eux qui résistaient par trop à ce toilettage. Comme je l'ai rappelé, certaines des notions développées par M. Heidegger, en plus de celles que j'ai présentées ici, contribuent effectivement à une pensée du couplage structurel, des outils, des signes (voir à ce propos la *Méthode développée*, chapitre 5) et du Representamen (à travers ce qu'il appelle "perturbation", qui est proche du "choc" de J.G. Fichte, voir aussi 1.4 et 3.5).

Si J.G. Fichte s'est fait le défenseur des principes de la Révolution Française et s'est efforcé de faire de la lutte contre l'occupation napoléonienne de l'Allemagne un grand mouvement d'éducation populaire, il était aussi plus ou moins antisémite. En tout cas, il a fourni, justement dans le livre où il défend la Révolution Française, deux pages d'appel à "couper les têtes juives" (voir Fichte, 1974, pp. 160-161) avec un poids suffisant d'imbécillité et de méchanceté pour qu'on renonce à le lire plus avant tant qu'on n'a pas été convaincu que le reste de son œuvre en est détachable. Cela n'a pas empêché l'aimable G.W.F. Hegel de juger son œuvre finale comme constituant "une philosophie pour juifs et juives éclairés" (cité par Wahl, 1951, p. 61). Si j'aurais scrupule à ne pas parler de cet aspect de J.G. Fichte, il était inutile de le faire dans le

corps de l'ouvrage, d'autant plus que les corrections opérées à cette occasion relativement à la lettre de son œuvre restreignent la place laissée ouverte à cette imbécillité et à cette méchanceté.

Il en est de même de quelques côtés noirs d'auteurs mobilisés par des auteurs sur lesquels je me suis appuyé. Ainsi, C.S. Peirce, que j'ai abondamment cité dans les ouvrages antérieurs et que nous avons retrouvé dans cet ouvrage, s'est appuyé sur les conceptions d'un métaphysicien médiéval, Duns Scot. Entre autres choses dont la promotion de l'"Immaculée Conception", il a milité, contre Thomas d'Acquin, pour la conversion forcée des Juifs et l'enlèvement dans ce but des enfants juifs à leurs familles, en sachant ce que "forcée" voulait dire à l'époque (voir Boulnois et al., 2004). Les écrits de Duns Scot contribuant seulement à faire mieux comprendre l'originalité des catégories fondamentales de C.S. Peirce (voir 3.5), il n'y avait pas nécessité de s'étendre longuement ici sur la sélection opérée.

Rappelons aussi que Varela, Thomson et Rosch (1993), que j'ai pareillement cités dans ces ouvrages antérieurs et dans cet ouvrage, associent leur revisite ontologique et épistémologique de la "voie moyenne" bouddhique et de l'œuvre phare qui porte le nom de Nagarjuna à une proposition éthique passant par une apologie de Nishitani K., l'un des philosophes de ce qu'on appelle l'École de Kyoto (à laquelle j'ai déjà fait allusion en Introduction, section 2), qui, dans son ouvrage fondamental, "*Religion and Nothingness*" (Nishitani, 1982), a proposé une éthique religieuse inspirée du Zen :

> « Nishitani est exemplaire à nos yeux pour deux raisons ; d'une part, son éducation l'a formé à la tradition Zen de l'attention / vigilance, dans laquelle il s'est personnellement immergé ; d'autre part, il a compté parmi les disciples de Heidegger, ce qui lui a procuré un accès tout à fait direct à la pensée européenne en général et à l'invocation heideggerienne d'une pensée planétaire en particulier. » (Varela, Thomson et Rosch, 1993, p. 322-323).

Ce même Nishitani K., avec l'ensemble des philosophes de l'École de Kyoto, mais plus activement que la moyenne d'entre eux, a apporté son soutien sans faille à l'impérialisme japonais au moment de ses pires exactions dans l'ensemble du Sud-Est asiatique et, après guerre, s'est présenté comme un pur intellectuel religieux détaché de toute politique, ce qui lui a permis de ne pas exprimer le moindre regret concernant son passé, donc à n'en tirer aucun enseignement philosophique, contrairement à Tanabé H., l'un de ses plus célèbres collègues (voir Tanabe, 1986). Ajoutons que Nishitani K. a été l'élève de M. Heidegger sans en émettre la moindre critique, comme le soulignent d'ailleurs F. Varela et ses collègues mais en considérant le même M. Heidegger comme le sommet de la pensée occidentale. Il me semble que "l'invocation heideggerienne d'une pensée planétaire" valorisée par F. Varela devrait

engendrer une profonde méfiance du fait que ses premières formulations ont accompagné la visée du "Grand Reich". À cette pensée planétaire, la modestie et le "terre-à-terre" de la généralisation de l'épistémologie des programmes de recherche et de leur contestation mutuelle me semblent préférables.

J'ajoute que le peu de fréquentation que j'ai eue de F. Varela dans les dernières années de sa vie, à l'occasion d'un projet d'"*Institut des Sciences de la Complexité*" qui a avorté, et la connaissance que j'ai acquise de l'ensemble de son œuvre montrent qu'il irait plutôt dans ce sens et que son apologie de Nishitani K. et de M. Heidegger tient essentiellement à une lecture partielle de ces auteurs. Ces sélections opérées en méconnaissance du tout de l'œuvre philosophique considérée constituent l'une des rançons de lectures philosophiques effectuées par des personnes qui, comme lui et moi, ne sont pas philosophes de profession, ce qui me ramène encore une fois au caractère limité de l'élaboration philosophique effectuée ici, en espérant qu'arrivé à ce point, le lecteur perçoit le versant positif de ce caractère limité : tout le bénéfice d'une élaboration philosophique située dans la recherche empirique sur l'activité humaine et la recherche technologique en ingénierie des situations. Les précautions à prendre pour éviter de payer cette rançon ont un coût, celui de la connaissance de l'ensemble de l'œuvre philosophique considérée, y compris ce qui n'a pas d'intérêt pour la recherche philosophique menée.

Moyennant ces divers préalables et précautions, je peux maintenant aborder plus précisément la question d'un programme de recherche philosophique.

5.7 Éléments d'épistémologie normative interne d'un programme de recherche philosophique

Il semble aujourd'hui aberrant de parler de "programme de recherche philosophique", tant la création philosophique est considérée comme une affaire de "génies" individuels, donc réfractaire à la programmation comme au collectif. Il ne reste plus, ensuite, qu'à prendre la mesure de ce qui a été créé, ce qui est l'affaire des spécialistes, historiens et commentateurs (ce qui donne éventuellement lieu à des programmes de recherche en histoire de la philosophie ou, plus largement, des idées), et à en faire quelque chose dans la vie, ce qui est, plus largement, l'affaire des lecteurs. Pourtant, on trouve dans l'époque récente de tels programmes de recherche philosophique, même s'ils ne sont pas présentés comme tels, comme l'empirisme logique et la philosophie du langage ordinaire anglo-saxonnes. On peut

même considérer que la philosophie marxiste a constitué un tel programme de recherche philosophique, qui a connu des renouvellements, des stagnations et une disparition récente. Si la tentative de renouvellement de la philosophie marxiste par J.-P. Sartre (voir Sartre, 1960, 1985) est restée une entreprise individuelle, celle de L. Althusser et de ses élèves, bien que centrée sur un individu alors prestigieux, a donné lieu à un véritable travail collectif et a été conçue et explicitée comme programme de recherche, et ce avant les publications essentielles de I. Lakatos (voir, en particulier, les *Trois notes sur la théorie des discours* qui a inauguré ce travail collectif en 1966, in Althusser, 1993). Ce collectif s'est vite dispersé, mais nombre de ses anciens membres semblent avoir poursuivi ce programme de recherche philosophique en solitaire. Le bilan de ses résultats reste à faire, mais nous verrons que ses attendus ne recoupent qu'en partie ceux qui découlent de ce qui a été établi jusqu'ici. J'ai déjà pris des distances (en 5.2) avec "le rapport organique, intime, intérieur, constitutif" que, selon L. Althusser, la philosophie entretiendrait avec la politique. Cette idée animait tout autant ses élèves et collaborateurs de l'époque. Si c'est avec l'"éthico-politique" (ou, mieux, l'"éthico-politico-religieux"), c'est vrai, me semble-t-il, de toute recherche quelle qu'elle soit du fait de l'Engagement dans la situation de recherche quelle qu'elle soit. Si c'est avec la politique comme éventuelle technologie du pouvoir, cela ne peut qualifier que des programmes de recherche philosophique particuliers, ceux qui seraient articulés à cette sorte de programme de recherche technologique – mais nous avons vu (en 5.4) que, s'il existe à l'évidence des techniques du pouvoir et des idéologies politiques, l'existence aujourd'hui de technologies du pouvoir n'est pas du tout certaine ! –, et non pas tout programme de recherche philosophique.

Parler aujourd'hui de "programme de recherche philosophique articulé à un programme de recherche empirique, et / ou technologique et / ou mathématique" semble tout aussi aberrant, du fait de la séparation entre la recherche philosophique et ces autres recherches – lorsqu'une recherche philosophique est menée en relation avec de telles recherches, c'est en les prenant comme objet et non pas en s'articulant avec elles – et du monopole de l'idéal d'excellence dans et par la spécialisation de ces différentes sortes de recherches. Par exemple, la mobilisation de la philosophie de M. Heidegger pour fonder une nouvelle pensée de la conception informatique par Winograd et Flores (1986) déjà citée (en 3.7) est restée purement applicative et n'a même pas été l'occasion d'un retour critique sur cette philosophie.

C'est pourtant ce que je vais faire ici, à partir des préalables et précautions exposés dans la section précédente (5.6).

La généralisation de la notion de programme de recherche philosophique

Suivons maintenant pas à pas la figure 17 qui précise la notion de programme de recherche philosophique associé à toutes sortes de programmes de recherche empirique, technologique et mathématique et au monde de la vie. Il peut être évidemment spécifié en relation avec le programme de recherche 'cours d'action' qui, comme on l'a vu (en 5.5), peut être lui-même complété par un programme de recherche mathématique.

(1.1) : recherche philosophique et contingence de l'origine

Comme nous l'avons vu (en 5.6), il y a contingence de l'origine et de l'horizon de la recherche philosophique ainsi conçue comme clarification, développement et approfondissement de l'Engagement dans la situation de recherche particulière (ou, pour être complet, "Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique, technologique et philosophique"). Cette contingence est une contingence d'un équivalent de l'action-acte de J.G. Fichte et non pas une contingence de la contemplation (comme celle que J.-P. Sartre met en scène dans *La Nausée*, à travers la contemplation des racines d'un arbre d'un jardin public, voir 1.1). Au-delà de la notion d'Engagement dans la situation et, au bout du compte, de la contrainte catégorielle [les caractéristiques associées à la catégorie (1.1)], cette contingence de l'origine se manifeste diversement dans l'histoire de la philosophie occidentale, comme je l'ai déjà écrit plus haut : par l'appel aux mythes chez Platon ; par la transformation systématique des œuvres poétiques en notions philosophiques chez les Stoïciens ; plus généralement, dans les philosophies religieuses, par l'appel à une révélation initiale transformant cette contingence en nécessité, qui est thématisée et questionnée tout en n'étant pas conceptualisée ni éventuellement conceptualisable et qui est censée conditionner la poursuite de la construction d'une rationalité.

(2.1) : attentes et aspirations vitales

Pour E. Kant, "le principe de l'unité synthétique originaire de l'aperception est le principe suprême de tout usage de l'entendement" (Kant, 1971, *Critique de la Raison Pure*, p. 114). On a plutôt ici unité synthétique originaire du couplage structurel, ce qui n'implique pas unité synthétique du sens, c'est-à-dire cohérence du sens. Ce qui est en jeu, dans la recherche

philosophique ainsi conçue, c'est de penser la multiplicité actuelle et l'horizon de cohérence possible (ou encore, "principe espérance", pour reprendre encore une fois la formule d'E. Bloch) du sens de la vie, incluant recherche empirique, recherche technologique et recherche mathématique mais les débordant largement (voir figure 13). Il me semble que si J.-P. Sartre a attendu, pour chercher à penser "l'espoir maintenant" (Sartre et Levy, 1991), les discussions avec B. Lévy qui, alors, parallèlement à sa reprise de la lecture philosophique, commençait ses études talmudiques et la pratique religieuse juive qui les accompagne, c'est que l'existentialisme de J.-P. Sartre était parti, non pas de l'action ou de l'activité mais de la contemplation (voir la sous-sous-section précédente). Par contre, J.-P. Sartre pouvait alors considérer avec quelques justifications qu'un tel espoir était implicite dans l'ensemble de sa vie et de son œuvre (et explicite dans la conclusion de *Les Mots* citée en 2.4), c'est-à-dire constituait une partie de son Engagement dans la situation qu'il n'avait ni interrogée ni conceptualisée.

(2.2) : rôle constitutif et non pas seulement utilitaire de la lecture philosophique, mais aussi de l'expérience empirique et de l'expérience vitale

La lecture philosophique et le retour d'expérience provoquent des chocs théoriques-pratiques (vie, empirique, technologique, mathématiques) et de nouveaux appels (y compris à l'autoréflexivité). En relation avec la contingence de l'origine, les nouveaux appels peuvent aller jusqu'à des appels à une nouvelle origine, une nouvelle naissance, comme dans les conversions religieuses, mais aussi les conversions philosophiques (par exemple, le *Discours de la Méthode* de R. Descartes appelle explicitement à une conversion de l'esprit). Il n'y a pas d'observatoire en recherche philosophique. Y a-t-il instance de réfutation-décision (au sens défini plus haut, en 5.1 et 5.3) ? Il me semble qu'il faut répondre par la négative. L. Althusser formulait cette idée en écrivant que "la philosophie se 'casse la figure' d'une manière particulière, différente [de celle des sciences] : pour les autres [c'est-à-dire dans les conséquences qu'elle a, par exemple, sur les sciences, parmi bien d'autres choses]. Pour elle, la philosophie ne se trompe jamais. Il n'y a pas d'erreur philosophique" (Althusser, 1995, p. 304). Ce qui tient lieu de l'instance de réfutation-décision, c'est la concrétisation d'un état de la méthode de lecture philosophique et d'observation philosophique des situations qui engendre une "intime conviction". Il y a, pour ainsi dire, instance de surprise et de remise en cause par les situations rencontrées dans la vie (dont les situations de recherche de toutes sortes) sans instance de réfutation-décision à proprement parler. Considérons, par exemple, le

cas général de l'abandon d'un programme de recherche pour un autre. Nous avons vu (en 5.1) qu'un programme de recherche empirique selon I. Lakatos était moins réfuté qu'abandonné par une "décision de cesser de travailler sur lui" qui émerge de tout un processus d'évaluation comparée des pouvoirs heuristiques et des capacités de croissance de ce programme et de ses rivaux. Cette décision est aussi de l'ordre de l'"intime conviction", ou encore porte sur l'Engagement dans la situation de recherche, c'est-à-dire est, implicitement ou explicitement, philosophique.

(1.1') : un seul objet philosophique approché de plusieurs points de vue

Nous avons vu (en 5.6) qu'au fond, il n'y a qu'un seul objet de recherche philosophique pour chacun, la détermination du sens ultime de son activité, c'est-à-dire de son "Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique, technologique et philosophique", qui, autrement, resterait indéterminé et implicite, et sa transformation – ce qui fait que, comme on l'a vu (en 5.2), il serait préférable de parler de recherche-création philosophique plutôt que de recherche philosophique. C'est la concrétisation d'un état de doute philosophique actif. Mais, il y a possibilité de rebondissements particuliers à partir de la méthode de lecture philosophique et d'observation philosophique qui constitue le pendant de l'observatoire ou de l'instance de réfutation-décision pour la recherche philosophique (2.2) d'où la spécification de divers ouverts symboliques philosophiques ou points de vue philosophiques partiels qu'on peut considérer comme des esquisses d'un même objet au sens de E. Husserl. C'est exactement ce que les Stoïciens ouvraient avec leur tout philosophique dans lequel on pouvait entrer aussi bien par la "physique", l'"éthique" ou la "logique" et qui, quelle que soit l'entrée choisie, conduisait à l'ensemble des entrées (voir plus haut dans cette section). Ces ouverts symboliques philosophiques ou points de vue philosophiques partiels liés à la confrontation entre expérience totale de la vie et retours d'expérience partiels peuvent porter, par exemple, pour reprendre des notions rencontrées au fur et à mesure dans ce chapitre, sur les valeurs, les critères empiriques, pratiques et mathématiques, les conditions d'interdisciplinarité versus de complémentarité, les pratiques de Soi (au sens de M. Foucault, voir 5.6), etc. Ainsi, dans cet ouvrage, j'ai limité l'explicitation du programme de recherche philosophique mené en relation avec le programme de recherche 'cours d'action' à l'un de ses points de vue, celui de l'épistémologie, ou de la "logique", pour reprendre le terme stoïcien, ou encore de la *Doctrine de la Science*, pour reprendre les termes de J.G. Fichte. Nous avons vu à diverses occasions

que, ce faisant, j'ai dû déborder ce point de vue vers d'autres, celui de la "physique" et celui de l'"éthique", toujours dans les termes stoïciens.

(3 .1) : ressources philosophiques et symboliques mobilisables

C'est la concrétisation d'un état de la clarification-distinction d'une philosophie personnelle dans une situation particulière.

(3.2) : discours philosophique et autres pratiques sensées philosophiques

La philosophie n'est pas limitée au discours philosophique même si ce dernier en est un élément nécessaire, puisque c'est à travers lui que se construisent les concepts. Il y a aussi d'autres pratiques philosophiques, diverses façons de rendre manifeste par sa vie même une recherche de cohérence du sens, dans le cadre de l'autoréflexivité, de l'unité du faire et du dire dans le discours philosophique comme dans la pratique philosophique, ainsi que l'ont montré à l'envi, dans l'antiquité grecque, les philosophes cyniques, au 19ème siècle, C.H. de Saint-Simon et l'École saint-simonienne et à l'époque moderne, J.-P. Sartre, S. de Beauvoir, M. Foucault, M. Clavel, G. Deleuze, B. Lévy, etc.

(2.1') (3.3) et (3.1') : fécondité actuelle et virtuelle de la recherche philosophique

La multiplicité et l'horizon de cohérence du sens connaissent une transformation. Il y a construction de nouvelles ressources philosophiques et symboliques qui aboutit à un nouvel état de la clarification-distinction d'une philosophie personnelle mobilisable dans la situation particulière (3.1'). Il y a aussi éclaircissement immédiat des attentes et aspirations vitales dans cette situation particulière (2.1').

La question des critères de qualité et de fécondité philosophiques

En suivant la figure 13, comme je l'ai fait à propos des autres sortes de programmes de recherche (en 5.3, 5.4 et 5.5), les critères de fécondité philosophique (pouvoir heuristique, capacité de croissance) devraient comprendre : des critères de fécondité proprement philosophique (1), portant sur les progrès concernant le souci de soi et la façon dont le lien

entre ontologie, éthico-politico-religieux et épistémologie se construit à partir de la résolution de problèmes philosophiques partiels (qui renvoient essentiellement au Stoïcisme) et du retour sur l'ensemble de l'histoire de la philosophie (y compris ce qui ressort à la philosophie tout en ne se présentant pas comme tel, par exemple les philosophies religieuses et l'interprétation philosophique des constructions culturelles) ; des critères de fécondité induite : fécondité empirique (2) ; fécondité technologique (3) ; fécondité mathématique (4) ; et, plus largement, fécondité vitale (5).

Les critères de "qualité philosophique" apparaissent comme devant contenir de façon centrale celui de l'énoncé de propositions philosophiques non triviales, c'est-à-dire : (1) radicalement auto-réflexives (voir plus haut), donc aussi ne possédant pas d'instance de réfutation-décision indépendante (voir plus haut), et qui ne découlent pas de façon triviale de constructions philosophiques passées. Secondairement, s'ajoutent (2) la qualité des relations avec le monde de la vie et, plus particulièrement, avec la recherche empirique, technologique et mathématique et (3) la qualité des relations avec l'ensemble de l'histoire de la philosophie. Le premier critère de reconnaissance de propositions philosophiques renvoie à J.G. Fichte (voir 5.2). Le second renvoie à E. Husserl et à l'ouverture de la recherche philosophique sur tous les événements susceptibles de se produire dans la vie, dans le domaine empirique, dans le domaine technique et dans le domaine mathématique (voir 5.6). Le troisième renvoie à un trait commun de toutes les philosophies qui ont eu une importance historique, celui de donner à lire autrement leurs prédécesseurs.

Drôles d'endroits pour une rencontre avec la recherche philosophique : autonomie et dépendance d'un programme de recherche philosophique

D'une part, il y a spécificité de la recherche philosophique et nécessité de prendre le temps nécessaire pour s'y former et la mener à bien. D'autre part, il y a nécessité pour une telle recherche philosophique de la rencontre avec le "monde de la vie", avec la recherche empirique, avec la recherche technologique, avec la recherche mathématique et avec l'articulation entre ces dernières. Par rencontre avec le "monde de la vie", j'entends ici celle avec la connaissance usuelle du monde, la pratique usuelle [les deux versants ressortissant à la catégorie (2.1)) et les virtualités construites dans la vie quotidienne (catégorie (3.1)] qui constituent le fond de la recherche empirique, de la recherche technologique (2.1) et de la recherche mathématique (3.1). Il y a aussi nécessité pour une vie sensée, une recherche

empirique sensée, une recherche technologique sensée et une recherche mathématique sensée de la rencontre avec la recherche philosophique et son fond de souci de soi (voir figure 13).

La considération de l'"Engagement ontologique, éthico-politico-religieux, épistémologique et pratique dans la vie et la recherche empirique, mathématique, technologique et philosophique" de toute recherche de quelque sorte que ce soit qui est ici prônée conduit à intégrer à son épistémologie normative interne la recherche philosophique comme recherche concernant cet engagement et son rôle dans la recherche en question.

Nous avons vu (en 2.2) que E. Husserl ramenait l'engagement pratique de J.G. Fichte à une "disposition personnelle". C.S. Peirce se livrait aussi à des spéculations sur les relations entre une philosophie et le caractère de l'individu qui l'élabore. On a ici quelque chose de différent : il s'agit plutôt, dans un programme de recherche philosophique ainsi conçu, de la relation entre élaboration philosophique et Engagement dans la situation de vie et de recherche.

Finalement, tout cet ouvrage constitue un premier essai d'explicitation, en partant du point de vue épistémologique, à partir du cas d'un programme de recherche particulier, du processus infini pour rendre de plus en plus sensé l'Engagement dans la situation de recherche. J'ai parlé essentiellement des parties ontologique, épistémologique et éthico-politico-religieuse d'un programme de recherche philosophique. Entre ontologie et épistémologie, nous avons touché à la logique. Si j'ai laissé de côté l'esthétique ou plutôt l'ai ramenée aux premières, c'est pour des raisons philosophiques (voir 4.3). Un programme de recherche philosophique touche donc à tous les pans de ce qu'on appelle aujourd'hui "philosophie". En fait, il y a impossibilité de limiter un programme de recherche philosophique autrement que de l'extérieur, par son rapport à d'autres pratiques, de vie et de recherche empirique, technologique et mathématique. Toute la philosophie est concernée à partir d'une situation dynamique qui est particulière à un individu donné ici et maintenant, mais partagée, au moins en partie, par d'autres hommes.

Si les programmes de recherche des sortes empirique, technologique et mathématique sont finis, ou plutôt s'avèrent l'être lorsqu'ils meurent, un programme de recherche de la sorte philosophique est, relativement à eux, infini, ou interminable, du fait même de son lien avec le surgissement constant de nouvelles expériences empiriques, technologiques et mathématiques et tout simplement vitales, sauf limites internes qui l'éloignent de l'idéal. S'il ne peut y avoir d'éthique fixe comme l'écrivait G. Simondon, du fait du renouvellement constant des expériences (voir 4.2), un programme de recherche philosophique permet à tout moment de sélectionner les expériences significatives et d'élaborer les transformations ontologiques,

éthico-politico-religieuses, épistémologiques, etc. à effectuer, au lieu de se plier tout simplement aux "faits", même émergents. C'est en particulier un programme de recherche philosophique qui permet de changer de programme de recherche empirique, technologique ou mathématique avant que ce changement ne s'impose de l'extérieur.

Mais la recherche philosophique est aussi relativement autonome, car elle est suscitée voire ressuscitée (1) par le monde de la vie dans toute son ampleur, (2) par les appels des lectures philosophiques issus de la tradition occidentale comme d'autres traditions. Même lorsqu'elle est amorcée en relation avec tel ou tel programme de recherche empirique ou technologique ou mathématique, ses résultats débordent en général ces derniers. Les propositions pour une épistémologie générale qui sont l'objet de ce chapitre constituent un tel débordement.

Comment peut-il et doit-il y avoir articulation entre les quatre sortes de programme de recherche et le monde de la vie ?

Revenons pour conclure cette section, en prenant le risque de quelques répétitions, sur les nombreuses relations que j'ai pointées, pour toutes (en 5.2) et pour chacune (de 5.3 à cette section), entre les quatre sortes de recherches et de programmes de recherche qui pourtant sont relativement autonomes les uns des autres et posons la question : peut-on et doit-on considérer un programme de recherche idéal comme pouvant et devant articuler un programme de recherche philosophique, un programme de recherche empirique, un programme de technologique et un programme de recherche mathématique, et ces diverses sortes de programmes de recherche avec la monde de la vie ? Si les critères de fécondité et de qualité philosophiques pointés plus haut proposent un cadre à une telle question, ils ne lui donnent pas de réponses.

Quelques exemples d'articulation actuelle entre recherche empirique, technologique, mathématique et philosophique

Que des programmes de recherche empirique et technologique soient idéalement articulés à des programmes de recherche mathématiques, cela découle de l'exigence, d'une part de littéralisation des théories empiriques, d'autre part de réalisation technico-organisationnelle-culturelle. Qu'ils soient aussi idéalement articulés à des programmes de recherche philosophique, cela découle de l'"Engagement ontologique, éthico-politico-religieux,

épistémique et pratique dans la vie et la situation de recherche (ou d'étude)", qui, comme je l'ai écrit plus haut, constitue le fond de toute activité de recherche (ou d'étude) et commande aussi bien la connaissance que la conception technico-organisationnelle-culturelle. On peut revenir à ce propos sur un exemple (donné en 4.2), celui de la recherche empirique et technologique en matière d'organisation, gestion et logistique, que le programme de recherche 'cours d'action' n'a pas encore abordée de façon significative, qui montre la nécessité d'articuler à celle-ci une recherche en philosophie politique.

En conclusion des sections précédentes, on peut dire que l'évaluation, interne ou externe, d'un programme de recherche ressortissant à l'une ou l'autre des quatre sortes empirique, technologique, mathématique et philosophique devrait inclure celle de ses relations avec les programmes ressortissant aux trois autres sortes. Peut-on dire plus ?

La biographie de C.S. Peirce nous apprend que ce dernier, venu en Europe pour effectuer des observations astronomiques, a passé une bonne partie de son temps à collecter des ouvrages de logique et de métaphysique médiévales qu'il a fini par vendre, plus tard, à l'Université John Hopkins afin de pouvoir manger. Jusque-là, cela avait contribué essentiellement à me le rendre sympathique, ce qui n'était pas le cas de tous les aspects de son personnage. J'en ai déjà dit quelques mots (en 5.1) afin d'illustrer le mépris de C.S. Peirce pour les spécialisations universitaires. Peut-être pouvons-nous y voir aussi la manifestation d'une épistémologie normative interne parfaitement cohérente et presque complète : la nécessité de mener un programme de recherche philosophique, parallèlement à un programme de recherche empirique et à un programme de recherche mathématique, auxquels manque seulement un programme de recherche technologique.

J'ai essentiellement fondé cette nécessité par un jeu entre la spéculation philosophique et l'expérience d'un programme de recherche particulier, le programme de recherche 'cours d'action'. Nous avons vu que, si les programmes de recherche empirique et technologique 'cours d'action' en constituent le centre, ils sont associés à des essais de recherche mathématique et à des lectures philosophiques qui débouchent sur un programme de recherche philosophique.

Il est possible de s'appuyer aussi sur d'autres exemples, plus ou moins aboutis. Pour prendre un exemple qui apparaît très loin de ce programme de recherche particulier, on peut constater que l'ouvrage de Bernal (1999), qui a défrayé la chronique en explorant les racines africaines de la culture grecque ancienne, est l'aboutissement d'un programme de recherche empirique en archéologie et histoire ancienne, associé à une recherche philosophique sur les implicites des programmes de recherche de ce genre (en matière d'objet : la réévaluation du

miracle grec et de la supériorité occidentale ; en matière d'épistémologie : les apports de I. Lakatos et de T. Kuhn et la considération de la multi-causalité à la place de la cause unique, du rhizome à la place de l'arbre) et à la mise à profit des apports les plus récents de la technique à l'archéologie et à la linguistique.

Un autre exemple est celui de la psychanalyse lacanienne. La typologie des quatre discours possibles (discours du maître, de l'hystérique, du psychanalyste, de l'universitaire) proposée par J. Lacan est liée à sa notion de signe (dont j'ai pointé à la fois l'intérêt et les limites de mon point de vue dans la *Méthode développée*, chapitre 5), comme la typologie et les relations entre les quatre sortes de programmes de recherche possibles qui est proposée ici est liée à la notion de signe hexadique. Mais l'observation que je peux faire de loin de la dynamique de l'École lacanienne – et sans pouvoir évaluer en quoi que ce soit les résultats qu'elle a obtenus – me semble illustrer parfaitement les relations à tisser entre les quatre sortes de programmes de recherche : recherche philosophique (apport des œuvres de A. Kojève, G. Bataille, J.-P. Sartre, prolongements par J. Lacan lui-même et J.-C. Milner en ce qui concerne la langue et le réel, etc.) ; retour de l'expérience empirique et pratique de la psychanalyse sur la philosophie (qui a consisté essentiellement à tirer les conséquences de l'introduction de l'inconscient pour la philosophie) ; recherche empirique (différentes propositions empiriques : nouvelle théorie de la paranoïa, etc., en relation contrastée avec l'ensemble de la psychiatrie et des autres écoles psychanalytiques) ; recherche technologique (dans la cadre de ce que l'on peut appeler, selon un psychanalyste de mes amis, le "dispositif divan-fauteuil", développement des fameuses séances courtes, etc.) ; recherche mathématique (tout particulièrement sur la théorie topologique des nœuds et son usage dans la théorie lacanienne, qui a mobilisé plusieurs chercheurs en mathématiques).

Ajoutons avant de conclure cette section quelques réflexions concernant les relations actuelles / idéales entre programmes de recherche empirique et technologique et celles entre la recherche empirique et technologique et la recherche philosophique. Si les relations actuelles / idéales entre la recherche empirique et technologique et la recherche mathématique n'ont pas besoin de développements supplémentaires, la relation entre recherche mathématique et recherche philosophique peut apparaître moins évidente. Pourtant, des mathématiques vers la philosophie, on peut citer l'*Éthique* de B. Spinoza, construite sur le modèle des *Éléments* d'Euclide, et de la philosophie vers les mathématiques, on peut citer l'apport des spéculations métaphysiques sur l'infinité divine aux mathématiques de l'infini (voir en particulier Lévy, 1987). Je me contenterai ici de cette remarque.

Peut-on parler dans ce cadre d'un idéal de double programme de recherche empirique et technologique ?

Concernant les relations actuelles / idéales entre programmes de recherche empirique et technologique, une précision est nécessaire du fait que je me suis appuyé sur le programme de recherche 'cours d'action'. Comme j'ai déjà eu l'occasion de le rappeler, si le versant empirique en anthropologie cognitive et le versant technologique en ingénierie des situations constituent effectivement les deux versants d'un même double programme de recherche, le versant technologique constitue en fait, en droit comme en fait, un ensemble de programmes de recherche technologiques plus ou moins larges, en ergonomie, en sciences et techniques de l'activité physique et sportive, en sciences de l'éducation, et, au moins de façon embryonnaire, en ingénierie culturelle (celle des dispositifs d'aide à l'écoute musicale active), en gestion, organisation et logistique, pour ne citer que les programmes de recherche technologique existants aujourd'hui. Chacun de ces programmes de recherche technologiques peut, inversement, être mis en relation organique avec d'autres programmes de recherche empiriques que le programme de recherche empirique en anthropologie cognitive 'cours d'action'.

Si j'ai insisté tout au long de cet ouvrage sur le caractère double, empirique et technologique, du programme de recherche 'cours d'action', c'est pour insister sur une particularité conjoncturelle. S'il existe la nécessité d'articuler programmes de recherche empiriques et programmes de recherche technologiques, il n'y en a pas à développer de tels double programmes. Nous avons d'ailleurs vu la nécessité d'articuler aussi avec ces programmes de recherche empiriques et de recherche technologiques des programmes de recherche mathématiques et philosophiques, alors qu'il n'y a pas dans la conjoncture actuelle de programme de recherche mathématiques 'cours d'action' à proprement parler et que cet ouvrage est le première occasion d'une systématisation d'un programme de recherche philosophique 'cours d'action', alors que les programmes de recherche empirique et technologique 'cours d'action' ont déjà connus plusieurs systématisations dont la première date de 1987. Ajoutons que penser en termes de double programme empirique et technologique et non pas en termes d'articulation entre des programmes de recherche empirique et des programmes de recherche technologique relativement autonomes peut conduire à penser en termes de programme unique, à la fois empirique et technologique, ce qui peut avoir des conséquences tout à fait négatives. Personnellement, je n'en ai pris conscience qu'en 1992 lorsque je me suis aperçu qu'une étudiante en thèse, qui effectuait un

travail par ailleurs excellent, engagée dans une recherche en entreprise, limitait le champ de sa recherche empirique et de sa recherche bibliographique à ce qui pouvait être repris par les concepteurs de l'entreprise, donc être opérationnel à ce moment-là et donc encore permettre de parcourir le schéma de la figure 15 dans sa totalité et ainsi contribuer de façon plus assurée à l'aspect recherche technologique du programme de recherche. C'est à la suite de ce "choc" que, dans mon enseignement, j'ai insisté pour ramener ce double programme à une articulation entre deux programmes de recherche qui se développent de façon relativement autonome.

Ajouter la recherche mathématique n'ajoute qu'une sorte de programme de recherche de plus au jeu "*one to many, many to one*" entre les programmes de recherche empiriques et technologiques en général. Ce rajout des mathématiques dans l'affaire ne demande pas de longues explications puisque la relation entre programmes de recherche empiriques et technologiques et programmes de recherche mathématiques est universellement reconnue, du moins en ce qui concerne les sciences physiques. Par contre, le rajout de la philosophie demande quelques explications supplémentaires.

Le mouvement (1.1), celui de l'Engagement dans la situation de recherche, se présente de façon différente selon les programmes de recherche. Dans le programme de recherche empirique 'cours d'action', il est évidemment plus complexe que s'il s'agissait d'une recherche en sciences physiques et biologiques, ne serait-ce que du fait que le chercheur sur l'activité humaine agit lui-même et se livre à diverses pratiques de systématisation et de réflexion portant sur cette action. L'articulation entre un programme de recherche technologique en ingénierie des situations et un programme de recherche empirique sur l'activité humaine ne tient cependant pas seulement à des raisons éthico-politico-religieuses et épistémologiques réduites à la nécessité d'une coopération des acteurs pour l'obtention de données fiables et au rôle de la technique dans la validation (non-réfutation) des hypothèses et des théories empiriques. Elle tient aussi à l'ouverture ontologique des caractéristiques humaines que postulent le paradigme de l'enaction selon F. Varela et l'anthropologie de la technique selon B. Stiegler (voir 4.7). D'où aussi le surgissement à chaque pas de questions philosophiques, comme j'ai pu en faire l'expérience dans le passé (voir Introduction, section 1).

Sans parler du monde de la vie…

Ajoutons, pour revenir à la figure 13, que les sortes de programmes de recherche philosophique, mathématique, empirique et technologique se situent dans un continuum avec

le monde de la vie, respectivement, le souci de soi quotidien, la construction de virtualités quotidiennes, la connaissance et la pratique quotidiennes. Ériger ce continuum en idéal consisterait à développer les conditions d'une participation populaire à la recherche au-delà des spécialistes. Le minimum d'une telle participation populaire à la recherche serait l'équivalent de la participation du lecteur à la littérature comme de l'auditeur à la musique et le maximum serait une participation effective aux opérations de recherche. Ses conditions comprendraient évidemment des aspects éducatifs, mais aussi organisationnels et techniques.

Aujourd'hui, pourtant, la relation de la recherche avec les non-spécialistes apparaît de plus en plus difficile à rétablir, du fait de la complexité et de la spécialisation corrélative croissantes des programmes de recherche empiriques, technologiques et mathématiques. Même le minimum semble en général hors de portée. La question posée par E. Husserl concernant les relations entre les sciences et le monde de la vie (voir plus haut) et radicalisée ici en ne laissant *a priori*, ni la recherche aux chercheurs, ni le monde de la vie aux philosophes reconnus comme tels, reste ouverte. En ce qui concerne la recherche philosophique où la relation avec le monde de la vie est constitutive, la question se pose différemment, en termes d'engagement du philosophe et de jeu entre écrits spécialisés et écrits populaires, et l'expérience de confrontation des philosophes et des non-spécialistes est plus développée.

Les recherches dans le cadre du programme 'cours d'action' ont donné lieu à une participation active, plus ou moins importante, des acteurs concernés à l'analyse comme à l'élaboration des propositions de conception, de l'ouvrier spécialisé au compositeur de musique savante contemporaine. Des méthodes ont été développées afin de favoriser une telle participation. D'une part, elles sont loin d'être suffisantes. Elles ont été développées après quelques essais radicaux vite abandonnés de recherche ergonomique dans des entreprises en grève occupées par leur personnel, dans la lignée de l'expérience célèbre "on produit, on vend" des "Lips" (Theureau et Tort, 1976) et la systématisation des méthodes d'enquête sur les conditions de travail menées par les Conseils d'usine italiens à l'époque de ce qui a été appelé le "Mai rampant" et la critique corrélative des grilles d'analyse rapide des postes de travail réservées aux spécialistes liés à la direction des entreprises ou aux universitaires (dans le cadre d'accords entre syndicats et patronat) alors à la mode en ergonomie de langue française (Theureau et Tort, 1977). D'autre part, leur généralisation ne peut s'effectuer que moyennant la considération précise des spécificités. Il est certain qu'une participation populaire à la recherche va plus de soi, donc pourrait se situer plus près du maximum, en ce

qui concerne l'épidémiologie des conditions de travail ou des conditions environnementales qu'en ce qui concerne la physique des hautes énergies !

5.8 Fécondité de Fichte revu, corrigé et développé versus éternel retour de l'impasse de Schelling

La conjugaison entre l'autonomie relative de chacune des quatre sortes de programmes et l'articulation entre elles et avec le monde de la vie apparaît ainsi comme pouvant constituer un idéal réalisable. L'ensemble se présente comme une proposition d'épistémologie générale de caractère abstrait, sauf pour le programme de recherche 'cours d'action', et encore, puisque l'explicitation et la transformation de l'Engagement dans la situation de recherche correspondante n'ont été précisées que pour autant que c'était strictement nécessaire pour montrer la cohérence de ce dernier avec les caractères essentiels de la *Méthode*, *élémentaire* comme *développée*. En restant à ce niveau d'abstraction, c'est-à-dire sans développer les contenus concrets des divers programmes de recherche possibles, ce qui, comme on l'a vu, nécessite d'autres efforts que les miens, la question se pose, dans cette section finale, d'effectuer une synthèse ouverte de ce qui a été construit. Une telle synthèse ouverte est destinée à la fois à conclure la seconde partie de l'ouvrage et à compléter les sections 5.6 et 5.7 concernant la recherche philosophique.

Cette question ne se posait pas en ce qui concerne les ouvrages précédents qui, tout entiers, constituaient des synthèses. Ces synthèses étaient ouvertes, en cohérence avec la méthodologie des programmes de recherche et avec les limites *a priori* de toute formulation des Objets de recherche (*Méthode élémentaire*) et de l'État de préparation à la recherche (Engagement dans la situation de recherche - Structure d'anticipation de la recherche - Référentiel de la recherche) (*Méthode développée*). Cette ouverture se manifestait de deux façons, par l'incomplétude de certains composants de cette synthèse (destinée à être réduite grâce aux recherches futures) et par le caractère aventureux de certaines parties du cadre théorique sémio-logique (destinées à être intégrées, moyennant éventuellement transformation et / ou re-formulation, dans une synthèse ultérieure, ou abandonnées).

Cette question ne se poserait pas non plus en ce qui concerne cet ouvrage si je l'avais arrêté au chapitre 3, c'est-à-dire à la précision des fondements de la phénoménologie de l'activité humaine comme activité-signe. Elle se pose, par contre, en ce qui concerne l'ensemble de l'ouvrage, du fait qu'il mêle une synthèse dont il précise certains éléments et un

processus de construction nouveau, celui de l'explicitation et de la transformation à travers l'enquête et l'écriture, d'un Engagement dans la situation de recherche empirique, technologique, mathématique et philosophique considéré à la fois comme idéal et comme minimal. Une synthèse, dans laquelle ce processus de construction nouveau serait laissé de côté au profit de son produit apparaît nécessaire. Comme je l'ai annoncé en introduction à ce chapitre, je ne ferai cependant que l'esquisser dans cette section, manifestant ainsi son caractère ouvert, en ajoutant un apport philosophique supplémentaire, concernant ce qu'a fait F.J.W. Schelling de la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte.

Cette esquisse de synthèse consistera donc à éclairer ce que j'ai fait de J.G. Fichte, grâce aux Stoïciens, C.S. Peirce, J.P. Sartre, F. Varela et d'autres, par ce qu'en a fait F.J.W. Schelling, grâce à Aristote et Spinoza. Nous avons déjà rencontré l'œuvre de F.J.W. Schelling dans les chapitres précédents. Je l'ai citée, à propos des catégories (en 3.5), de l'idéal du savoir, de son organisation et de sa transmission (en 4.4). J'y ai aussi fait des allusions, à propos de l'imagination productrice (en 1.5), du Moi du Romantisme (en 1.7), du dogmatisme, de l'Être et de l'Absolu (en 1.8), du passage de J.G. Fichte au Pragmaticisme de C.S. Peirce (en 4.5) et de la recherche philosophique dans l'École saint-simonienne (en 4.8). Même si ce ne sera pas mon objectif principal, j'en profiterai pour mettre en perspective ces différents aspects de l'œuvre de F.J.W. Schelling et proposer une explication au fait que cette dernière, qui apparaît en première lecture comme une véritable fantasmagorie, n'est pas réservée aux historiens de la philosophie et aux théologiens, mais au contraire revient constamment.

Les limites de la Doctrine de la Science *de Fichte selon Schelling*

On peut facilement constater que J.G. Fichte en est resté à la *Doctrine de la Science* qu'il a constamment améliorée et développée tout au long de sa vie et à l'élaboration d'un système de l'éthique, d'un système du droit et, de façon moins aboutie, d'une philosophie de la religion et d'une théorie de l'état. Pour le reste, il a publié des écrits de circonstance et de philosophie populaire qui tirent des conséquences des précédents et contribuent à les faire comprendre. Il n'a produit aucune philosophie de la nature, aucune philosophie de l'art et sa philosophie de la religion coupe celle-ci de toute histoire. Tels sont en gros les bases factuelles des reproches qui lui sont formulés par F.J.W. Schelling.

Je ne reviendrai pas sur l'absence de philosophie autonome de l'art chez J.G. Fichte, dont nous avons vu qu'elle était parfaitement cohérente avec les principes de la *Doctrine de la Science* (voir 4.3). Je ne reviendrai pas non plus sur l'absence de tout questionnement de la technique, le questionnement de la pratique étant réservé chez lui à la pratique politique (voir 4.4), du fait qu'il en est de même chez F.J.W. Schelling. Par contre, je m'intéresserai à l'absence de réflexion sur l'empirique qui constitue pour moi la "nature" mais aussi la "culture" (malgré une réflexion développée par J.G. Fichte sur l'éthique du savant). C'est du fait de ces deux dernières absences et de leurs raisons que j'ai dû prolonger ici J.G. Fichte, rétrospectivement par les Stoïciens et prospectivement par l'apport du Pragmatisme-Pragmaticisme, l'apport conjugué du paradigme de l'enaction et de la phénoménologie sartrienne et une kyrielle d'autres apports, à la fois pour développer une phénoménologie empirique de l'activité humaine, comme composante nécessaire d'une science empirique de celle-ci, et pour formuler des propositions d'épistémologie générale. Ce prolongement est profondément différent du prolongement qu'a effectué F.W.J. Schelling. Nous verrons que ces deux prolongements alternatifs peuvent cependant s'éclairer mutuellement.

Le prolongement dogmatique de Fichte par Schelling

F.W.J. Schelling, dès sa première période, celle dite de sa "philosophie de l'identité", dans laquelle il se présentait encore comme un élève de J.G. Fichte, le trahissait déjà sur plusieurs points essentiels, la définition du dogmatisme, la nature du Moi et de l'intuition intellectuelle, la place de l'Absolu et de l'être, la référence à Aristote et le monopole de la contemplation. *A contrario*, il pointait justement ce que je propose de conserver comme essentiel.

Génétique versus dogmatisme

Nous avons vu (en 1.8) que J.G. Fichte définit le dogmatisme par opposition à une démarche génétique. F.J.W. Schelling, lui, le définit en 1800 comme une démarche dans laquelle l'être est originaire et non pas le savoir :

> « Le dogmatisme, pour lequel c'est l'être qui est originaire, ne peut en général donner d'explications que par une régression infinie, car la série de causes et d'effets dans laquelle se prolonge son explication ne pourrait être close que par quelque chose qui est à la fois cause et effet de soi ; mais par là même il serait transformé en science de la nature, laquelle

dans son achèvement retourne elle-même à son tour au principe de l'idéalisme transcendantal. (Le dogmatisme conséquent n'existe que dans le Spinozisme ; mais le Spinozisme ne peut à son tour subsister comme système réel que comme science de la nature, dont l'ultime résultat est à nouveau le principe de la philosophie transcendantale. (…) Nous affirmons donc, et ce avec le même droit que celui avec lequel le dogmatique affirme le contraire, que ce qu'on a jusqu'ici entendu par philosophie n'est possible que comme science du savoir et a pour objet non pas l'être mais le savoir ; que son principe, par conséquent, ne peut pas être non plus un principe de l'être mais seulement un principe du savoir. – Atteindre l'être à partir du savoir, déduire tout ce qui est objectif de ce savoir qui n'est d'abord supposé indépendant que dans le but de notre science, et par là élever ce savoir à l'indépendance absolue, tout cela, le réussirons-nous plus sûrement que le dogmatique dans la tentative inverse de produire du savoir à partir de l'être supposé indépendant ? Cette question, c'est la suite qui devra la trancher. » (Schelling, 1978a, p.22-23).

Cette définition relie savoir et être et non pas, comme chez J.G. Fichte, savoir et activité. F.J.W. Schelling l'a perfectionné ensuite de façon à pouvoir l'appliquer aussi bien à E. Kant qu'à J.G. Fichte (voir Schelling, 1983, p. 235).

Moi activité versus Moi substance et définition de l'intuition intellectuelle

Alors que, chez J.G. Fichte, le "Moi", dégagé réflexivement de la conscience finie, lui demeure essentiellement rapporté, ce qui en fait une "activité autonome préalable sans moi" (voir 1.3), il prend chez F.J.W. Schelling de la substance, et devient même "principe moteur" et "substance absolue" :

- « Fichte avait en cela fort bien compris que le principe d'un tel idéalisme était le moi humain – humain, mais pas pour autant empirique, puisqu'il s'agissait du moi transcendantal –, dans cette "action" (*Tathandlung*) éternelle selon son concept ou sa nature qui est l'essence de tout moi individuel, et qui, dépassant toute conscience empirique dont elle est le fondement, est en fait, comme il dit, la seule chose qui doit être pensée. (…) Mais après cela, et après que le moi fut établi comme principe de tout phénomène, l'exigence était inéluctable de prouver aussi par l'action que le moi était le principe, grâce à la déduction de l'ensemble du monde phénoménal à partir de lui. (…) Fichte ne vit pas le principe moteur interne, placé dans le moi du fait de sa détermination comme sujet-objet, et qu'il pouvait utiliser pour un exposé tout à fait objectif – ce qu'un

autre, après lui, a su faire [F.J.W. Schelling lui-même dans son *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800)] –, tandis qu'il était dans la nécessité d'accomplir le progrès sans lequel il n'y a aucune science uniquement par des réflexions purement subjectives, extérieures et, malgré l'apparence de nécessité qu'il chercha à leur donner, pourtant simplement contingentes. Ainsi, et bien qu'il ait encore été possible d'accorder un sens objectif à son principe, cette entreprise a sombré dès qu'elle s'est réalisée dans la plus complète subjectivité, et elle s'est vue condamnée à la totale stérilité scientifique. » (Schelling, 1998b, p. 317-318) ;

- « En ce qui concerne ses représentations du monde extérieur, l'idéaliste le plus absolu ne peut éviter de considérer le moi comme dépendant – sinon d'une chose en soi, comme disait Kant, ou en général d'une cause extérieure, du moins cependant d'une nécessité interne ; et s'il attribue au moi la production de ses représentations, celle-ci ne peut être qu'une production aveugle, fondée non pas sur le vouloir, mais dans la nature du moi. Fichte montra à l'égard de tout ceci une parfaite indifférence et, au lieu d'expliquer l'universelle nécessité, il préféra s'obstiner à la nier. Appelé à reprendre la philosophie là où Fichte l'avait laissée, je dus chercher avant tout le moyen de concilier les idées fichtéennes, donc l'affirmation de la substantialité absolue du moi, et cette nécessité indéniable et inéliminable que Fichte, pourrait-on dire, se borne à mettre dehors à coup d'invectives. » (Schelling, 1983, p. 109).

Pour justifier ce Moi substantiel, F.J.W. Schelling a dû redéfinir l'intuition intellectuelle en la séparant de l'intuition sensible et non pas, comme J.G. Fichte, en la rapportant à l'activité humaine (voir 1.2) :

« On appelle une telle intuition intuition intellectuelle par opposition à l'intuition sensible, laquelle n'apparaît pas comme productrice de son objet [et] par conséquent l'intuition elle-même est différente de l'intuitionné. Le Moi est une pareille intuition. (…) L'intuition intellectuelle est l'organe de toute pensée transcendantale. » (Schelling, 1978a, p. 33).

Absolu comme tâche infinie versus comme point de départ

Nous avons vu (en 1.8) comment l'Absolu chez F.J.W. Schelling a été la cible de J.G. Fichte. Effectivement, comme le remarque J.F. Marquet, "Schelling, même si c'est l'éclair fichtéen qui l'éveille d'un sommeil théologique au reste assez peu profond, se situe d'emblée sur un autre plan : ce savoir à la première personne dont le moi est à la fois le sujet et l'objet, il va exiger de lui qu'il nous donne la vérité aussi pleine et aussi totale que celle que promettaient ces systèmes à la troisième personne dont l'Éthique de Spinoza demeure le modèle privilégié.

Il ne s'agit pas de renoncer à l'Absolu, même sous son aspect théorique, mais seulement de le restituer à sa vraie place, qui est celle du sujet" (Marquet, 1995, p. 40). Alors que, pour J.G. Fichte, le savoir absolu constitue une "tâche indéfinie", c'est, pour F.J.W. Schelling, un point de départ.

J.G. Fichte a parfaitement caractérisé le commencement de la spéculation philosophique pour F.J.W. Schelling et pour lui :

> « L'exposition de Schelling commence avec l'éclaircissement suivant : j'appelle raison la raison absolue, ou la raison pensée comme indifférence totale de l'objectif et du subjectif. Par un tel éclaircissement ou définition réelle l'objet défini est proposé et achevé comme objet fini : aussi je ne vois pas comment le passage est censé se produire de ce point à la prochaine pensée et à chacune des suivantes. Alors on ne peut que recommencer avec un nouvel élan et poser quelque chose de nouveau, tout aussi achevé. Le commencement ne peut être que le plus indéterminé, le moins fini, parce que sinon nous n'aurions absolument aucune raison de proposer de partir de lui et de le déterminer plus précisément en continuant de penser. (…) Rien n'est en dehors de la raison, et tout est en elle » [F.J.W. Schelling] (…) [c'est-à-dire que] la raison est l'indifférent. (…) En fin de compte par cet éclaircissement la raison est intégralement déterminée et en soi achevée, c'est-à-dire morte. (…) La raison ne peut, avec un existant en dehors d'elle, être dans un rapport ni de sujet à objet, ni d'objet à objet, parce que les deux cas sont contraires à la présupposition (…) de penser la raison comme l'indifférence du subjectif et de l'objectif. (…) L'objectivité n'existe et ne peut être pensée d'une façon générale qu'en opposition au subjectif : objet pour un sujet et réciproquement. » (Fichte, 2000, p. 173-174).

Activité versus être, Stoïciens versus Aristote, Raison théorique-pratique versus contemplation

Pour F.J.W. Schelling, la philosophie critique [ou transcendantale, c'est-à-dire celle inaugurée par E. Kant] et les philosophies classiques s'accordent sur un même principe, l'être, défini comme position absolue, auto-position (Schelling, 1983, essai d'interprétation, p. 22). Ce qu'il propose, c'est seulement de changer de méthode. Afin d'être plus cohérent que ses prédécesseurs avec ce monopole qu'il attribue à l'être, F.J.W. Schelling donne le monopole à la contemplation.

En définitive, alors que, comme on l'a vu (en 1.8), J.G. Fichte entretient une relation plus ou moins clandestine avec les Stoïciens, chez F.J.W. Schelling, ce sont Aristote, de plus en

plus au fur et à mesure de sa carrière, et, à éclipses, B. Spinoza, qui constituent les références essentielles.

Les philosophies de Schelling et la pénétration de l'expérience dans la philosophie

Ce dogmatisme et ce choix d'Aristote et de B. Spinoza ne suffisent pas à caractériser positivement l'œuvre de F.J.W. Schelling. Ils permettent de caractériser négativement ce qui est retenu ici de J.G. Fichte, mais pas ce que j'ai dû lui ajouter et en corriger. Si F.J.W. Schelling a laissé en chemin ce qui fait l'intérêt de la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte, il a cherché aussi à aller au-delà de cette dernière, à travers des philosophies successives : philosophie de la nature, philosophie de l'art, philosophie de la mythologie. Passons-les rapidement en revue en laissant de côté la seconde (voir Schelling, 1978a, 1978c) qui n'apporte rien à mon propos.

F.J.W. Schelling a beaucoup contribué à la réduction de la philosophie de J.G. Fichte à une pensée de la subjectivité. Selon lui et les Romantiques, J.G. Fichte s'est fermé à l'intuition d'une nature productrice du fait de sa conception formelle de la raison (Maesschalck, 2000, p. 34). C'est au contraire par l'exposition d'une *Philosophie de la nature* que F.J.W. Schelling a commencé à se séparer clairement de son maître, J.G. Fichte. En fait, ce dernier a de bonnes raisons de ne pas construire une telle philosophie de la nature :

- « Selon Fichte (…), le criticisme évite les illusions du dogmatisme justement en ce qu'il affirme que la pensée ne peut (…) remonter plus haut que le principe de toute représentation, le Moi lui-même comme activité libre : la nature ne peut donc être pour nous qu'un phénomène et l'absolu qu'un idéal ; il ne saurait être question de compléter l'idéalisme transcendantal par une philosophie de la nature qui prétendrait accéder à une nature en soi, se développant hors de notre représentation comme un Moi inconscient, ni non plus de construire une philosophie spéculative qui tenterait de remonter plus haut que le principe du savoir, c'est-à-dire l'identité du moi avec lui-même, pour atteindre par-delà ce Moi, une identité du Moi et du Non-moi, de la pensée et de la nature, du savoir et de l'être. Comment pourrions-nous accéder à la connaissance d'une telle identité absolue puisque nous ne pouvons franchir les limites de notre conscience qui ne nous fait jamais connaître autre chose qu'elle-même, son activité libre et ses représentations ? » (Schelling, 1987b, présentation, p. 15) ;

- « Pour Fichte, (…) lorsque la conscience réfléchit un objet comme s'il était une chose indépendante d'elle, un donné, son activité prend la forme d'une appréhension du donné : elle vise à concevoir abstraitement l'indépendance du donné comme un ordre de détermination auto-subsistant. Dans cette optique, aucun concept ne peut être posé sans corrélat objectif. La question cruciale d'une philosophie de la nature n'est donc pas d'imaginer un ordre de choses indépendant de la conscience, mais de réfléchir l'activité par laquelle la conscience peut aller d'un donné aux concepts de la raison pure théorique, c'est-à-dire produire des lois à partir de ce qui est, alors qu'en morale, la raison pure produit des lois à partir de ce qui doit être. (…) [C'est différent de] Schelling auquel manque la théorie transcendantale de la conscience qui intègre l'assujettissement à l'ordre donné non comme un simple choix de la raison, mais comme une manifestation de l'activité libre finie dont le pouvoir d'auto-position suppose que le Moi se divise lui-même en Moi et Non-moi, en réfléchissant et en réfléchi, en limitant et en limité. » (Maesschalck, 2000, p. 26-27).

Ainsi, la philosophie de la nature de F.J.W. Schelling ne pouvait aboutir qu'à une construction arbitraire. Mais, si cette impasse nous montre ce qu'il ne faut pas faire, elle ne nous dit pas ce qu'il faut faire et pourquoi J.G. Fichte ne l'a pas fait.

Après sa philosophie de l'art, F.J.W. Schelling a entrepris de développer une "*Philosophie de la mythologie*", comme antichambre de sa philosophie de la religion. Si cette philosophie de la mythologie heurte aujourd'hui le savoir empirique constitué concernant la mythologie, c'est en elle que se manifeste "l'orientation continue de la dernière philosophie de Schelling en direction des 'faits', de l'empirisme" (Schelling, 1998b, avant propos, p. 13) :

« La question est (…) celle, objective, de savoir s'il est possible de tirer de l'expérience les éléments de cette induction qui désormais nous apparaît être évidemment la seule méthode capable de conduire au principe même. C'est ce qu'à tout le moins nous ne saurions récuser non plus absolument, après avoir admis certains éléments nécessaires de l'Étant. Tout étant, quel qu'il puisse être, est en effet énoncé sous la forme qui certes lui est propre, avec une force plus ou moins grande, mais chaque étant contiendra les éléments qui, sans être principes, par rapport au principe, sont néanmoins principes par rapport à ce qui a été déduit et peuvent du moins nous servir d'approches et d'accès au principe même. On ne peut donc nier, en ce sens, que la recherche allant jusqu'au principe puisse partir de l'expérience, et j'ai moi-même emprunté cette voie. » (Schelling, 1998b, p. 284-285).

Ainsi, "si l'on excepte le principe, l'expérience seule semble offrir un point de départ assuré" (idem, p. 304). En fait, F.J.W. Schelling ne fait ici que préciser un appel à l'expérience qui

parcourt ses philosophies successives de la nature, de l'art et de la mythologie. Ce qui est remarquable est que cet appel à l'expérience est censé bousculer la philosophie. On est loin de G.W.F. Hegel, qui a multiplié les philosophies tant sur les thèmes de F.J.W. Schelling que sur ceux de J.G. Fichte, mais n'a conçu leur matière empirique que comme remplissement d'un cadre spéculatif fabriqué à l'avance laissant ce dernier à l'abri de toute remise en question. F.J.W. Schelling garde ainsi quelque chose des "chocs" et "appels" de J.G. Fichte (voir 1.4 et 1.6) et de leur capacité de perturbation du "Moi comme activité autonome préalable sans moi" (voir 1.3). Par-delà son dogmatisme, il suggère, en employant les notions de J.G. Fichte un développement de la science au-delà de la *Doctrine de la Science*. Incidemment, sachant que C.S. Peirce a lu des ouvrages de F.J.W. Schelling, on peut conjecturer, même sans informations supplémentaires sur cette lecture, que cette dernière l'a conforté dans sa façon de mêler intimement spéculation philosophique, mathématiques et empirisme, ce que la lecture de J.G. Fichte ne pouvait faire, vu le monopole que ce dernier a accordé à la spéculation.

D'après ce qui est proposé dans ce chapitre, l'expérience empirique, l'expérience technologique, l'expérience mathématique et l'expérience du monde de la vie sont censées bousculer constamment la philosophie, mais à travers une articulation de programmes de recherche séparés et donc sans appartenir à la recherche philosophique elle-même, en tant qu'explicitation et transformation de l'Engagement dans les situations de recherche.

L'idée de philosophie positive de Schelling et l'engagement dans la situation de recherche

Cet appel à l'expérience va ensuite se préciser à travers l'opposition que F.J.W. Schelling a formulée et l'articulation qu'il a tentée entre "philosophie de la réflexion, ou négative, ou rationnelle" et "philosophie positive". Ses écrits tardifs sont hantés par cette notion de "philosophie positive", comme "empirisme supérieur, qui humilie les prétentions de la raison", qui s'oppose à celle de entre "philosophie de la réflexion, ou négative, ou rationnelle" (Tilliette, 1970, p. 10). L'*a priori*, la déduction rationnelle, cèdent le pas à une philosophie que l'expérience est censée précéder, et qui doit se montrer capable de s'élargir aux dimensions de l'expérience (idem, p. 13). D'où son caractère assez hybride de raisonnement et de document, de déduction et d'enquête, d'hypothèse et d'authentification. La marque de fabrique, l'estampille de la philosophie positive, est le témoignage historique et existentiel, la preuve réelle effective (idem, p. 64). Son ambition est pour le moins grandiose :

« C'est à nous, dis-je, et à ceux qui nous comprennent, à pousser le système universel (…) jusqu'au point où il doit se confondre avec cet empirisme reconnu à juste titre et ne former avec lui qu'une seule masse, dès lors irrésistible et inébranlable. » (Schelling, *Lettre à V. Cousin*, 1826, citée par Tilliette, 1970, p. 79).

La distinction entre philosophie négative et philosophie positive est étendue rétrospectivement par F.J.W. Schelling à ses propositions antérieures dans laquelle elle rôde effectivement déjà. Dans sa première philosophie dite de l'identité, de 1800, il écrit en effet :

« L'affirmation selon laquelle il existe un principe suprême du savoir n'est pas positive comme celle qui soutient qu'existe un principe absolu de l'être, mais c'est une affirmation négative, limitante, qui ne dit rien de plus que : Il existe quelque chose de dernier à partir duquel tout savoir débute et au-delà duquel il n'est aucun savoir. » (Schelling, 1978a, p. 20).

Il étend même cette distinction à l'ensemble de ce qu'il appelle l'"*Histoire de la philosophie moderne*" (Schelling, 1983). Comme le remarque J.F. Marquet :

« Il ne faudrait pas croire que la pensée moderne ait, jusqu'à Schelling, totalement ignoré le positif. Est positif tout ce qui existe réellement, tout ce qui est non seulement pensé, mais connu, tout ce qui est irréductible à un simple résultat logique (comme c'est le cas, par exemple, pour l'objet mathématique qui, au sens fort, n'existe pas) ; la marque du positif (de l'existant) est, comme chez Leibniz, la contingence, il est toujours le produit imprévisible d'une action libre. Dès lors, on peut envisager deux types possibles de philosophies positives. L'une s'en tient au résultat, au donné extérieur pris comme tel, qu'elle considère comme un fait brut et indépassable : elle coïncide avec l'empirisme (…). Cette attitude est immédiatement possible, puisqu'il suffit d'ouvrir les yeux, avec une conscience libre, pour voir le monde tel qu'il est (…) . Mais il n'en va pas de même pour l'autre, celle qui, au-delà du donné, cherche à atteindre la liberté qui l'a posée (et, dans le cas du monde, il ne peut s'agir que d'une liberté absolue) [celle de la philosophie de la religion, du christianisme à la mystique de J. Boehme]. » (Schelling, 1983, essai d'interprétation, p. 261).

Par rapport à la pure nécessité qui prévaut selon F.J.W. Schelling dans la philosophie négative, de la réflexion, logique ou purement rationnelle, c'est une contingence radicale que doit assumer la philosophie positive, qualifiée ici de "pensée libre" par opposition à la "pensée nécessaire", en s'ouvrant à la libre et irréductible singularité de l'existant. Mais si empirisme il y a, il s'agit d'un empirisme philosophique dont l'expérience est plutôt construite que

donnée, à titre de résultat de l'investigation philosophique (Schelling, 1996, présentation, p. 9) :

> « D'abord l'expérience : L'expérience est un concept très vaste. Il est impossible de la comprendre, au sens où nous l'employons toujours, en entendant par là des expériences immédiates et brutes. L'expérience dans le sens où nous l'employons est seulement le résultat de recherches philosophiques. » (Schelling, 1996, p. 60-61).

Cette philosophie positive culmine avec une philosophie de la religion, dite "*Philosophie de la Révélation*", puisque Dieu fait partie de l'expérience philosophique de F.J.W. Schelling :

> « [Si nous supposons que Dieu ou l'Absolu] a créé le monde seulement par sa libre décision, il n'y a aucun doute que la libre décision du créateur et son acte ne peuvent être connus qu'a posteriori. Par conséquent la philosophie à son plus pur et suprême développement est science de l'expérimentable [au sens d'expérience intégrale, différente de l'empirisme de sens commun]. » (Schelling, cité par Tilliette, 1970, p. 99).

Si elle est pensée comme un élargissement mutuel de la raison et de l'expérience (Tilliette, 1970, p. 127), cette expérience est avant tout l'expérience mystique de F.J.W. Schelling lui-même. Dans la construction de cette philosophie positive, Aristote reste plus que jamais le guide (voir Tilliette, 1970, p. 267-273).

Cette philosophie positive restera inachevée, comme le grand œuvre sur la mythologie. Et les diverses tentatives d'articulation entre philosophie positive et philosophie négative n'aboutiront à aucune proposition déterminée. Pourtant, ce champ de ruines continue à faire rêver et même à susciter la réflexion philosophique (voir, par exemple, Lévy, 2003). C'est, me semble-t-il, que son idée de "positivité", de "pure facticité" et de "contingence radicale", dont on retrouve la trace dans *La Nausée* de J.P. Sartre (comme le remarque d'ailleurs Lévy, 2003, p. 286), continue à nous hanter. C'est par elle que j'ai caractérisé, en m'appuyant sur la lettre de J.G. Fichte mais en la débordant, le Premier principe de la *Doctrine de la Science*, c'est-à-dire l'"activité autonome préalable sans moi" (voir 1.1), qui résiste à la rationalisation philosophique. Cette idée se retrouve, d'une part dans la phénoménologie de l'activité humaine comme activité-signe, en tant que limite de la conscience préréflexive concernant l'Engagement dans la situation, d'autre part, corrélativement, dans les propositions d'épistémologie générale, en tant que reconnaissance d'une part obscure résiduelle dans Engagement dans la situation, y compris lors de l'explicitation et de la transformation philosophique de ce dernier. Pour s'exprimer autrement, l'espérance qui gît au fond de toute recherche-création, comme de toute activité humaine, n'est jamais totalement rationnelle au sens usuel et ne peut même jamais l'être au sens idéal. La contingence de ce que j'ai qualifié

d'"espérance contingente" se réduit au fur et à mesure des recherches de différentes sortes, et surtout des progrès de l'articulation entre la sorte empirique et la sorte technologique, ce qui nous ramène aux critères d'évaluation du Pragmatisme-pragmaticisme (la production des phénomènes à travers la modélisation synthétique et la technique) et aux notions de fécondité et de critères des programmes de recherche (voir 4.5 et 5.1). Mais elle ne peut disparaître totalement, puisqu'elle continue à participer à l'évaluation de la fécondité des programmes de recherche, tout particulièrement par ceux qui les développent. Cette contingence est la pierre d'achoppement de tous les utilitarismes philosophiques. C'est elle qui nous ramène au "religieux", au moins au sens large (en ne lui associant pas forcément l'idée de Dieu) et minimal (en le réduisant à un principe espérance) que je lui ai donné dans l'expression d'"éthico-politico-religieux".

Nous avons vu (en 4.3) que l'esthétique n'est pas autonome chez J.G. Fichte et (en 5.2) qu'elle ne l'est pas non plus dans les propositions d'épistémologie générale énoncées dans ce chapitre, mais que la création est ou doit être idéalement partout. Il en est de même du religieux. Du point de vue empirique, comme la création (voir 4.3), l'espérance est partout, lovée qu'elle est dans les anticipations à chaque instant des individus et des groupes plus ou moins larges, même si elle est plus ou moins valable, plus ou moins riche et plus ou moins consciente selon les activités et les situations humaines. Du point de vue idéal, il s'agit que cette espérance, comme la création, soit la plus valable, la plus riche et la plus consciente partout et donc soit questionnée, évaluée et conceptualisée autant que faire se peut partout. Ce questionnement, cette évaluation et cette conceptualisation ressortissent à la sorte philosophique de programme de recherche. Me concentrant ici sur la méthode, j'ai pu laisser de côté les difficultés qu'ils ne peuvent que rencontrer et les débats qu'ils ne peuvent que susciter. Une façon de s'en débarrasser peut être évidemment de supprimer ces notions embarrassantes aujourd'hui de "religieux" et d'"espérance", plutôt que de leur donner une place et de chercher à les éclairer, mais c'est au prix de l'aveuglement.

La radicalisation de l'appel à la construction de l'expérience et sa distinction d'avec une science de l'activité humaine

Pour redonner de la fécondité à la *Doctrine de la Science* de J.G. Fichte et sortir de l'impasse à laquelle a abouti son prolongement par de F.J.W. Schelling, il ne suffit pas cependant de se

débarrasser du dogmatisme de ce dernier et de lui reprendre l'idée d'une intervention de l'expérience dans la philosophie et celle d'une limite de la rationalisation de l'espérance.

À l'issue de l'ensemble de cet ouvrage, il me semble pouvoir écrire que l'absence de réflexion sur l'empirique et de questionnement de la technique chez J.G. Fichte tiennent à ce que (1) J.G. Fichte n'a pas développé de phénoménologie empirique de l'activité humaine à partir de sa *Doctrine de la Science* et que c'est seulement après-coup qu'on peut considérer que cette dernière constituait un embryon de la première, (2) a séparé cette *Doctrine de la Science* du reste du savoir théorique et pratique, mais, sans la thèse stoïcienne de l'homme continu, n'a pas pu la penser comme à la fois partie et prolongement normatif de cette phénoménologie empirique de l'activité humaine moyennant d'autres apports, ce qui a constitué une première sur-valorisation de la spéculation, et (3) n'a pas pensé cette *Doctrine de la Science* comme redoublement de l'incorporel constitué, en suivant les Stoïciens, par les intuitions intellectuelles 1 et 2, ni corrélativement la science empirique comme constituant la recherche de la causalité corporelle et la pratique, en particulier la technique, comme constituant l'usage plus ou moins éclairé de cette causalité corporelle, ce qui a constitué une seconde sur-valorisation de la spéculation. Cette interprétation et les développements correspondants ont été permis par la conjonction de l'expérience empirique et technologique développée dans le programme de recherche 'cours d'action' et de la relecture de J.G. Fichte et des Stoïciens à partir de H. Maturana et F. Varela, de J.P. Sartre, de C.S. Peirce et d'autres auteurs modernes.

Finalement, alors que F.J.W. Schelling propose une philosophie négative purement spéculative et donc hors d'atteinte de l'empirique et une philosophie positive tout aussi spéculative mais dans laquelle intervient l'empirique, cet ouvrage aboutit, comme on l'a vu plus haut, à l'idéal d'une articulation sans mélange entre la recherche philosophique et les trois autres sortes de recherches empirique, technologique et mathématique. Il me semble que c'est là s'inscrire dans la poursuite de la mise en relation de la spéculation philosophique et la recherche empirique qui a été effectuée, par exemple, chez J.-P. Sartre (avec *L'Idiot de la famille*) et surtout chez M. Foucault (avec l'essentiel de son œuvre), tout en ajoutant la nécessité de déborder cette inscription vers la recherche technologique et la recherche mathématique.

Conclusion

Revenons brièvement en conclusion sur les propositions hypothétiques pour une épistémologie générale formulées tout au long du chapitre. Elles ont l'intérêt d'être riches et articulées. Certaines sont nouvelles, d'autres sont acquises depuis longtemps mais sont ici généralisées et articulées de façon en partie nouvelle. En particulier, l'activité-signe s'avère capable, d'une part, d'accueillir des éléments essentiels de la notion de programme de recherche de I. Lakatos et des critères de scientificité de A. Koyré, d'autre part, d'enrichir ces derniers et de les pousser hors de leurs limites.

J.G. Fichte apporte une clarification de la relation entre théorie et pratique sans précision du contenu des valeurs engagées. Partant de l'action-acte, il permet de penser la construction de l'Engagement dans la situation de recherche à partir d'une indifférenciation entre raison théorique et raison pratique, donc de penser la recherche en termes de recherche-création sur fond du monde de la vie. *A contrario*, il suggère que, dès qu'on sépare au départ la raison théorique et la raison pratique, se faire ensuite l'avocat d'un primat de la raison pratique risque, ou bien d'être sans effet, ou bien de conduire au pire, le triomphe de l'irrationalité.

Les essais multiples de C.S. Peirce d'une classification des sciences à partir de ses trois catégories et leurs déclinaisons restent prisonniers d'une interprétation ontologique aristotélicienne des catégories qui rejoint le fantasme du Savoir absolu de l'Université allemande post-romantique. En ramenant C.S. Peirce à l'expérience grâce au paradigme de l'enaction, à la conscience préréflexive, à J.G. Fichte et aux Stoïciens, on n'obtient pas une telle classification, mais une clarification de la structure commune des savoirs en acte, des relations qu'ils entretiennent entre eux et des différences entre leurs grandes catégories ou plutôt pôles (épistémologies normatives internes des programmes de recherche empirique, des programmes de recherche technologique, des programmes de recherche mathématique et des programmes de recherche philosophique) à décliner ensuite selon les objets abordés et les programmes en partie semblables, en partie complémentaires et en partie alternatifs qui coexistent dans une conjoncture donnée.

J'ai explicité un autre acquis de J.G. Fichte : l'exigence d'auto-réflexivité, directe pour la recherche philosophique, indirecte pour la recherche sur l'activité humaine. Cet acquis est associé à un acquis critique concernant les philosophies et les programmes de recherche sur l'activité humaine qui ne sont pas auto-réflexifs.

Ce faisant, il me semble que l'épistémologie normative interne du programme de recherche 'cours d'action' a progressé. Obtient-on quelque chose de plus ? Si les résultats obtenus peuvent sans grand risque être considérés comme valables pour d'autres programmes de recherche, en partie semblables, en partie complémentaires et en partie alternatifs concernant

l'activité humaine, les généralisations proposées dans ce chapitre pour toutes sortes de programmes de recherche, non limités aux sciences humaines et sociales, sont à considérer comme des "abductions", des constructions d'hypothèses à éprouver, des fondements pour une grille de questionnement des recherches existantes.

Insistons sur ce dernier point : le questionnement des recherches existantes dont nous avons vu (en conclusion de 5.2) qu'il comportait deux volets : (1) les relations d'une sorte de recherche donnée avec les autres sortes ; (2) les éléments du noyau théorique et heuristique et les relations entre eux dans cette sorte de recherche. Même si cette recherche n'est pas pensée en termes de programme de recherche et d'appartenance à une sorte donnée de programme de recherche, on peut toujours la penser ainsi. Alors, si ses relations avec les autres sortes de programmes de recherche n'est pas précisée et si son noyau théorique et heuristique ne l'est pas non plus, on peut toujours aussi les dégager comme implicites et effectuer la critique de ces implicites et dégager parmi ces implicites ceux qui pourraient aboutir à un programme de recherche idéal moyennant éventuellement l'ajout d'autres éléments.

Notons que ces hypothèses ont des conséquences subsidiaires en termes de questionnement. Comme exemple de lieu d'application de telles conséquences subsidiaires, on peut considérer la défense actuelle (en 2008) de la recherche fondamentale en France ("*Sauvons la recherche*"). Elle manifeste essentiellement l'idéal de l'autonomie de la recherche empirique et de la recherche mathématique publiques et universitaires dites fondamentales relativement à une politique à court terme d'une partie des pouvoirs politiques et industriels français, traduite en termes de projets de recherche coupés de tout programme de recherche (voir 5.1). On retrouve le réalisme de F. Schleirmacher (voir 4.4). Si l'on prend au sérieux, non seulement l'idéal de l'autonomie des quatre sortes de programmes de recherche, et pas seulement celui de l'autonomie de la recherche empirique et de la recherche mathématique, mais aussi l'idéal de leur mise en relation et l'idéal de leur mise en continuité avec la participation populaire à la recherche au-delà des spécialistes qui ont été explicités dans ce chapitre, cette défense actuelle de l'autonomie de la recherche dite "fondamentale" peut être questionnée. Pour être épistémologiquement idéale, ce qui n'est évidemment pas son objectif par les temps qui courent, elle devrait alors être associée, dans les entreprises comme dans la recherche publique et universitaire, (1) à la défense de l'existence et de l'autonomie des deux autres sortes de recherches, la recherche technologique et la recherche philosophique, (2) à une promotion de l'articulation entre les quatre sortes de recherches, y compris la recherche philosophique, (3) à une promotion différenciée d'une participation populaire aux quatre sortes de recherches.

De plus, il me semble que le processus de construction effective d'une épistémologie générale enactive qui est ainsi ouvert devrait contribuer, à terme mais aussi progressivement, à intégrer de façon significative les sciences humaines et sociales dans l'ingénierie. *A contrari*o, tant que les sciences physiques et biologiques et les sciences humaines ressortiront à des épistémologies différentes et non pas à une épistémologie générale commune avant toute différenciation ontologique, éthico-politico-religieuse et épistémologique, que la technique n'entretiendra de relation organique qu'avec les premières et que la philosophie, en particulier sous son aspect éthico-politico-religieux, en restera séparée, les sciences humaines et sociales resteront cantonnées pour l'essentiel, comme aujourd'hui, à jouer les rôles peu enviables de supplément d'âme à l'ingénierie physique et biologique et de conseil politique aux princes ou aux candidats aux différentes sortes de principat du moment.

Reste à éprouver ces hypothèses relativement aux recherches existantes : d'une part vérifier plus largement que je ne l'ai fait que les schémas et les notions proposées pour décrire l'idéal d'épistémologie normative interne de la recherche empirique, technologique, mathématique et philosophique rencontrent au moins partiellement des idéaux déjà établis dans ces recherches ; d'autre part vérifier que le questionnement de ces recherches à partir de ces mêmes schémas et notions possède un intérêt prospectif, c'est-à-dire contribue à orienter de façon nouvelle et intéressante le développement de ces recherches. C'est évidemment un travail qui ne peut être que collectif et de longue haleine.

Cette seconde partie de l'ouvrage débouche donc au final sur un programme de travail à mener en collaboration avec d'autres et / ou par d'autres : (1) étendre l'explicitation et le développement de la notion d'Engagement dans la situation de recherche grâce à d'autres lectures et élaborations philosophiques ; (2) mettre à l'épreuve la fécondité des généralisations qui ont été tentées dans le dernier chapitre en direction de la recherche empirique, de la recherche technologique, de la recherche mathématique, de la recherche philosophique et de leur articulation dans différents domaines, et qui ne peuvent constituer qu'un cadre épistémologique général et laissent donc ouverte la possibilité, dans ce cadre épistémologique général, de spécifications épistémologiques pour des domaines séparés et non articulés et, bien sûr, de programmes de recherche alternatifs dans ces mêmes domaines.

Conclusion générale

Reconsidérons les deux objectifs de cet ouvrage et examinons pour conclure le degré de réalisation de chacun d'entre eux et les voies de leur poursuite et de leur dépassement.

1. La réalisation des deux objectifs de l'ouvrage… et d'un troisième

Le premier objectif, celui de constituer les fondements d'une phénoménologie empirique de l'activité humaine et, dans sa foulée, d'une psychologie phénoménologique et d'une science empiriques de cette dernière, me semble avoir été atteint pour l'essentiel. En tout cas, l'activité que j'ai déployée pour les atteindre a été l'occasion de nombreuses surprises et m'a permis de mieux comprendre ce que je faisais et avais fait. En effet, les lectures philosophiques mobilisées dans cet ouvrage ont été effectuées, dans leur écrasante majorité, il y a longtemps, même si je les ai ravivées grâce à des publications récentes. Mais, comme je l'ai écrit en introduction à cet ouvrage, elles avaient contribué au programme de recherche 'cours d'action' de façon essentiellement indirecte, sans que quiconque se préoccupe la plupart du temps de savoir si ou jusqu'à quel point les idées qu'elles m'avaient inspirées étaient effectivement présentes dans les textes lus. La visée de ce premier objectif m'a obligé à me poser systématiquement cette question et à y répondre dans le détail. Ce faisant, j'ai été conduit à réviser certaines affirmations faites rapidement et marginalement dans des publications antérieures. Ce faisant, j'ai pu aussi constater à mes dépens que le tissage des sources d'inspiration philosophiques effectué, qui semblait aller de soi à condition de ne pas trop chercher à le préciser, devenait problématique dès que j'entreprenais de le faire.

Conjointement, à cet enrichissement des fondements de la phénoménologie, de la psychologie phénoménologique et de la science empirique de l'activité humaine qui ont été développées dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action', j'ai pu ainsi confronter ces dernières à diverses alternatives partielles chez les Stoïciens, E. Kant, J.G. Fichte, F.J.W Schelling, les Néo-kantiens, C.S. Peirce, E. Husserl, M. Heidegger, J.-P. Sartre et G. Bataille (dans l'ordre chronologique) dont le lecteur peut tirer profit en construisant, avec ces sources d'inspiration et d'autres encore, des éléments de phénoménologie, de psychologie phénoménologique et de science empirique de l'activité humaine qui divergeraient au moins partiellement de ce que j'ai proposé.

Considérons maintenant le second objectif, celui de formuler des propositions pour une épistémologie générale cohérentes avec le paradigme cognitif de l'enaction proposé par H. Maturana et F. Varela, tel qu'il a été enrichi en matière de symbolique, de technique et de

culture dans le programme de recherche ‘cours d’action’. Si l’on en reste à une formulation modeste de ce second objectif en termes de conséquences pour l’épistémologie (ou théorie de la connaissance) dans toute sa généralité de la conjonction (1) des enseignements philosophiques mis en œuvre et à l’épreuve dans le développement du programme de recherche ‘cours d’action’ selon ses deux versants empirique et technologique et (2) de la phénoménologie empirique de l’activité humaine qui en constitue l’un des produits, ou encore en termes de grille de questionnement épistémologique des recherches les plus diverses issue (a) de ces mêmes enseignements et (b) de cette même phénoménologie empirique de l’activité humaine, il me semble, lui aussi, avoir été atteint pour l’essentiel. Sa réalisation ne pouvait que m’occasionner des surprises puisque je n’avais fait que l’esquisser antérieurement. Au moins, il me semble avoir montré que la phénoménologie de l’activité humaine en termes d’activité-signe permettait de formuler des propositions et des questions d’épistémologie générale à la fois cohérentes, non-triviales et recoupant des propositions et des questions venues d’autres constructions philosophiques qu’on peut trouver dans la littérature. Ces propositions et questions d’épistémologie générale possèdent un avantage subsidiaire, celui d’intégrer l’épistémologie normative interne du programme de recherche ‘cours d’action’ dans une épistémologie générale et, ce faisant, de montrer quelques limites de sa réalisation jusqu’à aujourd’hui en matière d’observatoire (pour le programme de recherche empirique), de relation avec la recherche empirique et d’instance de test (pour le programme de recherche technologique) et de lien avec la recherche mathématique et avec la recherche philosophique (pour l’ensemble du programme de recherche ‘cours d’action’).

Par contre, si l’on formule ce second objectif de façon ambitieuse comme celui de la construction effective d’une épistémologie générale enactive ou, plus précisément, de la construction effective d’une épistémologie générale cohérente avec le paradigme de l’enaction, tel qu’il a été enrichi en matière de symbolique, de technique et de culture dans le programme de recherche ‘cours d’action’, il reste beaucoup à faire pour l’atteindre, et ce par des personnes participant aux quatre différentes sortes de recherches dans une multiplicité significative de domaines.

En fait, les efforts de réalisation de ces deux objectifs aboutissent à une esquisse d’un bilan critique des noyaux épistémologiques de diverses philosophies. Cette dernière peut être considérée comme constituant un troisième objectif de cet ouvrage qui, du point de vue de mon "souci de soi" personnel et de son partage avec d’autres, est au moins aussi important que les deux premiers.

2. À (pour)suivre…

Considérons enfin plus largement les limites de cet ouvrage afin de dégager des orientations pour un travail futur. Tout d'abord, que ce soit en matière de recherche empirique sur l'activité humaine et des recherches technologique, mathématique et philosophique associées, ou en matière de recherche au sens le plus général, rien n'a été établi ni même tenté dans cet ouvrage en ce qui concerne : (1) les conditions économiques, sociales, culturelles et politiques nécessaires pour mener ces recherches (elles n'ont pas toujours été bénéfiques pour mes propres recherches) ; (2) le choix de mener ces recherches plutôt que de faire autre chose (ce choix n'a jamais été évident pour moi) ; (3) la politique à éventuellement mener pour réaliser ces conditions économiques, sociales, culturelles et politiques (j'ai personnellement renoncé à l'éclairer) ; (4) la politique à éventuellement mener afin que ces recherches soient bénéfiques, ou encore que leurs résultats ne soient pas utilisés pour le pire (je n'ai personnellement développé et contribué à développer que des politiques locales) ; (5) la mise en situation dynamique concrète ou art de la conjoncture de tout cela (ce qui est évidemment encore plus difficile). Ces différents points nous ramènent au centre des préoccupations pratiques de J.G. Fichte, c'est-à-dire à la pratique politique que justement j'ai laissée de côté pour m'intéresser à d'autres pratiques, celles de la conception technique, organisationnelle et culturelle, plus susceptibles aujourd'hui de donner lieu à des technologies. Ils nous ramènent aussi à l'origine ergonomique de cet ouvrage précisée dans son Introduction. Dans Tort (1974), B. Tort avait pris soin d'expliciter les conditions à réaliser du côté des recherches ergonomiques, donc en termes d'objets théoriques, de méthodes et de théories, pour qu'elles soient à la fois scientifiques et bénéfiques en matière d'amélioration des conditions de travail. Étaient volontairement laissées dans l'ombre les autres conditions à réaliser de tous les autres côtés et surtout la façon de les réaliser dans la conjoncture économique, sociale, culturelle et politique d'alors pour qu'elles soient effectivement bénéfiques. J'ai fait de même ici, plus de trente ans après, en relation avec des recherches qui vont au-delà de la recherche ergonomique. Dépasser cette limite nécessite une réflexion et un travail collectifs de longue haleine et passe nécessairement par la sollicitation d'autres auteurs – et pas seulement philosophiques – que ceux que j'ai sollicités ici.

Ensuite, concernant ce qu'il aborde, cet ouvrage ne parcourt qu'un bout du chemin. À chaque moment de son développement, il est de l'essence même d'un programme de recherche philosophique ainsi conçu de rechercher, non seulement les "chocs" relativement aux acquis philosophiques du moment, mais aussi les nouveaux "appels", donc de comprendre

des lectures philosophiques à l'infini, comme nous venons de le voir (en 5.7). De ces lectures philosophiques, peu d'"appels" sont suivis et de nombreux "appels" sont rejetés. Le retour réflexif effectué dans cet ouvrage sur ces lectures philosophiques ne conduit pas à un rattachement à l'une ou l'autre des philosophies considérées (comme le fait, par exemple, A. Damasio à propos des émotions avec le Spinozisme, dans Damasio, 1999) ou, au contraire, pour montrer qu'une de ces philosophies est à rejeter (comme le fait le même auteur avec le Cartésianisme, toujours à propos des émotions mais dans leur relation avec la construction des décisions, dans Damasio, 1995). Il ouvre plutôt sur un programme de recherche philosophique particulier qui intègre, éventuellement moyennant transformation, ou rejette des éléments appartenant à diverses philosophies. Cette intégration et ce rejet demandent tous deux à être approfondis, du fait même qu'ici j'ai mis ici l'accent sur la méthode au détriment du contenu.

Enfin, d'après l'ensemble de cet ouvrage, nous sommes, le lecteur et moi-même, quelles que soient nos activités respectives, engagés ontologiquement, épistémologiquement, éthico-polititico-religieusement et pratiquement dans les situations correspondantes, quelle que soit la conscience que nous pouvons en avoir. Cet ouvrage n'aboutit qu'à un premier essai d'explicitation de l'Engagement dans une situation de recherche et du programme de recherche philosophique auquel conduit le retour réflexif effectué sur ce dernier. Ce que je pense avoir gagné ici ne concerne que la conceptualisation de la *Doctrine de la Science*, pour reprendre les termes de J.G. Fichte, donc une partie seulement de cet Engagement dans une situation de recherche et de ce programme de recherche philosophique. De plus, le niveau de généralité auquel je me suis placé ne permet d'en préciser que les aspects les plus structurels. Même en supposant que le lecteur s'accorde avec moi sur cet acquis, nous avons, lui et moi, seulement franchi une étape dans la précision et la transformation, au-delà des deux objectifs de cet ouvrage, de nos Engagements personnels respectifs dans les situations que nous rencontrons et le passage à une autre étape peut nous conduire à des élaborations divergentes. J'ai cité (en 5.6) ce que j'avais essentiellement tiré d'un exposé oral de M. Foucault au cours d'une tentative de création d'un groupe de travail philosophique, en 1981. Un autre point de cet exposé oral m'avait frappé qui disait en gros, d'après le souvenir que j'en ai conservé en l'absence de prise de notes, que la mise en évidence qu'il avait effectuée tout au long de son œuvre de différentes structures, par exemple concernant l'*épistémé* (ou régime de vérité) de l'age classique dans Foucault (1966), ne visait qu'un objectif : circonscrire l'espace de la liberté de chaque individu dans la période concernée et dans ce que nous héritons aujourd'hui de cette période. Il me semble que je pourrais dire pareillement que la *Doctrine de la Science* dans son état actuel qui est exposée dans cet ouvrage ne vise qu'un objectif : circonscrire chez

celui ou celle qui la partage, y compris moi-même, l'espace de sa recherche-création philosophique concernant son Engagement personnel dans la situation.

Avec cet ouvrage s'achève en tout cas pour l'essentiel la partie de la nouvelle systématisation du programme de recherche 'cours d'action' (voir l'introduction de l'Introduction) qui m'incombe personnellement. Je dis "pour l'essentiel", car, comme on l'a vu en passant, j'ai renoncé, au cours de sa rédaction, à effectuer quelques développements secondaires.

Pour conclure sur le principe de l'ensemble de cet ouvrage en compagnie d'un des auteurs qui en ont ponctué les différents chapitres, je citerai l'une des recommandations que faisait J.G. Fichte pour l'Université de Berlin :

> « Et ainsi il conviendrait effectivement 1/ de déposer dans nos annales du progrès de l'art à notre école, en tant qu'éléments principaux et comme faisant date, les visions encyclopédiques que chacun de nos professeurs a de son domaine : brièvement, bien entendu, en général et dans l'ensemble. Si, comme c'est à attendre, le compte rendu clair et pour l'éternité ne pouvait lui sembler opportun pendant l'exercice de sa fonction pédagogique, il ne peut cependant sans inconvénient le remettre après sa retraite, et il a à s'en acquitter dès le temps de son exercice 2/ Puisque nos élèves doivent aussi lire des livres, et en général nous avons l'intention de ne rien leur dire qui se trouve aussi bien dans le livre, il appartient à ce compte-rendu encyclopédique effectué par un professeur d'indiquer aussi quelles lectures il prescrirait. » (Collège de philosophie, 1979, p. 241)

Dont acte.

Annexes

ANNEXES 1 A 4 : LES NOTIONS THÉORIQUES ET EPISTEMOLOGIQUES ESSENTIELLES DES METHODES ELEMENTAIRE ET DEVELOPPEE

Le lecteur trouvera dans ces Annexes à l'Introduction générale une présentation orientée vers l'explicitation de leurs sources d'inspiration philosophique des éléments essentiels de la *Méthode élémentaire* et de la *Méthode développée*. Ces éléments portent sur l'état actuel de la phénoménologie de l'activité humaine qui a été construite et sur l'épistémologie qui a été mise en œuvre. Ils sont utiles sinon nécessaires à la compréhension de cet ouvrage et seront repris au fur et à mesure de leur rencontre dans les différents chapitres. Par la même occasion, je fixerai quelques éléments essentiels du vocabulaire employé dans l'ensemble de l'ouvrage, que je présenterai en caractères gras : 'enaction', 'autonomie' (ou 'clôture opérationnelle'), 'conscience préréflexive', 'phénoménologie', 'ontologie' et 'ontologie phénoménologique', 'méontologie', 'psychologie phénoménologique', 'in-formation', 'méta-mathématique', 'catégories', 'épistémologie' et 'épistémologie normative interne et externe', 'programme de recherche empirique et technologique', 'espace de recherche', 'anthropologie cognitive', 'ingénierie des situations', 'conception technique, organisationnelle et culturelle', 'éthico-politico-religieux', etc.

Annexe 1 : Une phénoménologie, une psycho-phénoménologie et une science empiriques de l'activité humaine

Une **phénoménologie de l'activité humaine** permet de questionner de façon systématique des données empiriques sur cette activité humaine en tant qu'elle donne lieu à expérience pour l'acteur. Elle permet aussi de décrire cette dernière en des termes abstraits censés en traduire des invariants structurels. Elle diffère de façon importante d'autres phénoménologies, qu'elles soient produites par des démarches empiriques en psychologie, sociologie, anthropologie culturelle et cognitive ou ergonomie, ou qu'elles soient inspirées par des philosophies, comme la philosophie du langage ordinaire anglo-saxonne ou la phénoménologie de la perception de E. Husserl. Après l'avoir précisée, je montrerai comment, en partant de cette phénoménologie de l'activité humaine et en considérant des données empiriques supplémentaires d'observation des **Corps** des acteurs, de leurs **Situations** et de leurs **Cultures**, on peut développer une **science empirique de l'activité humaine**, ou encore une **anthropologie cognitive**, selon des voies nouvelles et fécondes. Au total, cette phénoménologie empirique de l'activité humaine et cette anthropologie cognitive (dont nous verrons en **Annexe 4** qu'elles sont articulées avec une **ingénierie des situations**) ne s'inscrivent dans aucune mode actuelle. Même lorsqu'elles s'inspirent d'auteurs quelque peu à la mode, c'est en sélectionnant des parties de leur œuvre, et en transformant ces parties de façon non négligeable. C'est ce qui fait une part des difficultés de leur compréhension.

Une conception de l'activité humaine comme dynamique d'interaction asymétrique de l'acteur avec son environnement donnant lieu à conscience préréflexive

Rappelons que le programme de recherche empirique 'cours d'action' repose au départ sur la conjonction entre le **paradigme de l'enaction**, proposé par H. Maturana et F. Varela et quelque peu enrichi afin de mieux prendre en compte la technique et la culture dans l'activité humaine, et l'hypothèse de la **conscience préréflexive**, issue, moyennant transformation, de J.-P. Sartre.

Selon le paradigme de l'enaction, l'activité cognitive ou cognition au sens le plus large – c'est-à-dire la création et / ou la manifestation d'un savoir quel qu'il soit – d'un système vivant consiste en une dynamique de son **couplage structurel** avec son environnement (ou espace ou domaine dans le vocabulaire de F. Varela), ou encore en une dynamique d'**interactions asymétriques** entre ce système vivant et cet environnement. Ces interactions sont asymétriques au sens où l'**organisation interne** de ce système vivant à chaque instant sélectionne ce qui, dans l'environnement, est susceptible de le perturber et façonne la réponse qu'il peut apporter à cette perturbation. C'est ce que traduisent les notions essentielles du paradigme de l'enaction, celle de couplage structurel et celle d'**autonomie** ou de **clôture opérationnelle** d'un système vivant en général qui lui est associée (Varela, 1989b, p. 64 et p. 86).

Selon l'hypothèse de la conscience préréflexive, un acteur humain peut à chaque instant, moyennant la réunion de conditions favorables, montrer, raconter et commenter son activité cognitive à un observateur-interlocuteur et ces monstrations, récits et commentaires constituent un effet de surface des interactions asymétriques entre cet acteur humain et son environnement. Lorsque cette possibilité est actualisée d'une façon ou d'une autre, on peut parler d'expression de la conscience préréflexive. Ce n'est pas le seul langage qui participe à cette expression de la conscience préréflexive, ou alors, c'est un langage situé et incarné. C'est pourquoi j'avais rajouté en 1992 le qualificatif de "montrable" à la formule "l'activité comme racontable et commentable" qui définissait jusqu'alors le 'cours d'action'. Raconter et commenter son activité en situation implique pour un acteur l'usage de désignations d'éléments de l'environnement et le mime de gestes accomplis ou à accomplir par lui-même et d'autres acteurs. On peut consulter les publications issues d'une recherche récente sur l'activité de direction d'orchestre qui a produit des données vidéo de verbalisations simultanées et d'entretiens d'autoconfrontation (voir *la Méthode élémentaire*, chapitres 3 et 4, et la *Méthode développée*, chapitres 3 et 4, pour ces méthodes) qui sont particulièrement exemplaires de telles "monstrations" dans l'expression de la conscience préréflexive (voir Donin, Theureau, 2006b, 2007a).

Tant le paradigme de l'enaction que la notion de conscience préréflexive rendent problématique la notion de "sujet". Cette notion est ainsi absente des objets théoriques, des notions et des hypothèses empiriques proposés. L'activité humaine apparaît-elle alors, de la même façon que l'histoire selon L. Althusser (voir Althusser, 1965), comme un "procès sans sujet" ? En fait, non. Ce qui est exclu, c'est qu'elle soit un "procès" d'un "sujet" constitué en dehors de ce "procès". Elle apparaît comme une histoire de la dynamique du couplage structurel ou encore comme un procès d'interaction asymétrique entre acteur et environnement.

D'où une définition particulière de l'activité humaine. Il s'agira toujours de l'activité humaine comme **cognitive**, **autonome**, **incarnée**, **située dynamiquement** dans un monde où existent d'autres acteurs, **inséparablement individuelle et collective**, **techniquement constituée**, **cultivée** et **vécue** (c'est-à-dire donnant lieu, pour une part, à conscience préréflexive, ou encore à expérience pour l'acteur). Aucune de ces

qualifications n'est triviale aujourd'hui. Pour éviter les malentendus, chacune d'entre elles mériterait de nombreux développements qui ont été présentés dans la *Méthode élémentaire* (chapitres 1 et 2) et la *Méthode développée* (chapitre 1) et dont certains seulement seront repris au fur et à mesure dans cet ouvrage. Il s'agira aussi toujours de l'**activité humaine possible** et pas seulement de l'activité humaine actuelle de tel(le) ou tel(le) acteur (actrice), ce sur quoi je n'ai peut-être pas assez insisté dans les deux ouvrages précédents qui étaient plus tournés vers l'étude empirique de cette activité actuelle que vers la conception de nouvelles situations. D'une part, une hypothèse que traduit la phénoménologie de l'activité humaine comme **activité-signe**, que je préciserai dans l'**Annexe 3**, est que toute unité d'activité humaine (et, plus précisément de **cours d'expérience** et de **cours d'in-formation**) actuelle d'un ordre inférieur a les ordres supérieurs pour horizon (voir le chapitre 6 de la *Méthode développée*). D'autre part, cette considération de l'activité humaine possible est essentielle dès qu'on s'intéresse, au-delà de l'étude empirique des activités humaines, à la transformation de leurs situations d'exercice afin que des possibles qui apparaissent souhaitables s'actualisent.

En dehors de ce programme de recherche, la notion d'enaction a touché l'art, les neurosciences, les sciences cognitives expérimentales et la philosophie, mais encore très peu les sciences humaines et sociales de terrain. Manquant de relais empirique dans ces dernières, cette notion d'enaction n'a touché la conception technique, organisationnelle et culturelle que de façon métaphorique et plutôt comme discours d'accompagnement que comme discours constitutif. Enfin, toujours en dehors de ce programme de recherche, la notion de conscience préréflexive, quant à elle, est restée jusqu'à l'époque récente chez J.-P. Sartre et ses commentateurs et, lorsqu'elle est réapparue (par exemple, dans Zahavi, 1999, et Legrand, 2006), c'est en négligeant l'apport sartrien, donc en la ramenant à Husserl (1950), l'ouvrage qui avait marqué le retour de E. Husserl à une notion de "sujet". Cette originalité du programme de recherche 'cours d'action' demande à être précisée.

Une concrétisation de catégories méta-mathématiques de l'in-formation en matière de conscience préréflexive et d'activité donnant lieu à conscience préréflexive

Selon le paradigme de l'enaction, un système vivant ne traite pas une "information" prédéfinie qui serait proposée par l'environnement. F. Varela a proposé d'abandonner cette notion d'"information" pour celle d'**in-formation** (du Latin *in-formare*, former de l'intérieur, sous-entendu du système vivant considéré) qui insiste justement sur le rôle de l'organisation interne du système vivant à chaque instant dans la sélection de ce qui, dans l'environnement, est pertinent pour lui, sélection qui est relayée par une réponse du système vivant qui, elle aussi, est formée de l'intérieur. Pour ce dernier, la notion classique d'information nécessitait d'être réinterprétée comme étant co-dépendante et construite plutôt que comme étant représentationnelle et instructive : "les événements informationnels n'ont pas de qualité substantive, ce ne sont pas des phénomènes qui existent à l'extérieur de nous, ils sont littéralement *in-formati* c'est-à-dire formés à l'intérieur. L'in-formation n'apparaît nulle part ailleurs que dans la relative intrication de l'unité, de ses interactions et de celui qui les décrit" (Varela, 1989a, p. 12). Selon cette conception, les informations ne sont ni données, ni à recueillir, mais à construire à travers le couplage de l'acteur et de l'environnement.

Dans la *Méthode développée*, cette notion d'in-formation, qui restait très indéterminée chez F. Varela, a été enrichie grâce à une interprétation en termes d'activité humaine du dernier état des "catégories

phanéroscopiques", les trois catégories fondamentales, **Possible** (ou "Priméité"), **Actuel** (ou "Secondéité"), **Virtuel** (ou "Tiercéité") et leurs divers "degrés de dégénérescence" ou sous-catégories, de C.S. Peirce. D'où des catégories de l'in-formation. Il sera utile de revenir sur ces "catégories phanéroscopiques", de préciser leur construction relationnelle et de prendre la mesure de leur originalité, mais aussi de montrer la trahison partielle qu'effectue leur interprétation en termes d'activité humaine. Je me contenterai d'esquisserai ici la présentation de l'ensemble des catégories de l'in-formation résultantes dans leur état actuel.

Ces **catégories de l'in-formation** elles-mêmes peuvent être décomposées en **sous-catégories de l'in-formation**, selon le même principe que celui qui a présidé chez C.S. Peirce à la décomposition de ses catégories phanéroscopiques en sous-catégories, jusqu'à obtenir ce qu'on peut appeler une **méta-in-formation**, c'est-à-dire pas seulement une simple "construction d'invariant relatif" (ou "construction d'habitude adaptable" ou "construction d'un savoir vivant"), mais une "construction d'invariant relatif en matière de construction d'invariant relatif", ou encore une façon nouvelle pour le système vivant d'apprendre à apprendre. C'est là que les systèmes vivants (ou acteurs) humains se détachent des systèmes vivants en général par la présence du symbolique, dans les événements rencontrés par le système, mais aussi dans les événements produits par lui. La construction de ces sous-catégories s'effectue en poursuivant la construction des catégories de l'in-formation, compte tenu de cette introduction du symbolique. Nous verrons d'ailleurs que cette construction peut être poursuivie au-delà de ces sous-catégories de l'in-formation. Même sans préciser plus avant toute cette construction, on peut dès maintenant prendre la mesure de son originalité.

Le caractère original de cette construction, dont le détail est présenté dans l'**Annexe 2**, tient moins à son caractère abstrait qu'à sa contribution à une phénoménologie de l'activité humaine. En effet, pour que ces catégories et sous-catégories de l'in-formation aient un intérêt empirique, il faut qu'elles puissent être concrétisées, c'est-à-dire qu'on puisse définir ce qui est Possible, Actuel et Virtuel pour le système vivant considéré. C'est justement possible pour un système vivant humain, ou acteur humain, parce qu'alors, par hypothèse (voir plus haut) : (1) son activité donne lieu à conscience préréflexive ; (2) il est possible d'obtenir de la part de l'acteur humain considéré une expression de cette conscience préréflexive. En se limitant à l'histoire de cette conscience préréflexive et de cette activité donnant lieu à conscience préréflexive dans une période de temps donnée, on peut développer respectivement une **phénoménologie** et une **psycho-phénoménologie** empiriques de l'activité humaine. Comme nous le verrons ci-dessous, ces deux descriptions de l'activité humaine s'effectuent en des termes identiques, mais, ne portant pas sur le même objet théorique, elles ne jouent pas le même rôle dans la connaissance de l'activité humaine. Si ce jeu entre construction abstraite, d'une part, et phénoménologie et psycho-phénoménologie de l'activité humaine, d'autre part, peut apparaître étrange aujourd'hui, c'est parce que s'est imposé indûment dans les sciences humaines et sociales le monopole de la construction inductive empirique des catégories de phénomènes. Il faut y revenir.

Une phénoménologie sémiotique empirique de l'activité humaine

Rappelons qu'un **phénomène** est ce qui est susceptible d'apparaître dans l'espace et dans le temps à un acteur, moyennant diverses conditions. On rencontre aujourd'hui deux acceptions principales de la notion de phénoménologie :

- **phénoménologie au sens large** : il s'agit d'un discours systématique sur la description des phénomènes. On se limite en général à des domaines particuliers et parle ainsi de phénoménologie de la physique, de phénoménologie du comportement humain, etc.
- **phénoménologie au sens restreint** : on se réfère ainsi, d'une part, à une méthode philosophique initiée par E. Husserl, qui vise d'abord à saisir, par-delà les vécus singuliers des individus, les essences (c'est-à-dire ce qui est considéré comme formant le fond de l'être, par opposition à ses modifications superficielles et temporaires), d'autre part, aux produits de cette méthode, les essences en question. Moyennant un développement de cette méthode philosophique en ce que E. Husserl a appelé "réduction phénoménologique", une phénoménologie transcendantale, censée fonder l'ensemble du savoir humain, a pu aussi être proposée. Il n'est pas besoin de la préciser plus avant ici. Il suffit de dire que cette phénoménologie au sens restreint s'intéresse au phénomène en tant que tel, à la façon dont il est vécu, donne lieu à une certaine conscience.

Rappelons à ce point que si le terme 'phénoménologie', employé au sens restreint, est monopolisé aujourd'hui par la descendance de E. Husserl, c'est au mépris de son histoire. Ce terme de 'phénoménologie' apparaît pour la première fois chez K.L. Reinhold, un kantien critique dont J.G. Fichte s'est inspiré de façon tout aussi critique, pour signifier "l'étude de la conscience comme discipline fondamentale", discipline dont la tâche consiste précisément à décrire ce qui se donne ou apparaît à la conscience. Chez G.W.F. Hegel, qui signe la fin de l'Idéalisme Allemand ouvert par E. Kant, il signifie "science de l'expérience de la conscience". Chez E. Husserl lui-même, il a connu au moins deux sens : s'il en est venu finalement à désigner l'ensemble d'une nouvelle approche philosophique, il désignait seulement, dans ses premiers écrits, les premières *Recherches logiques,* une "psychologie descriptive", ce que je désigne plutôt comme 'psychologie phénoménologique'.

La notion de phénoménologie du programme de recherche 'cours d'action' hérite de ces deux notions de phénoménologie. Elle porte sur un domaine particulier, l'activité humaine, et pointe corrélativement la limitation, pour l'essentiel, de la phénoménologie de E. Husserl à une phénoménologie de la perception censée donner accès à l'ensemble des phénomènes de l'activité humaine. Elle s'intéresse, comme la phénoménologie de E. Husserl, aux phénomènes en tant que tels, à la façon dont ils sont vécus, donnent lieu à une certaine conscience. Elle est censée, toujours comme la phénoménologie de E. Husserl, ouvrir sur des inférences en ce qui concerne ce qui, dans l'activité humaine, échappe à la conscience de l'acteur. Mais, contrairement à elle, qui se présente – du moins de façon affirmée dans la période postérieure à son premier ouvrage important, les *Recherches logiques* – comme apodictique, c'est-à-dire comme nécessairement vraie, cette phénoménologie de l'activité humaine se présente comme empirique, c'est-à-dire comme pouvant et devant être réfutée ou non par des données empiriques, donc aussi comme phénoménologie au sens large de l'activité humaine.

Même si d'autres programmes de recherche peuvent donner lieu à des phénoménologies de l'activité humaine, en partie semblables, en partie complémentaires et en partie alternatives, lorsque je parlerai de phénoménologie de l'activité humaine dans la suite de cet ouvrage, ce sera toujours de celle qui est développée dans le cadre du programme de recherche 'cours d'action', donc de ce que j'ai nommé "activité-signe". Elle possède deux autres particularités : elle est sémiologique et se prolonge par une science empirique de l'activité humaine.

Rappelons que, par '**sémiologie**', on entend, indifféremment, une spéculation philosophique sur les signes ou une science empirique des signes, alors que le terme de '**sémiotique**' est réservé à la seconde. Dans le cadre de

cette dernière, on est conduit à distinguer, d'un côté, le signe comme produit, de l'autre, le signe comme production et / ou réception. Pour le signe comme production et / ou réception, on parle aussi de ***semiosis***. Cette phénoménologie de l'activité humaine comme activité-signe relie phénoménologie de l'activité humaine et sémiologie comme théorie généralisée de la *semiosis* (ou production et réception du signe, ou encore, signification). Au contraire, chez E. Husserl et sa postérité, la sémiologie et la phénoménologie sont, en général, séparées et la première, essentiellement réduite à la sémiologie linguistique, est soumise à la seconde. Inversement, dans les sémiologies les plus connues aujourd'hui, c'est le signe comme produit et non pas comme production et / ou réception qui est privilégié. Ce lien entre phénoménologie et sémiologie peut donc apparaître aujourd'hui comme un accouplement de la carpe et du lapin.

Rappelons aussi qu'une science empirique constitue une connaissance fondée sur l'expérience des lois auxquelles obéissent une famille de phénomènes. Cette phénoménologie de l'activité humaine comme activité-signe, comme la phénoménologie de E. Husserl, porte sur le vécu de l'acteur et n'est pas une science empirique de l'activité humaine. Elle décrit systématiquement cette activité humaine, mais, en tant que telle, elle n'explique pas cette dernière. Elle n'est, ni une "psycho-physique" (termes de E. Husserl), ni une "science physio-physico-culturelle" (termes de la *Méthode développée*), ce que doit nécessairement être une science empirique de l'activité humaine. Par contre, alors que la phénoménologie de E. Husserl se présente comme fondatrice d'une psycho-physique, la phénoménologie de l'activité humaine comme activité-signe se présente comme, à la fois composante d'une "science physio-physico-culturelle" de l'activité humaine, ou encore d'une anthropologie cognitive et passage obligé de sa réalisation.

Touts ces écarts avec ce à quoi nous sommes habitués, tous ces "ni…, ni…" demandent à être justifiés plus amplement.

Une phénoménologie empirique à double face, phénoménologie au sens strict et psychologie phénoménologique, et une anthropologie cognitive

Si la phénoménologie de l'activité humaine comme activité-signe constitue une composante d'une "science physiologico-physico-culturelle" de l'activité humaine, ou encore d'une anthropologie cognitive, c'est parce qu'elle possède les deux faces présentées plus haut, une face de **description de la construction du sens** ou de description de ce que j'ai appelé le '**cours d'expérience**', c'est-à-dire de l'histoire de l'expérience ou conscience préréflexive dans une période de temps donnée, et une face de **description de la construction de l'activité humaine** qui, durant cette même période de temps, donne lieu à expérience pour l'acteur. Pour le dire autrement, cette phénoménologie empirique de l'activité humaine fournit une description de la construction de l'expérience humaine ou du 'cours d'expérience' (phénoménologie au sens strict) qui est équivalente à une description de l'activité humaine donnant lieu à cette expérience (psychologie phénoménologique), c'est-à-dire est effectuée dans les mêmes termes qu'elle, c'est-à-dire en termes d'activité-signe. C'est la seconde qui, associée à ses contraintes et effets inférés et constatés dans les Corps, les Situations et les Cultures, est l'objet de l'étude du '**cours d'action**', peut être développée en une étude du '**cours d'in-formation**', c'est-à-dire de l'ensemble de la dynamique d'interactions asymétriques entre l'acteur et son environnement, et participe à une anthropologie cognitive qui, elle-même, est porteuse d'explication physiologico-physico-culturelle. Pour la désigner, je

reprends ici l'expression de 'psychologie phénoménologique', introduite par E. Husserl, qui me semble particulièrement adaptée et est aujourd'hui couramment utilisée, même si c'est en relation avec des notions d'expérience et de conscience qui ne sont pas exactement celles qui président au programme de recherche 'cours d'action'. C'est justement parce qu'elle est équivalente à une description du cours d'expérience que la description de l'activité donnant lieu à expérience, bien que physiologico-physico-culturelle, n'est pas porteuse en tant que telle d'une explication scientifique et que, pour déboucher sur une telle explication scientifique, c'est-à-dire développer une science empirique de l'activité humaine, il faut lui ajouter une description de ses contraintes et effets dans les Corps, les Situations et les Cultures.

Si cette phénoménologie est à double face, c'est qu'elle est une phénoménologie de l'activité humaine et qu'elle est empirique. C'est parce qu'elle est à double face et parce que l'activité humaine sur laquelle elle porte est autonome qu'elle contribue nécessairement à une science empirique de l'activité humaine. Cela reste à approfondir.

Une étude de plusieurs objets théoriques liés entre eux

Si la psychologie phénoménologique de l'activité humaine comme activité-signe constitue, non seulement une composante, comme nous venons de le voir, mais aussi, ce sur quoi je vais insister maintenant, un passage obligé pour le développement d'une "science physiologico-physico-culturelle" de l'activité humaine, ou encore d'une anthropologie cognitive, c'est du fait de l'hypothèse de la conscience préréflexive, selon laquelle (voir plus haut) cette conscience préréflexive constitue un effet de surface des interactions asymétriques entre cet acteur humain et son environnement, c'est-à-dire un effet de surface de ce en quoi consiste l'activité humaine d'après le paradigme de l'enaction. Cet effet de surface donne un accès, aussi limité qu'il soit, à ces interactions asymétriques entre cet acteur humain et son environnement, alors que l'observation du comportement de l'acteur considéré par un observateur extérieur est destinée à manquer, ou à ne rencontrer que par hasard et de façon non assurée l'asymétrie en question. Pour le dire autrement, du fait de l'autonomie des systèmes vivants que constituent les acteurs humains, l'observation de leur seul comportement ne peut fonder une description adéquate de leur activité. Cette dernière a besoin d'être orientée par l'analyse de données empiriques concernant la pertinence pour leur organisation interne à chaque instant. D'après l'hypothèse de la conscience préréflexive, ce sont justement de telles données empiriques que fournit l'expression de la conscience préréflexive des acteurs humains et qui permettent d'effectuer une description du cours d'expérience, description qui ressortit à une phénoménologie de l'activité humaine au sens strict.

Les interactions asymétriques entre l'acteur humain et son environnement peuvent être décrites à un certain niveau par la psychologie phénoménologique de l'activité humaine, qui utilise les mêmes données empiriques que et est équivalente à cette phénoménologie de l'activité humaine au sens strict. C'est pourquoi, une science empirique de l'activité humaine, ou encore une anthropologie cognitive, passe nécessairement par une telle psychologie phénoménologique de l'activité humaine, donc par la phénoménologie de l'activité humaine au sens strict qui y donne accès. C'est en partant de cette dernière et d'autres données empiriques que celles qui documentent la conscience pré-réflexive qu'on peut développer un réseau d'inférences qui vise à atteindre la multi-causalité de cette activité humaine dans les Corps des acteurs, leurs Situations et leurs Cultures.

Évidemment, cette multi-causalité ne peut en général être saisie d'un seul coup, ce qui peut conduire à privilégier tel ou tel ensemble causal dans une recherche donnée. L'essentiel est de ne pas être bloqué par la relation à telle ou telle discipline, par exemple ne rechercher que les causes culturelles en anthropologie culturelle, que les causes physiologiques en psycho-physiologie, que les causes situationnelles en ergonomie.

Ce réseau d'inférences qui vise à atteindre la multi-causalité de cette activité humaine peut s'effectuer de deux façons, en termes de '**cours d'action**' et en termes de '**cours d'in-formation**', deux objets théoriques qui s'ajoutent au 'cours d'expérience' déjà introduit plus haut. Dans la première, en termes de 'cours d'action', on s'intéresse à l'activité donnant lieu à conscience préréflexive, d'une part, et à ses contraintes et effets, documentés en ajoutant d'autres données à celles qui documentent la conscience préréflexive, dans les Corps des acteurs, leurs Situations et leurs Cultures, d'autre part. Ces effets sont de deux sortes : (1) des effets qui constituent des contraintes nouvelles pour l'activité donnant lieu à conscience préréflexive de l'acteur considéré ; (2) des effets qui sont précisés et évaluées strictement par l'observateur et ne joueront un rôle de contrainte que si cette évaluation donne lieu à transformation de la situation de l'acteur, par conception de nouveaux artefacts dans sa situation, d'une nouvelle organisation ou par la proposition ou l'imposition de nouvelles procédures. Dans la seconde, en termes de 'cours d'in-formation', les données qui s'ajoutent à celles qui documentent la conscience préréflexive sont directement intégrées dans la description de l'activité humaine. Si les effets de la sorte (2) ne peuvent rester que séparés, les contraintes et les effets de la sorte (1) peuvent disparaître par leur intégration dans la description de l'in-formation. Mais cette intégration constitue plus un idéal ou une tâche infinie qu'une réalité ou une visée réaliste à moyen terme. On s'intéresse donc alors moins au cours d'in-formation tout court qu'au cours d'in-formation saisi de façon plus ou moins réductrice et aux contraintes et effets dans les Corps des acteurs, leurs Situations et leurs Cultures qui n'ont pu être encore intégrés.

Si l'étude du **cours d'expérience** constitue une phénoménologie de l'activité humaine, celle du **cours d'action**, avec sa part psycho-phénoménologique, et celle du **cours d'in-formation** à travers ses diverses réductions constitue une science empirique de l'activité humaine ou anthropologie cognitive. Pour ce qui est des autres objets théoriques étudiés dans le programme de recherche empirique 'cours d'action', qui sont définis à partir de ces trois objets théoriques, je renverrai le lecteur à la *Méthode développée* (chapitres 1 et 2).

Annexe 2 : Les catégories de l'in-formation et le signe abstrait

Je vais revenir dans cette **Annexe 2** sur la construction des catégories de l'in-formation et du signe abstrait, puis sur celle des sous-catégories des composantes du signe abstrait qui en découle, en suivant une présentation en partie différente de celle de la *Méthode développée*.

Les six catégories fondamentales de l'in-formation

Les caractéristiques de cette première spécification de la notion d'in-formation sont les suivantes : elle porte sur des **processus** ; elle fait usage des distinctions peircéennes entre **relation monadique**, **relation dyadique**, **relation triadique décomposable**, **relation triadique indécomposable** et **relation n-adique décomposable** ;

elle fait usage de la notion de **relation réelle** (relation qui, lorsqu'elle s'instaure avec un nouvel élément, **transforme** les éléments précédents, transformation que je noterai '➔' dans les définitions des catégories de l'in-formation), issue de Peirce et des métaphysiciens médiévaux ; elle fait usage, par contre, d'une interprétation de la notion de **relation de pensée** comme **relation ordonnée entre processus** (ordonnée au sens où le processus en aval dépend pour son existence du processus en amont mais pas l'inverse), qui est différente de celle de Peirce et des métaphysiciens médiévaux ; elle considère l'ensemble de ces relations comme des **opérations** faisant passer d'une **structure d'anticipation** à une autre ; enfin, elle considère ces catégories comme constituant une discrétisation par pôles d'un **processus global continu** (ces deux dernières considérations ne se trouvent pas chez Peirce).

Ainsi : (1) les catégories fondamentales de **Possible**, d'**Actuel** et de **Virtuel** sont redéfinies en termes respectivement d'"**anticipé restant à déterminer**", de "**présent vivant**" et de "**construction d'invariant relatif**" (ou "construction d'habitude adaptable", ou "construction d'un savoir pratique") **pour le système autonome considéré**, même si je garderai les termes de 'possible', 'actuel' et 'virtuel' ; (2) tout possible (notation chiffrée terminée par **'.1'**, selon le mode de notation que j'emploierai ci-dessous) est indécomposable ; (3) tout actuel (notation chiffrée terminée par **'.2'**) peut se décomposer en un actuel-possible (notation chiffrée terminée par **'.2.1'**, soit **'.2'** initial + **'.1'** final) et un actuel-actuel (notation chiffrée terminée par **'.2.2'**, soit **'.2'** initial + **'.2'** final) ; (4) tout virtuel (notation chiffrée terminée par **'.3'**) peut se décomposer en un actuel-possible (notation chiffrée terminée par **'.3.1'**, c'est-à-dire **'.3'** initial + **'.1'** final) et un actuel-actuel (notation chiffrée terminée par **'.3.2'**, c'est-à-dire **'.3'** initial + **'.2'** final) et un virtuel-virtuel (notation chiffrée terminée par **'.3.3'**, c'est-à-dire **'.3'** initial + **'.3'** final) ; (5) l'in-formation est strictement définie en termes de Virtuel (**3.3**), c'est-à-dire le virtuel-virtuel auquel aboutit la première dérivation, donc de "construction d'invariant relatif" (ou "construction d'habitude adaptable") et constitue donc un acquis pour le système vivant destiné à perdurer au moins durant un certain temps.

Les règles de décomposition ou dérivation (2), (3) et (4) tiennent aux notions mêmes de Possible, d'Actuel et de Virtuel : le **Possible** constitue une relation monadique ou totalité indifférenciée ; l'**Actuel** constitue une relation dyadique et peut se décomposer en une relation monadique ou totalité indifférenciée, c'est-à-dire cette relation dyadique prise comme totalité indifférenciée, et une relation dyadique sur fond de totalité indifférenciée ; le **Virtuel** constitue une relation triadique et peut se décomposer en une relation monadique ou totalité indifférenciée, deux relations dyadiques sur fond de totalité indifférenciée et une relation triadique sur fond des trois premières. L'énoncé même de ces règles montre qu'elles peuvent être mises en œuvre au-delà de l'obtention de l'in-formation strictement définie **(3.3)**.

La concaténation de processus constituant une in-formation ainsi définie constitue ce que j'ai appelé un **signe abstrait**. C'est une déclinaison de la notion d'**in-formation** comme **construite**, **non référentielle** (elle ne se réfère pas à des éléments pré-définis de l'environnement, mais à la seule activité comme interaction asymétrique entre le système vivant et l'environnement), **co-dépendante** (elle dépend à la fois de l'environnement et du système vivant), et en définitive comme constituant les **catégories descriptives de tout processus de couplage structurel d'un système vivant avec son environnement** susceptible d'être compté pour un par un observateur respectant le point de vue de l'organisation interne de ce système vivant.

Six catégories de l'in-formation peuvent être construites par **dérivation** (que je noterai ici '**Y ➔➔ X**', et qui ne recoupe pas la relation 'N sur fond de M' ou encore, 'M implicite en N' qu'on trouve dans le signe abstrait

des **figures 1 et 2** et que je continuerai à noter par des flèches simples **M → N**, ni, bien sûr, les transformations associées aux relations réelles, qui sont notées, comme on l'a vu plus haut, ➔ dans les définitions des catégories de l'in-formation) de la notion de processus ou dynamique de couplage structurel (ou de processus ou dynamique d'interaction asymétrique ou de processus d'in-formation) (**0**) jusqu'à obtenir la Tiercéité de la Tiercéité (**3.3**), ou Virtuel pur, ou in-formation, selon la formule suivante :

(0) →→ (1) →→ (1.1)
(2) →→ (2.1)
(2.2)
(3) →→ (3.1)
(3.2)
(3.3)

Ces catégories constituent ainsi ce qu'il est nécessaire de composer comme processus d'interaction asymétrique pour obtenir le virtuel pur **(3.3)** :

1.1 *= pur possible ou unité sans relations externes ou circonscription de ce qui est émergent*

2.1 *= actuel possible ou multiplicité émergente d'unités sans relations externes entre elles en relation dyadique de pensée avec 1.1*

3.1 *= virtuel possible ou totalité émergente ou multiplicité organisée émergente ou amas émergent de constellations dont chacune n'a pas de relations externes, en relation triadique de pensée avec 2.1 et 1.1*

J'insiste ici sur le manque de relations externes des unités et constellations constituant ces catégories. Mais il faut ajouter qu'une unité sans relations externes, comme une unité avec relations externes, peut avoir des relations internes.

2.2 *= événement passif ou dualité réelle sur fond de 2.1 (relation de pensée) et 1.1 (relation réelle)* ➔ *transformation seulement de 1.1 en 1.1' dans le cadre de la relation réelle entre 2.2 et 1.1* ['➔' signalant une transformation associée à l'apparition de la catégorie considérée qui entre en relation réelle avec la (ou les) précédente(s)]

3.2 *= événement actif ou dualité virtuelle (rétention et protention asymétriques)* ➔ *absorption de 2.2 et transformation au fur et à mesure de 2.1 en 2.1' : relation triadique réelle décomposable en deux relations dyadiques, entre 3.2 et 2.1 et entre 3.2 et 2.2*

3.3 *= construction de médiation ou création virtuelle* ➔ *transformation de 3.1 en 3.1' : relation triadique indécomposable réelle entre 3.3, 3.2 et 3.1*

La **figure 1** décrit la même construction en mettant en évidence les relations "est sur fond de" ou "est implicite dans" (indiquées par des traits et flèches dans les cercles) qui sont en jeu entre les catégories. La **figure 2**, quant à elle, met plutôt en évidence les transformations (notées alors par une convergence de flèches) qui s'opèrent de (**1.1**) en (**1.1'**), de (**2.1**) en (**2.1'**) et de (**3.1**) en (**3.1'**). Chaque catégorie X en aval des flèches inclut implicitement toutes les catégories en amont, est sur fond de ces dernières. Ainsi, l'in-formation proprement dite **(3.3)** apparaît comme composée de toutes les catégories et transformations, donc comme une concaténation de tous les processus correspondants.

Comme l'indiquent ces schémas des **figures**, il y a un ordre entre les catégories résultantes, mais avec une bifurcation centrale : [(**2.1**) → (**3.1**) → (**3.2**)] et [(**2.1**) → (**2.2**) → (**3.2**), en employant toujours la flèche simple → au sens de 'N en aval est sur fond de M en amont' ou encore, 'M en amont est implicite en N aval' qu'on

trouve dans le signe abstrait de la **figure 1**]. Cet ordre n'est pas un **ordre temporel.** C'est un **ordre de construction**. La seule contrainte temporelle qu'il impose est que, pour qu'un processus ressortant d'une catégorie d'ordre supérieur apparaisse, il faut que les processus ressortant de catégories d'ordres inférieurs aient commencé à apparaître.

J'ai écrit plus haut que ces six catégories constituent ce qu'il est nécessaire de composer comme processus d'interaction asymétrique pour obtenir le virtuel pur (3.3). On pourrait reformuler ce point en écrivant que ces six catégories constituent un premier seuil de complétude d'un système de catégories de l'in-formation.

Les sous-catégories des composantes du signe abstrait

Dans le même chapitre 6 de la *Méthode développée*, j'ai proposé de développer la dérivation ou décomposition méta-mathématique des catégories fondamentales jusqu'à l'obtention d'un second seuil de complétude, comprenant la catégorie **(3.3.3.3)**, le virtuel pur du virtuel pur, c'est-à-dire jusqu'à l'obtention ce qu'on peut appeler une "**méta-in-formation**", c'est-à-dire, non pas seulement une simple "construction d'invariant relatif" (ou "construction d'habitude adaptable" ou "construction d'un savoir") mais une "construction d'invariant relatif dans la construction d'invariant relatif", c'est-à-dire une façon nouvelle pour le système vivant d'apprendre à apprendre. C'est là que les systèmes vivants humains ou acteurs humains se détachent des systèmes vivants en général par la présence du symbolique, dans les événements rencontrés par la système, mais aussi dans les événements produits par lui.

La dérivation ou décomposition en sous-catégories des catégories de l'in-formation pour un système vivant en général s'obtient en poursuivant la construction précédente selon les mêmes principes. Elle aboutit au **Tableau 1**. Un système vivant humain ajoute la présence du symbolique, dans la dérivation (ou décomposition) des sous-catégories de l'actuel **(2.2)** et du virtuel-actuel **(3.2)**. Ainsi, les dérivations **(2.2.1.1), (2.2.2.1)** et **(2.2.2.2)** sont complétées par **(2.2.3.1), (2.2.3.2)** et **(2.2.3.3)** et les dérivations **(3.2.1.1), (3.2.2.1)** et **(3.2.2.2)** sont complétées par **(3.2.3.1), (3.2.3.2)** et **(3.2.3.3)**. L'introduction de ces nouvelles dérivations symboliques aboutit à un doublement des sous-catégories du virtuel pur **(3.3)**, les unes sans expression symbolique [notées comme dérivations de **(3.3)**], les autres avec expression symbolique [notées comme dérivations de **(3.3*)**]. L'ensemble de la dérivation ou décomposition devient, en mettant en caractères normaux gras les constructions qui découlent de la présence du symbolique pour les acteurs humains, aboutit au **Tableau 2**.

Annexe 3 : Les catégories de la conscience préréflexive et le signe hexadique

Rappelons dans cette **Annexe 3** la notion de **signe hexadique** (**figures 3 et 4**, construite selon le même principe que les **figures 1 et 2** du signe abstrait) présentée dans la *Méthode développée* (chapitre 6, section 2). Elle cumule et développe les apports de F. Varela (puisque développe la notion d'in-formation), de J.-P. Sartre (puisqu'elle porte sur la conscience préréflexive) et de C.S. Peirce (puisqu'elle s'inspire de sa notion de signe

triadique et du dernier état de ses catégories phanéroscopiques), pour ne pas parler de ceux des études empiriques.

Les composantes du signe hexadique

La notion de signe hexadique est composée de six notions correspondant aux six catégories de l'in-formation donnant lieu à conscience préréflexive.

L'**Engagement dans la situation E (1.1)** est la circonscription des anticipations de l'acteur à cet instant. **E** traduit l'hypothèse d'une téléologie sous-jacente issue de toutes les interactions asymétriques passées qui circonscrit à la fois les anticipations issues de ces interactions passées et les possibilités de perturbation future.

La **Structure d'anticipation A (2.1)**, est constituée d'une multiplicité d'anticipations (a_j), parmi lesquelles on peut distinguer les **anticipations passives** [**(2.1p)** = anticipations de reconnaissance de **Representamens** (R) comme événements] et les **anticipations actives** [**(2.1a)** = anticipations de réalisations d'**Unités de cours d'expérience** (U) (catégorie **3.2)**], dont certaines sont alternatives. **A** traduit l'hypothèse d'une préparation de son futur par l'acteur à tout instant.

Le **Référentiel S (3.1)** est la part du savoir qui est mobilisable par l'acteur compte tenu des deux composantes précédentes. C'est là qu'une notion de "savoir", ou d'"invariant relatif", ou d'"habitude adaptable", ou de " savoir vivant" peut et doit être précisée. **S** traduit l'hypothèse d'une co-construction du corps et du monde propres dynamiques de l'acteur par les précédents et l'ensemble de l'expérience passée de l'acteur. Les **types**, **relations entre types** et **principes d'interprétation** qui le constituent sont, par hypothèse, des invariants relatifs et non absolus des interactions qui ont été construits jusqu'à cet instant. En ce qui concerne ces derniers, je renverrai à la *Méthode élémentaire*, chapitre 8, et à la *Méthode développée*, chapitre 6.
Ces trois composantes traduisent le caractère situé de l'activité humaine à chaque instant.

Le **Representamen R (2.2)** est une perturbation reçue par l'acteur compte tenu de sa structure d'anticipation **A** et qui est significative pour lui. **E** définit en quoi cette perturbation intéresse l'acteur, tandis que **A** définit le degré de perturbation, depuis la sélection d'une anticipation parmi d'autres alternatives jusqu'à la différence avec toutes les anticipations.

L'**Unité de conscience préréflexive (**ou de cours d'expérience**) U (3.2)** est constituée par la conscience préréflexive de l'activité découlant pour l'acteur de la perturbation **R**. **R** s'accompagne de la transformation de **E** en **E' (1.1')**, un **ouvert o_i** sur fond de l'engagement global dans la situation initial **E** = ouverture d'un **ouvert o_i / E** qui constitue une circonscription des possibles plus étroite que **E** sur fond de **E**. Cet ouvert **o_i** est ensuite déterminé jusqu'à ce que cette détermination aboutisse à son extinction : la circonscription devient de plus en plus étroite jusqu'à ne laisser place à aucun possible. **U** s'accompagne de la transformation de ses anticipations actives et passives **A** en **A' (2.1')**.

Au total, **R** et **U** traduisent l'hypothèse de l'activité comme interaction asymétrique de l'acteur avec son environnement, c'est-à-dire comme réaction modelée par les composantes **E, A** et **S** précédentes à des perturbations de l'environnement et du corps de l'acteur que son organisation interne à l'instant considéré contribue à sélectionner et modeler.

L'**Interprétant I (3.3)** traduit la transformation en **S' (3.1')** qui est apportée par cette activité au Référentiel ou savoir mobilisable **S**. **I** traduit ainsi l'hypothèse de la constante transformation à divers degrés du savoir de l'acteur, de ses habitudes situées, donc de l'impossibilité d'une théorie de la cognition qui ne serait pas en même temps une théorie de l'apprentissage-développement situé, et plus précisément de la transformation constante du couplage structurel entre l'acteur et son monde.

Un signe hexadique décrit ainsi la conscience préréflexive – donc aussi l'activité donnant lieu à conscience préréflexive – d'un acteur donné à un instant donné comme le passage d'un **état de préparation** de cet acteur, c'est-à-dire de l'ensemble plus ou moins organisé de ses anticipations actives et passives (**A**), de leur circonscription (**E**) et des virtualités qui leur sont associées (**S**) (caractérisé par **E-A-S**), à un autre (caractérisé par **E'-A'-S'**). Une telle description diffère radicalement de la description cognitiviste aujourd'hui classique de l'activité humaine comme faisant passer l'acteur d'une représentation à une autre.

Comme **E** à un instant donné comprend tous les ouverts non éteints à cet instant et entretenant entre eux un ensemble de relations d'enchâssement formant système avec l'ouvert particulier qui est privilégié à cet instant, **E à un instant donné = système des ouverts (o_i) à cet instant privilégiant un ouvert o / E primordial indifférencié**. C'est ce système des ouverts **(o_i) / E primordial indifférencié** qui circonscrit la Structure d'anticipation passives et actives **A** à cet instant.

Par hypothèse, les composantes de **R**, **U** et **I** peuvent être différenciées par la conscience préréflexive en différentes sous-catégories, jusqu'à la méta-information donnant lieu à conscience préréflexive ou construction d'une nouvelle façon d'apprendre, c'est-à-dire la construction d'un "invariant dans la façon d'apprendre à apprendre". En ce qui les concerne, je me contenterai de présenter ici les sous-catégories de **R** et **U** dans les **figures 5 et 6**, qui obéissent aux mêmes principes de construction que ceux du signe abstrait et du signe hexadique, à une différence près : une étape de la construction fournit des notions phénoménologiques qui sont indépendantes de celles qui sont fournies par les autres étapes qui se situent en aval, contrairement aux notions phénoménologiques qui composent le signe abstrait et le signe hexadique.

Sans présenter tous les éléments de la **figure 5**, notons que : (1) relativement aux catégories d'une phénoménologie de la perception, une place est accordée à la globalité perceptive multi-sensorielle (**R1.1**), à la psychologie de la forme (**R2.1**) et aux différences perçues entre formes (**R2.2**) ; (2) une place importante est accordée à la perception d'éléments symboliques[(**R3.1**), (**R3.2**), (**R2.1'**), (**R3.3**), (**R3.1'**)] sur fond de non-symbolique ; (3) la perception d'éléments symboliques ouvre des **ouverts symboliques o_i*** sur fond d'**ouverts usuels o_i** et ces ouverts symboliques continuent ensuite à être déterminés jusqu'à extinction par les Representamens, Unités de cours d'expérience et Interprétants de toutes les sous-catégories.

Je commenterai partiellement, lorsque l'occasion se présentera, et systématiquement, en 3.6, la **figure 6**, c'est-à-dire les notions correspondant aux sous-catégories de **U** et les hypothèses empiriques qu'elles traduisent, car ce sont celles dont la détermination ont le plus bénéficié des apports philosophiques.

Par contre, c'est-à-dire en ce qui concerne les sous-catégories de l'Interprétant, sans (notées comme dérivations de **I**) et avec (notées comme dérivations de **I*)** expression symbolique, énoncées ici de façon en partie différente de la *Méthode développée* (ce qui témoigne de l'état actuel relativement instable de leur élaboration, de leur non-réfutation et de leur démonstration de fécondité) et présentées dans leur continuité (**I---I***) dans la **figure 7**, je renverrai le lecteur à cette *Méthode développée*, chapitre 6. Les apports philosophiques dont elles ont bénéficié sont essentiellement venus de C.S. Peirce et ont été présentés dans la *Méthode*

élémentaire et la *Méthode développée*. Les autres sources d'inspiration philosophiques sont constituées par des travaux modernes, ceux de C.S. Peirce inclus, sur la méthode et la logique de la recherche scientifique. J'en reporterai la discussion à d'autres publications car elles nécessiteraient un chapitre entier pour en tirer un profit qui ne pourrait être qu'indirect. Si je solliciterai cependant une partie de ces autres sources d'inspiration philosophiques dans les chapitres 4 et 5 en relation avec le second objectif de cet ouvrage qu'elles concernent plus directement, je ne chercherai pas à préciser et discuter l'abduction, l'induction et la déduction scientifiques et la construction de principes épistémologiques nouveaux et me limiterai donc aux éléments fondamentaux de la construction d'une épistémologie scientifique. De plus, les notions de sous-catégories de l'Interprétant **I---I*** ont jusqu'à maintenant peu montré leur non-réfutation et leur fécondité dans des recherches empiriques, alors que ce n'est pas le cas pour les sous-catégories de **R** et qu'en ce qui concerne les sous-catégories de **U**, seule la plus riche, l'**auto-réflexion U.3*.3**, c'est-à-dire la production d'un discours auto-réflexif sur le fond de toutes les autres sous-catégories et de leurs transformations, est restée purement spéculative et n'a même pas été définie pour cette raison de façon précise dans la *Méthode développée*.

Pour ce qui concerne le Référentiel **S**, sa composition et ses transformations, d'une part leur précision dépend de celle des sous-catégories de **I---I***, d'autre part leur origine philosophique réside dans la notion de schématisation dont je reporterai aussi la discussion systématique à d'autres publications.

Des catégories phénoménologiques concaténant et cumulant des processus

Il est facile de constater que l'ensemble, comme le détail, des hypothèses empiriques traduites dans le "signe hexadique" et les sous-catégories de ses composantes, qui constituent les notions essentielles de la phénoménologie et de la psychologie phénoménologique de l'activité humaine comme activité-signe, ne sont pas triviaux, c'est-à-dire ne présentent pas des évidences qu'elles permettraient seulement de pompeusement formuler, ce qui se manifeste par leur différence relativement à de nombreuses propositions alternatives en cours aujourd'hui, qu'il serait trop long de passer en revue ici, mais dont la principale reste encore celle du cognitivisme, c'est-à-dire de "l'homme comme système de traitement d'information".

Si ces hypothèses empiriques et notions doivent beaucoup à des sources d'inspiration philosophiques, dont j'ai rappelé plus haut celles de C.S. Peirce, F. Varela et J.-P. Sartre, c'est moyennant des sélections et transformations qui n'ont pas toutes été suffisamment explicitées et reliées entre elles dans les ouvrages précédents. Elles sont ainsi non seulement non triviales mais aussi originales. Toutes ces composantes et sous-catégories de composantes décrivent abstraitement l'apparition pour l'acteur à un instant donné d'un processus, par exemple le processus "Representamen" (2.2) et sa spécification, par exemple la sous-catégorie du "Representamen" constituée par le processus "Apparition d'un fond symbolique" (2.2.3.1). Une originalité notable de ces notions phénoménologiques de description de l'activité humaine est qu'elles constituent à la fois des concaténations de processus et des cumuls synchroniques des mêmes processus. Par "concaténation de processus", j'entends que les commencements de ces processus s'effectuent à la suite les uns des autres, et par "cumul synchronique de processus", que les processus commencés antérieurement à un processus donné se poursuivent parallèlement à ce dernier. Reportons nous aux **figures 4, 5, 6 et 7** qui présentent respectivement les composantes du signe hexadique et les relations entre elles (**figure 4**), les sous-catégories du "Representamen" et

les relations entre elles (**figure 5**), les sous-catégories de l'"Unité de cours d'expérience" et les relations entre elles (**figure 6**), les sous-catégories de l'"Interprétant" (**figure 7**). Considérons d'abord la **figure 4**. Une composante quelconque du signe hexadique, d'une part, cumule synchroniquement de façon implicite les composantes qui se situent en amont de celle-ci en suivant les flèches, d'autre part, apparaît comme une concaténation de processus correspondant à ces mêmes composantes en amont. Par exemple celle de "Representamen R" (2.2), d'une part, cumule synchroniquement de façon implicite les composantes "Engagement dans la situation E" (1.1) et "Structure d'anticipation A" (2.1), d'autre part, apparaît à la suite d'une concaténation de processus correspondant à ces mêmes composantes. Considérons maintenant les **figures 5 et 6**. Une sous-catégorie quelconque du "Representamen" ou de l'"Unité de cours d'expérience", d'une part, cumule synchroniquement de façon implicite les sous-catégories qui se situent en amont de celle-ci en suivant les flèches, d'autre part, apparaît à la suite d'une concaténation de processus correspondant à ces mêmes sous-catégories en amont. Par exemple, d'après la **figure 5**, la sous-catégorie de Representamen qu'est l'"Apparition d'un symbole" (2.2.3.2), d'une part, cumule synchroniquement de façon implicite les sous-catégories suivantes, dont certaines sont des transformations des sous-catégories initiales et que je résume ici par leur numéro d'ordre : (2.2.1.1), (2.2.2.1), (2.2.2.2), (2.2.1.1'), (2.2.3.1), (2.2.3.1'), d'autre part, apparaît à la suite d'une concaténation de processus correspondant à ces mêmes sous-catégories. On peut faire des commentaires semblables sur la **figure 7**. Cette double caractéristique de concaténation et de cumul synchronique de processus différencie ces notions phénoménologiques des notions phénoménologiques (au sens large, voir plus haut) usuelles de la psychologie qui, par exemple, mettent en séquence la perception, le raisonnement et l'action, mais les séparent synchroniquement, ou bien mettent en séquence perception et émotion mais les séparent de l'action, etc.

Au total, on a ainsi des notions phénoménologiques de description de l'activité humaine originales et reliées entre elles de façon originale, à travers une notion de signe originale (voir la *Méthode développée*, chapitre 5, pour la discussion, d'une part de certaines des notions descriptives alternatives de l'activité humaine, d'autre part des notions de signe alternatives). Elles ne constituent rien de plus qu'un langage de description symbolique de l'activité humaine. Mais, c'est un langage de description qui : (1) respecte la caractéristique d'autonomie ou clôture opérationnelle des systèmes vivants que sont les acteurs humains et donc le caractère asymétrique des interactions de ces acteurs humains avec leur environnement ; (2) prend en compte les rapports entretenus par les acteurs humains avec le symbolique dans tous ses états ; (3) est fondé sur un faisceau d'hypothèses empiriques riche et cohérent ; (4) est construit en attribuant des contenus à un cadre abstrait, celui des catégories de l'information et des sous-catégories de ces dernières ; (5) dont les composantes, c'est-à-dire les notions qui désignent ces contenus [voir (4)], ne sont pas toutes entièrement documentables par les méthodes de construction de données existantes et encore moins par celles qui peuvent être pratiquées dans certaines situations particulières – c'est le cas de l'"Engagement dans la situation" (E) et de l'"ensemble des ouverts" (o_i), de la "Structure d'anticipation" (A) et du "Référentiel" (S) à un instant donné, mais aussi de l'ensemble des sous-catégories implicites dans une sous-catégorie donnée du "Representamen" (R), de l'"Unité de cours d'expérience" (U) et de l'"Interprétant" (I, sans expression symbolique, ou I*, avec expression symbolique) –, contrairement à la notion de signe tétradique où seule la notion d'"Objet" n'était pas entièrement documentable *a priori* (voir la *Méthode élémentaire*, chapitre 5), ce qui ouvre, pour chaque étude particulière, la question de la

réduction théorique à effectuer ; (6) est ainsi à la fois complet et ouvert à des concrétisations et développements ultérieurs, théoriques comme méthodologiques.

Il nous faut revenir sur l'ensemble de cette construction.

Annexe 4 : L'épistémologie du programme de recherche 'cours d'action'

Dans cette **Annexe 4**, je considérerai le pari épistémologique de l'ensemble du programme de recherche 'cours d'action'. En effet, ce programme de recherche a aussi donné lieu à une élaboration épistémologique originale. Il développe conjointement, non seulement une phénoménologie empirique de l'activité humaine et une science empirique de celle-ci, mais aussi une ingénierie de ses situations d'exercice. Cette élaboration épistémologique originale passe par de nombreuses notions de la littérature épistémologique auxquelles le programme de recherche 'cours d'action' attribue un contenu en partie nouveau.

Une épistémologie normative interne et une ontologie phénoménologique

Le programme de recherche empirique 'cours d'action' est **auto-réflexif**, en ce sens qu'un(e) auteur(e) d'un exposé d'une recherche ou étude de l'activité humaine selon ce programme de recherche parle nécessairement, non seulement de *ce dont* il (elle) parle, mais encore du fait qu'il (elle) en *parle* et que c'est *lui (elle)* qui parle, c'est-à-dire de sa propre activité de recherche ou étude de l'activité humaine, du moins s'il (si elle) est conscient(e) de ce qu'il (elle) fait et cherche à effectuer un exposé systématique. Pour le dire autrement, la théorie de l'activité humaine qui, à la fois, préside à cette activité de recherche ou d'étude et en constitue le produit à un moment donné doit pouvoir constituer une épistémologie descriptive (après coup) de cette activité de recherche ou d'étude elle-même et contraindre son épistémologie normative (avant coup). D'où la citation d'A. Kojève que j'ai mise en exergue de cette introduction et qui conduit à qualifier – dans certaines limites que je préciserai dans le chapitre final – un tel programme de recherche empirique de philosophique par nature.

Rappelons que l'épistémologie est l'étude des conditions d'accession et des conditions constitutives des connaissances valables, sans préjuger de la nature des connaissances en question, donc pas seulement scientifique. On distingue :

- **épistémologie interne** (à une démarche scientifique donnée) et **épistémologie externe** (portant sur une démarche scientifique donnée en référence à d'autres démarches scientifiques, voire à la démarche scientifique en général).
- **épistémologie descriptive** [épistémologie spontanée d'un chercheur ou d'un ensemble de chercheurs, que l'on peut éventuellement dégager par l'analyse de son (leur) activité et / ou l'histoire de ses (leurs) recherches] et **épistémologie normative** (**interne** : idéal épistémologique de ce même chercheur ou ensemble de chercheurs, ou **externe** : idéal épistémologique appliqué de l'extérieur à une recherche donnée).

L'épistémologie du programme de recherche 'cours d'action' donne le primat à l'épistémologie normative interne sur l'épistémologie normative externe, contrairement à l'épistémologie scientifique usuelle. Il faudra revenir sur l'une et l'autre.

Rappelons aussi en quoi consiste l'**ontologie** du point de vue scientifique, c'est-à-dire dans sa relation avec l'épistémologie : l'épistémologie n'étant pas formelle est toujours associée, implicitement ou explicitement, à une ontologie, c'est-à-dire à des considérations sur la nature des "choses" (ou "matière" ou "substance") qu'on étudie qui sont préalables à cette étude. On parle ici d'association ou de lien en général et non pas de lien de cause à effet ou de raison à conséquence. L'épistémologie n'est jamais seulement une conséquence de l'ontologie. Elle ajoute aux conséquences de l'ontologie des conséquences de nos possibilités de connaissance à un moment donné, possibilités qui sont à la fois cognitives et socio-techniques. Par conséquent, l'épistémologie d'un objet (ou domaine) de connaissance scientifique particulier ressortit à la fois à une **épistémologie générale** (liée à une ontologie générale, valable pour tout objet de recherche scientifique possible) et à une **épistémologie particulière** (liée à une ontologie particulière, valable pour telle famille d'objets de recherche possibles). Cette épistémologie particulière est fonction des disciplines scientifiques en jeu (épistémologie de la physique, épistémologie de la biologie, épistémologie de la sociologie, etc.). Elle est aussi fonction des objets de connaissance eux-mêmes (qui peuvent être au croisement de plusieurs disciplines scientifiques). Étant donné ce lien nécessaire entre ontologie et épistémologie, toute recherche doit donner lieu à une réflexion sur la nature des objets de connaissance étudiés et sur les conséquences de cette nature des objets de connaissance étudiés sur le mode de connaissance scientifique à adopter.

Le programme de recherche 'cours d'action' met en œuvre une ontologie particulière de l'activité humaine, qui est implicite dans la définition donnée plus haut dans cette section, et dont les deux caractéristiques essentielles sont l'autonomie (ou clôture opérationnelle) et la conscience préréflexive. Dès sa première formulation en 1987, donc après une préhistoire de plusieurs années et en relation avec l'ensemble de l'épistémologie scientifique, il a explicité les conséquences épistémologiques de cette ontologie. Mais cette ontologie s'est aussi révélée au fur et à mesure des progrès des recherches, et tout particulièrement du développement de la phénoménologie au sens restreint (voir plus haut) de l'activité humaine comme "activité-signe". Dans le cas du programme de recherche 'cours d'action', comme dans le cas plus général d'un programme de recherche portant sur l'activité humaine ou sur une partie préalablement découpée de cette activité humaine et respectant *a minima* les deux caractéristiques essentielles d'autonomie (ou clôture opérationnelle) et de conscience préréflexive, on est amené à préciser l'ontologie correspondante comme **ontologie phénoménologique** (pour reprendre une notion proposée par J.-P. Sartre, voir Sartre, 1943), c'est-à-dire des considérations sur la nature des "choses" qui sont présupposées dans la phénoménologie au sens restreint qui est développée et qu'on ne découvre souvent qu'au fur et à mesure de ce développement. Insistons sur le fait que ce ne sont pas les résultats de ce développement qui transforment directement l'ontologie. Ils la transforment en révélant des implicites de ce développement qui n'étaient pas apparus au départ. Il faudra revenir sur cette ontologie phénoménologique et sa différence avec d'autres. Précisons que par le terme d''**ontologie**', phénoménologique ou non, on entend en général la "science de l'être". Le programme de recherche 'cours d'action' s'intéressant à l'activité humaine, mais aussi à la construction du sens à laquelle elle donne lieu, nous verrons que la nature des "choses" qui y sont ainsi étudiées inclut de l'"incorporel", qui ne ressort pas de l'"être" à proprement parler (d'où les guillemets encadrant plus haut les mots chose, matière et substance) et que, donc, il faudrait en toute rigueur parler à son propos à la fois d'ontologie et de **méontologie** (ou "science' du non-être"). Afin de simplifier les formulations, mais aussi de les faire recouvrir tous les programmes de recherche empirique possibles, je conserverai cependant le terme d''ontologie' pour recouvrir les

deux dans ce qui suit. Je suivrai en cela J.P. Sartre chez qui les termes d''ontologie phénoménologique' recouvraient à la fois l'"être" et le "néant" (voir Sartre, 1943).

Un idéal de relation organique entre recherche empirique et recherche technologique et d'intégration de l'éthique dans l'épistémologie

Rappelons la distinction reprise de A. Koyré entre technique et technologie : la **technique** n'a *a priori* rien à voir avec la science. C'est s'il y a relation organique entre science et technique que nous avons affaire, d'une part, à une science, d'autre part, à une **technologi**e. L'idéal traduit par cette relation organique entre science et technique, n'est, ni la séparation académique, ni la fusion techno-scientifique entre recherche empirique et recherche technologique.

Le programme de recherche 'cours d'action' cumule cette définition de la notion de technologie par sa relation organique avec la science et une autre définition, celle de la technologie comme technique organisée en discours (qui prévaut dans le monde anglo-saxon). Il s'intéresse, non seulement à l'épistémologie de la connaissance (phénoménologique et scientifique) de l'activité humaine (voir plus haut dans cette section), mais aussi à celle de la connaissance technologique (et même, de façon plus modeste, à la connaissance mathématique et philosophique, comme je le préciserai dans le chapitre 5) et aux relations entre elles. Dans l'épistémologie usuelle, au contraire, l'épistémologie de la connaissance scientifique est considérée de façon séparée, et, la technologie se présentant comme science appliquée, son épistémologie est réduite à une théorie de l'application.

Le programme de recherche empirique 'cours d'action' partage avec d'autres programmes de recherche empirique un **espace de recherche**, celui d'une **anthropologie cognitive**. Le programme de recherche technologique 'cours d'action', quant à lui, participe d'une **ingénierie des situations**. S'il est dit porter sur la **conception technique, organisationnelle et culturelle**, c'est afin d'insister sur le fait que la conception des artefacts, sur laquelle est censée porter toute ingénierie, est en réalité inséparable de celle des organisations, des savoirs et de leur transmission.

Rappelons aussi en quoi consiste l'**éthique** : elle peut être, comme l'épistémologie, **descriptive** [étude systématique des comportements des acteurs(trices) humain(e)s et de la conscience qu'ils (elles) en ont] ou **normative** (théorie de l'action humaine en tant qu'elle est soumise au devoir et a pour but le bien), **interne** (à un acteur ou un ensemble d'acteurs) ou **externe** (donnant lieu à des analyses et à des jugements de la part d'une autorité ou prétendue telle sur le comportement d'autres acteurs(trices) humain(e)s).

L'épistémologie normative interne du programme de recherche 'cours d'action' intègre une éthique normative interne qui se retrouve de façon plus ou moins explicite et élaborée dans d'autres programmes de recherche en ergonomie, du fait que, dans cette dernière, des questions éthiques se posent à tout moment, depuis la définition des objets d'étude et de conception jusqu'à la réalisation des situations conçues, et s'inscrivent dans des conflits de valeurs et d'intérêts, ce qui m'a conduit à parler de l'ergonomie comme d'une **technologie politique**. À cette éthique normative interne, on peut ajouter un **principe espérance** qui rend compte de l'élément d'utopie qui est inclus au moins dans certaines traditions de l'ergonomie de langue française (voir Introduction, section 1).

Le programme de recherche 'cours d'action' intègre cette éthique dans cette épistémologie, alors qu'habituellement, l'éthique de la science se réduit à une déontologie surajoutée et l'éthique de la technique est censée jouer en amont et en aval de la conception technique, mais pas en elle, ce qui tend à la réduire à quelques discours creux. Nous verrons que l'inspiration conjuguée de J.-P. Sartre, des Stoïciens, de J.G. Fichte et de l'École saint-simonienne conduit à parler d'éthico-politico-religieux plutôt que d'éthique, de philosophie politique et de principe espérance. Ceci reste à justifier plus largement.

L'épistémologie normative interne du programme de recherche 'cours d'action' et la phénoménologie de l'activité humaine qui en constitue un résultat essentiel

Les **noyaux théoriques, pratiques et heuristiques** des deux programmes de recherche qui composent le programme de recherche 'cours d'action', ou encore leurs épistémologies normative internes ainsi conçues, s'organisent (voir *Méthode développée*, Introduction, figures 1 et 3) selon la même structure que celle du signe abstrait et du signe hexadique (voir **Annexes 2** et **3**). C'est dire que cette structure entretient une relation étroite avec les caractéristiques d'autonomie et de conscience préréflexive qui sont postulées de toute activité humaine, y compris de recherche, dans le cadre de ce double programme de recherche. N'ayant pas explicité (dans l'**Annexe 3**) la notion d'Interprétant, non symbolique et symbolique, du signe hexadique, qui prétend décrire la création de savoirs nouveaux dans toute sa généralité (voir *Méthode développée*, chapitre 6), je n'expliciterai pas non plus ici le détail de la façon dont cette épistémologie peut aboutir à un développement théorique, méthodologique et technologique, ce qui nécessiterait un chapitre entier.

Au total, l'épistémologie normative interne du programme de recherche empirique 'cours d'action' est originale, même si elle intègre des éléments qui participent aux diverses épistémologies des sciences physiques comme des sciences humaines et sociales, et l'on peut à bon droit se demander si elle est plus qu'une élucubration personnelle *a posteriori* à partir de la notion de signe abstrait ou de signe hexadique et, en cas de réponse positive, si elle vaut au-delà de ce programme de recherche particulier. Quant à l'épistémologie normative interne du programme de recherche technologique 'cours d'action', elle ne peut être confrontée à aucune alternative systématique, même en ergonomie, tellement est installé le monopole d'une épistémologie particulière de la recherche technologique, celle de l'application technique des sciences empiriques. Les mêmes questions se posent de façon encore plus aiguë que pour l'épistémologie normative interne du programme de recherche empirique 'cours d'action'.

La construction de cette épistémologie normative interne du programme de recherche 'cours d'action' a donné lieu à des emprunts à la littérature épistémologique, des mises en relation, des transformations et des originalités qui restent à justifier. Considérons le cas, par exemple, de la notion d'**objet théorique**, ou objet générique d'étude scientifique. La définition d'un objet théorique est vue dans ce programme de recherche comme constituant un premier pas dans la **littéralisation** d'une théorie (comme chez A. Koyré et L. Althusser), mais est rattachée à un programme de recherche empirique (notion introduite par I. Lakatos) et non pas à une discipline (comme chez L. Althusser, mais aussi implicitement chez A. Koyré qui ne considère que la physique). Il y a là emprunt et mise en relation nouvelle. Par contre, les notions d'**Engagement dans la situation de recherche**, d'objet générique de conception, ou **objet technologique**, et de programme de recherche

technologique sont, elles, originales. De même, la notion d'**observatoire** d'une recherche scientifique (proposée par J.C. Milner) a été empruntée et associée à celle de théorie minimale des méthodes de recueil de données verbales (proposée par K.A. Ericsson et H. Simon). Par contre, celle d'**instance de test** (déclinée en **fonctionnement**, **utilité** et **utilisabilité**) dans le programme de recherche technologique, a été empruntée à l'ergonomie, développée en termes d'**aide** mais aussi d'**appropriation** et intégrée ensuite dans ce cadre de façon originale.

Ces emprunts et leur intégration dans une construction originale restent à approfondir.

Références

En ce qui concerne les textes de l'École saint-simonienne qui ont été publiées collectivement et que j'ai consultées en 1979-1980 au *Musée social*, je me réfère à :

- *Doctrine de Saint-Simon* (1830) *Exposition Première année 1829*, Bureau de l'organisateur et A. Mesnier, Paris.
- *Notices historiques*, Tomes 1-13, E. Dentu libraire, Paris.
- *Œuvres de St-Simon et Enfantin*, E. Dentu libraire, Paris.
- *Le Producteur, Journal de l'industrie, des sciences et des beaux-arts* (1825-Juillet 1826), Sautelet et Cie libraires, Paris.

Par contre, par *Œuvres,* je me réfèrerai dans le texte à Saint-Simon (1966).

Alem J.-P. (1963) *Enfantin, le prophète aux sept visages*, J.-J. Pauvert, Paris.

Algra K., Barnes J., Mansfeld J., Schofield M. (eds.) (1999) *Hellenistic philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Allen J. (2001) *Inference from signs – Ancient debates about the nature of evidence*, Clarendon Press, Oxford.

Althusser L. (1965) *Pour Marx*, Maspero, Paris.

Althusser L. (1974) *Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967)*, Maspero, Paris.

Althusser L. (1993) *Écrits sur la psychanalyse - Freud et Lacan*, Éditions Stock-IMEC, Paris.

Althusser L. (1995) *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, Éditions Stock-IMEC, Paris.

Althusser L. (1996) *Psychanalyse et sciences humaines – Deux conférences*, Librairie Générale d'Édition-IMEC, Paris.

Amalberti R., Montmollin M. de, Theureau J. (eds.) (1991) *Modèles d'analyse du travail*, Mardaga, Bruxelles.

Annas J. (1993*) The morality of happiness*, Oxford University Press.

Apel K.O. (1984) *Selected essays Volume 1 : Towards a transcendantal semiotics*, Humanities Press, Atlantic Highlands, New Jersey.

Apel K.O. (1981) *C.S. Peirce : From pragmatism to pragmaticism*, University of Massachusetts Press, Cambridge.

Apel K.O. (1984) *Understanding and Explanation*, MIT Press, Cambridge.

Arendt H. (1991) *Juger*, Seuil, Paris.

Arendt H. (2002) *Les origines du totalitarisme – Eichmann à Jérusalem*, Quarto, Gallimard, Paris.

Arnou R. (1972) Praxis *et* theoria *chez Plotin*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma.

Arrien (2000) *Manuel d'Epictète*, trad. et introd., P. Hadot, Librairie générale française, Paris.

Artières P., Zancarini-Fournel M. (2008) *68 Une histoire collective (1962-1981)*, La Découverte, Paris.

Aubenque P. (1971) Le dépassement de l'ontologie grecque, in *Colloque international du CNRS "LeNéoplatonisme"*, Royaumont, 9-13 Juin, Éditions du CNRS, Paris.

Aubenque P. (dir.) (1980) *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Vrin, Paris.

Axelos K. (1961) *Marx penseur de la technique*, Ed. Minuit, Paris.

Badiou A. (1988) *L'être et l'événement*, Le Seuil, Paris.

Barbaras (2004) *Introduction à la philosophie de Husserl*, Les éditions de la transparence, Chatou.

Barthelemy J.P., de Glas M., Desclés J.P., Petitot J. (1996) Logique et dynamique de la cognition, *Intellectica*, 2, 23, 219-301.

Barwise J. & Perry J. (1984) *Situations and Attitudes*, Cambridge, MIT Press.

Barwise J. & Etchemendy J. (1987) *The liar – An essay on truth and circularity*, Oxford University Press, New York & Oxford.

Bataille G. (1967) *La Part maudite, précédé de La notion de dépense*, Ed. de Minuit, Paris.

Begout B. (2000) *La généalogie de la logique : Husserl, l'antéprédicatif et le catégoriel*, Vrin, Paris.

Bénichou P. (1977) *Le temps des prophètes Doctrines de l'âge romantique*, Gallimard, Paris.

Bernal M. (tr. Fr., 1999) *Black Athena, Tome 2 : Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*, PUF, Paris.

Bernet R. (1994) *La vie du sujet*, PUF, Paris.

Berthoz A. (1997) *Le sens du mouvement*, Odile Jacob, Paris.

Berthoz A. (2004) *La décision*, Odile Jacob, Paris.

Berthoz A., Petit J.-L. (2006) *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Odile Jacob, Paris.

Biard J. (1989) *Logique et théorie du signe au XIV° siècle*, Vrin, Paris.

Bibliothèque du Collège international de philosophie (1994) *Gilbert Simondon : Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris.

Birault H. (1978) *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris.

Bloch E. (1976, 1982, 1991) *Le principe espérance*, Tomes 1, 2, 3, Gallimard, Paris.

Bloch M. (1990) *L'étrange défaite*, Gallimard, Paris.

Bobzien S. (1998) *Determinism and freedom in stoic philosophy*, Clarendon press, Oxford.

Bodei R. (1997) *Géométrie des passions*, Presses Universitaires de France, Paris.

Bohrer K.H. (2000) *Le présent absolu – Du temps et du mal comme catégories esthétiques*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

Boulnois O, Karger E, Solère L., Sondag G. (eds.) (2004) *Duns Scot à Paris 1302-2002*, Turnhout (Belgique).

Brachtendorf J. (2002) Towards a completion of german idealism : Fichte's transition from his *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* to the *Wissenschaftslehre nova methodo*, in D. Breazeale, T. Rockmore (eds.) *New essays on Fichte's later Jena Wissenschaftslehre*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, p. 83-100.

Breazeale D. (1992) *Fichte – Foundations of transcendental philosophy* – (Wissenschaftslehre) *nova methodo (1796/99)*, Cornell University Press, Ithaca & London.

Breazeale D. (1995) De la *Tathandlung* à l'*Anstoss* et retour : liberté et facticité dans les Principes de la Doctrine de la Science, *Les Cahiers de Philosophie*, Hors série, 69-87.

Breazeale D. (2002) Introduction : on the "*later* Jena Wissenschaftslehre" 1796-1799, in D. Breazeale, T. Rockmore (eds.) *New essays on Fichte's later* Jena Wissenschaftslehre, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, p. IX-XVIII.

Breazeale D, Rockmore T. (eds.) (2002) *New essays on Fichte's later* Jena Wissenschaftslehre, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.

Brehier E. (1971) *Chrisippe et l'ancien stoïcisme*, Gordon & Breach, Paris-Londres-New York.

Brehier E. (1970) *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris.
Brennan T. (2003) Stoic moral psychology, in B. Inwood (ed.) *The Cambridge companion to the stoics*, Cambridge University Press, Cambridge (GB), p. 257-294.
Brentano F. (1992) *Aristote : les significations de l'être*, Vrin, Paris.
Breeur R. (2005) *Autour de Sartre – La conscience mise à nu*, Million, Grenoble.
Brennan T. (1998) The old stoic theory of emotions, in J. Sihvola , T. Engberg-Pedersen (eds.), *The emotions in hellenistic philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London , p. 21-70.
Brinkmann K. (2002) The deduction of intersubjectivity in Fichte's *Grundlage des Naturrechts*, in D. Breazeale, T. Rockmore (eds.) *New essays on Fichte's later* Jena Wissenschaftslehre, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, p. 5-17.
Bruun O. & Corti L. (eds.) (2005) *Les catégories et leur histoire*, Vrin, Paris.
Brunschwig J. ed. (1978) *Les Stoïciens et leur logique*, Vrin, Paris.
Brunschwig J. (1995) *Etudes sur la philosophie hellénistique*, PUF, Paris.
Brunschwig J. (1995) Remarques sur la théorie stoïcienne du nom propre, in Brunschwig J. (1995) *Etudes sur la philosophie hellénistique*, PUF, Paris.
Brunschwig J. (2003) Stoic metaphysics, in B. Inwood (ed.) *The Cambridge companion to the stoics*, Cambridge University Press, Cambridge (GB), p. 206-232.
Burch R.W. (1997) in N. Houser, D.D. Roberts, J. Van Evra (eds.) *Studies in the logic of Charles Sanders Peirce*, Indiana University Press, Bloomington, p. 234-51.
Campos R. et Poidevin A. (à paraître) « "Nous entrerons dans la carrière..." Le prix de Rome, concours d'entrée des compositeurs de musique dans la profession ? (1906-1968) », in J. Lu et A. Dratwicki (Dir.) *Le Prix de Rome de musique (1803-1968)*, Symétrie, Lyon.
Cassirer E. (1983) *Les systèmes post-kantiens – Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Presses Universitaires de Lille.
Cassirer E., Cohen H., Natorp P. (1998) *L'école de Marbourg*, Cerf, Paris.
Caston V. (1999) Something and nothing : the stoics on concepts and universals, *Oxford Studies in ancient philosophy*, Vol. XVII, 145-213.
Centi B. e Gigliotti G. (2004) *Fenomenologia della ragione pratica – L'etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Napoli (Italie).
Cesa C. (2003) Peuples, État, Histoire universelle, *Recherches sur la philosophie et le langage*, n° 22, 173-190.
Chabot P. (2003) *La philosophie de Simondon*, Vrin, Paris.
Charlety S. (1930) *Enfantin*, Félix Alcan, Paris.
Charlety S. (1931) *Histoire du Saint-Simonisme*, Gonthier, Paris.
Chateau J.-Y. (1994) Technophobie et optimisme technologique modernes et contemporains, in Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon : Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris, 115-172.
Chauviré C. (1995) *Peirce et la signification : la logique du vague*, PUF, Paris.
Chauviré C. (1997) Peirce, Wittgenstein, les signes et le mental, *Revue Philosophique*, n° 3, 275-283.
Chauviré C., Laugier S., Rosat J.-J. (eds.) (2001) Wittgenstein : les mots de l'esprit – Philosophie de la psychologie, Vrin, Paris.

Chemla K., Schuchun G. (2004) *Les neuf chapitres : le classique mathématique de la Chine ancienne et ses commentaires*, Dunod, Paris.

Chiesa C. (1991) Le problème du langage intérieur chez les stoïciens, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 45, N° 178, 301-321.

Chrisippe (2004) *Œuvre philosophique, Tomes 1 et 2*, Les Belles Lettres, Paris.

Cohen H. (1994) *Religion de la raison*, PUF, Paris.

Cohen H. (1999) *Le principe de la méthode infinitésimale et son histoire*, Cerf, Paris.

Cohen H. (2001) *La théorie kantienne de l'expérience*, Avant-propos (E. Dufour), Cerf, Paris.

Cohen H., Natorp P., Cassirer E., Rickert H., Windelband W., Lask E., Cohn J. (2000) *Néokantismes et théories de la connaissance*, Vrin, Paris.

Coilly N., Régnier P. (dir.) (2006) *Le siècle des saint-simoniens : du nouveau christianisme au canal de Suez*, BNF, Paris.

Collectif, (1986) *Revue L'Homme, L'anthropologie : état des lieux*, Navarin/Livre de poche, Paris.

Collège de Philosophie (1979) *Philosophies de l'université : l'idéalisme allemand et la question de l'université*, Payot, Paris.

Collins G., Crépon M., Perret C., Stiegler B., Stiegler C. (2006) *Manifeste de l'Association* Ars Industrialis, <http://www.arsindustrialis.org/manifeste>.

Combes M. (1999) *Simondon. Individu et collectivité*, PUF, Paris.

Comte A. (1975) *Philosophie première*, Hermann, Paris.

Comte A. (1975) *Physique sociale*, Hermann, Paris.

Cooper J.M. (1998) Posidonius on emotions, in J. Sihvola, T. Engberg-Pedersen (eds.), *The emotions in hellenistic philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, p. 71-111.

Couloubaritsis L. (1985) La psychologie chez Chrisippe, in O. Reverdin, B. Grange (eds.), *Aspects de la philosophie hellénistique*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, p. 99-146.

Cowan G.A., Pines D., Meltzer D. (1995) *Complexity : metaphors, models & reality*, Santa Fe Institute studies in the sciences of complexity, Addison Wesley, Reading.

Crépon M. (2003) *Nietzsche et la politique de l'avenir*, PUF, Paris.

Croce B. (2002) *The philosophy of Giambattista Vico*, Transactions Publishers, New Brunswick (USA) & London (GB).

Damasio A.R. (1999) *Le sentiment même de soi : corps, émotions, conscience*, Odile Jacob, Paris.

Damasio A. (1995) *L'erreur de Descartes – La raison des émotions,* Odile Jacob, Paris.

Daraki M. (1989) *Une religiosité sans Dieu*, La Découverte, Paris.

Deleuze G. (1968) *Spinoza et le problème de l'expression*, Editions de Minuit, Paris,.

Deleuze G. (1969) *Logique du sens*, Minuit, Paris.

Deleuze G. (1972) *Différence et répétition*, PUF, Paris.

Deleuze G. (1985) *L'image temps*, Minuit, Paris.

Deleuze G. (1988) *Le Pli - Leibniz et le baroque*, Minuit, Paris.

Deleuze G., Guattari F. (1980) *Mille plateaux*, Minuit, Paris.

Deleuze G., Guattari F. (1991) *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris.

Dellamare A. (1980) Ptosis *chez Aristote et les stoïciens*, in P. Aubenque (dir.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Vrin, Paris.

Depraz N. (1995) *Husserl : transcendance et incarnation*, Vrin, Paris.

Derrida J. (1967a) *La voix et le phénomène*, PUF, Paris.

Derrida J. (1967b) *De la grammatologie*, Editions de Minuit, Paris.

Descartes R. (1953) *Œuvres, Lettres*, La Pléiade, Gallimard, Paris.

Detienne M., Vernant J.-P. (1974) *Les ruses de l'intelligence : La* métis *des Grecs*, Flammarion, Paris.

Devereux G. (1985) *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, Paris.

Diano C. (1994) *Forme et événement - Principes pour une interprétation du monde grec*, Editions de l'Eclat, Combas.

Dillon J. (1977) *The middle platonists*, Cornell University Press, Ithaca-New York.

Diogène Laerce (1999) *Vie et doctrines des philosophes illustres*, Librairie générale française, Paris.

Donin N. (2004) Towards Organised Listening : Some Aspects of the 'Signed Listening' Project, IRCAM, *Organised Sound*, 9(1), 99-108 [Version française : Manières d'écouter des sons. Quelques aspects du projet Ecoutes signées (Ircam), *DEMeter. Revue électronique du Centre d'Etude des Arts Contemporains – Université de Lille-3* (http://www.univ-lille3.fr/revues/demeter/manieres/donin.pdf), août].

Donin N., Goldszmidt S., Theureau J. (2008) L'activité de conception conjointe d'une partition et d'un dispositif de captation et de traitement du geste pour un quatuor à cordes, in P. Negroni, Y. Haradji (eds.) *Ergonomie et conception, Actes du 43ème congrès de la SELF*, Ajaccio, 17-19 Septembre, Éditions ANACT, Ajaccio, p. 272-278.

Donin N., Theureau J. (2005) *VOI(REX)* de Philippe Leroux, éléments d'une genèse – Reconstruction analytique du processus créateur d'une œuvre récemment créée, *Dissonance-Dissonanz*, 90, 4-13.

Donin N., Theureau J. (2006a) La composition d'un mouvement de *Voi(rex)*, de son idée formelle à sa structure, *L'Inoui*, 2, 62-85. (avec en supplément le DVD-Rom réalisé par Goldszmidt S., Donin N., Theureau J. : "De Voi(rex) à Apocalypsis : fragments d'une genèse – Exploration multimédia du travail de composition de Philippe Leroux")

Donin N., Theureau J. (2006b) L'interprétation comme lecture : l'exemple des annotations et commentaires d'une partition par Pierre-André Valade, *Musimediane (http://www.musimediane.com/numero2/donin)*.

Donin N., Theureau J. (2007a) Chapitre 8 : Annotation de la partition par le musicien et (re)distribution de l'attention en situation, in P. Salembier, E. Zacklad (eds.), *L'annotation dans les documents pour l'action*, Hermes Publishing, Londres-Paris, p. 173-204.

Donin N., Theureau J. (2007b) Theoretical and methodological issues related to long term creative cognition : the case of music composition, *Cognition, Technology & Work*, 9, 4, 233-251.

Donin N., Theureau J. (2008) L'activité de composition musicale comme exploitation / construction de situations de composition – Anthropologie cognitive de la composition d'une œuvre musicale par Philippe Leroux, *Intellectica, 1-2***,** 48-49, 175-205**.**

Dreyfus H. L. (1991) *Being in the World : a commentary on Heidegger's Being and Time, Division 1*, MIT Press, Cambridge.

Duhot J.J. (1991) Y a-t-il des catégories stoïciennes ?, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 45, N° 178, 220-244.

Dupuis P.-A. (2002) *Note de Synthèse sur les Travaux de Recherche Anthropologie temporelle des parcours singuliers en éducation et formation*, Thèse d'HDR en Sciences de l'éducation, Université Nancy 2, Octobre.

Eisele C. (1976) *The new elements of mathematics by Charles S. Peirce* (5 tomes en 4 volumes), Mouton-Humanities Press, The Hague-Paris-Atlantic Highlands.

Eisler R. (1994) *Kant-Lexicon*, Gallimard, Paris.

Emiliani M.D. e Curzi V. (a cura di) (1996) *Piero della Francesca tra arte e scienza*, Marsilio, Venezia.

Enfantin P. (1861) *La Vie éternelle*, E. Dentu libraire-éditeur, Paris.

Engberg-Pedersen T. (1990) *The stoic theory of oikeiosis*, Aarhus University Press, Aarhus (Den.).

Esposito J.L. (1980) *Evolutionary metaphysics : the development of Peirce's theory of categories*, Ohio University press, Athens (USA).

Estes Y. (2002) Intellectual intuition, the pure will, and the categorical imperative of the later Jena *Wissenschaftslehre*, in D. Breazeale, T. Rockmore (eds.), *New essays on Fichte's later Jena Wissenschaftslehre*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, p. 209-225.

Fagot-Largeault (1994) L'individuation en biologie, in Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon : Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris, p. 19-54.

Feyerabend P. (1975) *Against method*, N.L.B., London.

Fichte J. G. (1972) *Œuvres choisies de philosophie première*, traduction A. Philonenko, Vrin, Paris.

Fichte J.G. (1974) *Considérations sur la révolution française*, Payot.

Fichte J.G. (1981) Sur le concept de la *Doctrine de la Science*, in *Machiavel et autres écrits* philosophiques et politiques de 1806-1807, Payot, p. 139-181.

Fichte J.G. (1984) *Fondements du droit naturel selon les principes de la Doctrine de la Science (1796-1797)*, PUF, Paris.

Fichte J.G. (1986) *Le système de l'éthique selon les principes de la Doctrine de la Science*, Présentation, traduction et postface (P. Naulin), PUF, Paris.

Fichte J.G. (1988) *Essai d'une critique de toute révélation (1792-1793)*, Vrin, Paris.

Fichte J.G. (1989) *Opuscules de politique et de morale (1795-1811)*, Université de Caen.

Fichte J.G. (1993) *La querelle de l'athéisme*, Vrin, Paris.

Fichte J.G. (1994) *Conférences sur la destination du savant (1794)*, Introduction historique, traduction et commentaire (J.-L. Vieillard-Baron), Vrin, Paris.

Fichte J.G. (1996) *Rapport clair comme le jour adressé au grand public sur le caractère propre de la philosophie nouvelle*, Vrin, Paris.

Fichte J.G. (1999a) *Méditations personnelles sur la philosophie élémentaire,* Présentation (I. Thomas-Fogiel), Vrin, Paris.

Fichte J.G. (1999b) *Essai d'une nouvelle présentation de la Doctrine de la science (1797-1798)*, trad. I. Thomas-Fogiel, Vrin, Paris.

Fichte J.G. (1999c) : *Nouvelle présentation de la Doctrine de la Science*, Présentation (I. Thomas-Fogiel), Librairie générale française, Paris.

Fichte J.G. (2000) *Doctrine de la Science* Nova Methodo, Présentation (I. Thomas-Fogiel), Librairie générale française, Paris.

Fichte J.G. (2005) *La doctrine de la science – Exposé de 1812*, PUF, Paris.

Fichte J.G. (2006) *La doctrine de la science de 1805*, Vrin, Paris.
Fillou-Lahille J. (1984) *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Klincksieck, Paris.
Fink E. (1974) *De la Phénoménologie*, Minuit, Paris.
Fischbach F. (2000) Théorie et pratique dans la première Doctrine de la Science de Fichte, in J.C. Goddard (ed.) Fichte, le moi et la liberté, PUF, Paris, p. 47-76.
Fischbach F. (2001) Le « Fichte » des Jeunes-hégeliens et la « philosophie de l'action » de Cieszkowski et Hess, Lectures de Fichte, *Kairos*, 17, 97-128.
Fischbach F. L'ontologie de l'activité : au-delà de la métaphysique de la subjectivité, in S. Haber (ed.), *L'action en philosophie contemporaine*, Ellipses, Paris, p. 61-75.
Fisette D. (1999) Husserl et Fichte : Remarques sur l'apport de l'idéalisme dans le développement de la phénoménologie, *Symposium*, vol. III., N° 2, 185-207
Fodor J. (1982) Methodological solipsism considered as a research strategy in cognitive psychology, in H. Dreyfus (ed.), *Husserl intentionality and cognitive science*, MIT Press, Cambridge.
Foucault M. (1963) *Naissance de la clinique*, PUF, Paris.
Foucault M. (1966) *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris.
Foucault M. (1975) *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris.
Foucault M. (1994) *Dits et écrits, 1954-1988*, *Tome 1,* Gallimard, Paris.
Foucault M. (2001) *Le gouvernement de soi et des autres – Cours au Collège de France 1982-1983*, Gallimard-Seuil, Paris.
Foucault M. (2008) *Herméneutique du sujet – Cours au Collège de France 1981-1982*, Gallimard-Seuil, Paris.
Franck D. (1981) *Chair et corps*, Les éditions de Minuit, Paris.
Frede M. (1989) Les origines de la notion de cause, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 483-511.
Galien (1993) *Traité de l'âme et de ses erreurs*, trad. Fr., 1914, R. Van der Elst, Introduction, J. Pigeaud, GREC, Clichy.
Garreta G. (2004) Le sens en action. Usages de la « pratique » dans la philosophie de James et Dewey, in S. Haber (ed.), *L'action en philosophie contemporaine*, Ellipses, Paris, p. 162-179.
Giblin J.-P., Blondiaux L., Bonneau F., Mabilais J.-B., Veillaud J.-P. (2006) *Compte-rendu du débat public sur le projet de ligne à Très Haute Tension Cotentin-Maine*, <www.debatpublic-THTcotentin-maine.org>.
Gill C. (2003) Galien a-t-il compris la théorie stoïcienne des passions, in B. Besnier, P.F. Moreau, L. Renault (eds.) *Les passions antiques et médiévales*, PUF, Paris, p. 145-152.
Gille B. (1978) *Histoire des techniques*, La Pléiade, Gallimard, Paris.
Godart-Wendling B. (1990) *La vérité et le menteur*, CNRS-Éditions, Paris.
Goddard J.-C. (1999a) *Assise fondamentale de la* Doctrine de la Science *(1794)*, Ellipses, Paris.
Goddard J.-C. (1999b) *La philosophie fichtéenne de la vie*, Vrin, Paris.
Goddard J.-C. (ed.) (2000) *Fichte, le moi et la liberté*, PUF, Paris.
Goddard J.-C (2000) Introduction : le moi et la liberté, in J.C. Goddard (ed.), *Fichte, le moi et la liberté*, PUF, Paris, p. 1-11.
Goddard J.-C (2000) Une pensée interrompue, in J.C. Goddard (ed.), *Fichte, le moi et la liberté*, PUF, Paris, p. 77-99.

Goddard J.-C. (2003) Autonomie, réduction et réflexivité : la philosophie naturelle de Francisco J. Varela et le projet transcendantal, *Intellectica*, vol. 1-2, n° 36-37, 205-225.

Goddard J.-C., Maesschalck M. (eds.) (2003) *Fichte : la philosophie de la maturité (1804-1814) – Réflexivité, phénoménologie et philosophie*, Vrin, Paris.

Goldschmidt V. (1979) *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris.

Goldszmidt S., Donin N., Theureau J. (2007) Navigation génétique dans une œuvre musicale, *Proceedings of IHM 2007* [*19ème Conférence de l'Association de Francophone d'Interaction Homme-Machine* (Paris, France, 13-15 novembre 2007)], ACM Press, p. 159-166.

Goubet J.F. (2002) *Fichte et la philosophie transcendantale comme science*, L'Harmattan, Paris.

Gourinat J.B. (1996) *Les stoïciens et l'âme*, PUF, Paris.

Graeser A. (1978) The stoic categories, in Brunschwig J. (ed.), *Les stoïciens et leur logique*, Vrin, Paris, p. 199-221.

Granel G. (1968) *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Gallimard, Paris.

Greisch J. (1994) *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit, PUF, Paris.

Grison B (1998) *Structures de raisonnement dans un laboratoire de neurobiologie du développement : étude dans une perspective d'écologie cognitive*. Thèse de doctorat, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

Grosos P. (1996) *Système et subjectivité*, Vrin, Paris.

Gueroult M. (1974) *Spinoza II – L'âme*, Aubier, Paris.

Gurvitch G. (2005) *Écrits allemands – J.G. Fichte*, L'Harmattan, Paris.

Haber S. (ed.) (2004) *L'action en philosophie contemporaine*, Ellipses, Paris.

Haber S. (2004) Introduction : la question du primat de la pratique, in S. Haber (ed.), *L'action en philosophie contemporaine*, Ellipses, Paris, p. 7-16.

Habermas J. (1973) *La technique et la science comme 'Idéologie'*, Gallimard, Paris.

Habermas J. (1874) *Profils philosophiques et politiques*, TEL, Gallimard, Paris.

Habermas J. (1975) *Théorie et pratique, Tome 1*, Payot, Paris.

Habermas J. (1976) *Connaissance et Intérêt*, Payot, Paris.

Hadamard J. (1959) *Essai sur la psychologie de l'invention dans le domaine mathématique*, Librairie scientifique Albert Blanchard, Paris.

Hadot P. (1968) *Porphyre et Victorinus*, Etudes Augustiennes, Paris.

Hadot I. (1978) *Le problème du néo-platonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius*, Études Augustiniennes, Paris.

Hadot P. (1981) *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes Augustiennes, Paris.

Hadot P. (1992) *La citadelle intérieure – Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*, Fayard, Paris.

Hadot P. (1980) Sur divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque, in P. Aubenque (dir.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Vrin, Paris, p. 309-319.

Hadot I. (1996) *Simplicius : Commentaire sur le Manuel d'Épictète – Introduction et édition critique du texte grec*, E.J. Brill, Leiden, The Netherlands.

Hamelin O., Bergson H. (1988) *Fichte – Deux cours inédits publiés par Fernand Thurlot et Philippe Soulez*, Presses Universitaires de Strasbourg.

Hamon H., Rotman P. (1988) *Génération, Tomes 1 & 2*, Seuil, Päris.

Hankinson R.I. (2003) Stoic Epistemology, in B. Inwood (ed.), *The Cambridge companion to the stoics*, Cambridge University Press, Cambridge (GB), p. 59-84.

Haué J.B. (2003) *Conception d'interfaces grand public en termes de situations d'utilisation : le cas du multi-accès*, Thèse de doctorat en contrôle de systèmes, UTC, Compiègne

Hazebroucq M.F. (1997) *La folie et ses remèdes*, Vrin, Paris.

Hegel G.W.F. (1941) *La Phénoménologie de l'esprit*, Aubier-Montaigne, Paris.

Heidegger M. (1958) La question de la technique, in *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, p. 9-48.

Heidegger M. (1962) *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris.

Heidegger M. (1976) *Questions IV : La fin de la philosophie et le tournant*, Gallimard, Paris.

Heidegger M. (1982) *Interprétation phénoménologique de la Critique de la Raison Pure de Kant,* Gallimard, Paris.

Heidegger M. (1985) *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris.

Heidegger M. (1986) *Etre et Temps*, Gallimard, Paris.

Heidegger M. (1987) *L'auto-affirmation de l'université allemande (1933),* TER, Bramepan (France).

Heidegger M. (1990) *Langue de tradition et langue technique*, Éditions Lebeer-Hossmann, Sankt Gallen (Suisse)

Heimsoeth H. (2003) *Les six grands thèmes de la philosophie au moyen âge et aux temps modernes*, Vrin, Paris.

Heine H. (1981) *De l'Allemagne*, Pluriel, Librairie Générale de France, Paris.

Heinrich D. (2003) *Between Kant and Hegel – Lectures on german idealism*, Harvard University Press.

Heyting A. (1956) *Intuitionism – An introduction*, North-Holland Pub. Co, Amsterdam (Pays Bas).

Holton G. (1973) *Thematic origins of scientific thought – Kepler to Einstein*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.) & London (England)

Hottois G. (1994) L'éthique chez Simondon, in Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon : Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris, p. 69-90.

Husserl E. (1950) *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Tome 1 : Introduction générale à la phénoménologie pure*, Gallimard, Paris.

Husserl E. (1957) *Logique formelle et logique transcendantale*, PUF, Paris.

Husserl E. (1964*) Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, Paris.

Husserl E. (1969) *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris.

Husserl E. (1969) *Recherches logiques, tome 1*, PUF, Paris.

Husserl E. (1970) *Expérience et jugement*, PUF, Paris.

Husserl E. (1972) *Recherches logiques Tome 2, 2° partie*, PUF, Paris.

Husserl E. (1974) *Recherches logiques Tome 3*, PUF, Paris.

Husserl E. (1976) *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris.

Husserl E. (1982) *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, PUF, Paris.

Husserl E. (1989) *La philosophie comme science rigoureuse*, PUF, Paris.

Husserl E. (2001) *La psychologie phénoménologique*, Vrin, Paris.

Husserl E. (2006) L'idéal de l'humanité selon Fichte – Trois leçons (1917), *Philosophie,* 90, 3-32.

Hutchins E. (1994) *Cognition in the wild*, MIT Press, Cambridge (Mass.).

Hyppolite J. (1959) L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien, *Husserl et la pensée moderne*, M. Nijhoff, La Haye.

Hyppolite J. (1971) *Figures de la pensée philosophique, Tomes I et II*, PUF, Paris.

Hyppolite J. (1946) *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel,* Aubier-Montaigne, Paris.

Imbert C. (1980) Stoic logic and Alexandrian poetics, in M. Schofield, M. Burnyeat, J.M. Barnes (eds.), *Doubt & dogmatism : studies in hellenistic epistemology*, Clarendon press, Oxford, p. 182-216.

Imbert C. (1986) Pour une réinterprétation des catégories stoïciennes, in H. Joly (ed.) *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, Ousia, Bruxelles, p. 263-285.

Imbert C. (1992) *Phénoménologies et langues formulaires*, PUF, Paris.

Imbert C. (1999) *Pour une histoire de la logique*, PUF, Paris.

Inwood B. (1985) *Ethics and human action in early stoicism*, Clarendon Press, Oxford.

Inwood B. (1993) Seneca and psychological dualism, in J. Brunschwig, M.C. Nussbaum, *Passions & Perception*, Cambridge University Press, p. 150-183.

Inwood B. (ed.) (2003) *The Cambridge companion to the stoics*, Cambridge University Press, Cambridge (GB).

Ivaldo M. (1996) L'approche pratique et éthique de l'histoire dans la philosophie transcendantale de Fichte, *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°1, 49-70.

Ivaldo M. (2003) Philosophie transcendantale et ontologie dans la DS de 1811, J.-C. Goddard, M. Maesschalck (eds.), *Fichte : la philosophie de la maturité (1804-1814) – Réflexivité, phénoménologie et philosophie*, Vrin, Paris, p. 41-54.

Jambet C., Lardreau G. (1978) *Le Monde*, Grasset, Paris.

James W. (1999) La notion de conscience, *Philosophie*, 64, 3-14.

James W. (2003) *Essays in radical empiricism*, Dover, Mineola, New York, (trad. Fr., 2005) *Essais d'empirisme radical*, Agone, Paris.

James W. (1998) *La signification de la vérité*, Éditions Antipodes, Lausanne.

Jourdan M., Theureau J. (2002) *Charge mentale : notion floue et vrai problème*, Octares, Toulouse.

Jourdan M. (2007) La métaphore du poulpe ou la métamorphose du produit, in M. Zouinar, G. Valléry et M.C. Le Port, *Ergonomie des produits et des services*, Actes du XXXXII^{e} congrès de la SELF, St Malo, 5-7 Sept, 389-398.

Kant E. (1970) *Logique*, Vrin, Paris.

Kant E. (1971a) *Critique de la raison pure*, PUF, Paris.

Kant E. (1971b) *Critique de la Raison Pratique*, PUF, Paris.

Kant E. (1986) *Opus Posthumum*, PUF, Paris.

Kidd I.G. (1998) *Posidonius*, vol. 2, Tomes (i) et (ii), Cambridge University Press, Cambrifge (GB).

Kinlaw C. J. (2002) Reflection and feeling and the primacy of practical reason in the *Jena Wissenschaftslehre*, in D. Breazeale, T. Rockmore (eds.), *New essays on Fichte's later* Jena Wissenschaftslehre, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 140-156.

Knuuttila S., Sihvola J. (1998) How the philosophical analysis of the emotions was introduced, in J. Sihvola, T. Engberg-Pedersen (eds.), *The emotions in hellenistic philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, p. 1-19.

Koyré A. (1948, 1971) *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris.

Koyré A. (1973) *Études de la pensée scientifique*, Gallimard, Paris.

Kuhn T. (1972) *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris.

Labarrière J.L. (1993) De la « nature phantastique » des animaux chez les Stoïciens, in Brunschwig J., Nussbaum M.C. (eds.), *Passions & perception*, Cambridge University Press, p. 225-249.

Lakatos I. (1970) Falsification and the methodology of scientific research programmes, in I. Lakatos, A. Musgrave (eds.), *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge (G.B.), p. 91-196).

Lakatos I. (1978) *Mathematics, sciences and epistemology (Philosophical papers vol. 2)*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.

Lakatos I. (1976) *Proofs and refutation : the logic of mathematical discovery*, Cambridge Univ. Press, Cambridge. (tr. Fr., 1984) *Preuves et réfutations. Essai sur la logique de la découverte scientifique*, Hermann, Paris.

Lakatos I. (1986) *The methodology of scientific research programmes (Philosophical papers vol.1)*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.

Lakatos I. (1994) *Histoire et méthodologie des sciences – Programmes de recherche et reconstruction rationnelle* - Traduction française des chapitres 1, 2 et 4 de Lakatos (1986), PUF, Paris.

Lakatos I., Feyerabend P. (1999) *For and against method*, The University of Chicago Press.

Lapoujade D. (1997) William James : le pragmatisme et la libération du mouvement, *Revue Philosophique*, n° 3, 305-313.

Lapoujade D. (1997) William James : empirisme et pragmatisme, PUF, Paris.

Laruelle F. (1994) Le concept d'une « technologie première », in Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon : Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris, 206-219.

Lardic J.-M. (2003) Fichte et la querelle des interprétations, *Recherches sur la philosophie et le langage*, n° 22, pp. 11-27.

Lask E. (2000) Y a-t-il un « primat de la raison pratique » en logique ?, in Cohen, Natorp, Cassirer, Rickert, Windelband, Lask, Cohn, *Néokantismes et théories de la connaissance*, Vrin, Paris, p. 301-307.

Lauth R. (1986) *La filosofia transcendentale di J.G. Fichte*, Guida Editori, Napoli (Italie).

Lauth R. (1987) *Hegel critique de la doctrine de la science de Fichte*, Vrin, Paris.

Lauth R. (1995) Le progrès de la connaissance dans la première *Doctrine de la Science* de Fichte, *Les Cahiers de Philosophie*, Hors série, 29-45.

Lauth R. (1996) Philosophie et prophétie, *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°1, 85-116.

Laville A., Teiger C., Duraffourg J. (1972) *Conséquences du travail répétitif sous cadence sur la santé des travailleurs*, Collection Ergonomie et Neurophysiologie du travail n° 29, CNAM, Paris.

Le Blanc C., Margantin L., Schefer O. (2003) *La forme poétique du monde – Anthologie du romantisme allemand*, José Corti, Paris.

Lebrun G. (1970) *Kant et la fin de la métaphysique*, Armand Colin, Paris.

Leenhart M. (1971) *Do Kamo : la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimart (TEL), Paris.

Legrand, D. (2006) The bodily self : the sensorimotor roots of prereflexive selfconsciousness, *The phenomenologie and the cognitive sciences, 5(1)*, 89-118.

Léon X. (1954, 1958) *Fichte et son temps*, T. 1, T. 2 1ère partie, Armand Colin, Paris.

Le Play M.F. (1867) *Réforme sociale en France déduite de l'observation comparée des peuples européens* (Tomes 1 à 3), E. Dentu, Paris.

Le Play M.F. (1870) *L'organisation du travail selon la coutume des ateliers et la loi du décalogue avec un précis d'observations comparées*, A. Mame et fils & E. Dentu, Paris.

Lévy B. (1986) *Cours sur le Manuel d'Épictète*, Université Paris VII.

Lévy B. (2003) Philosophie de la Révélation ? Schelling, Rosenzweig, Lévinas, *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, n° 2, 283-383.

Lévy T. (1987) *Les figures de l'infini – Les mathématiques au miroir des cultures*, Seuil, Paris.

Lloyd A.C. (1971) Grammar and metaphysics in the stoa, in A.A. Long (ed.), *Problems in stoicism*, The Athlone Press, p. 58-74.

Lloyd A.C. (1978) Emotion & decision in stoic philosophy, in J.M. Rist (ed.), *The stoics*, University of California Press, p. 233-246.

Lobo C. (2000) *La phénoménologie et ses exemples*, Kimé, Paris.

Long A.A. (1971a) Language and thought in stoicism, in A.A. Long (ed.), *Problems in stoicism*, The Athlone Press, 73-113.

Long A.A. (1971b) Freedom and determinism in stoic theory of action, in A.A. Long (ed.), *Problems in stoicism*, The Athlone Press, 173-199.

Long A.A. (1999) Stoic psychology, in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, (eds.), *Hellenistic philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 560-584.

Long A.A., Sedley D.N. (eds.) (1987) *The hellenic philosophers 1*, Cambridge University Press. (traduction française, 2001) *Les philosophes hellenistiques, Tomes 1, 2, 3*, Flammarion, Paris.

Longuenesse B. (1993) *Kant et le pouvoir de juger*, PUF, Paris.

Lories D. (1998) *Le sens commun et le jugement du phronimos : Aristote et les Stoïciens*, Peeters, Louvain.

Lorino P. (1995) *Comptes et récits de la performance*, Les éditions d'organisation, Paris.

Macherey P. (1994) *Introduction à l'éthique de Spinoza – Cinquième partrie : les voies de la libération*, PUF, Paris.

Macherey P. (1995) *Introduction à l'éthique de Spinoza – Troisième partie : la vie affective*, PUF, Paris.

Macherey P. (1997) *Introduction à l'éthique de Spinoza – Deuxième partie : la réalité mentale*, PUF, Paris.

Mac Dermott J. J. (1973) *The philosophy of John Dewey*, The University of Chicago Press, Chicago (U.S.A)-London (G.B.).

Maesschalck M. (2000) *Religion et identité culturelle chez Fichte*, OLMS, Hidelsheim-Zürich-New York.

Maldiney H. (1991) *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Million, Grenoble.

Manetti G. (1993) *Theories of the sign in classical antiquity*, Indiana Univ. Press, Bloomington-Indianapolis.

Mansfeld J. (1999) Sources, in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *Hellenistic philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 3-30.

Marquand A. (1983) *The logic of the epicureans*, in C.S. Peirce (ed.), *Studies in Logic*, John Benjamins Publishing Co, Philadelphia, p. 1-11.

Marquet J.F. (1995) Subjectivité et absolu dans les premiers écrits de Schelling, *Revue Internationale de Philosophie*, 1, 39-57.

Marx K. (1948) *Le Capital, Livre premier, Tome 2*, Éditions sociales, Paris.

Marx K. (1959) Le Capital, *Livre III, Tome 7*, Éditions sociales, Paris.

Marx K. (1963, 1968) *Œuvres I et II*, La Pléiade, Gallimard, Paris.

Marx K., Engels F. (1968) *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris.

Mates B. (1953) *Stoic logic*, University of California Press, Berkeley.

Melville H. (1941) *Moby Dick*, Gallimard, Paris.

Menn S. (1999) The stoic theory of categories, *Oxford studies in ancient philosophy*, Vol. XVII, 215-247.

Merleau-Ponty M. (1945) *Phénoménologie de la perception,* Gallimard, Paris.

Michelet J. (1952) *Histoire de la révolution française*, *Tome 1*, La Pléiade, Gallimard, Paris.

Milner J.C. (1989) *Introduction à une science du langage*, Seuil, Paris.

Milner J.C. (2006) *Le juif de savoir*, Grasset, Paris.

Montaigne (2007) *Les Essais*, La Pléiade, Gallimard, Paris.

Morel P. (dir.) (2006) *L'art de la Renaissance entre science et magie*, Académie de France à Rome – Villa Medici, Rome.

Muller R. (2006) *Les stoïciens*, Vrin, Paris.

Murphey M.G. (1993) *The development of Peirce's philosophy*, Hackett Pub. Co., Indianapolis-Cambridge.

Natorp P. (1998) L'œuvre philosophique de H. Cohen du point de vue du système, in Cassirer, Cohen, Natorp, *L'école de Marbourg*, Cerf, Paris.

Naville E. (1877) *Maine de Biran- Sa vie est ses pensées*, Didier et Cie, Paris.

Newell A., Simon H. (1972) *Human Problem Solving*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

Nishitani Keiji (tr. Angl., 1982) *Religion and Nothingness*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles – London.

Novalis (2003) *Fichte Studies*, Cambridge University Press.

Oksenberg-Rorty A. (1998) The two faces of stoicism : Rousseau and Freud, in J.Sihvola, T. Engberg-Pedersen T. (eds.), *The emotions in hellenistic philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, p. 243-270.

Ortony A., Clore G.L., Collins A. (1988) *The cognitive structure of emotions*, Cambridge University Press.

Pachoud B. (1999, 2002) La dimension téléologique de l'intentionnalité perceptive et de l'intentionnalité motrice, in J. Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud, J.M. Roy (eds.), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford University Press (tr. Fr., 2002, *Naturaliser la phénoménologie : Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, CNRS Éditions, Paris), 255-281.

Pareyson L. (1992) *Conversations sur l'esthétique*, Gallimard, Paris.

Peirce C.S. (tr. Fr. Deledalle, 1978) *Ecrits sur le signe*, Seuil, Paris.

Peirce C.S. (ed.) (1983) *Studies in logic*, John Benjamins Publishing Co, Philadelphia.

Peirce C.S. (tr. Fr., Chenu, 1984) *Peirce: textes anticartésiens*, Aubier, Paris.

Peirce C.S. (tr. Fr., Fouchier-Axelsen & Foz, 1987) *Textes fondamentaux de sémiotique*, Klincksieck, Paris.

Peirce C.S. (1992) *Reasoning and the logic of things*, Harvard Unic-versity Press, Cambridge (Mass.) (Tr. Fr., 1995) *Le raisonnement et la logique des choses*, CERF, Paris.

Peirce C.S. (1993) *À la recherche d'une méthode*, Théétète éditions, **?**.

Peirce C.S. (1998) Une conjecture pour trouver le mot de l'énigme, *Philosophie*, 58, 3-13.

Peirce C.S. (2002) *Oeuvres I Pragmatisme et Pragmaticisme*, Cerf, Paris.

Peirce (2003) *Oeuvres 2 Pragmatisme et sciences normatives*, Cerf, Paris.

Peirce C.S., Hartshorne C., Weiss P. (eds.) (Vol. 1-6), Burks A.W. (ed.) (vol. 7-8) *Collected papers of C.S. Peirce, Vol. 1 à 8.*, Harvard Univ. Press, Cambridge.

Perrinjaquet A. (1995) Le fondement de la philosophie pratique de Fichte en 1796-1799 : Doctrine de la Science *nova methodo* ou Fondements de toute Doctrine de la Science ?, *Les Cahiers de Philosophie*, Hors série, 149-167.

Petitot J. (1993) Phénoménologie naturalisée et morphodynamique : la fonction cognitive du synthétique a priori, *Intellectica*, 2, 17, 79-126.

Petitot J., Varela F.J., Pachoud B, Roy J.M. (eds.) (1999) *Naturalizing Phenomenology*, Stanford University Press (traduction française, 2002, *Naturaliser la phénoménologie : Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, CNRS Éditions, Paris).

Philodemus (1978) *On methods of inference* (De signis), Bibliopolis, Napoli (Italie)

Philon d'Alexandrie (1999*) Questiones in Genesim, Livres I-II*, Ed. du Cerf, Paris.

Philonenko A. (1980) *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, Paris.

Piaget J. (dir.) (1967) *Logique et connaissance scientifique*, La Pléiade, Gallimard, Paris.

Piché C. (2002) The place of aesthetics in Fichte's early system, in D. Breazeale, T. Rockmore (eds.) *New essays on Fichte's later* Jena Wissenschaftslehre, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, p. 299-316.

Piché C. (1995) L'esthétique a-t-elle une place dans la philosophie de Fichte ?, *Les Cahiers de Philosophie*, Hors série, 181-202.

Piché C. (2000) Le mal radical chez Fichte, in J.G. Goddard (ed.), *Fichte, le moi et la liberté*, PUF, Paris, p. 101-134.

Pigeaud J. (1989) *La maladie de l'âme – Étude sur les relations de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles lettres.

Pinsky L. (1992) *Concevoir pour l'action et la communication : essais d'ergonomie cognitive (textes rassemblés par J. Theureau & coll., présentés et postfacés par J. Theureau),* collection "Sciences de la communication", Peter Lang, Berne, Suisse.

Pinsky L., Theureau J. (1982) *Activité cognitive et action dans le travail. Tome 1 : Les mots, l'ordinateur, l'opératrice*, Collection de Physiologie du Travail et d'Ergonomie n° 73, CNAM, Paris.

Pinsky L., Theureau J. (1982) *Activité cognitive et action dans le travail. Tome 2 : Eléments et événements du travail infirmier*, Collection de Physiologie du Travail et d'Ergonomie n° 73, CNAM, Paris.

Pinsky L., Theureau J. (1987) *L'étude du Cours d'Action. Analyse du travail et conception ergonomique*, Coll. d'Ergonomie et Neurophysiologie du Travail, n° 88, CNAM, Paris. (la seconde partie, concernant le programme de recherche technologique et, plus généralement la dynamique des recherches empiriques et technologiques menées jusque-là, a été reproduite dans Pinsky, 1992)

Pirsig R.M. (1978) *Traité du zen et de l'entretien des motocyclettes*, Seuil, Paris.

Platon (1950a) Alcibiade, in *Œuvres complètes*, *Tome 1*, La Pléiade, Gallimard, Paris, p. 203-251.

Platon (1950b) Charmide, in *Œuvres complètes*, *Tome 1*, La Pléiade, Gallimard, Paris, p. 253-286.

Platon (1950c) Protagoras, in *Œuvres complètes*, *Tome 1*, La Pléiade, Gallimard, Paris, p. 73-146.

Platon (1950d) La République, in *Œuvres complètes*, *Tome 1*, La Pléiade, Gallimard, Paris, p. 857-1241.

Plotin (2006) *Traité 3 III.1*, traduction et commentaires M. Chappuis, Cerf, Paris

Poizat G. (2006) *Analyse en ergonomie cognitive de l'activité collective en tennis de table – Contribution à la connaissance des interactions humaines*, Thèse de doctorat de l'Université de Rouen (STAPS).

Polya G. (1958) *Les mathématiques et le raisonnement "plausible"*, Gauthier-Villars, Paris.

Polya G. (1971) *How to solve it ?*, Princeton University Press, Princeton.

Popper K. (1966) *The open society and its ennemies*, *Volumes 1, 2*, Princeton University Press, Princeton.

Popper K.R. (1973) *La logique de la découverte scientifique*, Payot, Paris.

Portier S. (2005) *Fichte et le dépassement de la « chose en soi* », L'Harmattan, Paris.

I. Radrizzani (1993) *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte - Des principes à la* Nova Methodo, Vrin, Paris.

Radrizzani I. (1996) La Doctrine de la Science et l'engagement historique, *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°1, 23-47.

I. Radrizzani (2002) The place and the vocation of man in Fichte's work, in D. Breazeale, T. Rockmore (eds.), *New essays on Fichte's later Jena Wissenschaftslehre*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, p. 317-344.

Rancière J. (1981) *La nuit des prolétaires*, Fayard, Paris.

Reesor M.E. (1989) *The nature of man in early stoic philosophy*, Duckworth, London.

Régnier P. (1991) *Le livre nouveau des Saint-Simoniens*, Édition, introduction et notes par P. Régnier, Du Lérot, éditeur, Tusson, Charente.

Régnier P. (dir.) (2002) *Études saint-simoniennes*, Presses universitaires de Lyon.

Reich K. (1992) *The completeness of Kant's table of judgments*, Stanford University Press, Stanford.

Reinhold K.L. (1989) *Philosophie élémentaire*, Vrin, Paris.

Reinhold K.L. (1999) *Le principe de conscience*, Vrin, Paris.

Renault E. (2004) L'élargissement fichtéen du concept de pratique et ses avatars , in S. Haber, *L'action en philosophie contemporaine*, Ellipses, Paris, p. 76-92.

Renaut A. (1986) *Le système du droit – Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUF, Paris.

Renaut A. (1997) *Kant aujourd'hui*, Flammarion.

Ria, L., Sève, C., Saury, J., & Durand, M. (2003). Beginning teachers' situated emotions : A study of first classroom experiences. *Journal of Education for Teaching, 29*(3), 219-234.

Rist J.M. (1969) *Stoic philosophy*, Cambridge University Press.

Rist J.M. (1978) The stoic concept of detachment, in J.M. Rist (ed.), *The stoics*, University of California Press, p. 259-272.

Roccanova J. (2002) First steps : lessons on becoming a philosopher from the early chapters of the *Wissenschaftslehre* nova methodo, in D. Breazeale, T. Rockmore (eds.), *New essays on Fichte's later Jena Wissenschaftslehre*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, p. 83-119.

Rockmore T. (2002) Fichte, representation, and the copernician revolution, in D. Breazeale, T. Rockmore (eds.), *New essays on Fichte's later* Jena Wissenschaftslehre, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, p. 345-357.

Romano C. (1998) *L'événement et le monde*, PUF, Paris.

Romeyer Dherbey G., Gourinat J.-B. (eds.) (2005) *Les Stoïciens*, Vrin, Paris.

Rutten C. (1961) *Les catégories du monde sensible dans les Énnéades de Plotin*, Les Belles Lettres, Paris.

Saint-Simon C.H. (1966) *Œuvres de C. H. de St-Simon*, Tomes 1-6, réimpression anastaltique, Anthropos, Paris.
Salanskis J.M. (1997) *Heidegger*, Les Belles Lettres, Paris.
Salanskis J.M. (1998) *Husserl*, Les Belles Lettres, Paris.
Sartre J.-P. (1989) *Vérité et existence*, Gallimard, Paris.
Sartre J.-P. (1936) *L'imagination*, PUF, Paris.
Sartre J. P. (1936) *La transcendance de l'ego - Essai d'une description phénoménologique*, Vrin, Paris.
Sartre J.-P. (1943) *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris.
Sartre J.-P. (1960, 1985) *Critique de la raison dialectique, Tomes 1 & 2*, Gallimard, Paris.
Sartre J.-P. (1965) *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris.
Sartre J. P. (1971, 1972c) *L'idiot de la famille, 3 tome*s, Gallimard, Paris.
Sartre J.-P. (1972a) *Plaidoyer pour les intellectuels*, Gallimard, Paris.
Sartre J.P. (1972b) *Situations IX*, Gallimard, Paris.
Sartre J.-P. (1983a) *Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Paris.
Sartre J.-P. (1983b) *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris.
Sartre J.-P. (1986a) *L'imaginaire*, Gallimard, Paris.
Sartre J.-P. (1986b) *Mallarmé : La lucidité et sa face d'ombre*, Gallimard, Paris.
Sartre J.-P., Lévy B. (1991) *L'espoir maintenant : les entretiens de 1980*, Verdier, Lagrasse.
Schaeffer P. (1952*) À la recherche d'une musique concrète*, Seuil, Paris.
Schelling F.W.J. (1978a) *Le système de l'idéalisme transcendantal*, Peeters, Louvain (Belgique).
Schelling F.W.J. (1978b) *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Gallimard, Paris.
Schelling F.W.J. (1978c) *Textes esthétiques*, Klincksieck, Paris.
Schelling F.W.J. (1983) *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, PUF, Paris.
Schelling F.W.J. (1987a) *Premiers écrits (1794-1795)*, PUF, Paris.
Schelling F.W.J. (1987b) *Bruno*, L'Herne, Paris.
Schelling F.W.J. (1992) *Le monothéisme*, Vrin, Paris.
Schelling F.W.J. (1996) *Introduction à la philosophie*, Vrin, Paris.
Schelling F.W.J. (1999) *Philosophie de l'art*, Jérôme Million, Grenoble.
Schelling F.W.J. (2000) *Exposition de mon système de philosophie ; Sur le vrai concept de la philosophie de la nature*, Fichte J.G. (2000) *Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling*, Vrin, Paris.
Schofield M. (2003) Stoic ethics, In B. Inwood (ed.), *The Cambridge companion to the stoics*, Cambridge University Press, Cambridge (GB), p. 233-256.
Schofield M., Burnyeat M., Barnes J. (1980) *Doubt and dogmatism – Studies in hellenistic epistemology*, Clarendon Press, Oxford.
Schuhl P.M. (ed.) (1962) *Les Stoïciens*, La Pléiade, Gallimard, Paris.
Schulze G.E. (2007) *Énésidème*, Vrin, Paris.
Sedley D. (1999) Hellenistic physics and metaphysics, in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.) (1999) *Hellenistic philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 355-411.
Sénèque (1993) *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Laffont, Paris.
Sève, C., Saury, J., Leblanc, S., & Durand, M. (2005). Course of action in table tennis : A qualitative analysis of knowledge used by three elite players during matches. *European Review of Applied Psychology, 55,* 145-155.

Sicard J. (ed.) Sartre et les arts, *Obliques*, n° 24-25.

Sihvola J., Engberg-Pedersen T. (eds.) (1998) *The emotions in hellenistic philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London.

Simon H. (1969) *Sciences of the artificial*, MIT Press (tr. Fr., 1974) *La science des systèmes*, EPI, Paris.

Simondon G. (1958) *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier-Éditions Montaigne, Paris.

Simondon G. (1989) *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris.

Simondon G. (1994) « prospectus » Du mode d'existence des objets techniques, in Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon : Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris, 265-267.

Simondon G. (1995) *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Éditions Jérôme Million, Grenoble.

Simplicius (2002*) On Epictetus Handbook 27-53*, Duckworth & Co, London, England.

Smith P. (1986) Le souci anthropologique, in Collectif, *Revue L'Homme L'anthropologie : état des lieux*, Navarin/Livre de poche, 373-390.

Sorabji R. (1998) Chrisippus - Posidonius – Seneca : a high level debate on émotion, in J. Sihvola, T. Engberg-Pedersen T. (eds.) (1998) *The emotions in hellenistic philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, p. 149-169.

Sorel G. (1928) *De l'utilité du pragmatisme,* Marcel Rivière, Paris

Sowa J.F. (1995) Top-level ontological categories, *Int. J. Human-Computer Studies*, 43, 669-685.

Spinoza B. (2005) *Éthique* (trad. R. Misrahi), Éditions de l'éclat, Paris-Tel Aviv.

Spinoza B. (1992) *Traité de la réforme de l'entendement* , Vrin, Paris.

Spinoza B. (1999) *Traité théologico-politique*, PUF, Paris.

Staël G. de (1968) *De l'Allemagne*, Garnier-Flammarion, Paris.

Stal I. (2006) *La philosophie de Sartre – Essai d'analyse critique*, PUF, Paris.

Steel G. (1978) *The changing self – A study on the soul in later neo-platonism : Jamblichus, Damascius and Priscianus*, WLSK, Bruxelles.

Stiegler B. (1994a) *La technique et le temps, tome 1*, Galilée, Paris.

Stiegler B. (1994b) La maïeutique de l'objet comme organisation de l'inorganique, in Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon : Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris, p. 239-262.

Stiegler B. (1996) *La technique et le temps, tome 2*, Galilée, Paris.

Stiegler B. (2001) *La technique et le temps, tome 3*, Galilée, Paris.

Stiegler B. (2008) *Prendre soin 1. De la jeunesse et des générations*, Flammarion, Paris.

Stiegler B. et *Ars Industrialis* (2006) *Réenchanter le monde : la valeur esprit contre le populisme industrie*l, Flammarion, Paris.

Striker G. (1991) Following nature : a study in stoic ethics, *Oxford Studies in ancient philosophy*, Vol IX, 1-73.

Sylwanowicz M. (1996) *Contingent causality as the foundations of Duns Scotus metaphysics*, E. J. Brill, Leiden.

Takatura Ando (1958) *Aristotle's theory of practical cognition*, Martinus Nijhoff, The Hague (Pays Bas).

Taminiaux J. (1995) *Lectures de l'ontologie fondamentale : essais sur Heidegger*, Jérome Millon, Grenoble.

Tanabe Hajime (tr. Angl., 1986) *Philosophy as metanoetics*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles – London.

Theureau J. (1974) *Méthodes et critères de l'aménagement ergonomique du travail industriel. L'expérience méthodologique des équipes ergonomiques de la Communauté Européenne du Charbon et de l'Acier*, Collection de Physiologie du Travail et d'Ergonomie du CNAM n° 46, CNAM, Paris, et Doc. n° 1658/75 - Collection Action Communautaire Ergonomique (en différentes langues des pays de la Communauté Européenne).

Theureau J. (1992) *Le cours d'action : analyse sémio-logique. Essai d'une anthropologie cognitive située*, Peter Lang, Berne.

Theureau J. (1999) Activité-signe & phanéroscopie : un exercice d'invention, conférence in *Séminaire interdisciplinaire de Sciences et Technologies Cognitives « Signes & techniques : sémiotique & technologie »*, 18-28 Janvier, Compiègne.

Theureau J. (2001) OIKEIOSIS – De la cognition sportive au vouloir technique, *Séminaire interdisciplinaire de Sciences et Technologies Cognitives*, 22-26 Janvier, Compiègne.

Theureau J. (2002) Dynamic, living, social and cultural complex systems : principles of design-oriented analysis, *Revue d'intelligence artificielle, 16, 4-5, 485-516.*

Theureau J. (2004a) *Le cours d'action : Méthode élémentaire*, Octares, Toulouse.

Theureau J. (2004b) L'hypothèse de la cognition (action) située et la tradition d'analyse du travail de l'ergonomie de langue française, *@ctivités*, 1(2), 11-25, <http://www.activités.org/v1n2/theureau.pdf>.

Theureau J. (2006) *Le cours d'action : Méthode développée*, Octares, Toulouse.

Theureau J. (2008) Chapitre 7 : Comment l'interdisciplinarité peut-elle être un rassemblement fécond des ignorants ?, in P. Geslin, C. Albaladejo, D. Magda, P. Salembier (eds.), *Le transfert des connaissances en questions*, EVS, Paris.

Theureau J., Donin N. (2006) Comprendre une activité de composition musicale : essai méthodologique sur les relations entre sujet, activité créatrice, environnement et conscience préréflexive, in Barbier, J.M., Durand, M. (eds.) *Les rapports sujets-activités-environnements*. Paris : PUF, 221-251.

Theureau J., Goldszmidt S. (2007) Les enseignements du projet "Écoutes signées", in M. Zouinar, G. Valléry, M.-C. Le Port (eds.), *Ergonomie des produits et des services*, *Actes du 42ème Congrès de la SELF*, 5-7 Sept., Saint-Malo, p. 79-89.

Theureau J., Jeffroy F. & coll. (Bonpays-Le Guilcher B., Bouzit N., Filippi G., Gaillard I., Haradji Y., Jourdan M., Laval V., Villame T., Vion M.), *Ergonomie des situations informatisées : la conception centrée sur le cours d'action*, Octares, Toulouse.

Theureau J., Tort B. (1976) *L'apport potentiel des travailleurs à la recherche et à l'aménagement ergonomique*, Rapport au CORDES, Paris.

Theureau J., Tort B. (1977) *Contribution des recherches ergonomiques à la constitution d'une méthodologie d'enquête statistique sur les conditions de travail*, Rapport au Ministère du Travail, Paris.

Thomas-Fogiel I. (2000) *Critique de la représentation – Étude sur Fichte*, Vrin, Paris.

Thomas-Fogiel I. (2004) *Fichte – Réflexion et argumentation*, Vrin, Paris.

Thomas-Fogiel I. (2003) La grammaire de l'effectuation, *Recherches sur la philosophie et le langage*, n° 22, 29-55.

Thomas-Fogiel I. (2005) *Référence et autoréférence*, Vrin, Paris.

Thomson E. (2001) Empathy and consciousness, *Journal of Consciousness Studies,* 8(5-7), 1-32.

Thouard D. (1999) Subjectivité et individualité – La destination de l'homme selon Fichte et Schleirmacher, *Philosophie,* 62, 12-36.

Tiercelin C. (1993a) *La pensée-signe : études sur C.S. Peirce*, Jacqueline Chambon, Paris.

Tiercelin C. (1993b) *C.S. Peirce et le pragmatisme*, PUF, Paris.

Tiercelin C. (2005) *Le doute en question*, Éditions de l'Eclat, Combas.

Tilliette X. (1970) *Schelling : une philosophie en devenir, tome 2*, Vrin, Paris.

Tilliette X. (1984) *La mythologie comprise – L'interprétation schellingienne du paganisme*, Bibliopolis, Napoli (Italie).

Tilliette X. (1995) *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, Paris.

Torquato Accetto (1990) *De l'honnête dissimulation*, Verdier, Lagrasse.

Tort B. (1974) *Bilan de l'apport de la recherche scientifique à l'amélioration des conditions de travail*, n° 47, collection de Physiologie du Travail et d'Ergonomie du CNAM, Paris.

Toulouse S. (2005) Les sciences et l'âme chez Posidonius, in G.Romeyer Dherbey, J.B. Gourinat (eds.) (2005) *Les Stoïciens*, Vrin, Paris, p. 153-172.

Van der Waerdt P.A. (1991) Politics and philosophy in stoicism : a discussion of A. Erskine, *The hellenistic stoa* : *political thought and action*, *Oxford studies in ancient philosophy*, Vol. IX, 185-211.

Van Gelder T. (1999, 2002) Le fer en bois ? Au carrefour de la phénoménologie et des sciences cognitives, in J. Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud, J.M. Roy (eds.), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford University Press (tr. Fr., 2002, *Naturaliser la phénoménologie : Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, CNRS Éditions, Paris, 315-340).

Varela F.J. (1980) *Principles of biological autonomy*, Elsevier North Holland, New York (repris en partie, 1989, in *Autonomie et connaissance*, Seuil, Paris).

Varela F.J. (1989a) *Connaître. Les Sciences cognitives*, Seuil, Paris. (réed. augmentée, 1996, sous le titre « *Invitation aux sciences cognitives* »).

Varela F.J. (1989b) *Autonomie et connaissance*, Seuil, Paris.

Varela F. (1999, 2000) Le présent spécieux : une neurophénoménologie de la conscience du temps, in J. Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud, J.M. Roy (eds.), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford University Press (tr. Fr., 2002, *Naturaliser la phénoménologie : Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, CNRS Éditions, Paris), p. 341-406.

Varela F.J., Thomson E., Rosch E. (1991) *The embodied mind : cognitive science and human experience*, MIT Press, (trad. Fr., 1993, *L'inscription corporelle de l'esprit : sciences cognitives et expérience humaine*, Seuil, Paris).

Vaysse J.-M. (2001) Le Fichte de Heidegger, Lectures de Fichte, *Kairos*, 17, 53-96.

Veitl A. (1997) *Politiques de la musique contemporaine : le compositeur, le "recherche musicale" et l'État en France de 1958 à 1991*, L'Harmattan, Paris.

Veyne P. (1971) *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris.

Veyne P. (2005) *L'empire gréco-romain*, Chapitre 11 « Passion, perfection et âme matérielle dans l'utopie stoïcienne et chez St Augustin », Seuil, Paris.

Vincenti L. (1997) *Pratique et réalité dans les philosophies de Kant et de Fichte*, Kimé, Paris.

Vincenti L. (2000) *Le système de l'éthique*, Ellipses, Paris.

Vinciguerra L. (2005) *Spinoza et le signe – La genèse de l'imagination*, Vrin, Paris.

Voelke A.J. (1973) *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, PUF, Paris.

Wahl J. (1951) *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, PUF, Paris.

Watson J.D. (1968) *La double hélice*, Laffont, Paris.

Weber M. (1959) *Le savant et le politique*, Plon, Paris.

Weber M. (1965) *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris.

Weill G. (1896) *L'école saint-simonienne*, F. Alcan, Paris.

White M.J. (2003) Stoic natural philosophy, in B. Inwood (ed.), *The Cambridge companion to the stoics*, Cambridge University Press, Cambridge (GB), p. 124-152.

Wilhelm H.J. (2002) The "deduction of the individual " : Fichte's efforts to "complete" the Jena Wissenschaftslehre, in D. Breazeale, T. Rockmore (eds.), *New essays on Fichte's later* Jena Wissenschaftslehre, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 28-46.

Windelband W. (2000) Méthode critique ou méthode génétique ?, in Cohen H., Natorp P., Cassirer E., Rickert H., Windelband W., Lask E., Cohn J., *Néokantismes et théories de la connaissance*, Vrin, Paris, p. 229-250.

Winograd T., Flores F. (1986) *Understanding computers and cognition*, Ablex : Pub Co, Norwood. (tr. Fr., 1989) *L'Intelligence artificielle en question*, PUF, Paris.

Wisner A. (1971) *A quel homme le travail doit-il être adapté ?*, CNAM, Paris.

Wittgenstein L. (1989, 1994) *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, *Tomes 1 et 2*, TER, Mauvezin.

Zahavi, D. (1999) *Self-Awareness and Alterity. A phenomenological investigation*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois).

Zagdoun M.A. (2000) *La philosophie stoïcienne de l'art*, CNRS Éditions, Paris.

Zöller G. (1998) *Fichte's transcendental philosophy – The original duplicity of intelligence and will*, Cambridge University Press, Cambridge (G.B.)

Zöller G. (2002) The individuality of the I in Fichte's second Jena *Wissenschaftslehre,* 1796-1799, in D. Breazeale, T. Rockmore (eds.), *New essays on Fichte's later Jena Wissenschaftslehre*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, p. 120-139.

TABLE DES MATIÈRES

JACQUES THEUREAU 1

POUR NICOLE, D'ABORD 3

1. Pourquoi cet ouvrage ? 4
Une origine lointaine 4
Deux objectifs limités articulés de conceptualisation et de transmission 10

2. La question de l'activité humaine et de sa relation avec la connaissance et la philosophie 12
Des éléments pour une histoire de la question de l'activité humaine et de sa relation avec la connaissance 13
Le Stoïcisme et la philosophie occidentale antique 14
Fichte et l'Idéalisme allemand 20
Peirce et le Pragmatisme 21
Sartre et la Phénoménologie 22
Un primat de la construction sur l'histoire 24

3. Une enquête philosophique et une construction systématique par intégration et transformation de sources d'inspiration multiples 25
Première partie - Chapitre 1 : l'action-acte de Fichte et la phénoménologie de l'activité humaine 25
Première partie - Chapitre 2 : La raison stoïcienne et la possibilité d'une phénoménologie et d'une science empiriques de l'activité humaine 27
Première partie - Chapitre 3 : l'histoire pragmatique de l'esprit humain, les catégories et l'activité-signe 30
Seconde partie - Chapitre 4 : l'épistémologie scientifique, la technique, l'éthique et l'espérance 31
Seconde partie - Chapitre 5 : l'activité-signe et l'épistémologie générale 32
L'état actuel d'un programme de recherche philosophique accompagnant un double programme de recherche empirique et technologique 34
Une ambition assortie der modestie et de réalisme 36
'Je', 'Nous' et le lecteur 38

Notice 40

PREMIERE PARTIE : PHILOSOPHIE ET CONSTRUCTION D'UNE PHENOMENOLOGIE, D'UNE PSYCHOLOGIE PHENOMENOLOGIQUE ET D'UNE SCIENCE EMPIRIQUES DE L'ACTIVITE HUMAINE 43

CHAPITRE 1 : L'ACTION-ACTE DE FICHTE ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ACTIVITÉ HUMAINE45

Introduction 45

1.1 L'action-acte et l'enaction 47
L'action-acte et les trois premiers principes comme activité 48
Les trois premiers principes 50
Partir du complexe de l'action plutôt que du simple de la perception ? 56
L'enaction et le cercle fermé de l'action réciproque 63

1.2 L'intuition intellectuelle selon Fichte, la conscience préréflexive et son expression 64
L'intuition intellectuelle 1 comme fondement de l'intuition intellectuelle 2 65
L'intuition sensible, l'intuition intellectuelle condamnée par Kant et l'intuition intellectuelle 2 selon Fichte 66
La relation entre intuition intellectuelle 1 et intuition sensible selon Fichte 67

L'idéalisme et l'intuition sans l'action-acte de Husserl 68
Peirce et l'intuition : un retour à Kant qui conserve en partie l'apport de Fichte 70
La conscience préréflexive et l'étude de l'activité humaine : une concrétisation et une révision à la baisse des prétentions de la spéculation fichtéenne 71

1.3 Le "Moi" de Fichte comme activité autonome préalable sans moi 80
Le Moi de Kant comme empirique et comme transcendantal et fondement dogmatique illusoire de la raison 80
Le "Moi" du premier principe comme activité autonome préalable sans moi 82
Le "Moi" du premier principe comme tendance, effort ou pulsion 84
Le "Moi" du premier principe comme ouverture infinie-indéfinie 85
Phénoménologie de l'activité humaine et préalables actifs à toute passivité : une correction à la fois du Stoïcisme et de Fichte 86

1.4 Le choc, le Representamen et le sentiment 88
Le choc et la clôture opérationnelle 89
Le "Moi comme activité autonome" du premier principe comme préalable à tout choc et constitutif de la notion de choc 92
Le choc, le Representamen et leurs degrés 92
Le choc et le sentiment 94
Le choc comme Representamen, le sentiment comme Unité de cours d'expérience et la phénoménologie empirique de l'activité humaine 97

1.5 L'imagination productrice et l'activité concrète 97
L'imagination productrice de Fichte et l'expérience 98
Fichte, le Romantisme allemand et l'imagination productrice 101
L'imagination selon Sartre, une demie sortie de l'imagination-perception de Husserl vers sa mise en relation avec l'action 103
Un manque de l'imagination productrice de Fichte : de l'Actuel et pas de Virtuel 105
La traduction dans la phénoménologie de l'activité humaine de la proximité des notions d'imagination et d'action 107

1.6 L'appel, l'intersubjectivité et la contingence de la Raison 108
La subjectivité et l'intersubjectivité 108
L'intersubjectivité et l'appel 110
L'appel, le Representamen symbolique et l'étude de l'articulation collective des activités individuelles-sociales 112
La différence entre la notion d'appel de Fichte et celle de Heidegger 113
L'appel comme contingence de la Raison : une correction de Fichte et du Stoïcisme 116

1.7 Individuation, activité, choc, appel et intersubjectivité 118
Promotion du moi et soumission de l'imagination à l'entendement de Kant aux Néo-kantiens 118
Le moi de Fichte comme croisement d'une activité de base, de chocs, d'appels et d'imagination 120
Le corps propre chez Fichte 121
Le déterminisme et la liberté 122
Le moi du dogmatisme et du Romantisme 124
Ce qu'apprend le cas original de Novalis 125
Le moi de Husserl comme plus que le produit d'une réification des habitus perceptifs et de la réflexion 127
Le destin et le moi selon les Stoïciens 129
L'absence de soi dans les acquis et les fondements de l'étude de l'activité humaine 131

1.8 La méthode génétique, la critique du dogmatisme en général et le dépassement et la radicalisation en terme d'activité du dogmatisme stoïcien 135
La critique des restes de dogmatisme chez Kant 136
Être versus activité 138
Absolu donné versus absolu à construire 140
Le dogmatisme stoïcien tel que Fichte permet de le préciser 141

Fichte et le Stoïcisme 142

Conclusion 146
L'apport de la lecture de Fichte à une phénoménologie de l'activité humaine 146
L'effet en retour de l'état actuel du programme de recherche 'cours d'action' sur la discussion de l'œuvre de Fichte 148

CHAPITRE 2 : LA RAISON STOÏCIENNE ET LA POSSIBILITÉ D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE ET D'UNE SCIENCE EMPIRIQUES DE L'ACTIVITÉ HUMAINE 150

Introduction 150
Une sélection à la racine dans un tout systématique et intégrateur 151
Plan du chapitre 154

2.1 Une psychologie phénoménologique comme condition de possibilité de formulation d'un idéal normatif 156
L'homme, le monde et les niveaux de complexité 158
Animaux, enfants : complexité avec ou sans symbolique ? 159
Action, événements naturels et conscience 161
Les deux usages du mot 'raison' et un idéal phénoménologiquement contraint 163
L'exigence de considération de la conscience dans l'étude de l'activité humaine et dans la formulation d'idéaux normatifs 166

2.2 La thèse de l'homme continu et l'activité humaine 167
Raison et corps 167
Passion = jugement ? 169
Théorie des passions et monisme psychologique corporel 171
L'inexistence absolue d'états non émotionnels 173
Les passions et les bonnes affections comme inséparables de l'impulsion, de l'assentiment et du cours de vie de l'acteur 174
L'homme continu et l'émotion comme processus 178
La phénoménologie, l'optimiste et le pessimiste 181
Les phénomènes, l'activité humaine et le symbolique 183

2.3 Le processus hégémonique et ses sous-processus 184
Hégémonique, ou partie directrice (Hegemonikon) 186
Présentation (Phantasia) 187
Assentiment (synkatathesis) 191
L'oscillation de l'assentiment versus la délibération 193
Impulsion (Hormé) 194
Le développement d'un programme de recherche empirique sur l'activité comme concaténation et parallélisme de processus 197

2.4 L'activité (*energeia*) et la tâche (*ergon*), la production (*poiesis*), l'action (*praxis*) et la contemplation (*theoria*) 201
La praxis, une idéologie élitiste répandue par les Sophistes 201
L'effectuation de la tâche substituée à l'activité chez Aristote 202
Contemplation chez Aristote versus action chez les Stoïciens 205
Telos (fin) humain selon les Stoïciens 207
Les fonctions propres (kathekonta) comme phénomènes et éléments de réalisation d'un idéal 209
L'exclusion du modularisme des tâches et de la "science pure" dans la recherche empirique sur l'activité humaine 211

2.5 Le temps, l'activité et le vécu 213
Temps, activité et telos (fin) 214
Temps et perception chez Husserl 217

Objets théoriques d'étude de l'activité humaine, enchâssements de temporalités et privilège de l'anticipation 219

2.6 Le signe stoïcien, l'inférence sémiotique, la situation et le corps de l'acteur 220
La conception inférentielle du signe des Stoïciens 220
Le signe comme présent et ramenant passé et futur au présent 222
D'une présentation l'autre 223
La triade stoïcienne du signe 225
Exprimables, événements, surfaces et corps 227
Action, événement et exprimable 230

2.7 L'exprimable, la logique stoïcienne et la phénoménologie de l'activité humaine 232
Événement et logique 233
Exprimable, événement, action et vécu d'un acteur particulier 234
Logique stoïcienne et phénoménologie au sens restreint 235
Ce qu'apprend le Menteur 237
Exprimable, événement, action et conscience préréflexive 241

2.8 L'expérience et la causalité 243
Causes et quasi-causes dans le Stoïcisme 245
Un réseau causal hiérarchisé et en partie indéterminé 246
Déterminisme, liberté et responsabilité 248
Connaissance empirique et action libre 249
La distinction entre exprimable et événement incorporels et causalité corporelle chez les Stoïciens et la relation entre phénoménologie et science de l'activité humaine 250

Conclusion 253
L'apport de la thèse de l'homme continu à la phénoménologie de l'activité humaine 254
L'apport de la relation entre corps et exprimable à la phénoménologie de l'activité humaine et à son prolongement explicatif 255
L'effet en retour de la Doctrine de la Science de Fichte : la radicalisation du point de départ et le dépassement du dogmatisme du Stoïcisme 256
Les effets en retour cumulés de la Doctrine de la Science de Fichte et du programme de recherche 'cours d'action' 257
De l'ouverture d'une phénoménologie et d'une psychologie phénoménologique empiriques de l'activité humaine à leur réalisation 259

CHAPITRE 3 : HISTOIRE PRAGMATIQUE, CATÉGORIES ET ACTIVITÉ-SIGNE 260

Introduction 260

3.1 Une phénoménologie fondée sur un faire et constituant un redoublement de l'intuition intellectuelle de l'action-acte 261
L'intuition intellectuelle du philosophe comme acte de liberté 262
Une phénoménologie fondée sur l'expérience d'un faire et la redoublant 263
L'imagination productrice comme méthode 266
L'histoire pragmatique de l'esprit humain 267
L'activité-signe comme phénoménologie de l'activité humaine construite avec l'imagination productrice comme méthode 268

3.2 Les catégories de Kant et leur critique 269
Des catégories de l'être d'Aristote aux catégories du jugement de Kant 269
Table des jugements et table des catégories chez Kant 271
Le trouble à la source des catégories de Kant : imagination et entendement 273
La critique par Fichte des catégories de Kant 274
L'imagination mathématique est-elle suffisante pour construire ces catégories ? 278

Les catégories néo-kantiennes de l'expérience scientifique et la dilution illusoire du trouble 279
Husserl et l'intuition catégoriale versus la reprise de la question des catégories à partir de l'activité comme enaction et comme donnant lieu à conscience préréflexive 283

3.3 Incorporels stoïciens, événements, surfaces et Virtuel 285
Exprimables, événements, surfaces et corps 287
Quelque chose, corps, incorporel, pas-quelque-chose et surfaces 288
Le cas problématique de l'événement 295
Le cours d'expérience comme surface de la dynamique du couplage structurel et comme jeu entre Possible, Actuel et Virtuel et la connaissance scientifique de l'activité humaine 297

3.4 Genres premiers stoïciens et phénoménologie de l'activité humaine 298
Les quatre ou cinq genres premiers stoïciens 300
Des catégories concernant les processus corporels significatifs pour l'acteur (caractéristique 1) 301
Des catégories hiérarchisées de complexité de processus dont on a l'expérience construites par des relations (caractéristique 2) 304
Des exprimables incomplets (caractéristique 3) 306
Des éléments d'une intégration à géométrie variable de l'expérience de la conduite humaine et de celle de l'environnement (caractéristique 4) 306
Construire un système des catégories de l'activité humaine en termes d'exprimables incomplets, de relations, d'enchâssements, de géométrie variable et de mise en séquence 308

3.5 Des catégories phanéroscopiques et de la pensée-signe de Peirce à l'activité-signe 309
La critique des catégories de Kant par Peirce et sa reprise créatrice de Schelling 309
Peirce 1 et la méthode préscissive 311
Peirce 2 et la méthode relationnelle 313
Peirce et la reprise de Duns Scot 314
Catégories, Phanéroscopie et Phénoménologie 315
Le signe triadique comme semiosis et les catégories 319
L'interprétation du signe triadique de Peirce en termes d'activité : un effet en retour de l'action-acte de Fichte 321
Un premier pas de la pensée-signe vers l'activité-signe : le signe tétradique et la Méthode élémentaire 322

3.6 Le dernier état des catégories phanéroscopiques de Peirce et la construction de l'in-formation, du signe abstrait et du signe hexadique 323
Les catégories phanéroscopiques fondamentales et dégénérées selon Peirce 3 : une méta-mathématique des relations 323
Information, transduction (Simondon) et in-formation (Varela) 326
La construction méta-mathématique des catégories de l'in-formation, du signe abstrait et des sous-catégories des composantes du signe abstrait et sa poursuite 328
La construction imaginative productrice d'une phénoménologie de l'activité humaine : le signe hexadique et les sous-catégories de ses composantes 330
L'activité-signe comme synthèse et comme transformation 339

3.7 Les existentiaux de Heidegger et leur sélection 342
La critique de Kant par Heidegger 342
Le roman du souci et celui de l'être-pour-la-mort 345
Existentiaux et catégories : intérêt et limites d'une intuition catégoriale, même sans primat de la perception 347
Le garde-fou sélectif et l'aide à l'invention qu'apportent les catégories de l'in-formation 350

3.8 L'activité-signe face à la tradition philosophique de secondarisation du signe 351
La présentation cataleptique et les notions communes stoïciennes comme phénomènes et comme idéaux 352
L'imagination et la connaissance par signes selon Spinoza 356
L'entendement comme dépassement des limites de l'imagination selon Spinoza 358
La tradition philosophique de secondarisation du signe et d'appel à l'intuition : l'héritage spinoziste 360

L'impasse de Husserl, la voie ouverte par Peirce joint à Fichte et sa poursuite dans l'activité-signe 362

Conclusion 364
L'apport d'une lecture active de sources d'inspiration philosophiques à une reprise imaginative productrice de la question des catégories et de celle du signe 365
Du premier objectif de l'ouvrage au second 365

CHAPITRE 4 : L'ÉPISTÉMOLOGIE SCIENTIFIQUE, LA TECHNIQUE, L'ÉTHIQUE ET L'ESPÉRANCE 369

Introduction 369

4.1 L'appropriation (*oikeiosis*) et le pari du sage comme phénomènes et comme idéaux 373
L'appropriation (oikeiosis) 374
L'appropriation et l'individuation 377
Le couplage structurel, l'individuation et l'appropriation chez Simondon 379
L'idéal du sage et la vertu comme technique à acquérir 381
Le sage stoïcien comme engagé dans l'action sur ce qui dépend de lui mais avec réserve et attentif aux événements 382
Les impulsions et émotions du sage 384
La rareté du sage 385
L'appropriation du monde au sage comme dépassement actif et non pas contemplatif, reporté à l'infini et non pas immédiat de l'idéal du sage 386
Illusion et orgueil stoïciens versus réalisme et modestie stoïciens et épistémologie 388

4.2 L'appropriation, la sagesse et l'idéal épistémologique et technique 390
L'appropriation et l'ingénierie sensée : la technique comme éthique 390
Le développement d'une ingénierie des situations appropriables 393
Connaissance empirique, ingénierie sensée, éthique et pratiques de soi 395
L'anti-stoïcisme de Simondon en matière d'éthique 396
La possibilité du sage stoïcien, l'étude scientifique de l'activité humaine et le développement d'une ingénierie des situations appropriables 399
L'homme continu et inachevé, l'appropriation et l'organisation, la gestion et la logistique 401

4.3 La raison théorique, la raison pratique et le couplage structurel transcendantal théorique-pratique-éthique 402
Kant : la raison pratique séparée de la raison théorique comme science et technique et le primat de la raison pratique 402
Le trouble des Néo-kantiens en matière de raison théorique et de raison pratique 404
Husserl : la raison pratique ramenée à la logique formelle et à la foi 406
Fichte : la raison théorique et la raison pratique originellement non séparées et primant sur les spécifications ultérieures 407
Éthique, science et pratique des Stoïciens à Fichte 410
La Doctrine de la Science comme génétique et la conjuration du scepticisme laissé ouvert par Kant 413
Y a-t-il place pour une raison esthétique ? 416
Un art engagé ? 418
Le couplage structurel transcendantal théorique-pratique-éthique 421
Le problème de l'absence de la technique chez Fichte 423

4.4 Les va-et-vient de l'idéal du savoir, de son organisation, de sa construction et de sa transmission de Fichte à Heidegger 425
La vocation du savant selon Fichte 425
Schelling et le fantasme du Savoir absolu 428
Les conceptions du savoir, de sa construction et de sa transmission chez Fichte 429
Schleirmacher et Humbolt : des limites de l'orientation par l'État au repli sur le savoir théorique et au cours ex-cathedra 432

Les illusions de l'épistémologie scientifique de la neutralité axiologique 433
Le métier et la vocation du savant selon M. Weber 435
Le discours du rectorat de M. Heidegger 437
Un idéal de relation entre l'éthique, la science et la pratique comme technique et pas seulement comme politique ? 439

4.5 La poursuite réductrice pragmatiste-pragmaticiste de Fichte : une vérité-processus incluant la pratique 440
Le pragmatisme comme une façon de conjurer le scepticisme qui n'est pas illusoire, contrairement au Moi transcendantal de Kant à Husserl 442
Le pragmatisme actuel de James et Dewey 444
Le Pragmaticisme ou Pragmatisme virtuel de Peirce 446
Croyances préalables dans le Pragmatisme versus doute radical chez Descartes 451
Un pas en avant vers Fichte, un autre pour le dépasser et deux pas en arrière vers Kant 452
Un couplage structurel transcendantal scientifique pragmatiste-pragmaticiste enactif 453

4.6 La technique vue à travers les Phénoménologies de Husserl et de Heidegger 455
Husserl et la technique comme dégradation de la science 456
La crise des sciences européennes et sa solution illusoire par une éventuelle psychologie de spectateur hors du coup 458
Heidegger et la technique comme autonome et épistémique 460
Heidegger et la technique comme tellement autonome qu'elle en est plus-qu'humaine 462
La phénoménologie de l'activité humaine et la technique 463

4.7 La technique, l'imagination et la mise hors jeu de l'éthique et de la connaissance empirique de l'activité humaine 464
Marx penseur de la technique 464
B. Gille et l'histoire des techniques 466
Les lumières, impasses et malentendus de la technique selon Simondon 468
B. Stiegler et l'anthropologie de la technique 472
L'imagination technique, l'activité humaine et l'éthique 477

4.8 Le matin des ingénieurs 478
L'École saint-simonienne, théorie et prédication depuis Saint-Simon jusqu'à la Première exposition de la Doctrine de Saint-Simon par Bazard et Enfantin 480
L'École saint-simonienne, communion, expérimentation, action et dispersion, depuis l'Appel à la Femme jusqu'à la Science de l'homme et la Vie éternelle d'Enfantin 483
Industrie et Science de l'homme 486
Imagination technique et espérance 488
Imagination technique et imagination artistique 492
Imagination technique et recherche philosophique 494

Conclusion 497
Une clarification de la relation entre science, technique, éthique et espérance 498
Une traduction positive à opérer en une épistémologie normative interne 498

CHAPITRE 5 : L'ACTIVITÉ SIGNE ET L'ÉPISTÉMOLOGIE GENERALE 500

Introduction 500

5.1 Méthodologie des programmes de recherche et critères de scientificité des sciences physiques aux sciences humaines et sociales 503
La notion de programme de recherche de Lakatos : une épistémologie normative de vérité-processus qui accorde le primat au point de vue externe 504
L'élargissement de la notion de programme de recherche et les disciplines 508
Les critères de scientificité selon Koyré et l'injection de modestie dans le savoir scientifique 511

Les conséquences du critère de relation organique avec la technique pour les sciences et, tout particulièrement, pour les sciences humaines et sociales 513
Primat de l'épistémologie normative interne et relations entre épistémologies normative interne, descriptive et normative externe 516

5.2 Auto-réflexivité, philosophie et activité-signe 517
Auto-réflexivité, auto-référence ou identité réflexive 518
Auto-réflexivité et discours philosophique 520
L'auto-réflexivité en jeu dans la Part maudite de Bataille 522
L'auto-réflexivité en jeu dans l'activité-signe 524
Le signe hexadique et la catégorisation des activités et programmes de recherche-création 527
Les relations entre les quatre sortes de programmes de recherche-création, leurs critères et le premier volet d'une grille de questionnement épistémologique 530
Le noyau théorique et heuristique des quatre sortes de programmes de recherche-création et le second volet d'une grille de questionnement épistémologique 535

5.3 Éléments d'épistémologie normative interne de la recherche empirique 536
La généralisation à tout programme de recherche empirique de l'épistémologie normative interne du programme de recherche empirique 'cours d'action' 537
Le supplément pragmatique à la méthodologie des programmes de recherche de Lakatos et sa généralisation à tout programme de recherche empirique 546
L'espace de variation entre instance de réfutation-décision et observatoire 548
Les différents rapports établis entre modélisation analytique et modélisation synthétique 550
Les sciences humaines et sociales, les vivants, présents et absents, et les morts 551
Une fécondité qui reste à éprouver 556

5.4 Éléments d'épistémologie normative interne de la recherche technologique 557
Un exemple de programme de recherche technologique en ingénierie des situations 559
Les composantes de tout programme de recherche technologique 562
La généralité des critères de qualité technologique et de fécondité technologique et la spécification selon les domaines socio-techniques 565

5.5 Préalables d'épistémologie normative interne de la recherche mathématique 568
Les mathématiques dans les recherches en anthropologie cognitive et ingénierie des situations 568
Les mathématiques, les signes et l'induction 570
Les mathématiques, l'activité mathématique et l'intuition intellectuelle selon Fichte 571
Quelques éléments à éprouver d'épistémologie normative interne d'un programme de recherche mathématique 573

5.6 La recherche philosophique comme explicitation et transformation de l'Engagement dans la situation 576
La crise des sciences européennes et la philosophie universelle du monde de la vie comme projet formulé mais non engagé par Husserl 577
Sens du métier et sens de la vie dans une épistémologie normative interne de l'activité de recherche scientifique et technique 579
Engagement existentiel, connaissance et action suivant la tripartition stoïcienne 581
Un parti pris sur la nature de la philosophie 583
Les limites de toute construction philosophique et, en particulier, de celle de cet ouvrage 587
Les problèmes de la sélection opérée dans les œuvres philosophiques et de sa transmission 588

5.7 Éléments d'épistémologie normative interne d'un programme de recherche philosophique 591
La généralisation de la notion de programme de recherche philosophique 593
La question des critères de qualité et de fécondité philosophiques 596
Drôles d'endroits pour une rencontre avec la recherche philosophique : autonomie et dépendance d'un programme de recherche philosophique 597
Comment peut-il et doit-il y avoir articulation entre les quatre sortes de programme de recherche et le monde de la vie ? 599

5.8 Fécondité de Fichte revu, corrigé et développé versus éternel retour de l'impasse de Schelling 605
Les limites de la Doctrine de la Science de Fichte selon Schelling 606
Le prolongement dogmatique de Fichte par Schelling 607
Les philosophies de Schelling et la pénétration de l'expérience dans la philosophie 611
L'idée de philosophie positive de Schelling et l'engagement dans la situation de recherche 613
La radicalisation de l'appel à la construction de l'expérience et sa distinction d'avec une science de l'activité humaine 616

Conclusion 617

CONCLUSION GENERALE 621

1. La réalisation des deux objectifs de l'ouvrage… et d'un troisième 623

2. À (pour)suivre… 625

ANNEXES 1 A 4 : LES NOTIONS THÉORIQUES ET EPISTEMOLOGIQUES ESSENTIELLES DES METHODES ELEMENTAIRE ET DEVELOPPEE 630

Annexe 1 : Une phénoménologie, une psycho-phénoménologie et une science empiriques de l'activité humaine 630
Une conception de l'activité humaine comme dynamique d'interaction asymétrique de l'acteur avec son environnement donnant lieu à conscience préréflexive 631
Une concrétisation de catégories méta-mathématiques de l'in-formation en matière de conscience préréflexive et d'activité donnant lieu à conscience préréflexive 632
Une phénoménologie sémiotique empirique de l'activité humaine 633
Une phénoménologie empirique à double face, phénoménologie au sens strict et psychologie phénoménologique, et une anthropologie cognitive 635
Une étude de plusieurs objets théoriques liés entre eux 636

Annexe 2 : Les catégories de l'in-formation et le signe abstrait 637
Les six catégories fondamentales de l'in-formation 637
Les sous-catégories des composantes du signe abstrait 640

Annexe 3 : Les catégories de la conscience préréflexive et le signe hexadique 640
Les composantes du signe hexadique 641
Des catégories phénoménologiques concaténant et cumulant des processus 643

Annexe 4 : L'épistémologie du programme de recherche 'cours d'action' 645
Une épistémologie normative interne et une ontologie phénoménologique 645
Un idéal de relation organique entre recherche empirique et recherche technologique et d'intégration de l'éthique dans l'épistémologie 647
L'épistémologie normative interne du programme de recherche 'cours d'action' et la phénoménologie de l'activité humaine qui en constitue un résultat essentiel 648

REFERENCES 650

TABLE DES MATIÈRES 671