

De l'outil à la médiation constitutive : pour une réévaluation phénoménologique, biologique et anthropologique de la technique¹

Véronique Havelange

Université de Technologie de Compiègne, EA 2223 COSTECH, Groupe Suppléance Perceptive

1. Cadre théorique et méthodologique : un nouvel espace conceptuel

Cet article se propose d'interroger le statut de la technique dans la phénoménologie, les sciences du vivant et les sciences humaines/sociales. En effet, la pensée occidentale est dominée, depuis Platon, par la thèse d'un divorce entre l'âme immortelle et le corps voué à la corruption et à la mort. Ce divorce entraîne une série d'oppositions canoniques – fini/infini, forme/matière, transcendantal/empirique, présent éternel/flux du devenir... – qui placent la *technè* dans une opposition dichotomique avec le *logos*. Seconde par rapport à la raison, la technique est thématifiée en termes ancillaires, en tant qu'instrument au service de fins dont l'établissement lui est étranger. L'axiomatique du transcendantal rend ainsi le phénomène technique opaque et inintelligible. Cette opacité se radicalise à l'époque moderne où, comme l'ont souligné Francis Bacon et Descartes, la technique devient le moyen par excellence de domination de la nature par l'Homme. Les problèmes qui en résultent s'aiguisent encore davantage dans l'ère contemporaine, où l'efficacité opératoire (ou, ce qui revient au même du point de vue qui nous occupe, la contre-productivité) de la technique tend à inscrire massivement celle-ci au cœur de l'activité scientifique, du façonnement de tous les domaines de l'existence et de l'artificialisation du milieu « naturel ». Pourtant, la radicalisation de cette puissance opératoire de la technique ne s'accompagne généralement pas d'une remise en chantier de son concept hérité. Nombre de travaux soulignent son autonomie croissante, que ce soit pour la louer comme facteur de progrès et d'émancipation² ou, symétriquement, pour la dénoncer comme destructrice de la nature, des traditions et de la vie intérieure et privée³ ; mais ils ne remettent pas en question son statut empirico-instrumentaliste par rapport à la raison théorique.

Nous chercherons au contraire à examiner comment, de l'intérieur de la philosophie et des sciences, le concept hérité de technique se voit contesté, et quelles alternatives peuvent lui être proposées. Notre enquête s'appuiera sur un triple contexte :

- *les avancées et ouvertures de la phénoménologie contemporaine* : la phénoménologie husserlienne se présente comme l'héritière de la philosophie transcendantale (Platon) et critique (Kant) en ce qu'elle interroge les conditions de possibilité de la connaissance ; elle étend ce questionnement de la sphère de l'expérience scientifique à celle de l'expérience vécue, en élargissant le concept d'intuition et en généralisant le jugement synthétique *a priori* vers tout jugement. Toutefois, parce qu'elle pose l'*évidence originnaire* de l'intuition - intuition de l'objet perçu ou de l'idéalité - et la *présence* de la chose même en personne⁴, la première phénoménologie de Husserl

¹ Je remercie Richard Beardsworth, John Stewart, Bernard Stiegler et Yves-Marie Visetti pour leurs commentaires approfondis et leurs précieuses suggestions au cours de l'élaboration de cet article.

² Tel est le cas des conceptualisations de la technique dans le cadre de l'économie politique néo-libérale.

³ Citons notamment J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Armand Colin, 1954 ; *Le système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, 1977 ; *Le Bluff technologique*, Paris, Hachette, 1988.

⁴ Husserl définit comme suit le « principe des principes » de la phénoménologie : « (t)oute intuition donatrice originnaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans « l'intuition » de façon originnaire (dans sa réalité

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

appréhende la matière dans une perspective hylémorphique, où la matière (*hylè*) se voit subordonnée à la forme (*morphè*). Il en résulte que la genèse ne peut être thématifiée en tant que telle : la réduction phénoménologique, ou mise en suspens de la thèse du monde dans l'attitude naturelle, constitue de ce point de vue une réfutation directe de toute approche factuelle de la genèse. Transgresser cet interdit reviendrait à priver la phénoménologie de ses prémisses et de sa méthode. Mais la prise en vue de la facticité inhérente à la conscience intentionnelle conduit Husserl à thématifier de plus en plus précisément le rôle de la matière (*hylè*) : la conscience intentionnelle possède une dimension *passive* originaire et irréductible, qui requiert une thématification de la *hylè* non seulement dans les synthèses des objets perceptifs et idéaux, mais dans la genèse transcendantale de la conscience intentionnelle. Les travaux de Husserl à partir des années 1920 et les développements contemporains de la phénoménologie issus de la problématique heideggerienne de l'être-au-monde débouchent sur une remise en question du sol transcendantal de la philosophie, ce qui rouvre de l'intérieur même de la phénoménologie la question de la genèse. Husserl, discernant dans l'écriture la condition de possibilité de l'idéalité, Jacques Derrida, voyant dans la trace ou différance la condition de possibilité générale du *logos* et Bernard Stiegler, dégageant à sa suite l'idée d'une genèse technologique de l'intentionnalité, font éclater les catégories du transcendantal et de l'empirique. L'onto(théo)logie qui s'y rattache est ainsi poussée à ses limites, et la recherche phénoménologique s'oriente vers ce qui précède les grands partages qu'elle instituait : le statut non seulement constitué, mais constitutif de la technique devient pensable.

- *la réactivation d'une philosophie de la genèse et du devenir* : d'inspiration toute différente, cette tradition philosophique, incarnée par les pré-socratiques, Hegel et Nietzsche, trouve aujourd'hui un nouvel essor sous l'impulsion des travaux de Whitehead et de Simondon. Dans la mesure où elle envisage l'être comme devenir et s'interroge sur les processus de genèse, elle refuse l'inversion entre causation et perception sur laquelle repose la critique kantienne, et cherche à thématifier les différenciations et médiations de l'être en devenir. A l'instar de la philosophie de la vie de Nietzsche, fortement articulée à la physiologie de son temps, la philosophie de Simondon entretient avec les disciplines scientifiques de son époque (physique, biologie, théorie de l'information) des rapports étroits qui dépassent le seul propos de l'épistémologie : les concepts de processus d'individuation (faisant fond sur un potentiel pré-individuel, quoique ne l'épuisant jamais) et de relation transductive (productrice de ses propres termes, et non l'inverse) érigent au niveau de l'être (ou, plus exactement, du devenir en tant que dimension intrinsèque de l'être) des relations jusque-là assignées au seul domaine cognitif ou noétique. Cette philosophie offre ainsi un cadre théorétique particulièrement propice à une thématification de la technique, quoique celle-ci soit loin d'être pleinement effectuée. Elle présente par ailleurs une affinité incontestable avec les développements contemporains de la phénoménologie évoqués plus haut, dans la mesure où ceux-ci remettent en cause l'opposition de l'empirique et du transcendantal. Ce rapprochement - qui ne va pas sans tensions - constitue l'un des aspects les plus dynamiques de la pensée

corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors » (Husserl E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome 1, 1913, trad. de P. Ricoeur, Gallimard, 1950, rééd. coll. « Tel », § 24, p. 78). Dans l'orbite de la philosophie analytique, Whitehead formule ainsi ce présupposé : « immédiateté de la présence est le fait premier de la perception et toute appréhension de la causation doit être effectuée à partir de ce fait premier » (Whitehead A.N., *Process and Reality*, 1929, corrected ed. 1978, New York, The Free Press, p. 173). Or, comme l'écrit Whitehead, « la clarté dans la conscience n'est pas une preuve de la primitivité dans le procès génétique : la doctrine opposée est plus proche de la vérité » (*op. cit.*, p. 173 ; nous traduisons). Voir Whitehead A. N., *Procès et réalité, Essai de cosmologie*, trad. de D. Charles, M. Elie, M. Fuchs, J.-L. Gautero, D. Janicaud, R. Sasso et A. Villani, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Idées », 1995).

- philosophique contemporaine.
- *la « crise » des sciences du vivant et des sciences humaines/sociales* : si un état de « crise » est reconnu de longue date comme endémique, voire intrinsèque en sciences humaines/sociales, il atteint de plus en plus les sciences du vivant, dont le paradigme dominant, la biologie et la génétique moléculaires, voit ses limites apparaître au moment où il atteint, en tant que technoscience, un paroxysme de puissance opératoire. Le paradigme du gène revêt ainsi une allure métaphysique dans la mesure même où il dénie sa propre médiation technique. Dès lors, la question du vivant - éliminée en tant que telle par le paradigme dominant - est rouverte de plein fouet. Des théories alternatives s'élaborent en biologie (théorie de l'autopoïèse, théorie de la clôture sous causalité efficiente), thématissant l'autonomie spécifique du vivant et la médiation matérielle qui la rend possible. Ces travaux demandent à être articulés aux questions du psychique et du social et présentent une pertinence directe pour des recherches anthropologiques soucieuses de thématiser le caractère incarné et situé de la cognition.

À la faveur des rencontres et des tensions entre ces horizons se dégage un espace problématique inédit. L'hypothèse qui nous guide est que la technique doit être pensée en deçà de ses manifestations empirico-instrumentales dans le monde humain, et que l'élaboration d'un nouveau concept est requise en vue de différencier dans leur genèse les formes et les manifestations de la médiation technique dans les registres du vivant, de l'éthologique et de l'anthropologique. Notre enquête nous conduira d'abord vers la phénoménologie, où nous chercherons à dégager un concept philosophique de technique. Nous interrogerons ensuite, à la lumière de ces acquis, le rôle constitutif de la technique dans les sciences du vivant et les sciences humaines/sociales. Cette démarche impliquera un nouveau type d'enquête interdisciplinaire ouvrant sur une reconfiguration des rapports hérités entre, d'une part, la phénoménologie, et, de l'autre, les sciences biologiques et les sciences humaines/sociales. C'est à un tel dialogue entre philosophie et sciences que nous cherchons ici à contribuer, en un geste tout à la fois respectueux de leur spécificité respective et attentif à leurs interfécondations potentielles.

2. le questionnement transcendantal et le problème de la genèse : la constitutivité phénoménologique de la technique

a. Husserl

La démarche de Husserl s'inscrit dans un contexte scientifique dominé par le positivisme. Contre le psychologisme et l'historicisme, qui tracent des « genèses factuelles », Husserl affirme la nécessité d'une critique phénoménologique, toujours première en droit parce qu'elle seule peut répondre, avant toute enquête empirique, aux questions de constitution des différentes régions de connaissance et rendre ainsi possible l'enquête empirique. Seule, de ce fait, la critique phénoménologique est susceptible d'assurer le fondement de l'objectivité et d'échapper au relativisme et au scepticisme. Les « réductions »⁵ phénoménologiques se présentent d'abord comme une neutralisation de la genèse psychologique, et même de toute genèse factuelle en général. C'est ainsi que Husserl reproche à Dilthey, bien qu'il lui reconnaisse le mérite de lutter contre la naturalisation positiviste de la vie de l'esprit, d'appréhender le sens, les « visions du monde » (*Weltanschauungen*) à partir de totalités historiques déterminées, c'est-à-dire de totalités

⁵ Rappelons que la réduction ne doit pas s'entendre dans ce contexte au sens de restriction ou de limitation. Geste méthodique par excellence de la phénoménologie, opposé à tout réductionnisme empiriste, elle consiste à mettre entre parenthèses la thèse de l'existence du monde dans l'attitude naturelle, pour pouvoir reconduire le regard de l'objet apparaissant vers l'apparaître de cet apparaissant.

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

de fait, et donc de confondre normativité et factualité⁶. De même, Husserl est sévère envers la *Gestaltpsychologie* - alors pourtant qu'il fonde lui-même une psychologie phénoménologique apriorique, quoique mondaine dans la mesure où elle désigne la *psyché* comme chose du monde. Il reproche en effet à la *Gestaltpsychologie*, cette psychologie de la totalité structurale, de transgresser la frontière qui sépare la phénoménologie de la psychologie phénoménologique, frontière qui autorise l'espace de la réduction transcendantale ; en d'autres termes, il ne suffit pas d'échapper à l'atomisme pour éviter le « naturalisme »⁷.

Ces critiques essentiellement épistémologiques semblent indiquer que Husserl rejette systématiquement toute préoccupation génétique. Pourtant, l'attitude phénoménologique contient d'emblée en germe une préoccupation génétique, dans la mesure où elle cherche à saisir les conditions de l'expérience en tant que celle-ci est *vécue* : contrairement à Kant, pour qui les catégories *a priori* de l'entendement, l'espace et le temps sont des catégories purement formelles, ils sont pour Husserl objet d'intuition⁸. Cette idée, tout en s'inscrivant dans la filiation kantienne, la renouvelle profondément. En effet, la notion d'expérience vécue (*Erlebnis*), centre de gravité de la phénoménologie, implique que la connaissance n'est pas possible sans un ancrage dans la corporéité, ce qui lui enjoint la tâche d'élucider la constitutivité de la chair. Si les premières analyses de Husserl se concentrent d'abord sur l'analyse descriptive de la conscience intentionnelle en tant qu'elle *constitue éidétiquement ses objets perceptifs et idéaux* (constitution statique), *Idées I*, qui marque l'élaboration la plus achevée de la constitution statique, thématise cependant l'appartenance non réelle (*reell*) du noème à la conscience et la passivité ou non intentionnalité de la *hylè*⁹ dans la structure originare de l'intentionnalité transcendantale. Les travaux sur la synthèse passive, qui développent les implications de cette reconnaissance, engagent plus radicalement une interrogation sur la *genèse même des actes aperceptifs* (constitution génétique) : comment la conscience intentionnelle, tout en constituant ses objets, se constitue-t-elle elle-même dans une histoire transcendantale ? Telle est la double question qui travaille en fait de l'intérieur toute l'investigation phénoménologique, avant même d'être explicitement thématisée par Husserl à partir des années 1920. Il faut souligner que le questionnement de la genèse des actes aperceptifs en tant que tels implique un profond changement de sens du mot "ontologie" sous la plume de Husserl : loin de désigner une cartographie des savoirs constitués, hiérarchiquement ordonnée depuis la « région » des sciences formelles (*Idées I*), le terme reconduit, dès lors que la genèse passive est thématisée, à l'être en tant qu'il *existe* dans le monde-de-la-vie prédonné (*Lebenswelt*).

Certes, constitution statique et constitution génétique restent jusqu'au bout chez Husserl dans un rapport tendu. Les limites de la souveraineté constituante de l'*ego* transcendantal sont tenues pour provisoires plutôt que thématisées dans leur irréductibilité, et la promesse d'une nouvelle esthétique transcendantale est sans cesse remise à plus tard. Il n'en reste pas moins que Husserl fraie la voie à un questionnement radical sur la fracture entre l'empirique et le transcendantal : le temps, la chair, autrui, l'objet mondain ou culturel tiennent un rôle non seulement constitué, mais constituant dans la vie subjective, intersubjective et social-historique de la conscience intentionnelle. Nous ne donnerons ici que quelques brèves indications sur les questions, d'une part, de la chair et de l'intersubjectivité et, d'autre part, de l'objet mondain, du social et de l'histoire. Leur thématisation respective s'effectue dans la « voie de la psychologie » et la « voie du monde-de-la-vie » (*Lebenswelt*). Ces deux « chemins » de la phénoménologie s'inscrivent expressément dans la problématique de la genèse transcendantale de la conscience

⁶ Husserl E., *Philosophie comme science rigoureuse* (1911), trad. de Q. Lauer, p. 113.

⁷ Husserl E., *Postface à mes « Idées directrices pour une phénoménologie pure »* (1930), trad. par A.L. Kelkel, in *La phénoménologie et les fondements des sciences*, P.U.F., 1992. Merleau-Ponty adoptera une position plus nuancée : il saluera le projet de la *Gestalt*, tout en soulignant qu'elle ne va pas jusqu'au bout de son propre projet.

⁸ Dès les *Recherches logiques* (1900-1901), Husserl pose la thèse de l'intuition catégoriale (Husserl E., *Recherches logiques*, tome 3, Sixième Recherche, trad. de H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1963).

⁹ Notons que Husserl, en concordance sur ce point avec la tradition empiriste, ne définit pas la matière (*hylè*) en termes de substance, mais de sensation.

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

intentionnelle.

Examinons d'abord la question de la chair et de la constitution d'autrui, affrontée par Husserl dès les années 1905-1910¹⁰. Par contraste avec les auteurs contemporains, tels Erdmann et Lipps, qui soutiennent que la perception du moi étranger repose sur un *raisonnement par analogie*, Husserl cherche à établir que cette perception met en œuvre un *mode de donation* spécifique de l'expérience vécue. Son point de départ est la distinction, établie en 1907 dans *Chose et espace*¹¹, entre les deux aspects du corps organique ou corps de chair (*Leib*) : en effet, celui-ci m'est donné à la fois comme chose (*Körper*), objet déterminé spatialement, et en tant que chair ou corps propre (*eigen Leib*¹²), support librement mobile de mes champs de sensations ; sous ce second aspect, le *Leib* est mon corps en première personne, tel que je le vis comme *mon* corps, et à partir de quoi il y a monde pour moi. A partir de cette distinction, il est possible de rendre compte de la constitution d'autrui. J'appréhende l'autre en extériorité, comme corps objectif ; mais, parce que j'expérimente dans mon intimité l'entrelacement du *Leib* (corps propre) et du *Körper* (corps objectif), je peux faire l'expérience d'autrui en tant que *Leib* : puisqu'autrui est un *Körper*, il est aussi un *Leib*. En visant son corps objectif, je l'investis, par une saisie analogisante (*Analogisierung*) relevant de l'empathie (*Einfühlung*), de la puissance de ma chair. Husserl nommera *apprésentation* ce type spécifique d'aperception¹³ et lui adjoindra plus tard la dimension d'imagination comme transfert (*Übertragung*). Cette analyse relève d'une approche égologique, que Husserl nommera rétrospectivement « voie cartésienne » de la phénoménologie : elle repose sur l'idée d'une aperception immédiate, originaire, de l'*ego* par lui-même, ce qui implique qu'autrui ne peut être rejoint que sur un mode analogisant et médiat. Or cette prémisse engendre une aporie majeure. Ce qui pose problème est la possibilité même, pour l'*ego*, de faire en lui l'expérience de la distinction et de l'entrelacement du corps propre et du corps objectif. Comment comprendre en effet que ma chair en tant que corps propre soit aussi un corps objectif parmi les corps (un *Körper*), sinon parce qu'elle apparaît telle aux yeux des autres ? Pour pouvoir faire cette expérience, je dois être déjà passé par le point de vue de l'objectivité, c'est-à-dire par le point de vue de l'autre qui me constitue comme corps objectif. L'analyse de la constitution d'autrui présente donc, à ce stade, une circularité vicieuse. Deux conséquences fâcheuses en résultent. D'une part, autrui reste appréhendé à l'aune de l'*ego*, comme pur *alter ego*, plutôt que dans son altérité concrète de sujet ; d'autre part et symétriquement, le rôle d'autrui dans la constitution de l'*ego* n'est pas pris en compte. Plutôt que de poser préalablement au sein de l'expérience de l'*ego* l'entrelacement des deux aspects - corps objectif et corps propre - de la corporéité, et d'en faire dériver la constitution d'autrui par

¹⁰ Voir notamment Husserl E., « Extrait de mes pages les plus anciennes sur l'empathie avant 1909 », texte 2 de *Hua XIII* ; trad. de N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, P.U.F., coll. « Epiméthée », vol. 1, pp. 265-279.

¹¹ Husserl E., *Chose et espace* (1907), trad. de J.-F. Lavigne, P.U.F., 1989.

¹² La traduction française du terme *Leib* pose d'épineuses difficultés. (Voir à ce propos N. Depraz, « La traduction de *Leib*, une *crux phaenomenological* », postface à *Sur l'intersubjectivité*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 385-399). Dans le contexte qui nous occupe, soulignons seulement que, contrairement à une idée répandue, la distinction husserlienne *Körper/Leib* concerne le corps organique (*Leib*) ; elle s'effectue au sein de ce concept, qu'elle se donne pour arrière-plan. C'est en tant que vivant que l'organisme peut être appréhendé soit en tant que corps objectif, soit en tant que corps propre, vécu subjectivement. La confusion provient du fait que Husserl emploie la plupart du temps le même mot *Leib* tantôt pour désigner l'organisme en extériorité objectivée, tantôt pour le désigner comme corps propre. Bien qu'il emploie assez rarement l'expression *eigen Leib* pour désigner l'organisme en tant que corps propre, c'est elle que nous choisissons d'utiliser ici en raison de sa plus grande clarté et précision. Par la suite, nous utiliserons le mot chair ou corporéité pour désigner le corps vivant dans l'entrelacement de ses deux aspects, et l'expression corps propre pour nous référer à son aspect de corps vécu.

¹³ Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl tente de « génétiser » la « voie cartésienne », égologique : « l'*ego* se constitue continuellement lui-même comme existant » (*Méditations cartésiennes*, 1929 ; trad. de G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1969, § 31, p. 55). L'analyse de la constitution d'autrui dans la cinquième Méditation reprend le schème de l'appariement et de la saisie analogisante par empathie développés précédemment, tout en l'inscrivant dans une réduction plus radicale à la sphère primordiale ou sphère du propre. Husserl élève ainsi au rang transcendantal la distinction corps propre/corps objectif, qu'il avait ébauchée en 1907 dans *Chose et espace* en référence avec la constitution de l'objet spatial, et identifiée en tant qu'*eidōs* de l'approche naturalisante, physiopsychique de la réalité psychique humaine et animale dans *Idées II* (trad. de E. Escoubas, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1982 ; chap. III, « La constitution de la réalité psychique au travers du corps propre »). En dépit de cette inflexion, cette analyse, parce qu'elle maintient le postulat égologique de départ, débouche sur les mêmes apories que celles des années 1905-1910.

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

saisie analogisante, il faut donc bien plutôt reconnaître que la constitution d'autrui et la constitution de l'*ego* sont co-originaires : ma propre constitution comme sujet implique la constitution d'autrui, et réciproquement, ce qui implique une remise en cause du caractère purement égoïque de la sphère primordiale et une thématization de la chair dans sa passivité¹⁴.

Dans la « voie de la psychologie », qu'il développe à partir des années 1920¹⁵, Husserl remet en question ce schème cartésien. *Philosophie première*, cours professé en 1923-1924, reconnaît le cercle vicieux dans lequel était prise l'analyse initiale de la constitution d'autrui¹⁶ et son risque inhérent de n'appréhender autrui que comme idéalité, résultat de mes synthèses perceptives. Il faut au contraire appréhender autrui comme sujet psychique existant réellement en tant que sujet pour soi :

« (l)Autre ne vit-il pas sa propre vie, ne peut-il pas pratiquer en lui-même la réduction transcendantale tout aussi bien que moi, se découvrir soi-même comme subjectivité absolue et m'appréhender moi-même comme *alter ego* aussi bien que je l'appréhende comme tel dans ma propre vie ? Tout comme j'existe pour moi-même, que je ne suis pas seulement un événement intentionnel dans la vie d'Autrui, à l'inverse, naturellement, l'Autre existe pour soi-même et n'est pas un simple événement dans ma vie de connaissance »¹⁷.

À cette fin, Husserl complexifie le postulat d'un *ego* pur et son risque intrinsèque de solipsisme. Il introduit une *scission* entre le moi *psycho-physique*, qui, avec toute son existence psychique et son incarnation dans le monde, doit être mis en suspens par une *épokhè* phénoménologique limitée, nullement transcendantale, et le moi pur ou moi *phénoménologisant*, qui analyse la vie intentionnelle du moi psychique et introduit ainsi une réflexion de niveau supérieur. L'entrelacement des opérations intentionnelles qui caractérise l'analyse de la subjectivité permet d'introduire la subjectivité étrangère dans la méthode, et rend possible un tout nouveau type de réduction, la *réduction intersubjective*. Celle-ci modifie en profondeur le champ de la phénoménologie : au lieu de se limiter à l'analyse du vécu d'un *ego* singulier, la phénoménologie transcendantale prend désormais pour thème complet l'intersubjectivité pure. Or, puisqu'autrui est d'abord appréhendé comme objet donné en extériorité, ceci requiert la prise en compte des indices empiriques (*Indikationen*) de son existence - ses expressions faciales, ses mimiques, ses expressions corporelles et langagières. Une psychologie phénoménologique, faisant droit à la facticité autant qu'au transcendantal, doit ainsi intervenir pour compléter la phénoménologie transcendantale dans l'analyse de la chair et de l'intersubjectivité : la réduction opérée dans la voie de la psychologie, à la différence de celle de la voie cartésienne, n'ôte plus rien à la l'existence réelle (*real*), à la vie psychique des autres sujets. Toutefois, *Philosophie première* manifeste deux limites. Tout d'abord, Husserl pose une étanchéité radicale entre psychologie phénoménologique et phénoménologie transcendantale : la réduction transcendantale ressaisit à un niveau supérieur la réduction phénoménologique opérée sur le moi psycho-physique. Husserl substitue ainsi au cercle vicieux un autre problème, celui de la régression à l'infini. Ensuite, il maintient tel quel le postulat d'une aperception immédiate, originaire, du moi par lui-même, en laquelle le moi fait l'expérience du double aspect de la chair en tant que corps propre et corps objectif, et à partir de laquelle il transfère par analogie au corps physique d'autrui la qualité de corps propre qu'il a originairement éprouvée en lui.

Tout autres sont les conclusions auxquelles Husserl arrive dans ses leçons de 1925

¹⁴ Sur cette question, on se reportera en particulier aux analyses de Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, rééd. coll. « Tel », 1976 ; P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, rééd. « Points », p. 377 et pp. 383-384 ; Didier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Editions de Minuit, 1981 ; Reynaert P., *Intersubjectivity and Naturalism. Husserl's Fifth Cartesian Meditation revisited*, 2001.

¹⁵ Voir en particulier Husserl E., *Philosophie première. 2. Théorie de la réduction phénoménologique* (leçons de 1923-1924), trad. A.-L. Kelkel, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1972, rééd. 1990 ; *Psychologie phénoménologique* (leçons de 1925), trad. de P. Cabestan, N. Depraz et A. Mazru, revue par F. Dastur, Paris, Vrin, 2001.

¹⁶ Husserl E., *Philosophie première. 2. Théorie de la réduction phénoménologique, op. cit.*, 36ème leçon, p. 92.

¹⁷ *Ibid.*, 54ème leçon, p. 255.

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

intitulées *Psychologie phénoménologique*¹⁸ et dans son « Article pour l'Encyclopédie *Britannica* »¹⁹ Ici, le fait que le thème complet de la phénoménologie soit non pas le vécu d'un *ego* singulier, mais la pure intersubjectivité, débouche sur la thématization d'une relation de *présupposition mutuelle, d'intrication (Ineinander) assumée entre la phénoménologie transcendantale et la psychologie phénoménologique*²⁰. En effet, la phénoménologie se donne pour tâche de rendre compte de l'expérience pré-scientifique du monde par une doctrine transcendantale de l'intentionnalité ; mais elle doit aussi rendre compte de cette structure intentionnelle de l'expérience au plan de la théorie de la connaissance, ce qui implique une nécessité apriorique simultanée à la première et qui vient la redoubler de l'intérieur. Ce « problème du transcendantal » conduit Husserl à mettre en évidence une

« double et mutuelle présupposition de la science et de la pré-donation du monde »²¹.

Il en résulte que la psychologie phénoménologique n'est pas une simple propédeutique à la phénoménologie transcendantale, et qu'elle ne se situe pas non plus par rapport à elle dans une simple relation de parallélisme (un changement d'attitude assurant leur convertibilité mutuelle). La prise en vue des indices empiriques pour la constitution de l'intersubjectivité transcendantale implique un brouillage en profondeur de la démarcation entre l'empirique et le transcendantal. Non seulement la phénoménologie transcendantale procure ses fondements à la psychologie phénoménologique, mais, en retour, les indices empiriques sur lesquels celle-ci fait fond (expressions faciales, gestuelles, langagières...) participent à l'élaboration de l'intersubjectivité transcendantale en tant que telle. C'est cela même qui amènera par la suite Husserl à développer une phénoménologie de l'expression et de la communication.

Enfin, dans ses écrits tardifs, Husserl élabore le concept de chair en termes de *Urhylè*, de Soi – et non d'*ego* – originaire. Ce Soi originaire s'affectant passivement est comme tel inobservable : il est la structure de possibilité pré-objective de toute spatialité et de toute temporalité²². La notion d'ipséité charnelle thématise alors la motosensoricité, la kinesthèse et la proprioception dans le registre de la passivité originaire. L'intentionnalité pulsionnelle sur laquelle elle débouche a pour caractéristique d'être indéterminée : contrairement aux actes délibérés et finalisés du moi, elle est tension sans but²³. Il resterait à penser comment ce Soi originaire se différencie non seulement dans l'intersubjectivité, mais dans la socialité.

C'est précisément cette question qui va nous servir d'accès à la voie du monde-de-la-vie, où se thématise la question du social et de l'histoire. *Idées II*²⁴ ouvre à cet égard des perspectives tout à fait nouvelles qui anticipent sur les analyses du *Lebenswelt*. Sous l'impulsion de Dilthey, Husserl adopte dans la troisième section, consacrée à la constitution des sciences de l'esprit, une « attitude personnaliste » contrastant avec l'« attitude naturaliste » qui gouverne les deux premières sections. La question du « monde commun » ne se pose pas en termes d'intersubjectivité par appréhension analogisante à partir du corps objectif d'autrui, mais à partir des pré-données *mondaines, et pourtant dans le même temps investies d'esprit* que sont la chair et les objets culturels (œuvres scientifiques et artistiques, instruments et outils de la vie quotidienne,

¹⁸ Husserl E., *Psychologie phénoménologique* (leçons de 1925), trad. de P. Cabestan, N. Depraz et A. Mazru, revue par F. Dastur, Paris, Vrin, 2001.

¹⁹ Husserl E., « Article pour l'Encyclopédie *Britannica* » (1927), in *Psychologie phénoménologique, op. cit.*, pp. 223-244.

²⁰ « Article pour l'Encyclopédie *Britannica* » (1927), *art. cit.*, § 9, p. 238.

²¹ Husserl E., *Psychologie phénoménologique, op. cit.*, § 45, p. 211 (je souligne).

²² Voir à ce propos Depraz N., « Le phénomène de l'affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl », in *Alter*, n° 2/1994, pp. 63-86 ; Montavont A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1999.

²³ Husserl E., manuscrit « Téléologie universelle », 1933. Cité par A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, P.U.F., 1999, p. 266.

²⁴ Husserl E., *Ideen II, Hua IV*, 1952 ; trad. de E. Escoubas, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1996. Husserl y entreprend l'analyse concrète des modes de donation et de constitution des objets relevant des régions définies par *Idées I* : la nature (*Natur*), la chair (*Leib*) et l'esprit (*Geist*).

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

institutions) : les *chairs* « *transies d'esprit* » et les *objets* « *investis d'esprit* » (« *begeistete Objekten*») signalent une unité de l'esprit avec les psychismes et les choses, et cette complète fusion constitue des objectivités de niveau plus élevé que celles qu'appréhende l'attitude naturaliste :

« L'appréhension d'homme est telle que, en tant que 'sens', elle traverse de part en part l'appréhension du corps (*Leib*) : non pas comme s'il était question ici d'une consécution temporelle, d'abord l'appréhension du corps et ensuite l'appréhension d'homme, mais c'est au contraire une appréhension pour laquelle l'appréhension du corps (*Körper*) en tant que corporéité charnelle fondatrice sert de soubassement constant pour l'appréhension compréhensive du sens : au fond et pour l'essentiel, de la même manière que le vocable « chair » (*Leib*) l'est pour le « sens » qui l'anime. De plus : la page imprimée ou le discours prononcé n'est nullement une dualité liée de vocable et de sens, mais bien plutôt (...) une unité (...) qui a son ancrage, ou mieux sa chair (*Leiblichkeit*), dans les soubassements que sont les mots, de telle sorte que l'unité du discours est de part en part une unité de chair et d'esprit (...) »²⁵.

En tant que tels, la chair et les objets investis d'esprit sont pré-donnés, « trouvés » dans l'expérience mondaine : une synthèse passive se déploie à partir d'eux. Bien qu'il ait été conçu au départ comme le déploiement du programme de la constitution statique tracé en 1913 dans *Idées I*, *Idées II* s'inscrit donc ici très nettement dans la problématique de la constitution génétique²⁶.

Cette analyse entraîne deux conséquences. Husserl rejette sans appel l'approche égoïque de la constitution d'autrui par saisie analogisante. Il critique l'aporie qu'elle suscite et propose une alternative consistant à appréhender d'emblée le sujet comme « sujet social » posant des « actes sociaux » :

« En ce qui me concerne moi-même, je parviens à l'appréhension de l'homme (au sens spirituel du terme) à travers la compréhension des autres, à savoir dans la mesure où je les comprends comme centres de gravité non seulement pour le reste du monde environnant, mais aussi pour mon propre corps qui est, pour eux, un objet du monde environnant. Par-là, je les comprends justement comme m'appréhendant moi-même de la même manière que je les appréhende, donc m'appréhendant en tant qu'homme social, en tant qu'unité compréhensive de corps et d'esprit (...). La représentation compréhensive que les autres ont, ou encore peuvent avoir de moi, me sert à m'appréhender moi-même en tant qu'« homme social », donc à m'appréhender d'une tout autre manière que dans l'inspection caractérisée par la saisie directe. Par ce type d'appréhension, dont la construction est complexe, je me range dans la collectivité humaine, ou plutôt je crée la possibilité constitutive de l'unité d'une telle « collectivité ». C'est alors seulement que je suis à proprement parler un « je » (*Ich*) face à l'autre et que je peux dire « nous », c'est alors que je deviens moi aussi en tout premier lieu un « je » et l'autre précisément un autre »²⁷.

La seconde implication de cette approche est la suivante : c'est par le détour d'une « phénoménologie de la culture »²⁸ que Husserl, effectuant un renversement et une saisie en retour des analyses menées dans l'attitude naturaliste, redéfinit le sujet comme se dirigeant immédiatement vers ce qu'il y a d'« esprit » dans autrui et dans les objets culturels, et non vers eux en tant que corps physiques ou choses. C'est pourquoi la chair est toujours déjà empreinte de sens par les expressions corporelles (mimiques de la physionomie, gestes, mots prononcés et leur intonation) et l'intention communicative qui s'ancre en elle : c'est en tant qu'il est adressé à un autre (*Anrede*) et reçu de lui (*Aufnehmen der Rede*), que le discours ou l'expression constitue le « lien social ». Les expressions corporelles et la langue soutenant la communication dans l'adresse à l'autre et l'accueil de sa parole et de ses expressions. L'empathie change dès lors radicalement de statut : loin de dériver d'une saisie analogisante d'autrui à partir de l'appréhension de son corps objectif, elle a pour « support de sens immédiat »²⁹ les expressions corporelles et langagières d'autrui, ses jeux de physionomie, son regard, ses mimiques, etc. Je saisis ainsi l'intention

²⁵ *Idées II*, op. cit., p. 330.

²⁶ Son élaboration s'est étendue sur de nombreuses années (1912-1925), ce qui explique cette transmutation de la problématique initiale.

²⁷ *Idées II*, op. cit., p. 332.

²⁸ Ainsi que le note P. Ricœur dans « Analyses et problèmes dans « *Ideen II* » de Husserl » (1952), in *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1988.

²⁹ *Idées II*, op. cit., p. 322.

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

communicative de l'autre à mon égard ; à son tour, la conscience empathique que j'ai de ce vouloir suscite en moi la motivation d'un vouloir adverse, ou d'une soumission, etc. Non seulement les expressions corporelles et langagières me permettent de comprendre (*verstehen*) intuitivement³⁰ les vécus de l'autre en « me mettant à sa place » et de prévoir – dans une marge d'indéterminabilité – ses comportements³¹, mais elles suscitent entre lui et moi un enchaînement mutuel de vouloirs et d'actions. Husserl caractérise cet enchaînement non comme causalité naturelle, mais en tant que motivation, « loi fondamentale du monde de l'esprit »³². De même, les « objets investis d'esprit » - livres, ustensiles, outils, mobilier, objets liturgiques, armes, etc. – ne sont pas seulement des objets empiriques constitués : en tant que pré-données de l'expérience mondaine à partir desquelles se déploient des synthèses passives, ils sont originairement constitutifs de la constitution passive du sujet social et du lien social : ainsi, par exemple, en est-il du livre³³. Les objets culturels sont donc au fondement non seulement d'une intersubjectivité, mais d'une socialité originaire. Thématissant la double facticité – charnelle et culturelle - de la genèse du sujet et de la socialité, cette problématique signifie en outre que *les catégories que forge la phénoménologie, et qui sous-tendent la constitution des sciences de l'esprit, ne se développent pas dans un en deçà de la vie sociale, mais dans son effectuation, dans son déroulement même*. Husserl lui-même esquisse l'idée d'une *constitution mutuelle entre la phénoménologie et les sciences de l'esprit*³⁴ : la discrimination de types personnels, de styles d'affection et d'action en tant que types présuppose l'aperception générale d'homme ou de personne à titre d'essence. Mais ces types ne se déterminent pas de l'extérieur, indépendamment de l'expérience dans la vie sociale :

« J'entre en rapport avec différents sujets égologiques et j'apprends à connaître leurs moments typiques dans des prédonnées, des actions, etc., et je les appréhende conformément à ces types, non pas comme si je possédais les types préalablement *in abstracto* (pas plus que je ne possède préalablement le type arbre *in abstracto*, quand j'appréhende l'arbre en tant qu'arbre), mais au contraire c'est dans une expérience multiple que le type s'imprime et par conséquent nous empreint et qu'il détermine une forme aperceptive et par suite une couche, qui est susceptible d'être abstraite, dans l'appréhension effective »³⁵.

Il révoque ainsi implicitement, quoique radicalement, l'idéalisme transcendantal que *Idées II* était censé déployer à la suite de *Idées I*. Cependant, *Idées II* se conclut par l'affirmation inattendue de la « préséance ontologique du monde de l'esprit sur le monde naturaliste » : ce revirement brutal et complet signifie que toute médiation empirique de l'« esprit » est à présent exclue. La « nature physique » et l'« esprit » sont des pôles séparés, entre lesquels « s'intercalent » la chair et l'âme. L'évocation d'un parallélisme psycho-physique qui suit alors (§ 63) non seulement fait revenir loin en deçà des acquis de la troisième section (chairs et objets culturels comme unités à la fois spirituelles et empiriques, constitutives d'une subjectivité d'emblée sociale), mais elle barre la route de manière principielle à toute possibilité d'articulation entre l'attitude naturaliste des sciences naturelles et l'attitude personnaliste des sciences de l'esprit. Le dernier mot de l'ouvrage consiste à réaffirmer dogmatiquement l'idée d'une égologie absolue constituant sans résidu ses objectivités, c'est-à-dire la thèse de l'idéalisme transcendantal de *Idées I*. La question de l'articulation du transcendantal et de l'empirique reste donc, au terme de *Idées II*, sans réponse.

³⁰ Husserl utilise le terme *Intuition* et non celui d'*Anschauung*, dont il souligne qu'il désigne très souvent le contraire de l'intuition. Ce qu'il a ici en vue sous le terme *Intuition* est « un *pressentiment*, un prévoir sans voir, une saisie par anticipation obscure » (*Ibid.*, p. 369).

³¹ *Ibid.*, p. 370. Alfred Schutz reprendra cette problématique husserlienne d'une phénoménologie de la communication compréhensive : il développe l'idée d'un acte social d'emblée intersubjectif, structuré en fonction du monde qui en fournit l'horizon (Schutz A., *Collected Papers*, The Hague, Nijhoff, vol. 1, 1962 ; vol. 2, 1964 ; vol. 3, 1966).

³² *Ibid.*, p. 323.

³³ *Ibid.*, pp. 324-325.

³⁴ *Idées II*, *op. cit.*, troisième section, chapitre II, p. 377.

³⁵ *Ibid.*, p. 368.

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

Dans les années 1930, la *Krisis*³⁶ et d'autres textes abordent une fois de plus la crise des sciences ; mais il ne s'agit plus, pour Husserl, de le faire dans le seul but de procurer aux sciences des fondements sûrs : la crise des sciences est ici envisagée à un niveau plus radical, comme « crise de la vie ». Voyant dans la vision mathématique, galiléenne du monde l'origine de l'opposition moderne entre l'objectivisme physicien et le subjectivisme transcendantal, Husserl revient au problème du transcendantal et questionne à nouveaux frais la fonction de la psychologie dans ce contexte. Or, la « voie de la psychologie » lui apparaît à présent insuffisante pour résoudre la crise des sciences européennes en tant que « crise de la vie ». Il faut frayer un « nouveau chemin » et, pour cela, questionner à rebours le monde-de-la-vie donné d'avance dans l'expérience naturelle. S'impose donc la nécessité d'une question en retour (*Rückfrage*) sur la voie de la psychologie comme pure science descriptive. Deux *épokhè* (§ 71) vont être pour cela mises en œuvre : tout d'abord, il s'agit de suspendre le moi concret (des autres *et* du psychologue lui-même, qui devient dès lors un « spectateur hors du coup »). Cette première *épokhè* permet la réduction à une pure vie égologique, à une psychologie individuelle. Mais la conscience ainsi réduite est néanmoins *dans le monde*, en vertu de l'« inséparabilité de la conscience du moi et de la conscience de l'autre » : le présent est toujours co-humain, son unité s'inscrit dans une générativité, une « historialité (...) incassable »³⁷. Ainsi, la conscience du monde est toujours-déjà *a priori* la conscience d'un seul et même monde pour tous. Cela signifie que le monde-de-la-vie ainsi visé est tout autre que celui de l'objectivité construit par les sciences. Celles-ci élaborent en effet des « substructions », des constructions abstraites, qu'elles tendent à faire passer pour les structures de l'intentionnalité à l'œuvre dans le monde-de-la-vie. Pour atteindre phénoménologiquement ce monde-de-la-vie, une deuxième *épokhè* est donc nécessaire : celle, universelle, du monde, qui dégage un seul enchaînement psychique, un horizon de cosubjectivité, une « compénétration intentionnelle »³⁸. La *Krisis* débouche ainsi sur une critique radicale de la voie cartésienne en tant qu'illusion naïve d'un autrui empirique extérieur et monadiquement clos sur lui-même. Si, dans l'attitude naturelle, une extériorité réciproque s'établit en raison de la localisation des âmes dans les corps, la double *épokhè* transcendantale permet d'appréhender les monades dans leur compénétration intentionnelle, dans l'unique flux intentionnel qui les constitue en un « Nous » transcendantal.

La *Krisis* se clôt ainsi par une critique définitive de l'objectivisme et souligne à juste titre que le champ des faits est toujours-déjà constitué, médiatisé par une connaissance. Cependant, la thématization de la socialité et de l'histoire y reste insuffisante, et ce pour deux raisons. Tout d'abord, la correction proposée de la voie de la psychologie n'aboutit pas à une véritable problématique de la socialité. La double *épokhè* et l'accès à la « compénétration intentionnelle » des flux de conscience qu'elle permet dans l'attitude transcendantale ne fait pas justice à la socialité en tant que telle ; elle relève encore de la problématique de l'intersubjectivité. L'idée de co-présence originaire (*mitgegenwärtig*) du moi et de l'autre, de l'intersubjectivité comme originairement fluante, ne saurait suffire à fonder comme telle la socialité. De ce fait, et c'est là notre seconde remarque, l'analyse de l'expérience du monde-de-la-vie reste profondément idéaliste, et ne peut rendre compte de l'élément tiers nécessaire pour fonder toute socialité, en d'autres termes du symbolique. On s'étonne à cet égard que la problématique si brillamment développée dans la troisième section de *Idées II* ne soit pas ressaisie ici : la problématique d'un sujet d'emblée social, d'une action sociale médiatisée par des « chairs transies d'esprit » et par des « objets investis d'esprit » aurait pu répondre adéquatement à l'exigence du questionnement en retour de la voie de la psychologie par la prise en compte du *Lebenswelt*. Elle aurait pu thématizer la double facticité inhérente à la subjectivation en tant que celle-ci est aussi inextricablement socialisation et, par conséquent, rendre compte non seulement d'une intersubjectivité, mais d'une

³⁶ Husserl E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1936), trad. de G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

³⁷ *Ibid.*, § 71, p. 284.

³⁸ *Ibid.*, § 71, p. 286.

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

socialité originaires. Tel n'est pourtant pas le cas. Pas plus qu'au terme de *Idées II*, la question de l'articulation du transcendantal et de l'empirique ne trouve de réponse à l'issue de la *Krisis*.

C'est dans d'autres textes, contemporains et postérieurs à cet ouvrage, que l'on trouve une telle thématization de la facticité des objets culturels dans la constitution transcendantale du savoir et de sa traditionnalité. Il s'agit toujours bien ici, comme dans la *Krisis*, de questionner la genèse du *logos*. Husserl dénonce, dans *L'origine de la géométrie*, l'occultation classique de ce problème :

« Le dogme tout-puissant de la cassure principielle entre l'élucidation épistémologique et l'explicitation historique aussi bien que l'explicitation psychologique dans l'ordre des sciences de l'esprit, de la cassure entre l'origine épistémologique et l'origine génétique, ce dogme, dans la mesure où l'on ne limite pas de manière inadmissible, comme c'est l'habitude, les concepts d'« histoire », d'« explicitation historique » et de « genèse », ce dogme (doit être) renversé de fond en comble. Ou plutôt, ce qui est ainsi renversé, c'est la clôture à cause de laquelle justement les problèmes originaux et les plus profonds de l'histoire humaine restent dissimulés »³⁹.

Se dégager de cette cassure, rompre cette clôture permet de voir que l'irruption du *logos* s'annonce toujours-déjà non seulement dans les formes les plus élémentaires de la vie et de l'histoire humaine, mais de proche en proche dans l'animalité et la nature en général :

« Son être (de la subjectivité transcendantale) est un être historique, son infinité une infinité historique, qui est voilée dans l'infinité spatio-temporelle de la nature jusqu'à être complètement inintelligible, qui accède dans l'histoire humaine à une certaine intelligibilité, mais qui demeure l'un dans l'autre voilée d'un point de vue transcendantal, tout en devenant intelligible pour le phénoménologue dans son voilement même »⁴⁰.

On déborde donc ici à proprement parler le champ des phénomènes et des évidences vécues. Afin de thématizer cette genèse sauvage, Husserl pense l'historicité du *logos* sur le mode d'une téléologie : la raison se dévoile elle-même comme avènement à la conscience d'une tâche infinie, et la conversion de la philosophie en phénoménologie constitue le stade ultime de cette différenciation.

Or, comme le montre *L'origine de la géométrie*, ce processus d'auto-dévoilement de la raison implique que la raison s'expose dans les techniques et dans l'écriture. Cette extériorisation dans le monde-de-la-vie est indispensable à la constitution de la vérité et de l'idéalité des objets géométriques. Toutefois, n'y a-t-il pas une contradiction entre la téléologie de la raison et son extériorisation dans les techniques de mesure et dans la notation graphique ? Plutôt que de voir ici une insurmontable aporie, comme bon nombre de commentateurs le proposent, il nous paraît plus judicieux de souligner que, par la notion d'*a priori* concret de l'historicité⁴¹ et la question en retour (*Rückfrage*) vers le monde-de-la-vie, Husserl établit une relation de circularité herméneutique entre la thématization de la facticité technique et la genèse transcendantale de l'intentionnalité⁴² :

« Dans la réalité historique, (telle qu'elle est) *essentiellement possible et (telle que nous la connaissons) ici comme un fait*, le développement de la culture assure une certaine *technique de la mesure*, inférieure et éventuellement supérieure – nous pouvons donc aussi toujours *présupposer* un art du dessin architectural, de l'arpentage des champs et des distances routières, etc. – (cette technique) est *toujours déjà là, déjà richement élaborée lorsqu'elle est pré-donnée au philosophe qui ne connaissait pas encore la géométrie, mais doit être imaginable (denkbar) comme son inventeur* »⁴³.

³⁹ Husserl E., *L'Origine de la géométrie* (1939), traduction et introduction de J. Derrida, P.U.F., coll. « Epiméthée », 2ème éd. revue, 1974, p. 201.

⁴⁰ Husserl E., « Le mode d'être historique de l'intersubjectivité transcendantale. Son annonce voilée dans l'histoire humaine et dans l'histoire naturelle » (1931), texte n° 23 de *Husserliana XV* ; trad., introduction, postface et index de N. Depraz, Husserl E., *Sur l'intersubjectivité*, vol. 2, pp. 319-336 ; p. 325.

⁴¹ *L'Origine de la géométrie*, op. cit., p. 204.

⁴² C'est ce que suggère en particulier Wioletta Miskiewicz dans « La phénoménologie comme science non objectivante », in Salanskis J.-M., Rastier F., Scheps R. (dir.), *Herméneutique : textes, sciences*, Actes du Colloque de Cerisy, P.U.F., 1997, p. 57-73.

⁴³ Husserl E., *L'origine de la géométrie* (1939), op. cit., p. 211 ; nous soulignons.

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

C'est donc par l'extériorisation de la raison dans les techniques et l'écriture et par la structure de circularité herméneutique - en constant mouvement - entre la facticité technique et l'*a priori* concret de l'historicité, que sont assurés pour Husserl non seulement la constitution des idéalités scientifiques en tant que telles, mais aussi la possibilité de re-compréhension et de transmission de leur sens, et par conséquent le caractère traditionnel de la science.

Cette analyse fait éclater l'idée selon laquelle le social, l'être-ensemble serait seulement intersubjectivité. La socialité ne peut être pensée comme simple généralisation, extrapolation de l'intersubjectivité. Elle implique un élément tiers qui rend possible le face-à-face en tant que tel⁴⁴. Cet élément tiers qui permet l'institution du symbolique nous semble devoir être cherché dans les « objets investis d'esprit », objets culturels qui demandent à être repensés, comme Husserl le fait voir dans *L'origine de la géométrie*, non seulement comme constitués, mais comme constitutifs de la socialisation et de l'histoire. Toutefois, c'est seulement dans la mesure où ils sont articulés à l'auto-affection originelle de la *Urhylè*, à un soi charnel qui est auto-affection originelle, intentionnalité pulsionnelle indéterminée, jamais complètement constituée, que ces éléments tiers, de sédiments inertes et non vécus, peuvent devenir actuels, que leur sens peut être réactivé et transmis en tant que tel. C'est à cette condition qu'ils sont au fondement de la formation du Nous transcendantal et de l'historicité. Husserl, évoquant à propos de l'écriture un « corps graphique », une « corporéité spirituelle » (*geistige Leiblichkeit*), souligne ce point dans *L'origine de la géométrie* ainsi qu'en maints endroits⁴⁵.

Ainsi, quoiqu'il ne se dégage jamais complètement de l'idéalisme transcendantal, Husserl fraie la voie à une thématique de la technique non seulement comme constituée, mais comme constitutive de l'(inter)subjectivité et de la socialisation.

b. Jacques Derrida

Jacques Derrida ressaisit le thème husserlien du voilement de la raison dans l'inscription mondaine de l'écriture, et lui confère un statut central dans sa critique de la philosophie transcendantale et de la métaphysique. La thèse de Husserl dans *L'origine de la géométrie* fait apparaître que la condition de possibilité des idéalités géométriques est la notation écrite. Par conséquent, plutôt que de dire que l'écriture reflète le *logos* - argument classique qui sous-tendait le « logocentrisme » -, il convient de critiquer le confinement théologique et métaphysique de l'écriture dans une fonction seconde et instrumentale, et de reconnaître que l'écriture est la condition de possibilité de la vérité comme telle :

« L'écriture n'est pas seulement un moyen auxiliaire au service de la science - et éventuellement son objet - mais d'abord, comme l'a en particulier rappelé Husserl, dans *L'origine de la géométrie*, la condition de possibilité des objets idéaux et donc de l'objectivité scientifique. Avant d'être son objet, l'écriture est la condition de l'*epistémè* (...) »⁴⁶.

Ainsi donc, pour Jacques Derrida, à la suite de l'intuition de Husserl, l'extériorité de l'objet mondain « écriture » est la condition même du *logos*. Mais ce n'est pas seulement l'écriture qui est ici en cause. La nature constitutive de l'écriture par rapport au caractère trans-temporel de la mémoire indique elle-même une condition de possibilité plus générale du *logos* : Jacques Derrida généralise les considérations de Husserl sur l'écriture, problématisant ainsi la technique de manière inédite :

« Technique au service du langage : nous ne faisons pas appel ici à une essence générale de la technique qui

⁴⁴ Voir à ce propos J. Benoist, « Intersubjectivité et socialité : la phénoménologie et la question du tiers », in J. Benoist et B. Karsenti (dir.), *Phénoménologie et sociologie*, P.U.F., 2001, pp. 19-42.

⁴⁵ Notamment dans *Logique formelle et logique transcendantale* (1929), trad. de S. Bachelard, Paris, P.U.F., 1957, p. 31.

⁴⁶ Derrida J., *De la grammatologie*, Paris, Editions de Minuit, 1967 ; p. 42-43.

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

nous serait déjà familière et qui nous aiderait à *comprendre*, comme un exemple, le concept étroit et historiquement déterminé de l'écriture. *Nous croyons au contraire qu'un certain type de question sur le sens et l'origine de l'écriture précède ou au moins se confond avec un certain type de question sur le sens et l'origine de la technique* »⁴⁷.

C'est ainsi que Jacques Derrida identifie, à propos de *L'origine de la géométrie* de Husserl, non une « genèse purement technique » de l'intentionnalité⁴⁸, mais une relation dialectique entre la prise en vue de la facticité, qui débouche sur un questionnement ontologique, et la téléologie de la Raison, qui est anticipation et liberté. Derrida voit dans la question en retour de la phénoménologie transcendantale vers le monde-de-la-vie⁴⁹ l'expression de ce que lui-même nomme *différance*.

En effet, forgeant le concept de *différance* ou de *trace*, Derrida fait basculer le statut de la limite par rapport à ce qu'il était encore chez Husserl : la finitude de la mémoire humaine, à savoir son extériorisation dans l'écriture, loin d'être une limite provisoire à la souveraineté constituante de l'intentionnalité transcendantale, est intrinsèque à cette dernière, et donc irréductible. Par conséquent, il convient de rompre avec le présupposé husserlien du Présent Vivant compris comme origine absolue. Il n'y a pas d'originarité de la présence ou de la conscience :

« La trace est (...) l'origine absolue du sens en général. Ce qui revient à dire, encore une fois, qu'il n'y a pas d'origine absolue du sens en général. La trace est la *différance* qui ouvre l'apparaître et la signification. Articulant le vivant sur le non-vivant en général, origine de toute répétition, origine de l'idéalité, elle n'est pas plus idéale que réelle, pas plus intelligible que sensible, pas plus une signification transparente qu'une énergie opaque et aucun concept de la métaphysique ne peut la décrire »⁵⁰.

Le concept quasi-transcendantal de *différance* permet une interpellation de la vie et de la nature supplémentaire des organismes vivants. La *différance* porte en effet aussi loin que l'histoire de la vie, dont la conscience est une différenciation qui rend explicite la structure de la trace ou du gramme :

« (Le) mouvement (de la trace) déborde largement les possibilités de la « conscience intentionnelle ». Celle-ci est une émergence qui fait apparaître le gramme *comme tel* (c'est-à-dire selon une nouvelle structure de non présence) et rend sans doute possible le surgissement des systèmes d'écriture au sens étroit. Depuis l'« inscription génétique » et les « courtes chaînes » programmatiques réglant le comportement de l'amibe et de l'annélide jusqu'au passage au-delà de l'écriture alphabétique aux ordres du *logos* et d'un certain *homo sapiens*, la possibilité du gramme structure le mouvement de son histoire selon des niveaux, des types, des rythmes rigoureusement originaux »⁵¹.

Jacques Derrida ouvre ainsi l'espace d'une investigation des différenciations multiples de la trace. Cette recherche ne peut toutefois être confondue avec une entreprise généalogique au sens, par exemple, de l'archéologie foucauldienne⁵². Il s'agit pour Derrida de discerner les multiples

⁴⁷ *Ibid.*, p. 18. C'est moi qui souligne.

⁴⁸ Derrida J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, P.U.F., 1990, p. 270. Derrida évoque ici - pour la récuser aussitôt - la première lecture de *L'Origine de la géométrie* qu'il effectua en 1953.

⁴⁹ Derrida J., Introduction à Husserl, *L'Origine de la géométrie*, op. cit., pp. 168-171.

⁵⁰ *De la grammatologie*, op. cit., p. 95.

⁵¹ *Ibid.*, p. 125.

⁵² Derrida reproche à l'*Histoire de la folie à l'âge classique*, bien que sa méthode ne soit pas empiriste, de recourir en dernière instance à l'information et à l'enquête pour définir le « grand partage » classique entre une « raison » et une « folie » dont les notions sont tenues pour déjà connues et déterminées. Voulant maintenir son discours dans une « relativité sans recours », sans appui sur une raison ou un *logos*, Foucault laisse ainsi en suspens la question de savoir *qui énonce* cette archéologie : « A vouloir écrire l'histoire de la décision, du partage, de la différence, on court le risque de constituer la division en événement ou en structure survenant à l'unité d'une présence originaire ; et de confirmer ainsi la métaphysique dans son opération fondamentale » (Derrida J., « Cogito et histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 51-97 ; p. 65). Pour Jacques Derrida, au contraire, un discours sur les rapports entre la raison, la folie et la mort (tout comme sur la vérité, etc.) ne peut que s'inscrire dans une « structure de différence » où se joue l'économie d'un

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

figures de la trace sans verser dans un discours historique qui ne peut que trahir la philosophie.

On peut, très schématiquement, discerner deux inflexions dans sa démarche⁵³. La première tend vers une *déconstruction* des concepts dans la tradition métaphysique, les sciences anthropologiques et biologiques ; l'autre, tout en maintenant la dimension d'écart et d'altérité impliquée par la différence, l'habite plus positivement en esbossant une *élaboration ontologique critique* de la multiplicité feuilletée de la différence⁵⁴.

Dans le premier mouvement, Jacques Derrida déconstruit notamment la notion de programme génétique : dans la mesure où le « programme » est l'unité d'un mouvement de protention et de rétention, il ne peut être réduit à un formalisme abstrait. La notion de programme demande à être réinterprétée comme différenciation d'un gramme plus vieux que la graphie humaine⁵⁵.

C'est aussi à une déconstruction de la littérature et des sciences humaines que procède Derrida. La différence ou trace, identifiée comme *possibilité générale* d'inscription dans *De la grammatologie, L'écriture et la différence* ainsi que *La dissémination*⁵⁶, signale alors une archi-synthèse⁵⁷

« (ouvrant) à la fois, dans une seule et même possibilité, la temporalisation, le rapport à l'autre et le langage »⁵⁸.

Le statut subalterne de l'écriture - au sens courant du terme - dans la tradition philosophique occidentale est ici questionné et critiqué. Dans ces travaux, Derrida installe de manière privilégiée l'étude des figures de la différence dans le domaine de la philosophie et de l'anthropologie. Toutefois, il continue de souligner que la différence intervient dès avant la coupure anthropologique, et affirme sans discontinuer la nécessité de prendre distance par rapport à l'anthropocentrisme et de questionner le « nom de l'homme ». Parce que la frontière entre eux est incertaine, il convient d'interroger la spécificité respective de la trace chez l'animal et chez ce que l'on appelle « homme ».

La seconde inflexion de la pensée de Jacques Derrida l'engage vers une élucidation plus positive des différenciations auxquelles se prête la trace ou l'archi-synthèse en amont de la « conscience intentionnelle »⁵⁹. En effet, il thématise ces questions non seulement en termes déconstructifs, mais en esbossant des thèses sur l'essence du vivant et du vivant animal : il s'agit non de récuser la frontière humain/animal fondée sur l'idée d'indéterminité anthropologique propre aux traditions gréco-judéo-chrétiennes, mais de la penser en termes autres que privatifs pour l'animal. L'« animal » ne peut être pensé négativement, en tant que dépourvu de langage. Jacques Derrida souligne par conséquent la nécessité de démultiplier la frontière « humain »/« animal » et thématise le vivant en tant qu'automotricité, aptitude du vivant à s'organiser et à s'affecter soi-même :

« (l')animalité, la vie du vivant, du moins quand on prétend la discerner de l'inorganique, du purement physico-chimique inerte ou cadavérique, on la définit couramment comme sensibilité, irritabilité et auto-motricité, spontanéité apte à se mouvoir, à s'organiser et à s'affecter elle-même, à se marquer et à s'affecter de traces de soi. Cette automotricité comme auto-affection et rapport à soi, avant même la thématique discursive d'un énoncé ou d'un *ego cogito*, voire d'un *cogito ergo sum*, voilà le caractère qu'on reconnaît au vivant et à l'animalité en

« rapport réglé entre l'excédant et la totalité excédée ».

⁵³ Ce point appellerait de plus amples développements, auxquels nous ne pouvons procéder dans le cadre de cet article.

⁵⁴ La seconde inflexion ne renie nullement la première ; c'est pourquoi le terme ontologie ne doit pas être entendu au sens pré-critique, ontothéologique, de la présence immédiate à soi. Derrida insiste au contraire constamment sur les médiations de la présence.

⁵⁵ J. Derrida revient à une critique de la génétique moléculaire dans « La norme doit manquer » (et autres contributions), in Gros F., Dausset J. et al. (dir.), *Le génome et son double*, Paris, Hermès, 1996.

⁵⁶ Derrida J., « La pharmacie de Platon », in *La dissémination*, Paris, Editions du Seuil, 1972, pp. 69-197.

⁵⁷ Ou « synthèse originaire » (« La pharmacie de Platon », *art. cit.*, p. 91).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 88.

⁵⁹ Voir notamment Derrida J., *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1973 ; *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, notamment « La main de Heidegger » ; *De l'esprit*, Paris, Galilée, 1987.

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

général. Mais entre ce rapport à soi (ce Soi, cette ipséité) et le *je* du « je pense » il y a, semble-t-il, un abîme. Les problèmes commencent là, on s'en doute, et quels problèmes! Mais ils commencent là où on accorde à l'essence du vivant, à l'animal en général, cette aptitude *qu'il est lui-même*, et donc cette aptitude à être capable de s'affecter soi-même, de s'affecter de traces de soi vivant, et donc de s'autobiographier, en quelque sorte »⁶⁰.

La réflexion qui s'engage sur le psychique souligne elle aussi non seulement l'écart, l'absence, mais l'excès ; elle ébauche une thèse sur l'essence du psychique. Le « je » qui se constitue dans la langue (par le déictique *sui-référentiel*) comme signataire d'une autobiographie n'est pas en rupture totale avec l'ipséité du vivant et du vivant animal. C'est ce Soi qui, à présent, se réfléchit par l'introduction d'un miroir, d'une *psychè*, par la mise en place d'une scène autobiographique où se trouvent problématisés à la fois « la référence de ce qui se dit au nom de l'animal » et « le dénuement de qui dit, ouvrant la page d'une autobiographie, « voilà qui je suis » »⁶¹.

La problématique du spectre⁶² développée autour de Marx ne doit pas, elle non plus, être entendue dans un sens morbide du cadavre ou du mort⁶³. Elle permet au contraire de ressaisir la problématique marxienne de la fétichisation de l'objet marchand et du *socius* aliéné qui en résulte en termes de devenir-social des individus et des objets, de socialisation engageant foncièrement un processus de production d'objets sensibles/insensibles, en analogie irréductible avec le phénomène religieux.

Par le concept de différance, Jacques Derrida pose donc de manière principielle la constitutivité de la technique dans le cadre d'une problématique de la trace. Il ne s'agit pas d'une généalogie historiciste ou naturalisante, car la question même de la réflexivité, de l'instance du discours, est sans cesse maintenue ouverte. Si la problématique de la déconstruction souligne que « le mort est toujours-déjà dans le vif », et insiste sur l'écart, l'absence au sein de toute présence, l'autre versant de la pensée derridienne manifeste, par l'introduction d'une ipséité archi-originale et le travail de l'aporie qui lui est corrélatif, que la subjectivité « animale » et « humaine » et le devenir-social demandent à être pensés de manière quasi-transcendante en tant que manifestations spécifiques du mouvement de la trace. La déconstruction des savoirs constitués se voit ainsi complétée et enrichie par une démarche frayant la voie à une thématization des différenciations spécifiques de la trace. Cependant, on pourrait souhaiter que les brillantes formules du philosophe soient précisées par un dialogue plus serré avec la biologie. En particulier, la notion de « pro-gramme », si elle est enrichie des dimensions phénoménologiques de protention et de rétention, et donc déplacée par rapport à son statut purement formel en génétique moléculaire, se prêterait à une élaboration plus claire en relation avec les sciences du vivant qui se démarquent du réductionnisme néo-darwinien. De même, l'aptitude du vivant à s'organiser, se mouvoir et s'affecter lui-même pourrait gagner en précision par une mise en rapport avec la distinction entre les concepts de téléologie et de téléonomie en biologie.

⁶⁰ Voir Derrida J, « L'animal que donc je suis », in Mallet M.-L. (dir.), *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*. Paris, Galilée, 1999, p. 300. Ce texte remarquable mériterait un commentaire approfondi, que nous ne pouvons effectuer dans les limites de cet article. Voir aussi, pour une réflexion critique sur les paradoxes de l'auto-immunitaire, J. Derrida, « Foi et Savoir. Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison », in *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, Paris, Seuil, 1996/2000 : « (l)a vie n'est infiniment respectable que si elle n'est pas *seulement* la vie, mais *aussi* la vie et la mort, la vie dans la mort, autrement dit si elle vaut *plus qu'elle-même*. Transcendance paradoxale de la vie, comme supplémentaire à elle-même, qui l'associe foncièrement à l'automate travaillant à son auto-immunité ».

⁶¹ Derrida J, « L'animal que donc je suis », *art. cit.*, p. 301.

⁶² Derrida J., *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

⁶³ Comme l'a montré éloquentement François-David Sebbah dans *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, P.U.F., coll. « Epiméthée », 2001.

c. Bernard Stiegler

Contrairement à Jacques Derrida, Bernard Stiegler, dans *La technique et le temps*⁶⁴, cherche avant tout à articuler la problématique de la différance à l'histoire humaine de la supplémentarité technique. Il s'agit de montrer que la technique, contrairement au sens commun, n'est pas *dans* le temps et l'espace, mais qu'elle est *constitutive de la temporalité et de la spatialité en tant que telles*. L'auteur déploie pour ce faire une double analyse : l'une sur le plan anthropologique, l'autre sur le plan phénoménologique.

L'analyse anthropologique examine la double question de la genèse de la technique et de l'évolution technique⁶⁵. Retenant de Bertrand Gilles⁶⁶ la notion de système technique, Bernard Stiegler se tourne, pour penser la question d'une universalité techno-logique, vers Leroi-Gourhan⁶⁷. Le concept de *tendances techniques universelles*, indépendantes des localités culturelles que sont les groupements ethniques où elles se concrétisent comme *faits* techniques, répond en effet chez Leroi-Gourhan au projet de définir une théorie où l'anthropogenèse coïncide en large part avec une technogenèse ; c'est à partir de là seulement qu'il est possible de comprendre les phénomènes de différenciations culturelles entre les ethnies, et non l'inverse⁶⁸. Du Zinjanthrope au Néanthrope, l'hominisation consiste en un procès conjuguant le passage à la station verticale, l'extériorisation de la main en outils et l'avènement du langage⁶⁹.

L'auteur critique toutefois le paléanthropologue sur un point décisif, à savoir la manière dont il traite du *paradoxe de l'extériorisation*. En effet, si – ce dont Leroi-Gourhan convient – l'homme s'invente lui-même en s'extériorisant, cela implique que l'"intérieurité" en laquelle il consiste ne préexiste pas à cette extériorisation : la problématique de l'extériorisation présente intrinsèquement un tour aporétique. Or, selon Leroi-Gourhan, l'intelligence symbolique ou faculté de symbolisation, qu'il qualifie de gratuite, émerge *après* l'intelligence technique issue de l'extériorisation. Leroi-Gourhan maintient de ce fait une opposition *faber/sapiens*, ou technique/spiritualité. Malgré les critiques dirimantes qu'il adresse à Rousseau, il ne dépasse donc pas le dualisme de ce dernier concernant les rapports entre nature et culture : à partir d'une origine zoologique s'instaurerait *de l'extérieur* une seconde origine, culturelle celle-ci. Afin de s'extraire de ce schème, Bernard Stiegler introduit le concept central d'*épiphylogenèse*. Schématiquement, il vise à proposer un principe d'explication de l'hominisation dans son double aspect biologique et technique. En effet, pour rendre compte, du Zinjanthrope à Neandertal, de la détermination et de la différenciation réciproques entre l'outil et le cortex,

« (o)n doit (...) avancer l'hypothèse d'un principe de sélection génétique absolument nouveau. Loin d'être simplement déterminée par l'évolution du cortex, l'évolution des silex taillés détermine en retour le processus de corticalisation. Une telle hypothèse implique que l'on tente d'élaborer le concept d'une sélection artificielle – sélection de mutations s'exerçant au niveau du cortex dans le contexte d'un rapport au milieu original, médiatisé par l'appareillage technique (...). L'épiphylogenèse, accumulation récapitulative, dynamique et morphogénétique (*phylogenèse*) de l'expérience individuelle (*épi*), désigne l'apparition d'un nouveau rapport entre l'organisme et son milieu, qui est aussi un nouvel état de la matière »⁷⁰.

Le concept d'épiphylogenèse, sur lequel nous reviendrons par la suite, est la clef de voûte de la problématique stieglérienne de la constitutivité anthropologique de la technique, car en lui se

⁶⁴ Stiegler B., *La technique et le temps*, tome 1, *La faute d'Epiméthée*, Paris, Editions Galilée, 1994 ; tome 2, *La désorientation*, Paris, Galilée, 1996 ; tome 3, *Le temps du cinéma*, Paris, Galilée, 2001.

⁶⁵ *La technique et le temps*, op. cit., t. 1, première partie, « L'invention de l'homme ».

⁶⁶ Gilles B., *Histoire des techniques*, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1977.

⁶⁷ Leroi-Gourhan A., *L'homme et la matière*, Paris, Albin Michel, 1943. Voir aussi Leroi-Gourhan A., *Milieu et technique*, Albin Michel, 1945 ; *Le geste et la parole*, Paris, Albin Michel, t. 1, *Technique et langage*, 1964 ; t. 2, *La mémoire et les rythmes*, 1965.

⁶⁸ Leroi-Gourhan A., *L'homme et la matière*, op. cit. Voir STIEGLER B., *La technique et le temps*, t. 1, op. cit., pp. 58-59.

⁶⁹ Leroi-Gourhan A., *Le geste et la parole*, op. cit.

⁷⁰ Stiegler B., *La technique et le temps*, op. cit., t. 1, pp. 184-185.

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

lient les deux questions de l'essence et de l'évolution de la technique. En ce point précis intervient pour l'étayer une lecture de la thèse de Simondon sur l'essence de la technique.

Dans *Du mode d'existence des objets techniques*⁷¹, Simondon cherche en effet à définir l'objet technique en lui-même – qu'il distingue de l'outil ou objet technique singuliers – à partir d'une réflexion sur la prédominance de la machine dans la société industrielle. Simondon récuse la caractérisation de la machine par l'automatisme, et voit sa spécificité résider dans l'autonomie de sa genèse et de son fonctionnement. Par contraste avec l'objet technique artisanal, qui est contingent et abstrait parce que dépourvu de mesure intrinsèque, la machine est un objet technique passé du stade abstrait au stade concret par intégration convergente de ses fonctions. C'est donc le devenir concret qui est la véritable mesure de l'objet technique : l'objet technique s'invente lui-même dans un processus de concrétisation, par lequel il s'adapte à lui-même et converge par surdétermination fonctionnelle d'éléments toujours plus difficiles à considérer isolément. La « tendance technique » de Leroi-Gourhan est ainsi redéfinie en termes de « convergence interne », de concrétisation par intégration des fonctions, et la machine est la réalisation de cette concrétisation. La machine est un objet autonome qui *fonctionne* et qui, par son indétermination, est susceptible d'évoluer et de s'intégrer dans des ensembles techniques plus vastes. Or, l'avènement de l'objet technique industriel modifie la place de l'homme : tandis que l'objet technique artisanal est porté par l'homme, la machine devient elle-même porteuse d'outils. La tâche de l'homme consiste, dans les ensembles techniques, à organiser le fonctionnement coordonné des objets. L'homme n'est donc plus, à l'époque industrielle, l'origine intentionnelle des individus techniques que sont les machines, mais seulement leur opérateur : les exigences proprement techniques « prédominent dans l'évolution »⁷². Le décalage entre la technique contemporaine et la culture est dû à la méconnaissance de l'essence de la technique et à l'attachement à des schèmes dynamiques de la technique qui ont aujourd'hui disparu. L'identification de la spécificité de la machine en tant qu'objet technique concrétisé appelle la fondation, aux côtés, par exemple, de la psychologie ou de la sociologie, d'une science nouvelle, la technologie générale ou mécanologie, qui doit remédier à ce décalage.

L'approche de Simondon présente l'intérêt majeur de thématiser l'essence de la technique et de cerner la dynamique spécifique de l'objet technique industriel. Quel rapport, cependant, avec l'hominisation ? Soulignant que la problématique de Simondon s'écarte plus nettement que celle de Leroi-Gourhan de l'hypothèse anthropologique, Bernard Stiegler effectue ici deux gestes. Tout d'abord, partant de l'idée simondonienne selon laquelle, par son auto-adaptation et sa concrétisation, la machine est un analogue fonctionnel de l'individu vivant, il forge la notion d'« *étant inorganique organisé* »⁷³, constituant entre l'animé et l'inanimé un troisième type, original, d'étant. Ensuite, il extrapole la réflexion simondonienne sur la spécificité et l'autonomie de la machine à l'ensemble du devenir technique⁷⁴, repensé en termes d'*épiphylogenèse*. L'abandon de l'hypothèse anthropologique sur la technique se voit ainsi radicalisé : l'homme étant l'opérateur et non l'inventeur de l'objet technique, l'hominisation tout entière a son fondement non pas dans un *Homo faber*, mais dans les lois d'évolution propres de l'*objet technique saisi dans son couplage structurel avec l'humain* lui-même en constitution. Le concept métaphysique classique d'Homme se voit dès lors directement mis en question.

Reste à élucider, dans la mesure où l'hypothèse anthropologique n'est plus tenable, par quel procès le *qui* (l'humain) et le *quoi* (l'objet technique) s'inventent ainsi mutuellement.

⁷¹ Simondon G., *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958 ; rééd. 1989.

⁷² Simondon G., *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 25.

⁷³ Stiegler B., *La technique et le temps*, op. cit., tome 1, *La faute d'Épiméthée*, op. cit., p. 30 et pp. 80-94.

⁷⁴ B. Stiegler opère cette extrapolation, qui signifie que l'homme est l'opérateur et non l'inventeur de l'objet technique, en notant que, du Zinjanthrope au Néanthrope, le procès de détermination et de différenciation mutuelles du cortex et de l'outil est si lent (il s'accomplit encore au rythme de la « dérive génétique ») qu'il ne peut guère être imaginé (*La technique et le temps*, op. cit., t. 1, p. 145). Des préhistoriens et anthropologues contemporains, tel Eric Boëda, adoptent explicitement ce geste à titre théorique et méthodologique dans leur étude des techniques lithiques. Voir ici même, E. Boëda, « Une anthropologie des techniques et des espaces ».

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

L'analyse phénoménologique⁷⁵ vise à élaborer, sur la base des résultats de l'analyse anthropologique, un concept véritablement philosophique de technique. En effet, depuis Aristote jusqu'à Kant au moins, la métaphysique ne donne pas de statut propre à la technique : elle ne l'inscrit ni dans le domaine théorique, ni dans le domaine pratique. Ainsi Kant ne lui fait-il place que comme corollaire de la raison théorique⁷⁶. Certes, Jacques Derrida a pensé la différence comme trace, comme gramme ; il voit dans l'histoire de la trace l'histoire même de la vie, tout en soulignant que celle-ci ne se laisse saisir en tant que telle qu'après la rupture que constitue l'émergence de la conscience intentionnelle. Considérant que Jacques Derrida laisse impensée la condition de possibilité de cette émergence, Bernard Stiegler se propose de répondre lui-même à cette question : il avance l'hypothèse que la condition de possibilité de cette émergence est la technique, entendue comme sédimentation non vivante⁷⁷. Cette thématique de la technique permettrait de rendre compte du passage de la différence propre à la vie en général à une caractérisation de la conscience intentionnelle comme « différence de la différence »⁷⁸.

L'hypothèse d'une telle sédimentation conduit à une interrogation sur la mémoire. En une pénétrante critique des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*⁷⁹, Bernard Stiegler analyse les problèmes posés par la problématique husserlienne du remplissement des *eidè* et de l'enchaînement des vécus. Pour Husserl, la conscience intentionnelle est flux, rétention (et protention) primitive du tout-juste-passé ; le souvenir est une forme de mémoire dérivée par rapport à cette rétention primitive, consistant dans la re-production trait pour trait d'une perception d'objet préalable. Parce qu'il postule – ne serait-ce qu'en droit – l'infinité de la rétention, Husserl maintient une coupure entre la rétention et l'imagination ou « conscience d'images », qui s'appuie sur des objets mondains tels que portraits, tableaux, monuments, etc. Selon Bernard Stiegler, au contraire, la rétention est finie, et elle doit, pour pouvoir durer, s'extérioriser dans de tels objets mondains. Le concept de « rétention tertiaire » thématise cette forme de rétention en extériorité, fondatrice d'une « genèse technologique de l'intentionnalité »⁸⁰.

Mais le propos central de Bernard Stiegler va au-delà d'une ressaisie critique de l'analyse husserlienne de la temporalité. Afin de thématiser la technique sur un plan philosophique, il prend pour appui majeur l'analytique existentielle de Heidegger⁸¹. Toujours-déjà jeté au monde, le *Dasein*, « cet étant que nous sommes », rencontre le monde sous la forme fondamentale de la préoccupation, de l'affairement, qui est pratique et non théorique. Loin que cette activité se situe dans un espace déjà constitué, c'est dans le mouvement de se-porter-vers du *Dasein* que se constitue la spatialité originaire, dont l'espace géométrique est une forme dérivée : nous engendrons l'espace par l'attitude consistant à soustraire les choses au lointain, à nous en « déloigner »⁸². Cette attitude est corrélative de notre affairement pratique, dans lequel nous nous portons vers des choses investies de signification, que nous trouvons « sous-la-main » (*vorhanden*)⁸³, « là-devant »⁸⁴ dans la « réalité » du monde. L'outil se différencie toutefois des autres étants en ce qu'il n'est pas seulement « sous-la-main », mais « à-portée-de-la main » (*zuhanden*)⁸⁵, utilisable à tout instant dans le commerce (*Umgang*) que nous entretenons avec lui⁸⁶.

⁷⁵ B. Stiegler, *La technique et le temps*, op. cit., t. 1, deuxième partie : « La faute d'Epiméthée ».

⁷⁶ Kant I., *Introduction à la faculté de juger* ; commentaire de P. Aubenque, cité par B. Stiegler, *La technique et le temps*, t. 3, p. 108.

⁷⁷ B. Stiegler, *La technique et le temps*, op. cit., t. 1, pp. 147-151.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁷⁹ Husserl E., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1928), trad. par H. Dussort, Paris, P.U.F., 1964.

⁸⁰ Stiegler B., *La technique et le temps*, op. cit., t. 2, pp. 268 et suivantes. Voir l'ensemble du chapitre 4, « Objet temporel et finitude rétionnelle ».

⁸¹ Heidegger M., *Etre et temps*, trad. de E. Martineau, Authentica, 1985.

⁸² *Etre et temps*, § 23, trad. F. Vezin, op. cit., p. 147.

⁸³ Traduction E. Martineau.

⁸⁴ Traduction F. Vezin.

⁸⁵ Traduction E. Martineau.

⁸⁶ « L'utilisable a dans le commerce quotidien le caractère de *proximité*. A y regarder mieux, cette proximité de l'util est

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

Heidegger insiste sur la nécessité de clarifier la distinction entre ces deux modalités de la relation du *Dasein* à l'étant⁸⁷. L'outil n'est jamais donné de manière isolée ; il est pris dans un tissu de relations significatives et finalisées qui marquent son inscription dans l'être-avec (*Mitsein*), le social. Heidegger thématise ainsi la technique au cœur même de l'analyse existentielle de l'être-au-monde. Toutefois, selon Bernard Stiegler, il n'effectue cette articulation que sur le plan quotidien de la préoccupation. En effet, le *Dasein*, par l'angoisse devant la mort qui le distingue parmi les autres étants, est appelé à se détacher de son affairement quotidien en une décision libre et résolue par laquelle il accomplit son avoir-à-être singulier. Certes, Heidegger affirme bien qu'il ne peut être question d'éliminer la quotidienneté dans l'être-là authentique (*Etre et temps*, § 38). Mais c'est là une sorte de concession. Pourquoi cette secondarité de la technique dans la problématique ontologique heideggérienne ? Le motif en est, selon Bernard Stiegler, que la technique est aussi pour Heidegger le support matériel du calcul et de la mesure du temps, c'est-à-dire de l'arrondissement (*Gestell*) de l'être par la technique moderne, qu'il dénonce comme le comble de l'oubli de l'être⁸⁸. C'est pourquoi Heidegger, loin de reconnaître le statut ontologique de la technique, la confine en définitive dans l'intrahistoricité ontologique du *Dasein*⁸⁹.

Afin de compléter l'analytique existentielle et l'ontologie heideggériennes, Bernard Stiegler fait fond sur une interprétation originale du mythe de Prométhée et d'Épiméthée⁹⁰ : privé de qualités par l'oubli d'Épiméthée, l'homme s'est vu doté du feu et du génie créateur des arts par Prométhée, qui les vole aux dieux Héphestos et Athéna. Mais le feu, et le génie créateur des arts en général, ne peuvent jamais combler l'oubli d'Épiméthée. Le *qui* présente donc un « défaut d'origine » irréductible, auquel la technique vient suppléer, sans jamais le remplir⁹¹. Un double déplacement de l'analytique existentielle heideggérienne se voit ainsi opéré. D'une part, la technique est thématisée en tant que condition ontologique d'accès au déjà-là historial et, corrélativement, d'anticipation : la finitude et l'indétermination du *Dasein* ne tiennent pas seulement à son être-au-monde et à son avoir-à-être singuliers, mais à sa prothéticité originaire et constitutive. D'autre part, l'ordre fondationnel postulé par Heidegger⁹² entre les trois types de rétention est renversé : loin que le déjà-là ontologique du *Dasein* dérive de sa temporalité originaire en tant qu'avoir-à-être ontologique, c'est la prothéticité constitutive du *Dasein* qui est première et qui, dans le registre de l'ontologie fondamentale, rend possible et conditionne successivement en retour la temporalité intramondaine et anonyme du souci et le devenir ontologique singulier⁹³.

En tant que telle, la prothéticité originaire se situe donc en deçà de la séparation de l'espace et du temps, qu'elle conditionne et surdétermine. Cette spatialité même permet toutes les

déjà indiquée dans le terme qui exprime son être, l' 'utilisabilité', l'être-à-main (*Zuhandenheit*). L'étant 'à portée de main' (*zur Hand*) a chaque fois une proximité différente qui ne se règle pas par des mesures de distance. Cette proximité se règle sur le maniement possible et à l'usage qu'en fait la discernation qui 'compte dessus'. (...) L'arrangement à proximité de l'util signifie que celui-ci n'a pas uniquement, en se trouvant quelque part là-devant, sa position dans l'espace, mais au contraire que, comme util, il est essentiellement casé et rangé, qu'il est posé, prêt à servir" (Heidegger, *Etre et temps*, § 22, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 142).

⁸⁷ L'être du *Dasein* est le souci et, "comme la problématique ontologique, depuis toujours, a compris l'être au sens de être-sous-la-main (...) tout en laissant l'être du *Dasein* ontologiquement indéterminé, il est besoin d'une élucidation de la connexion ontologique entre souci, mondanité, être-à-portée-de-la-main et être-sous-la-main (réalité)" (*Etre et temps*, § 39, trad. Martineau ; cf. trad. F. Vezin, p. 232).

⁸⁸ Voir notamment Heidegger M., "La question de la technique", in *Essais et conférences* (1954), trad. fr. par A. Préau, Paris, Gallimard, 1958 ; rééd. coll. "Tel", pp. 9-48.

⁸⁹ B. Stiegler, *La technique et le temps*, op. cit., t. 1, 2ème partie, pp. 270-274 ; t. 3, p. 245. Heidegger finit ainsi lui-même par appréhender l'objet technique sur le mode vulgaire de l'être-sous-la-main (*Vorhandenheit*), qui caractérise la relation qu'entretient le *Dasein* avec tous les étants dans l'intrahistoricité de son affairement quotidien. Heidegger relègue de ce fait également comme dérivé l'être-à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*) d'qui caractérise les instruments de la science, dans la visée par celle-ci d'un savoir exact.

⁹⁰ Stiegler B., *La technique et le temps*, op. cit., t. 1, deuxième partie, « La faute d'Épiméthée ».

⁹¹ *La technique et le temps*, op. cit., t. 1, p. 196 et pp. 200 sq.

⁹² Heidegger reste sur ce point fidèle à Husserl, chez qui la rétention primaire du tout-juste-passé est la condition de possibilité de la rétention secondaire ou souvenir.

⁹³ *La technique et le temps*, op. cit., t. 1, p. 273 ; t. 3, p. 98, p. 117.

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

manipulations possibles⁹⁴. Après une longue analyse de la constitutivité de l'écriture dans l'époque orthographique⁹⁵, Bernard Stiegler rejoint les analyses de Horkheimer et Adorno⁹⁶ sur la technoscience moderne : le phénomène de production industrielle des prothèses de rétention tertiaire, qui marque le passage de l'époque moderne à l'époque contemporaine, est un dispositif d'aliénation et de réification des consciences, c'est-à-dire de l'aperception de soi comme soi, de la réflexivité⁹⁷. Les technologies contemporaines de l'information, dont l'auteur analyse la tendance intrinsèque à susciter la désorientation⁹⁸, s'unifient dans un processus mondial de *convergence* qui fait d'elles un système technique planétaire. Ce procès est aussi, et indissociablement, marchandisation des consciences dans l'économie de marché : les industries culturelles ont pour objet la capacité de rétention en tant que prothéticité, c'est-à-dire la conscience elle-même. La numérisation débouche ainsi sur une hyperreproductibilité industrielle qui compromet corrélativement la possibilité d'hériter du passé et de se donner un avenir⁹⁹. Bernard Stiegler en dégage la possibilité d'une « fin des temps » : en une nécessité intrinsèque, ce système industriel tarirait le désir, et pourrait donc s'écrouler de lui-même en une sorte d'implosion. Notons au passage, en consonance avec l'idée de surdétermination, l'analogie de cette idée avec la prédiction marxienne de l'effondrement du système capitaliste, basée sur la baisse inévitable du taux de profit engendrée par le développement technologique.

Ainsi, à l'issue de l'analyse phénoménologique, Bernard Stiegler retrouve-t-il sur des bases renouvelées le champ anthropologique, où il déploie une radicale critique de la technoscience et de l'économie de marché. L'analyse phénoménologique élève la réflexion sur l'objet technique empirique à la question a-transcendantale¹⁰⁰ de la *technicité*. En posant l'hypothèse d'une invention réciproque du *qui* et du *quoi*, elle dégage un espace proprement philosophique pour penser la spécificité de la technique chez l'humain.

Cette remarquable thématization philosophique de la technique n'est pas cependant sans poser certaines difficultés. Nous en discernons particulièrement deux :

- d'une part, le risque de privilégier la thèse de l'autonomie de la technique et de déboucher ainsi, malgré toutes les précautions prises, sur une forme subtile de déterminisme technique ;
- d'autre part, le risque de ne considérer la technicité que dans les formes extériorisées de la technique qui accompagnent le processus d'hominisation, ce qui a pour conséquence d'empêcher une thématization de la technicité en deçà de la conscience intentionnelle et de naturaliser la biologie¹⁰¹.

La sollicitation préalable de l'anthropologie et de la biologie par Bernard Stiegler pour édifier la thèse phénoménologique de la constitutivité de la technique a-t-elle un effet en retour sur la constitution des sciences anthropologiques et biologiques ? La promesse faite, mais jamais tenue, par Heidegger dans *Etre et temps* - le retour de l'ontologie à la science, que la première a préparée en définissant les concepts relatifs à son domaine d'être¹⁰² - est-elle réalisée ? Afin

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *La technique et le temps, op. cit.*, t. 2, chap. 1, « L'époque orthographique ».

⁹⁶ Voir Adorno T. et Horkheimer M., « La production industrielle des biens culturels », in *La dialectique de la raison*, Gallimard, coll. « Tel », 1974.

⁹⁷ *La technique et le temps, op. cit.*, t. 3, p. 118.

⁹⁸ *La technique et le temps, op. cit.*, t. 2, *La désorientation*.

⁹⁹ *La technique et le temps, op. cit.*, t. 3, pp. 310 sq.

¹⁰⁰ La notion stieglérienne d'a-transcendantal ne doit pas être confondue avec celle, derridienne, de quasi-transcendantal. Tout en soulignant le caractère à la fois sensible et idéal de la trace en tant que possibilité même de l'apparaître et de la signification, la notion de quasi-transcendantal se veut attentive à la question de l'*a priori* idéal de toute pensée. La notion d'a-transcendantal, quant à elle, indique une prise de distance plus nette par rapport à cette problématique. Ceci nous semble avoir partie liée avec le caractère plus généalogique, nietzschéen de la démarche stieglérienne.

¹⁰¹ Voir à ce propos Beardsworth R., « Thinking Technicity », in *Cultural Values*, Blackwell, Oxford, vol. 2, nb. 1, January 1998, pp. 70-86 ; p. 81.

¹⁰² Heidegger M., *Etre et temps*, trad. de F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, § 3, p. 33 : « Le véritable « mouvement »

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

d'instruire cette double question, on rouvrira à la lumière de la biologie et des sciences humaines/sociales contemporaines la *question du vivant* et la *question anthropologique*.

Nous procéderons tout d'abord à une analyse des concepts d'extériorisation et d'épiphylogenèse, puis nous discernerons dans la *théorie biologique de l'autopoïèse* élaborée par Humberto Maturana et Francisco Varela une thématique de la technicité comme inscription matérielle productrice de soi (3. De l'homínisation à la question du vivant).

Il sera alors possible d'aborder le *domaine anthropologique*. Partant à nouveau d'une discussion du concept d'épiphylogenèse, nous interrogerons, en mobilisant les sciences humaines/sociales contemporaines, le type de technicité qu'il implique du point de vue de la constitution du psychique et du social (4. La technicité constitutive de l'homínisation, le psychique et le social).

3. De l'homínisation à la question du vivant

a. Epiphylogenèse et biologie

L'une des principales difficultés soulevées par la thèse de la constitutivité anthropologique de la technique telle qu'elle est élaborée par Bernard Stiegler réside dans la conception de la genèse et de l'évolution techniques en termes d'épiphylogenèse. Le concept d'extériorisation demande ici à être réexaminé. On sait en effet que, pour Leroi-Gourhan, suivi en cela par Bernard Stiegler, l'extériorisation entraîne un arrêt de l'évolution biologique : la technique constitue le « passage du génétique au non-génétique »¹⁰³. Toutefois, pour Leroi-Gourhan, si le début du processus d'homínisation (depuis 4 millions d'années), du Zinjanthrope à Neandertal, se marque par la co-évolution du cortex et du silex, le paléontologue voit néanmoins subsister une détermination de l'évolution lithique par l'évolution corticale ; c'est à partir de Neandertal seulement (- 300.000 ans) que, l'évolution du cortex s'étant elle-même stabilisée, l'évolution technique prendrait littéralement le *relais* de l'évolution biologique. Selon Bernard Stiegler, au contraire,

« il faut rester fidèle aux propres propositions de Leroi-Gourhan dans le début de son ouvrage, et redire que dès le Zinjanthrope, il y a une rupture dans l'histoire de la vie, parce qu'il y a extériorisation »¹⁰⁴.

Par conséquent, pour Bernard Stiegler, l'anthropogénèse est d'emblée et intrinsèquement technogénèse¹⁰⁵.

scientifique se joue quand les sciences soumettent leurs concepts de base à une révision plus ou moins radicale et qui ne leur est pas transparente. Jusqu'à quel point elle est *capable* d'une crise de ses concepts de base, voilà ce qui détermine le niveau d'une science. Quand surviennent de telles crises à l'intérieur des sciences, le rapport qu'entretient le questionnement de la recherche positive avec les choses mêmes qu'il interroge est ébranlé. De toutes parts on voit s'éveiller de nos jours dans les différentes disciplines des tendances à déplacer la recherche en l'amenant sur de nouveaux fondements ».

¹⁰³ Stiegler B., *La technique et le temps*, op. cit., t. 1, p. 148.

¹⁰⁴ Stiegler B., « La finitude rétentionnelle », in Lenay C. et Havelange V. (dir.), *Mémoire de la technique et techniques de la mémoire*, n° spécial de *Technologies, Idéologies, Pratiques. Revue d'anthropologie des connaissances*, Erès, volume XIII, 1999, n°2, pp. 23-33 ; p. 25.

¹⁰⁵ Stiegler B., *La technique et le temps*, op. cit., t. 1, p. 58. Ce diagnostic appelle quelques précisions terminologiques et chronologiques, dues à l'affinement des catégories et de la datation biologiques depuis Leroi-Gourhan. Neandertal n'apparaît plus comme notre ancêtre, mais comme un cousin relativement éloigné, avec lequel nous avons partagé un ancêtre commun il y a 1 MA (million d'années) environ. Notre espèce, *Sapiens sapiens*, se serait formée en Afrique il y a environ 150 mille ans, et serait sortie de l'Afrique il y a 100 mille ans. *Sapiens Sapiens* et Neandertal auraient coexisté en Asie et en Europe pendant 50 mille ans, avant l'extinction de Neandertal il y a 50 mille ans. Point plus important, l'« arrêt » ou la « stabilisation » de l'évolution de *Sapiens sapiens* depuis 100 mille ans n'est probablement qu'un effet d'optique - l'échelle de temps de la phylogenèse est de l'ordre du million d'années, et elle peut elle-même receler des équilibres ponctuels, de sorte qu'il est difficile de savoir si notre évolution biologique s'est arrêtée ou non. Ce qui, en revanche, est à

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

Sur quel genre de *théorie* du vivant s'adosse ce diagnostic ? Revenons, pour élucider ce point, à la question de l'épiphylogenèse. L'humain se caractérise par une mémoire technologique ou épiphylogénétique qui se surajoute aux mémoires génétique et épigénétique (c'est-à-dire, selon lui, nerveuse) préexistantes :

« l'épiphylogenèse, qui est l'accumulation récapitulative, dynamique et morphogénétique (*phylogenèse*) de l'expérience individuelle (*épi*), désigne l'apparition d'un nouveau rapport entre l'organisme et son milieu, nouveau rapport qui est aussi un nouvel état de la matière : si l'individu est une matière organique et donc organisée, son rapport au milieu (à la matière en général, organique et inorganique) est médiatisé par cette matière organisée quoique inorganique qu'est l'*organon*, l'outil avec son rôle instructeur (son rôle d'instrument) »¹⁰⁶.

Il faut d'abord noter que le concept d'épiphylogenèse vise à surmonter la coupure établie par la biologie moléculaire entre l'épigénèse, qui est individuelle (quand l'individu s'éteint, l'espèce a tout perdu de ce qu'il avait appris) et la phylogenèse, qui situe la mémoire de l'évolution de l'espèce dans les gènes. Or, si elle se place « en apparente contradiction avec les lois de la biologie moléculaire »¹⁰⁷, la notion d'épiphylogenèse reprend en fait à son compte la conceptualité de cette dernière, et en premier lieu la négation de l'hérédité des caractères acquis sur laquelle elle est fondée. Bernard Stiegler identifie en effet la vie au sens général au programme génétique, dont il souligne le déterminisme¹⁰⁸. Fréquentes sont ses références à François Jacob quand celui-ci écrit que « le programme ne reçoit pas de leçons de l'expérience »¹⁰⁹. Le concept d'épiphylogenèse *nécessite* ainsi, pour s'y opposer, le concept de programme génétique en tant que définition du vivant :

« (c)e que nous appellerons l'*épiphylogenèse* de l'homme, au sens de la conservation, de l'accumulation, de la sédimentation des épigénèses successives, et articulées entre elles (est) rupture avec la vie *pure* en ce sens que dans la vie *pure*, l'épigénèse est justement ce qui ne se conserve pas (« le programme ne reçoit pas de leçons de l'expérience »), même si cela n'est pas sans effet sur la sélection génétique en quoi consiste l'évolution (...) »¹¹⁰.

C'est pourquoi on retrouve dans *La technique et le temps* la même réduction de l'ontogenèse à un « apprentissage » cérébral par câblage neuronal (« mémoire épigénétique ») que dans la génétique moléculaire. La mémoire épiphylogénétique ou technique permettrait ainsi ce que cette biologie considère comme impossible, à savoir une articulation de l'ontogenèse et de la phylogenèse. Seule l'épiphylogenèse assure donc la fonction de permettre une transmission des caractères acquis.

Cependant, il est loin d'être certain que l'ontogenèse et la phylogenèse soient aussi étanches que ne l'affirme la biologie moléculaire. Une perspective théorique différente, informée par une critique des prémisses de la biologie moléculaire, permet au contraire de saisir l'interdépendance de l'ontogenèse et de la phylogenèse dès l'apparition des organismes multicellulaires : en effet, les variations qui peuvent se produire pour fournir la matière première d'une éventuelle évolution par sélection naturelle ne sont nullement aléatoires, car elles sont contraintes par le processus même de l'ontogenèse, lui-même hautement organisé. L'ontogenèse désigne alors des processus d'une tout autre ampleur qu'un simple apprentissage neuronal, à savoir

présent considéré comme établi, c'est que l'« extériorisation », avec l'apparition des techniques du geste et de la parole, a instauré un tout autre rythme de changement « historique », qui va d'ailleurs s'accéléralant : invention de l'agriculture il y a 12 mille ans, différenciation de la ville et de la campagne il y a 5 mille ans, invention de l'écriture il y a 2 mille ans, modernité depuis 4 siècles, raison computationnelle depuis 50 ans... C'est par rapport à ce nouveau rythme que l'évolution biologique (au sens classique, car la thèse exposée ci-dessous soutiendra que l'histoire technique est la forme actuelle d'une évolution qui reste intimement ancrée dans le vivant) apparaît *relativement* figée.

¹⁰⁶ Stiegler B., « La finitude rétionnelle », *art. cit.*, p. 27.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰⁸ Stiegler B., *La technique et le temps*, *op. cit.*, t. 1, p. 151.

¹⁰⁹ Jacob F., *La logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970, p. 11.

¹¹⁰ Stiegler B., *La technique et le temps*, *op. cit.*, t. 1, p. 151.

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

la constitution même de l'organisme dans le temps, constitution telle que la croissance et la maturation de l'individu présentent des régularités propres à l'espèce : l'ontogenèse recouvre l'ensemble des processus qui conduit de l'œuf fertilisé, en passant par l'embryogenèse, à la naissance, à la maturation au stade adulte capable de reproduction sexuée, puis, par vieillissement, à la mort. La génétique moléculaire, centrée sur l'idée d'évolution par sélection naturelle de mutations aléatoires, est inapte à expliquer ces régularités, ces invariances dans le développement. En d'autres termes, l'évolution phylogénétique ne reposerait pas sur la sélection de mutations au hasard - ce qui rendrait en droit possibles toutes les évolutions -, mais sur une séquence de transformations extrêmement *contrainte*. Tout n'est pas possible dans l'ontogenèse ; c'est pourquoi telle variation ou perturbation au hasard, plutôt que de donner une adaptation viable, peut déboucher sur un monstre. La sélection naturelle est une contrainte structurante, mais elle ne suffit pas pour spécifier quelles formes vont exister ou non. Waddington, en formulant le principe d'« assimilation génétique » - qui n'enfreint en rien le darwinisme classique - a ainsi donné l'exemple d'un caractère qui ne serait jamais devenu génétique s'il n'avait été préalablement acquis¹¹¹. Ces travaux, ainsi que d'autres, contribuent donc à effacer l'opposition inné/acquis et soulignent que, loin d'être étanches, ontogenèse et phylogenèse sont liées depuis qu'il y a ontogenèse, c'est-à-dire depuis l'apparition des organismes multicellulaires¹¹².

La critique de la biologie moléculaire fait donc apparaître une hérédité des caractères acquis au cœur même du vivant. Dès lors, le concept d'épiphylogenèse est ébranlé - ou, plus précisément, il perd la fonction que lui attribuait Bernard Stiegler : l'extériorisation technique est importante, mais pas pour la raison qu'elle établirait un lien entre l'ontogenèse et la phylogenèse, puisque ce lien lui est bien antérieur. L'extériorisation technique est un caractère central de l'homínisation en ce qu'elle rend *explicite* la technicité du vivant. Par une nécessité en retour, il importe donc de reconsidérer le statut de la technique comme exclusivement prothétique. Ce qui est ici en jeu, c'est l'inscription de la technicité au sein même du vivant, de telle sorte que l'« extériorisation » évoquée par Leroi-Gourhan n'implique pas une rupture, une coupure entre l'organisme vivant et l'*anthropos*, mais qu'elle s'appuie au contraire sur une continuité telle que la structure du vivant puisse être appréhendée dans ses déploiements originaux sur de nouveaux registres, dont la technique (au sens usuel du terme) et le langage sont les principaux et transforment en retour le psychisme et la socialité pré-existants. Autant dire que la relation nature/culture et la question du transcendantal sont ici au cœur du débat.

Tournons-nous donc, à présent, vers une théorie du vivant susceptible de thématiser cette technicité.

b. *Autopoïèse et technicité du vivant*

Une première tentative a été effectuée en vue d'articuler la thèse de la constitutivité anthropologique de la technique à la problématique du vivant : comme l'ont souligné, en éthologie, les travaux de von Uexküll sur le monde propre des animaux (la tique en étant l'exemple prototypique)¹¹³, l'organisme est doué de dispositifs sensorimoteurs qui assurent son couplage structurel avec le milieu¹¹⁴. La mise en œuvre de ce dispositif fait co-advenir l'organisme et son monde propre - le milieu devenant monde propre de l'animal lors même de ce couplage. La thèse

¹¹¹ La question reste ouverte de savoir s'il est possible de généraliser ce résultat et d'affirmer qu'aucun caractère ne peut devenir génétique s'il n'est d'abord acquis. Une telle thèse pourrait être soutenue, moyennant une argumentation détaillée.

¹¹² Voir Oyama S., *The Ontogeny of Information : Developmental Systems and Evolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 ; Stewart J., « Au-delà de l'inné et de l'acquis », in *Biologie et cognition, Intellectica*, n° 16, 1993/1, p. 151 – 174 ; Stewart J., *La vie existe-t-elle ? Réconcilier génétique et biologie*, Paris, Vuibert, 2004.

¹¹³ Von Uexküll J.V., *Mondes animaux et monde humain*, Paris, Gonthier, 1966.

¹¹⁴ Le concept de milieu (*Umwelt*) est plus étroit que celui d'environnement : le milieu est ce que l'organisme découpe dans l'environnement. Merleau-Ponty l'avait souligné à la suite des éthologues et des physiologues (Merleau-Ponty M., *La structure du comportement*, Paris, P.U.F., 1942 ; rééd. 1977, pp. 11-12).

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

de l'extériorisation développée par Leroi-Gourhan peut être articulée à cette problématique de la sensorimotricité du vivant : les dispositifs de couplage sensorimoteur, internes chez l'animal (ce sont ses organes), sont chez l'humain *extériorisés*. L'outil technique, consistant en un dispositif de couplage extériorisé et, partant, amovible, se définirait ainsi comme prolongement de l'organe, *médiation anthropologiquement constitutive*¹¹⁵.

Cette articulation de la constitutivité anthropologique de la technique et de la sensorimotricité du vivant laisse cependant en suspens certaines difficultés sur lesquelles il convient de revenir. Ayant examiné ci-dessus les problèmes que soulèvent les notions d'extériorisation et d'épiphylogenèse, il importe à présent de reconsidérer le statut de la technique comme exclusivement prothétique. Pour cela, il convient à présent de creuser la conceptualisation du vivant en deçà de l'éthologie et de mettre à nu son organisation propre.

Humberto Maturana et Francisco Varela¹¹⁶ ont élaboré, avec le concept d'autopoïèse, une théorie biologique de la *technicité du vivant* : le vivant se définit en effet comme ce qui se produit (*poïein*) soi-même (*autos*) en permanence. Cette technicité et cette circularité concernent les processus de production tant de l'organisation que des composants matériels de l'organisme, comme l'indique la définition canonique de l'autopoïèse :

« Un système autopoïétique est organisé comme un réseau de processus de production qui (a) régèrent continuellement par leurs transformations et leurs interactions le réseau qui les a produits, et qui (b) constituent le système en tant qu'unité concrète dans l'espace où il existe, en spécifiant le domaine topologique où il se réalise comme réseau.

Il s'ensuit qu'une machine autopoïétique engendre et spécifie continuellement sa propre organisation. Elle accomplit ce processus incessant de remplacement de ses composants, parce qu'elle est continuellement soumise à des perturbations externes, et constamment forcée de compenser ces perturbations. Ainsi, une machine autopoïétique est un système homéostatique (ou, mieux encore, à relations stables) dont l'invariant fondamental est sa propre organisation (le réseau de relations qui la définit) »¹¹⁷.

L'expression « machine autopoïétique » doit être prise ici au sens fort : elle désigne très précisément la *technicité du vivant*, la synthèse matérielle et organisationnelle par laquelle le vivant se constitue comme tel en un mouvement de *boot-strap*. Par conséquent, la notion ordinaire de « machine » doit être considérée comme dérivée par rapport à elle. Comme le souligne Varela, les machines au sens courant sont « allopoïétiques », c'est-à-dire qu'elles « ont comme résultat de leur fonctionnement un produit qui est différent d'elles »¹¹⁸. Dans les machines allopoïétiques (telle une automobile), l'organisation est en effet déterminée par les relations entre les composants. A l'inverse, « dans une machine autopoïétique, l'organisation est déterminée par les relations, non pas entre les composants, mais entre des processus de production de composants »¹¹⁹.

Francisco Varela établit une distinction entre l'*organisation* d'un système (ensemble des relations qui définissent une machine comme une unité) et sa *structure* (ensemble des relations effectives entre les composants présents sur une machine concrète dans un espace donné)¹²⁰, distinction de laquelle il suit que

« l'organisation d'une machine implique une matière, mais (que) celle-ci n'y entre pas *en tant que telle* »¹²¹.

¹¹⁵ Voir Havelange V., Lenay C. et Stewart J., « Les représentations : mémoire externe et objets techniques », in *Intellectica*, 2002/2, n° 35, pp. 115-129.

¹¹⁶ Maturana H. et Varela F., *Autopoiesis and Cognition : The Realization of the Living*, Boston Studies in the Philosophy of Science, t. XLII, Boston, D. Reidel, 1980. Quoique élaborés indépendamment, les travaux de Maturana et Varela sur l'autopoïèse sont en consonance étroite avec ceux de Robert Rosen, qui développe avec la théorie de la clôture sous causalité efficiente une thématique scientifique de la causalité immanente (Rosen R., *Life Itself*, New York, Columbia University Press, 1991 ; *Essays on « Life Itself »*, New York, Columbia University Press, 2000).

¹¹⁷ Varela F., *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant*, trad. de P. Bourguin et P. Dumouchel, Paris, Editions du Seuil, 1989 ; p. 45 (souligné par l'auteur).

¹¹⁸ Varela F., *Autonomie et connaissance, op. cit.*, p. 47.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 46.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 41.

¹²¹ *Ibid.*, p. 42.

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

Cette notation suscite chez Bernard Stiegler un soupçon : il y voit l'indice que Varela reconduit le schème de pensée traditionnel et « n'échappe pas non plus à la permanence de l'oubli de la matière »¹²². On peut toutefois se demander si la théorie de l'autopoïèse reconduit cet oubli de la matière, ou si elle ne contribue pas, tout au contraire, à le contester dans ses fondements mêmes. Examinons plus précisément ce point.

Du fait de son organisation autopoïétique, tout organisme vivant (qu'il s'agisse d'un micro-organisme, d'une plante ou d'un animal) présente à la fois une ouverture et une clôture :

- une ouverture en ce que les organismes vivants sont des systèmes thermodynamiques ouverts, en prise dynamique sur des flux d'énergie extérieurs à eux ;
- une clôture « opérationnelle » due au métabolisme cellulaire qui assure ces échanges et ces transformations. Le métabolisme cellulaire, en effet,

« produit des composants qui font partie du réseau de transformations qui les a produits. Certains de ces composants forment une frontière, une limite à ce réseau de transformations. En termes morphologiques, la structure qui permet ce clivage spatial est appelée une membrane. Cette frontière membranaire n'est pas un produit du métabolisme cellulaire comme le tissu est le produit d'une machine à produire du tissu. La raison en est que cette membrane ne se contente pas de limiter l'extension du réseau de transformation qui a produit ses propres composants, mais qu'elle participe elle-même à ce réseau. S'il ne bénéficiait pas de cet arrangement spatial, le métabolisme cellulaire se désintégrerait en une soupe moléculaire qui se répandrait tout autour et ne constituerait plus l'unité discrète qu'est la cellule »¹²³.

Comme l'indiquait déjà la définition de l'autopoïèse citée plus haut, il faut référer la structure membranaire, qui est constitutive de l'individuation spatiale et temporelle du vivant, à l'organisation du réseau en tant que métabolisme. La définition de l'organisme vivant comme machine autopoïétique implique par conséquent une relation circulaire entre la structure et l'organisation : d'une part, l'organisation produit la structure, qui est spatiale et donc matériellement inscrite ; réciproquement, la structure régénère et remplace continuellement l'organisation qui l'a produite. La circularité du système autopoïétique, qui marque l'autonomie spécifique du vivant, brise donc par excellence cette séparation de l'organisation et de la matière qui faisait déceler par Bernard Stiegler dans la théorie de l'autopoïèse une rémanence du schème hylémorphique¹²⁴. Comme l'écrivent Andreas Weber et Francisco Varela, « la dichotomie entre le processus et le substrat est factuellement comblée à chaque moment par l'identité totale du processus et du substrat »¹²⁵.

Ce bref exposé de la théorie de l'autopoïèse appellerait des commentaires fouillés. Nous nous limiterons à trois remarques.

Tout d'abord, il est à noter que les premières machines, qui sont autopoïétiques, c'est-à-dire vivantes, ne produisent rien d'autre qu'elles-mêmes. On assiste donc ici à un renversement complet de perspective par rapport à l'axiomatique du transcendantal et au statut instrumental de la technique dans la pensée oppositionnelle qui lui est associée : la technicité du vivant n'est pas un instrument assigné par l'humain au service de fins pré-existantes ; elle est au contraire *production de soi*. Tel est le sens de l'affirmation de l'autonomie des machines autopoïétiques. Permettant de

¹²² Stiegler B., *La technique et le temps*, op. cit., t. 1, p. 204.

¹²³ Maturana H. et Varela F., *L'arbre de la connaissance*, Ed. Addison-Wesley France, 1994 ; p. 34. Nous soulignons. Au-delà des organismes unicellulaires, les organismes multicellulaires présentent eux aussi une « clôture opérationnelle » de leur organisation, en ce sens que leur identité est spécifiée par un réseau de processus dynamiques dont les effets se manifestent dans ce réseau (*Ibid.*, p. 79).

¹²⁴ C'est sans doute là l'une des raisons pour lesquelles la théorie de l'autopoïèse et la théorie de la causalité sous clôture efficiente, dans leur élaboration jusqu'à ce jour, sont rebelles à la *formalisation* mathématique au sens de Hilbert. En revanche, elles se prêtent à une *formulation* mathématique assez riche pour permettre l'interprétation des symboles en termes biologiques. Voir, pour la théorie de l'autopoïèse, Bourguin P. et Stewart J., « Autopoiesis and Cognition », in *Artificial Life*, 10, 2004 (sous presse) et, pour la théorie de la clôture sous causalité efficiente, Rosen R. *Life Itself*, op. cit., p. 235-243.

¹²⁵ Weber A. et Varela F., « Life after Kant : Natural purposes and the autopoietic foundations of biological autonomy », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2002, 1, pp. 97-125 ; p. 119 (nous traduisons).

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

penser le *machinal* avant la machine (au sens courant de ce dernier terme)¹²⁶, le concept d'autopoïèse thématise l'intuition d'une synthèse qui ne serait pas seulement inhérente à la conscience intentionnelle, mais qui serait fondatrice du vivant¹²⁷. Cette technicité plus archaïque se donne elle-même comme la condition de possibilité de la supplémentarité de l'objet technique dans le registre anthropologique.

Ensuite, la thématization de la technicité inhérente au vivant a partie liée avec la thématization ontologique du vivant par la théorie de l'autopoïèse. Celle-ci se présente à cet égard comme une alternative radicale à la génétique moléculaire qui, voyant dans le programme génétique un formalisme au sens fort, élimine le concept de vie en tant que tel. La causalité immanente du vivant serait une illusion que l'approche par le biais de la *téléonomie*, ou régulation cybernétique¹²⁸, dissiperait tout en l'expliquant. Tout au contraire, la théorie de l'autopoïèse thématise une *téléologie* incarnée. Le couplage de l'organisme avec l'environnement est intrinsèquement orienté vers le maintien du processus d'auto-constitution de l'organisme. Il suit qu'« un système autopoïétique se réfère nécessairement à lui-même : ses actions consistent à établir le processus dynamique consistant à rester en vie. Les stimuli extérieurs ne pénètrent dans la sphère de pertinence d'une telle unité qu'en vertu de leur signification existentielle pour le processus de maintien de son auto-établissement. Ils acquièrent donc une valence duelle, d'attraction ou de rejet, d'approche ou d'évitement. C'est pourquoi la forme n'est pas un but formel abstrait, mais une tâche matérielle à réaliser d'instant en instant. Le programme génétique influence la forme, mais seulement dans la mesure où il est interprété par le soma en fonction des besoins effectifs du maintien de soi. Sans l'individualité du corps vivant, le programme n'est rien. Ceci s'oppose de plein fouet à la conception de Dawkins, selon laquelle les corps sont des machines agissant téléonomiquement pour déployer et maintenir le programme génétique sous-jacent (le génome possédant ici le statut d'un principe idéaliste de la raison créant des artefacts) »¹²⁹. La théorie de l'autopoïèse thématise donc le vivant d'une manière qui renvoie réflexivement la biologie à la question de sa propre constitution et à ses fondements non seulement épistémologiques, mais aussi ontologiques¹³⁰.

Enfin, et pour les raisons qui précèdent, le concept d'autopoïèse comme production de soi par l'organisme vivant apporte un éclairage renouvelé sur les notions phénoménologiques de

¹²⁶ La problématique maturanienne et varélienne se démarque donc radicalement de la conception moderne de l'animal machine, qui repose sur le modèle anthropocentrique de la fabrication d'artefacts : quand Descartes conçoit le vivant comme machine, c'est par identification avec la machine produite par l'artisan (Descartes, *Principes de la philosophie*, IV^{ème} partie, § 203, in *Oeuvres*, éd. Adam-Tannery, 1909, rééd. Paris, Vrin-CNRS, 1964 sq., t. VIII, p. 326). Quand Leibniz le conçoit comme automate naturel, c'est certes en voyant dans le vivant le produit de l'art divin, mais la seule différence de ce dernier par rapport avec l'art humain est qu'il est infini (Leibniz, *Monadologie*, trad. d'E. Boutroux, Paris, Delagrave, 1966, § 64).

¹²⁷ La définition du vivant comme autopoïèse, système se produisant lui-même en permanence, présente à cet égard une affinité étroite avec la définition du vivant par Simondon. Selon ce dernier, le vivant est agent et théâtre d'individuation, processus d'individuation se reconduisant de manière perpétuée, à la différence de l'individu physique, qui est simple résultat d'individuation. La clôture de l'individu physique, qui est factuelle, devient avec le vivant intrinsèque à l'organisation de l'individu (Simondon G., *L'individu et sa genèse physico-biologique*, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1964 ; rééd. Jérôme Millon, 1995). La problématique de l'individuation du vivant est donc sans doute moins étrangère à la problématique de la technicité qu'on ne l'a pensé jusqu'ici.

¹²⁸ La théorie de l'autopoïèse doit aussi être distinguée des développements contemporains des sciences physicochimiques : ceux-ci ont porté sur l'étude des systèmes thermodynamiques ouverts, dont les structures dissipatives constituent l'exemple paradigmatique (Prigogine I. et Stengers I., *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979). On peut considérer que les systèmes thermodynamiques ouverts sont premiers par rapport aux systèmes thermodynamiques fermés. Cependant, les seconds ne peuvent être assimilés aux premiers, dont ils forment un cas particulier induit par un surcroît de contraintes environnementales et observationnelles.

¹²⁹ Weber A. et Varela F., « Life after Kant : Natural purposes and the autopoietic foundations of biological autonomy », *art. cit.*, p. 117. Voir aussi Stewart J., « Teleology and Biology », in *Tekhnema: Journal of Philosophy and Technology*, The American University in Paris, 2000, 6, pp. 14-33.

¹³⁰ Maturana H., « Reality : the search for objectivity or the quest for a compelling argument », in *Irish Journal of Psychology*, 1988, 9 (1), pp. 25-82. Rosen souligne également les implications non seulement épistémologiques, mais ontologiques de la théorie de la clôture sous causalité efficiente (*op. cit.*, p. 236).

subjectivité, d'intentionnalité et de sens. Quoique la circularité métabolisme-membrane puisse être entièrement vue de l'extérieur, cela n'annule pas le fait qu'elle instaure en même temps un *point de vue* fourni par l'autoconstruction de l'organisme : en se définissant lui-même et en différenciant par-là les domaines soi/monde, l'organisme crée une perspective qui transforme l'environnement neutre en un *Umwelt* chargé de sens pour lui. En tant que *Leib* (et non *Körper*), le vivant est source subjective d'un horizon phénoménologique de sens. La théorie de l'autopoïèse invite ainsi à une mise en perspective de la genèse passive prenant en vue son inscription dans le registre biologique¹³¹.

Une étude approfondie de la théorie de l'autopoïèse mériterait donc d'être développée en vue de mettre en évidence la manière dont le vivant, sur base de cette autoproduction par inscription matérielle, articule l'activité/passivité, l'intérieur/extérieur, la temporalité/spatialité ainsi que l'interprétation¹³².

Revenons à présent à l'anthropologie, et tentons d'évaluer les apports et les répercussions de la thèse de la constitutivité phénoménologique de la technique pour la psychologie et la sociologie.

4. La technicité constitutive de l'hominisation, le psychique et le social

Quoique la théorie de l'épiphyllogenèse revendique un concept philosophique de technique, la définition qu'elle en propose se fonde sur les seules manifestations anthropiques de la technicité : prenant appui sur la conceptualité de la génétique moléculaire, elle situe le processus d'hominisation en rupture avec « la logique du vivant », tout en soulignant que l'instauration de la technicité comme telle instaure un principe de sélection radicalement nouveau. Par contraste, nous avons mis en évidence, dans la section consacrée à la théorie de l'autopoïèse, le rôle médiateur du métabolisme cellulaire dans l'établissement du couplage structurel de l'organisme avec son environnement, et nous en avons dégagé l'idée d'une technicité constitutive de l'autonomie du vivant. Il convient de revenir, à la lumière de cette section, à la conception épiphyllogénétique du processus d'hominisation. L'outil ou dispositif technique étant défini en termes d'étant inorganique organisé, l'hominisation se présente comme le processus par lequel ce troisième type d'étant (le *quoi*) et l'humain (le *qui*) se co-inventent. Mais une question se pose ici : ce co-avènement s'établit-il *entre l'humain et l'environnement*, qui deviendrait dès lors monde vécu, ou *entre l'humain et les dispositifs techniques* ? Comme on l'a vu plus haut, Bernard Stiegler semble opter pour le second terme de l'alternative. Nous allons tenter de montrer en quoi ce choix se répercute sur les questions du psychique et du social, oblitérant, d'une part, la dimension de la corporalité dans les processus de subjectivation et, d'autre part, celle de l'usage dans la formation du lien social.

Soulignons au préalable que la prise en vue de la psychologie et de la sociologie n'entend nullement réifier leur objet respectif et revenir à une séparation a-critique entre le « psychique » et le « social ». Nous envisageons plutôt la distinction entre ces deux disciplines en fonction du *point de vue* qu'elles adoptent respectivement sur un processus transductif d'individuation engageant à la fois le psychique et le social. Pour la psychologie, il s'agit en effet de saisir cette relation en termes de processus de subjectivation ; pour la sociologie, il s'agit d'étudier comment ce même processus donne naissance à la formation du lien social.

¹³¹ Voir pour cette question R. Barbaras, *Vie et intentionnalité*, Paris, Vrin, 2003.

¹³² John Stewart et al. ont mis en évidence l'activité d'interprétation constitutive des organismes vivants. Voir Stewart J., Scheps R. et Clement P., « Une interprétation biologique de l'interprétation » ; chap. 2, « La phylogenèse de l'interprétation », in Salanskis J.-M., Rastier F., Scheps R. (dir.), *Herméneutique : textes, sciences*, Actes du Colloque de Cerisy, P.U.F., 1997, pp. 233-252.

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

a. *Corporéité et technique*

Il est frappant que *La technique et le temps*¹³³ ne présente pas de thématization de la corporéité, dans son double aspect de corps objectif (*Körper*) et de corps propre (*Leib*) mis en avant par Husserl. Dans un article intitulé « Temps et individuations technique, psychique et collective dans l'œuvre de Simondon »¹³⁴, Bernard Stiegler analyse le rôle constitutif de la technique par rapport aux individuations psychique et collective chez Simondon : alors même que celui-ci a développé, d'une part, une théorie novatrice du mode d'existence des objets techniques et, d'autre part, une approche originale des processus d'individuation psychique et collective¹³⁵, il n'a pas explicité la relation entre ces deux problématiques¹³⁶. Bernard Stiegler montre qu'elles trouvent à s'articuler dans la technique. Une certaine indécision se manifeste toutefois dans ses formulations : tantôt cette relation est présentée comme une relation transductive à deux termes, où l'individuation psychique et collective sont médiatisées par l'individuation technique, l'invention ou l'appropriation d'une technique mettant en jeu de manière indissociable le problème de l'héritage collectif d'un déjà-là historial et celui du façonnement d'un « je » ; tantôt elle se formule comme relation transductive non pas à deux, mais à trois termes : dans cette seconde figure de l'articulation, l'individuation technique excède le statut de médiation entre les individuations psychique et collective et prend le pas sur celles-ci, en ce sens qu'elle est leur condition expresse de possibilité et qu'elle les surdétermine par son avance.

Cette seconde figure de l'articulation, prédominante chez Bernard Stiegler, rend-elle compte de l'individuation subjective dans sa dimension charnelle et psychique ? S'il est indéniable que Simondon a fortement souligné l'indissociabilité et la réciprocité des individuations psychique et collective, qu'il situe dans une relation transductive, c'est-à-dire instauratrice de ses propres termes, il n'en reste pas moins qu'il a thématized le psychisme en termes de

« poursuite de l'individuation vitale chez un être qui, pour résoudre sa propre problématique, est obligé d'intervenir lui-même comme élément du problème par son action, comme sujet ; le sujet peut être conçu comme l'unité de l'être en tant que vivant individué et en tant qu'être qui se représente son action à travers le monde comme élément et dimension du monde »¹³⁷.

Surgissent dès lors de nouvelles dimensions : l'affectivité et la perception. En tant qu'elle repose sur le registre de l'affectivité et de l'émotion, l'individuation psychique peut être considérée comme propre aux mammifères ; elle renvoie donc au premier chef à l'éthologie avant même la psychologie. Or, la discussion stieglérienne de la technicité anthropologique en termes de sédimentation du non-vivant tend à délester de contenu cette individuation psychique. Sa conceptualisation de la technique souligne certes le caractère non seulement temporel, mais aussi spatial de la rétention tertiaire en tant que prothéticité originaires ; mais elle ne fait pas référence à la chair comme ancrage pré-objectif de toute synthèse. En conformité avec la thèse de l'arrêt de l'évolution biologique « pure » et de son relais par l'épiphylogenèse en tant que nouveau mode de sélection artificiel du vivant, tout se passe comme si la synthèse passive rendue possible par l'objet technique, plutôt que d'ouvrir de nouveaux possibles à la synthèse passive charnelle, *se substituait*

¹³³ Ainsi que d'autres travaux de Bernard Stiegler.

¹³⁴ Stiegler B., « Temps et individuations technique, psychique et collective dans l'œuvre de Simondon », in *Futur antérieur* ; réédité dans Havelange V. (dir.), *Sciences sociales et cognition, Intellectica*, 1988/1-2, pp. 241-256.

¹³⁵ Simondon G., *L'individuation psychique et collective*, op. cit. Cet ouvrage est la seconde partie de la thèse de doctorat de Simondon. Elle a été publiée vingt-cinq ans plus tard que la première partie, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, op. cit.

¹³⁶ Ce propos demande à être nuancé. En effet, Simondon a bien procédé à une telle articulation, qui occupe les deuxième et troisième parties du *Mode d'existence des objets techniques* et se voit ressaisie à la fin de *L'individuation psychique et collective*. Cependant, c'est en référence à la culture, envisagée comme production délibérée et consciente plutôt que primitivement passive, que Simondon effectue cette articulation. C'est sans doute la raison pour laquelle Bernard Stiegler ne s'y attarde pas. Nous ne pouvons ici développer ce point, qui demanderait d'importants approfondissements.

¹³⁷ Simondon G., *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 19.

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

à elle.

Pourtant, par sa réalité/facticité, l'épiphylogenèse désigne non seulement un principe inédit de sélection du vivant, mais *aussi*, dans une perspective heideggérienne modifiée par la prise en vue de la prothéticité originaire, le mode existentiel de « l'étant que nous sommes » :

« la rétention tertiaire est à la fois l'adoption de nouveaux modes de vie engendrés par (l)es changements techniques et l'adoption de rétentions d'un passé collectif qui n'a pas été vécu et que les prothèses techniques rendent accessibles (...) »¹³⁸.

Comment s'effectue cette adoption ? Le troisième tome de *La technique et le temps* propose, dans l'époque du cinéma et du multimédia, une analyse de la conscience comme cinéma. A partir d'une analyse des dispositifs de l'industrie cinématographique et d'une critique de l'imagination transcendantale dans la *Critique de la raison pure*¹³⁹, l'idée de la *mise en cinéma contemporaine de la conscience opérée par ces industries* se voit retournée en la thèse que la *conscience n'est constitutivement rien d'autre que cinéma*, c'est-à-dire que

« « je » ne suis peut-être pas, que je ne suis peut-être, comme « je », qu'une fiction, qu'une projection, qu'un phantasme de moi, *de moi qui adopte des personnages*, que je me néantise en faisant du cinéma »¹⁴⁰.

On pourrait en déduire qu'il n'y a pas de subjectivation, mais seulement des effets de subjectivation rendus possibles par le « cinéma identificatoire ». Certes, l'auteur évoque, à la suite de Gilles Deleuze, l'affection d'un moi passif comme milieu et condition de possibilité du « je pense »¹⁴¹ ; de même, il souligne que les prothèses de la mémoire, en tant qu'écrans de projection de l'imagination et de ses phantasmes, sont constituées par abstraction à partir d'opérations concrètes :

« les premiers nombres comme entités abstraites sont d'abord des supports de mémoire très concrets (...). (D)ans le nombre écrit 1000, une image s'est substituée à une opération cursive de déroulement du temps ; elle a été abstraite d'un tel déroulement dont elle est devenue un équivalent – après que la conscience se soit livrée à de longues séries d'exercices, en commençant par compter avec son corps (sur ses doigts), puis sur une ardoise, puis sur un cahier, puis mentalement – puis en manipulant un clavier commandant une machine alphanumérique à laquelle l'entendement délègue certaines de ses fonctions »¹⁴².

Mais cette thématization de la synthèse et de la genèse passives charnelles n'est-elle pas ambiguë, dans la mesure où le « corps » est pensé ici avant tout comme « support » de mémoire, et par conséquent séparé de la conscience (« la conscience se (livre) à de longues séries d'exercices, en commençant à compter avec son corps ») ? La spatialité de l'individuation psychique ainsi conçue est essentiellement celle de la prothèse ou support externe (« corps » compris) qui se co-invente avec le *qui*. La notion même de support externe, de prothéticité comme constitutive de la conscience intentionnelle présente ici une difficulté. En effet, la question qui se pose est de savoir si la conscience *a un corps (Körper)*, *qu'elle utiliserait comme support*, ou si la *conscience intentionnelle n'est pas plutôt originellement corps propre (Leib)*. En dépit des critiques qu'il leur adresse par ailleurs, Bernard Stiegler semble rester, sur ce point, proche à la fois de Kant, chez qui le « sujet transcendantal » déploie ses synthèses perceptives à partir des formes vides de l'intuition sensible (*Anschauung*), et de Heidegger, dont l'analytique existentielle souligne l'être-sous-la-main des outils dans la quotidienneté, mais sans inscrire cet être-sous-la-main dans une thématization de

¹³⁸ *La technique et le temps*, op. cit., t. 3, p. 99.

¹³⁹ Stiegler B., *La technique et le temps*, op. cit., t. 3, chap. 1, « Le temps du cinéma » ; chap. 2, « Le cinéma de la conscience ».

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 100.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.* Ces prothèses spatiales de la mémoire « sont aussi des images hallucinatoires du corps vivant prothétisé qui supporte le flux de la conscience, du corps de l'autre (de l'*alter ego*) et de la corporéité comme telle » (*Ibid.*, note 1).

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

la chair en tant que telle - d'où le paradoxe, souvent noté, d'une main sans corps¹⁴³.

Dans la perspective que nous cherchons à exposer ici, la matérialité du dispositif technique chez l'humain ne demande-t-elle pas à être rapportée à un soi charnel archi-originaire, distinct du moi parce que son activité passive fait de lui une structure non objectivable, quoique jamais complètement déterminée en raison de son caractère pulsionnel ? La « genèse technologique » du sens, genèse passive médiatisée par l'objet externe, n'est-elle pas effective à la condition expresse d'être ancrée dans cette genèse passive charnelle ? Le problème de l'adoption, posé à juste titre par Bernard Stiegler, ne requiert-il pas une thématization de la chair autre que dérivée par rapport à la rétention tertiaire ? C'est ce que montrent des travaux contemporains qui, à la suite de la réflexion de Husserl et de Merleau-Ponty¹⁴⁴ sur la constitutivité de la chair, développent une psychologie expérimentale articulant d'entrée de jeu la constitutivité de la technique à la question phénoménologique du corps propre. Rappelons brièvement le contexte et les attendus principaux de ces recherches.

Dans le cognitivisme classique, la cognition est identifiée à un système représentationnel basé sur la notion de traitement calculatoire et séquentiel de l'information : les « données des sens » (*sense-data*) sont considérées comme des entrées (*input*) ; leur traitement par des systèmes computationnels produit des représentations perceptives des objets ou événements externes ; à partir de ces représentations s'effectuent, toujours par traitement calculatoire, le raisonnement et la prise de décision ; ceux-ci débouchent en sortie (*output*) sur l'action, envisagée comme exécution par les organes moteurs des décisions ou choix effectués à l'étape du raisonnement. Dans cette approche formaliste, l'action en tant qu'elle est effectuée, et *a fortiori* son ancrage corporel, ne font pas partie de la cognition. Celle-ci se définit en termes de traitement computationnel des données sensorielles par le « langage de la pensée »¹⁴⁵. A l'inverse, dans la perspective adoptée ici, la cognition se définit comme éaction simultanée d'un sujet incarné et de son monde propre. La séquence linéaire « entrée » - « sortie » est transformée en une boucle sensori-motrice, par la prise en considération du fait que les actions produisent des effets en retour sur les sensations. L'action n'est donc pas une simple sortie, elle est constitutive de la perception. Ce qui est perçu, reconnu dans la perception, ce sont les invariants des boucles sensori-motrices inséparables de l'activité du sujet¹⁴⁶.

Ce renversement de perspective s'illustre particulièrement quand l'action est médiatisée par un dispositif technique. En effet, l'intervention d'un tel dispositif permet de rendre manifeste ce qui pourrait, en son absence, passer inaperçu. C'est ce que montrent les expériences de Paul Bach-y-Rita dites de « substitution sensorielle », destinées à procurer à des aveugles des perceptions de type visuel. Le dispositif est le suivant : la sortie d'une caméra vidéo est transformée électroniquement en stimulation tactile par l'intermédiaire d'une plaque de 20 x 20 éléments placée sur la peau (soit la poitrine, soit le dos, etc). En situation de contrôle, l'apprentissage se fait passivement : l'expérimentateur place différents objets, de formes simples, devant la caméra ; le sujet essaie de les reconnaître. Les résultats sont décevants ; au bout de quelques semaines, les sujets reconnaissent avec difficulté quelques formes simples. Par contraste, dans l'expérience proprement dite, l'apprentissage est actif : les sujets sont invités à déplacer la

¹⁴³ Voir à ce propos D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986.

¹⁴⁴ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit.

¹⁴⁵ Voir, pour les exposés les plus classiques du paradigme computo-représentationnaliste, Fodor J. A., *The Language of Thought*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975 ; Pylyshyn Z., *Computation and Cognition*, Cambridge, Mass. - London, MIT Press, 1984. Pour une analyse critique de l'action dans ce paradigme, voir notamment Havelange V., « Action cognitive et formation du lien social : vers une réévaluation de la technique », in Paugam-Moisy H., Nyckees V., Caron-Pargue J. (dir.), *La cognition entre individu et société. Modèles et méthodes*, Paris, Hermès Science, 2001, pp. 13-45.

¹⁴⁶ Pour cette approche alternative, voir notamment Piaget J., *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1936 ; Gibson J.J., *The Ecological Approach to Visual Perception*, Hillsdale, N. J., Erlbaum, 1986 ; Varela F., *Autonomie et connaissance*, op. cit. ; Varela F., Thompson E., Rosch E. *The Embodied Mind*, MIT Press, 1991 ; trad. de V. Havelange, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Seuil, 1993 ; O'Regan K.J. et Noë A., « A sensorimotor account of vision and visual consciousness », in *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge University Press, 2001, 24 : 5 ; <http://www.bbsonline.org/Preprints/OREgan/>.

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

caméra en l'orientant de gauche à droite et de haut en bas, en faisant des zooms avant et arrière, etc. Dans ces conditions, l'apprentissage est beaucoup plus rapide et efficace ; les sujets peuvent, par exemple, reconnaître des visages. Corrélativement, les sujets perçoivent non plus des formes sur la peau, mais des *objets* situés « là-bas » dans l'espace : la constitution de la perception distale implique un engagement du sujet dans l'action¹⁴⁷. Des expériences de « suppléance perceptives » utilisant le stylet tactile conduisent globalement aux mêmes conclusions¹⁴⁸. Cette primauté de l'action signifie très précisément que l'on ne perçoit véritablement que ce qui part du registre de ses propres actions. Loin d'être réception passive de stimuli suivie d'un traitement computationnel qui aboutirait à la représentation interne d'objets ou d'événements extérieurs, la perception est inséparable de l'activité du sujet et des invariants des boucles sensorimotrices qu'il construit dans cette activité. On peut donc conclure que la *perception*, loin d'être représentation ou mise en correspondance avec un objet déjà constitué, est fondamentalement *action* ; *en tant que telle, elle est co-avènement du « sujet » et de l' « objet »*. Ce processus d'énaction, qui caractérise le vivant en général, est rendu particulièrement manifeste par la prise en compte des dispositifs techniques humains, dans la mesure où ils en sont la médiation extériorisée.

Quelles sont les implications de cette approche ? Précisons-les sous un angle d'abord thématique, puis méthodologique.

D'un point de vue thématique, ces recherches font apparaître en particulier qu'un nouvel objet technique - qu'il s'agisse d'un moyen d'action, d'un instrument de mesure ou d'un dispositif de reformulation de la parole - ne devient vraiment efficace qu'à partir du moment où il est si intimement *intégré par l'usage* à la boucle dynamique de la perception-action qu'il *disparaît de la conscience* et devient effectivement une *extension* du corps propre : tel est le cas du TVSS (*tactile vision substitution system*) et du stylet tactile. Pour donner encore un autre exemple, l'expérience montre qu'en conduisant une voiture, je perçois la surface de la route avec « mes » roues. Dès lors qu'il est intégré au corps propre, le dispositif technique n'est plus perçu en tant que tel : il devient transparent.

L'aspect méthodologique de la thèse de l'appropriation charnelle de l'objet ou dispositif technique découle directement du précédent. Par la conversion phénoménologique du regard, le *mode d'appropriation* (de l'attitude naturelle ou usage non thétique à l'action réflexive) du dispositif technique forme potentiellement une *attestation concrète*, un *opérateur pratique* de la réduction et de la constitution phénoménologiques. En tant que tel, il est susceptible d'une psychologie cognitive expérimentale articulée à une approche phénoménologique, dans laquelle deux moments se dégagent :

(1) tout d'abord, la description, l'explicitation analytique par les sujets de leur action médiatisée par le dispositif technique. Cette description analytique permet de saisir la constitution de l'objet spatial, loin de toute référence à un « objet » déjà constitué. L'explicitation joue en un certain sens le rôle de la réduction phénoménologique, en ce qu'elle suspend l'attitude naturelle : dans l'usage ordinaire, l'outil ou le dispositif technique n'est pas thématisé en tant que tel, puisqu'il est précisément devenu transparent, qu'il a été « oublié » en tant que médiation de l'action dans l'effectuation même de celle-ci. Mais ce qu'il faut souligner est le point suivant :

¹⁴⁷ Bach-Y-Rita P. (1972), *Brain Mechanisms in Sensory Substitution*, Academic Press, New York ; « Substitution sensorielle et qualia », in Proust J. (dir.), *Perception et intermodalité. Approches actuelles de la question de Molyneux*, Paris, P.U.F., 1997, pp. 81-100.

¹⁴⁸ Voir notamment Lenay C., Stewart J., Gapenne O., « Espace d'action technique et geste perceptif », in Bril B. et Roux V. (dir.), *Le geste technique : réflexions méthodologiques et anthropologiques, Technologies/Idéologies/Pratique(s), Revue d'Anthropologie des connaissances*, Editions Erès, 2003, pp. 215-230 ; Stewart J. & Gapenne O., « Reciprocal modelling of active perception of 2-D forms in a simple tactile-vision substitution system », in *Minds and Machines* (sous presse) ; Lenay C. et Sebbah F., « La constitution de la perception spatiale. Approches phénoménologique et expérimentale », in *Intellectica*, 2001/1, n° 32, pp. 45-85 ; LENAY C., *Ignorance et suppléance : la question de l'espace*, thèse HDR, Université de technologie de Compiègne, 2002. Notons que la notion de suppléance perceptive n'est pas identique à celle de substitution sensorielle. Pour une distinction précise, voir Lenay C., Gapenne O., Hanneton S., Marque C., Genouelle C., « La substitution sensorielle : Limites et perspectives », in Hatwell Y., Streri A. et Gentaz E. (dir.), *Toucher pour Connaître. Psychologie Cognitive de la Perception Tactile Manuelle*, Paris, PUF, 2000, pp. 287-306.

quand les sujets engagés dans l'expérimentation explicitent leurs actions, d'une part, ils ne voient plus l'objet en tant que tel et, d'autre part, ils ne sont plus capables d'effectuer les actions qu'ils exécutaient auparavant « sans y penser ». Il y a donc une incompatibilité, un basculement de type *Gestalt* entre l'effectuation routinière de l'action, d'une part, et son explicitation analytique, d'autre part, celle-ci faisant disparaître l'objet et rompant le caractère habituel et passif de l'action. Cette exclusion mutuelle des deux attitudes signifie qu'il n'y a pas d'objet « en soi » ; et pourtant, il y a entre elles une relation, dans la mesure même où une exclusion mutuelle est autre chose qu'une simple différence. Cette relation n'est pas celle du point de vue en première personne et du point de vue en troisième personne, puisque c'est bien le même sujet qui peut, en première personne, changer d'attitude. La différence est interne à la première personne ; elle concerne non pas le cours d'action, mais ce qui est *thétique* pendant le cours d'action : soit, dans la perception en acte, je suis présente à l'objet, mon attention se porte vers l'objet là-bas (en termes phénoménologiques, l'objet apparaissant dans l'attitude naturelle) ; soit, dans l'explicitation analytique de l'action, je suis attentive à l'action par laquelle se constitue l'objet (en langage phénoménologique, l'apparaître de l'apparaissant rendu accessible par la réduction) – mais alors, l'« objet là-bas » disparaît de mon champ d'expérience.

(2) le second moment de la psychologie de la suppléance perceptive consiste, sur base de l'explicitation analytique de leurs actions par les sujets, dans la formulation mathématique et la modélisation des invariants motosensoriels de ces actions. Or, dans la mesure où l'énonciation et la modélisation de ces invariants répète en l'inscrivant autrement l'explicitation de l'action médiatisée par le stylet tactile, le problème se pose aussitôt de savoir quels peuvent être le statut et la pertinence de ces formulations et de ces modèles. Si l'objectif scientifique visé est de rendre compte de l'activité perceptive telle qu'elle se déroule quand les sujets agissent passivement, « sans y penser », la formulation des invariants motosensoriels et leurs modélisations peuvent-ils prétendre satisfaire à cet objectif ? Plutôt que de voir en eux un « indice », un « parallèle » objectivé et naturalisant de la description phénoménologique, il semble plutôt qu'il faille les considérer comme une *nouvelle inscription*, un *nouveau dispositif* formant compromis entre ce que les sujets faisaient dans l'attitude naturelle et la description analytique qu'ils ont donnée de leur activité. Les modèles, loin d'être neutres, sont eux-mêmes des dispositifs de médiation de l'action, soumis aux contraintes particulières de l'explication scientifique¹⁴⁹. Ils requièrent donc à ce titre, tout comme le stylet tactile ou autres dispositifs de suppléance perceptive, une appropriation, qui entraînera à son tour leur oubli dans l'action qu'ils médiatisent. Dans le cadre expérimental dont il est ici question, les sujets sont d'abord mal à l'aise par rapport au modèle. Mais quand ils s'exercent à l'intégrer dans leur action instrumentée routinière, vient un moment où ils *oublent* : un habitus corporel s'installe, de telle sorte qu'ils peuvent à nouveau agir « sans y penser ». Alors, mais alors seulement, « l'objet là-bas » réapparaît ; simultanément, les sujets redeviennent incapables de décrire ce qu'ils font.

Trois conséquences résultent de cette approche.

Tout d'abord, elle souligne que ce qui est en jeu dans l'action perceptive instrumentée, c'est l'*appropriation des dispositifs techniques qui la médiatisent*. La chair et son activité passive, pré-objective, sont fondamentales dans la perception. Tout dispositif technique, comme le dit Merleau-Ponty, ne devient constituant que dans la mesure où il est approprié par une chair originaire qui est puissance d'engagement dans le monde ; c'est dans la mesure où il est saisi par le corps propre qu'il peut en devenir le prolongement et reconfigurer les modalités de la perception, lui ouvrir de nouveaux possibles expérientiels. C'est pourquoi l'*apprentissage, en tant qu'il est ancré dans le corps propre*, est une dimension centrale de la perception.

La seconde conséquence de cette approche est de rendre à la fois possible et nécessaire une différenciation des concepts de motricité et d'action. Entre les deux pôles de la *motricité*

¹⁴⁹ Merleau-Ponty a insisté sur le fait que l'expérience scientifique est une forme particulière, soumise à des contraintes spécifiques, de l'expérience vécue.

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

comme forme primordiale de l'intentionnalité (Merleau-Ponty) et de l'action comme impulsion résultative par laquelle un agent humain s'engage et opère la synthèse de soi qui fait de lui un sujet¹⁵⁰, l'usage des dispositifs techniques apparaît dans un premier temps comme un moment intermédiaire où se met en place un *faire* marqué par l'habitude et le caractère non théorique de gestes hérités. Toutefois, ce rapport à la technique n'a rien de nécessairement fixe ou définitif. Entre l'usage et l'action, la frontière est au contraire mouvante. L'attention peut en effet se déplacer et se saisir réflexivement du dispositif technique, thématiser son rôle constitutif dans la perception ; mais il faut bien voir que cette thématisation implique une nouvelle inscription matérielle – ici, les dispositifs de formulation mathématique et de modélisation -, dont la ressaie permet d'instaurer de nouveaux possibles expérimentaux tout en les contraignant.

Enfin - et ce point découle des deux précédents -, cette analyse apporte un éclairage original sur le problème de la « naturalisation » en sciences cognitives : en effet, il n'est nullement question ici de « naturaliser la phénoménologie ». La psychologie de la suppléance perceptive met au contraire en œuvre une relation dynamique de circularité herméneutique - elle-même en constant déplacement - entre l'attitude naturelle, la description phénoménologique et l'enquête scientifique. Comme le soulignait Husserl dans ses derniers travaux, la réduction phénoménologique est un moment méthodique qui, fondé sur un *a priori* concret (dans ce contexte, celui de la chair), présuppose l'attitude naturelle du monde-de-la-vie et nous y reconduit sans cesse, appelant dans un mouvement constamment renouvelé de nouvelles réductions. L'activité scientifique ne prend sens que quand elle s'assume elle-même en tant que moment spécifique de ce mouvement.

b. *Constitutivité technique du social, double herméneutique et réappropriation par l'usage*

Voyons à présent ce qu'il en est du devenir-social. La prégnance de la thèse de l'autonomie de la technique dans la problématique de l'épiphylogenèse se manifeste à cet égard sous la forme de la notion d'avance surdéterminante de la technique. A un premier niveau de lecture, les trois individuations technique, psychique et collective, mises en évidence mais non articulées par Simondon, se lient en une relation transductive ternaire, l'individuation technique intervenant pour médiatiser les individuations psychique et collective. Par conséquent,

« toutes les potentialités herméneutiques y sont celées. Non seulement les « impossibilités », c'est-à-dire les « limites » dues à cette facticité, mais aussi les possibilités de constitution par individuation »¹⁵¹.

La constitutivité phénoménologique de la technique instaure ainsi une herméneutique non plus seulement langagière, mais matérielle¹⁵².

Cette interprétation présente le grand intérêt de dépasser les impasses jumelles du holisme et de l'individualisme, paradigmes concurrents qui ont durant plus d'un siècle et demi occupé la scène sociologique, et de saisir la formation du lien social comme processus d'individuation indivisiblement psychique et collectif : parce qu'elle propose (dimension *habilitante, instaurative*) et impose (dimension *contraignante*) tout à la fois un geste, la technique, en tant que mémoire collective non vécue appelant sans cesse de nouvelles appropriations, médiatise les individuations sociale et psychique. La technique présente ainsi la même dualité instaurative/contraignante que celle qui a été naguère identifiée par Giddens au cœur des structures sociales¹⁵³ et confère à celles-

¹⁵⁰ Voir Salanskis J.-M., *Modèles et pensées de l'action*, Paris, L'Harmattan, 2000.

¹⁵¹ Stiegler B., « Temps et individuations technique, psychique et collective dans l'œuvre de Simondon », *art. cit.*, p. 255.

¹⁵² Selon l'heureuse expression de B. Bachimont, *Herméneutique matérielle et artéfacture : des machines qui pensent aux machines qui donnent à penser*, thèse de doctorat en épistémologie, Ecole polytechnique, 1996.

¹⁵³ Giddens A., *New Rules of Sociological Method*, London, Hutchinson/New York, Basic Books, 1976 ; *La constitution de la société*, trad. fr. Paris, P.U.F., 1987. L'idée majeure est que les structures sociales sont constituées par l'action humaine, tout en étant le milieu au sein duquel l'action cognitive prend place. En effet, les structures sociales conditionnent la

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

ci une dimension matérielle constitutive, longtemps méconnue par les sciences sociales.

Or, la notion de nature relationnelle ou dualité de structure du social entraîne d'importantes conséquences sur le plan épistémologique. Tout d'abord, évitant l'alternative du holisme et de l'individualisme, elle permet de diriger l'attention du chercheur vers la socialisation, le devenir-social. En outre, cette articulation ontologique du psychique et du social implique la mise en œuvre d'une *double herméneutique* dans laquelle se marque la spécificité des sciences humaines/sociales et qui les démarque par conséquent des sciences naturelles¹⁵⁴. Le point crucial est que les sciences sociales traitent d'un monde pré-interprété, dans lequel les significations développées par les sujets actifs entrent dans la constitution ou production effective de ce monde. Les acteurs sociaux, loin d'être des « imbéciles culturels » (*cultural dopes*) obéissant aveuglément à des forces que seuls pourraient percevoir les chercheurs en sciences sociales, sont des « théoriciens pratiques » pleinement compétents. L'élaboration des théories en sciences sociales articule donc à l'activité herméneutique quotidienne des acteurs la démarche herméneutique méthodique des chercheurs. Il s'ensuit une relation réciproque entre les concepts employés par les membres de la société et ceux qu'utilisent ou que forgent les scientifiques, ainsi qu'un *glissement continu des concepts* construits en sciences sociales : ces concepts sont ressaisis par ceux dont ils visaient au départ à analyser le comportement et, de ce fait, tendent à devenir des traits inhérents de ce comportement. On reconnaît ici le thème des « prophéties autoréalisatrices », qui illustrent le problème, central en sciences sociales, des *effets non voulus de l'action* : la conscience, de la part des acteurs, d'une prédiction concernant leur conduite peut réaliser ou faire échouer la prédiction. L'incorporation toujours possible, par les acteurs, de connaissances en tant que moyen d'assurer certains résultats à leur conduite intentionnelle confère donc à l'épistémologie des sciences sociales une dimension d'indétermination spécifique, différente - contrairement à ce que certains, tel Nagel, avaient affirmé - de celle qui a cours en physique.

Qu'en est-il quand le concept de double herméneutique se voit à son tour enrichi par la thématization de la constitutivité de la technique ? C'est ici que l'indécision que nous avons identifiée quant à l'articulation des trois individuations technique, psychique et collective et l'hypothèse d'une avance surdéterminante de la technique posent à nouveau, mais sous un angle plus sociologique que psychologique, la question de l'*appropriation* et de l'*usage* de la technique. En effet, les techniques humaines se caractérisent précisément par le fait que leurs usages possibles ne sont pas nécessairement connus au moment de leur invention : d'une part, les « buts » émergent d'un processus social qui est distribué parmi les acteurs et qu'aucun individu ne maîtrise intégralement ; d'autre part, les dispositifs techniques débordent systématiquement les finalités préconçues, en vertu des pratiques de détournement et de réappropriation déployées par les acteurs sociaux. Bien qu'elle rompe avec la conception empirico-instrumentaliste de la technique comme moyen au service de fins pré-établies, la notion d'avance surdéterminante de la technique ne présente-t-elle pas le risque intrinsèque d'un retour à un schème déterministe ? Plutôt que de

possibilité même de la plupart des formes d'action humaine, tout en n'ayant d'autre origine que l'action qu'elles ont rendue possible. De ce fait, les structures sociales présentent une dimension à la fois *contraignante* et *habilitante* : elles prescrivent, régissent, voire sanctionnent l'action humaine, tout en lui donnant sa condition de possibilité effective. La notion de société est donc de nature *relationnelle*, en ce sens que les structures sociales et l'action cognitive se déterminent mutuellement dans une causalité de type circulaire. Dans cette perspective, l'action n'est plus considérée à la manière classique comme dérivant logiquement des intentions : elle se présente comme un *flux* essentiellement *préréflexif*, qui présuppose toutefois une connaissance et un pouvoir. Point crucial, cette connaissance n'a pas nécessairement à être formulée par l'acteur en termes propositionnels ; il s'agit d'une connaissance pratique. Ainsi entendue, l'action est susceptible d'un contrôle réflexif, mais celui-ci doit être regardé comme plastique. En effet, la motivation n'est pas toujours consciente chez l'acteur, et les conditions structurelles de son action lui sont souvent inconnues. La rationalisation permanente de sa conduite doit donc être regardée comme offrant la possibilité de développements significatifs de la compréhension de soi et du monde social. Voir aussi Havelange, V., « Action cognitive et formation du lien social : vers une réévaluation de la technique », *art. cit.* ; Lenay C. et Havelange V. (dir.), *Mémoire de la technique et techniques de la mémoire*, in *Technologies/Ideologies/Pratiques. Revue d'anthropologie des connaissances*, Erès, 1999, volume XIII, n°2. Introduction de V. Havelange, « Mémoire collective : la constitution technique de la Cognition », pp. 9-22.

¹⁵⁴ Giddens A., *New Rules of Sociological Method*, *op. cit.* ; *La constitution de la société*, *op. cit.*

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

prendre le risque de ratifier théoriquement l'autonomie croissante de la technique, ne conviendrait-il pas de conceptualiser une configuration plus complexe où les agents individuels - décideurs et/ou usagers - sont en relation de co-constitution avec les structures collectives, cette co-constitution se médiatisant par des groupes de proximité où chaque sujet reconnaît l'autre comme autrui ?¹⁵⁵ Si les techniques contemporaines de l'information et du multimédia tendent à diluer les modalités traditionnelles de ces groupes de proximité par la déterritorialisation et l'hypersynchronisation qu'elles induisent, elles rendent aussi possibles, par une appropriation critique et non sans luttes, la formation de nouveaux types d'association, d'action collective et de citoyenneté. Sans qu'il soit question de rétablir l'idée obsolète de neutralité de la technique, il s'agit ici de voir que cette dernière est potentiellement facteur d'émancipation, de résistance, aussi bien que d'aliénation, et que l'appropriation et l'usage jouent un rôle décisif dans cette possible inflexion. L'enjeu de la sociologie cognitive contemporaine – largement inspirée par la phénoménologie - est d'étudier comment, par la médiation des nouvelles technologies, se défont les liens sociaux traditionnels, mais aussi d'examiner comment se (re)créent, au-delà de la désorientation qu'elles induisent, de nouvelles formes de proximité et d'institution du lien social.

Nous évoquerons dans cette perspective un aspect des travaux sur la suppléance perceptive, récemment exploré par Charles Lenay¹⁵⁶. Une limitation importante des travaux sur la suppléance perceptive menés jusqu'ici et des dispositifs concrets qu'ils ont permis de concevoir est que leur appropriation par les aveugles (qu'il s'agisse d'une cécité congénitale ou accidentelle) ne s'accompagne pas pour eux d'une valeur émotionnelle et affective. De ce fait, les sujets délaissent rapidement ces dispositifs, leur préférant leur monde propre et leur mode de convivialité antérieurs. Afin de pallier à cette insuffisance majeure, il convient de préciser la problématique de la suppléance perceptive. Charles Lenay forme l'hypothèse que cette absence d'investissement des dispositifs de suppléance perceptive tient aux conditions strictement individuelles de leur appropriation. Il faut donc récuser la perspective égologique de la première analyse husserlienne de l'intersubjectivité, dans laquelle la donation originnaire à l'*ego* de sa propre corporéité dans son double aspect de *Leib* et de *Körper* est ce qui permet à l'*ego* de transposer ensuite à autrui, par saisie analogisante, cet entrelacement dont il a fait l'expérience en lui-même. L'hypothèse de travail est qu'au contraire, autrui peut être reconnu non par l'image de son corps objet, mais par son activité perceptive, son pouvoir d'agir, médiatisé ici par le stylet tactile au même titre que mon propre pouvoir d'agir. Il s'agit donc d'étudier expérimentalement cette constitution réciproque des deux subjectivités par les croisements des trajectoires de deux stylets tactiles. Le dispositif expérimental consiste à mettre en réseau deux (ou plusieurs) stylets afin d'étudier comment, par la communauté de partage d'une même interface, se constituent des valeurs émotionnelles. La double dynamique des trajectoires perceptives fait alors apparaître une oscillation entre synchronisation et désynchronisation, la métasynchronisation étant le point subtil et délicat où les deux trajectoires s'accordent sans se confondre : c'est alors que la co-constitution perceptive des sujets s'opère. Décrite en première personne, la métasynchronisation signifie que

« (c)'est paradoxalement (l')impossibilité à réduire autrui à l'objectivité qui est perçue (...). Le fait que je puisse être affecté dans mon activité perceptive par ce qui n'est pourtant pas un objet spatialisé me permet de reconnaître un pouvoir équivalent au mien, surtout si je comprends que je l'affecte autant qu'il m'affecte. La perception d'autrui n'est pas la perception d'un objet mais celle d'un pouvoir. Nos activités perceptives se tiennent l'une l'autre. (...) (e)n ce qu'il m'échappe, je perçois autrui comme un sujet constituant, en ce que je peux le saisir, il est spatialisé, la perception de cette dualité est celle d'un point de vue différent du mien »¹⁵⁷.

¹⁵⁵ C'est-à-dire où la collectivité anonyme fait place à des relations transindividuelles. Voir Simondon G., *L'individuation psychique et collective*, op. cit.

¹⁵⁶ Lenay C., « Croisements perceptifs et spatialisation des points de vue : prothèses et communautés techniques », Colloque de Cerisy-la-Salle *La lutte pour l'organisation du sensible : comment repenser l'esthétique ?*, B. Stiegler et G. Collins (dir.), 26 mai - 2 juin 2004.

¹⁵⁷ C. Lenay, art. cit, p. 16.

V. Havelange *De l'outil à la médiation constitutive*

L'intérêt de cette approche est d'articuler, d'une part, la co-constitution de deux (ou plusieurs) sujets via leur action prothésisée (ces sujets formant dès lors un groupe de proximité, une communauté de pratique partagée), avec, d'autre part, l'émergence de la dimension symbolique du social. L'articulation spatiale des points de vue permet en effet la reconnaissance des comportements suffisamment stabilisés en tant que *signes, symboles* d'appartenance à une communauté. La condition de la co-constitution de cette objectivité partagée est l'engagement des différents partenaires dans un même milieu d'interaction de leurs corps propres et de leurs corps images. La condition de possibilité des coordinations se définit alors comme la capacité pour chaque acteur de comprendre le point de vue des autres acteurs, ce qui implique la localisation spatiale du point de vue de l'autre :

« C'est seulement à cette condition qu'autrui est présent, que ses gestes m'interpellent, que j'ai le sentiment que nous partageons un même monde, les mêmes problèmes et objectifs pour une activité collaborative »¹⁵⁸.

On retrouve typiquement ici la problématique déployée par Husserl dans la troisième section de *Idées II*, où les sujets sociaux et l'action sociale s'instituent par la perception des expressions et actions d'autrui en tant qu'immédiatement porteuses de sens et en tant que médiatisées par les objets culturels, ou « objets investis d'esprit ». Cette problématique, reprise par Schutz, implique la possibilité de me mettre à la place de l'autre, de comprendre ses intentions par l'engagement pratique dans la relation avec lui en tant qu'il est (et que je suis) d'emblée social.

Approprié non dans l'isolement, mais de manière collective, le dispositif de suppléance perceptive, loin de stigmatiser l'aveugle dans le regard des autres, s'intègre à son corps propre en tant qu'il est d'emblée corps social. Il devient ainsi, au même titre que, par exemple, mes lunettes,

« interprétable comme d'autres traits de mon visage que j'assume dans un vocabulaire que nous partageons suffisamment »¹⁵⁹.

Le statut constitutif de la médiation technique dans la formation du lien social est dès lors thématizable, le dispositif technique devenant transparent dans la mesure même où il participe à la constitution d'un monde commun :

« Par le croisement perceptif prothésisé, il y a constitution de communauté de partage technique, de pratiques communes constitutives d'un sensible partagé (...). D'une part, la prothèse devenue commune peut s'oublier au profit de ce qu'elle donne à voir ensemble. D'autre part, elle peut faire sens, jouer un rôle symbolique ou esthétique dans la mesure où son porteur peut maintenant en assumer l'apparence »¹⁶⁰.

Le problème de la société de l'hyperreproductibilité serait alors moins, selon Charles Lenay, l'uniformisation en tant que telle que le parallélisme des activités perceptives qu'elle induit. C'est l'absence d'interactions spatialisantes qui empêche la constitution d'une réciprocité des points de vue. L'enjeu de la (re)production des dispositifs techniques consiste en ce que, s'ils nous placent face à des possibilités d'action-perception identiques par rapport à l'environnement, ils nous condamnent à l'isolement parce qu'ils nous privent de la possibilité de constituer des points de vue spatialement différenciés les uns des autres. Dans ces conditions, il n'y a plus de croisement perceptif possible, et donc plus de possibilité de constituer ni d'(inter)subjectivité, ni d'objectivité. Pour que de tels croisements soient possibles, il faut au contraire que les dispositifs techniques autorisent la métasynchronisation qui me permet tout à la fois de saisir l'autre comme m'échappant (il est alors constituant), mais de le percevoir quand même (il est alors constitué). Comme le souligne Charles Lenay, les dispositifs techniques, suivant les fonctions de relation qu'ils instaurent, peuvent ainsi soit mener à la formation d'histoires et de communautés, soit

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 17.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶⁰ *Ibid.*

réduire les usagers à l'anonymat et à l'isolement du parallélisme.

La question de la réappropriation critique des dispositifs techniques est ainsi posée au plan même de l'activité scientifique et de l'invention technologique en tant qu'activités sociales. La double herméneutique qui caractérise les sciences sociales interpelle de plein fouet la responsabilité des scientifiques et des technologues.

5. Conclusions et perspectives

Sur quels résultats débouche cette traversée des analyses phénoménologique, biologique et anthropologique de la technique ? Nous tenterons d'en recueillir les principaux acquis, tout d'abord du point de vue de l'élaboration philosophique du concept de technique, puis sous l'angle du rapport que cette élaboration entretient avec la constitution des sciences biologiques et anthropologiques.

En premier lieu, l'acquis principal des travaux que nous avons étudiés est de soustraire la technique à son classique statut empirico-instrumental et de l'élever au plan philosophique. C'est le trait commun qui, en dépit de leurs différences, marque les démarches de Husserl, Jacques Derrida et Bernard Stiegler, aussi bien que de Humberto Maturana et Francisco Varela et des chercheurs engagés dans la suppléance perceptive. Il aboutit à une distinction décisive entre la *notion empirique de technique* et celle de *technicité*. Le parcours que nous avons effectué aboutit en effet à différencier, d'une part, la *technique* comme dispositif ou objet technique empirique, et, d'autre part, la *technicité, a priori* concret conditionnant la constitution et la transmission historique des idéalités (Husserl), structure quasi-transcendantale, ni sensible, ni intelligible, rendant possible toute inscription matérielle et autorisant différentes formes de supplémentarité et de différenciation (Derrida), structure a-transcendantale permettant l'héritage du déjà-là historial et l'anticipation du futur (Stiegler). Cette distinction entre *technique* et *technicité* s'est révélée indispensable pour éviter d'appréhender la technique de manière positiviste et lui conférer le statut conceptuel que lui dénie la tradition métaphysique dominante. Le concept de technicité permet en particulier de développer les avancées de la phénoménologie en direction d'une ontologie phénoménologique. Dans cette perspective, la technicité se dégage en tant qu'élément indispensable pour penser la genèse et l'individuation en tant que dimensions de l'être en constante différenciation.

La distinction entre technique et technicité permet en outre d'explicitier la fécondité mutuelle de la phénoménologie, d'une part, et des sciences biologiques et anthropologiques, de l'autre. En effet, une fois située par rapport à une technicité identifiable sous des modalités plus archaïques dans le registre biologique, la technique humaine en tant que telle se révèle non pas en rupture radicale par rapport à l'ordre de la vie, mais dans une relation de continuité ponctuée où des différenciations progressives débouchent cependant sur une transformation par seuils de ces modalités archaïques. En retour, la prise en vue des recherches biologiques et anthropologiques contemporaines permet de dynamiser la réflexion phénoménologique et apporte des éclairages renouvelés sur ce qui est sa question première : l'émergence de la conscience intentionnelle discursive en tant que telle. Toutefois, l'établissement d'une relation non réductionniste, non naturalisante entre phénoménologie et sciences implique une double exigence : celle de maintenir constamment ouvert le problème de la méthode et des enjeux de la phénoménologie, et celle d'explicitier sans relâche la question de la constitution des savoirs scientifiques. A cette condition, une relation assumée de présupposition herméneutique peut se déployer entre ces deux champs de recherche et contribuer à les articuler dans un mouvement constant de critique et de relance mutuelles.

Nous avons pu ainsi discerner dans la théorie de l'autopoïèse, par contraste avec la biologie et la génétique moléculaires, un cadre conceptuel approprié pour penser ontologiquement le vivant et son individuation spécifique. En particulier, la thématization de la circularité entre

organisation et structure dans la théorie de l'autopoïèse a montré que celle-ci échappe au schème hylémorphique et thématise en droit la matière. C'est bien pour cette raison que la théorie de l'autopoïèse résiste à la formalisation mathématique au sens fort et engage l'investigation biologique dans des voies non éliminationnistes et non naturalisantes.

L'enquête phénoménologique a également exercé un fécond impact sur l'anthropologie. C'est sous l'impulsion de la phénoménologie que la psychologie et la sociologie contemporaines nous enseignent le statut médiateur de la technique entre l'humain et le monde. La technique humaine, dans sa spécificité, demande à être référée à une technicité qui engage non seulement la thématisation des objets et dispositifs techniques, mais aussi celle de la corporéité et des divers modes d'appropriation et d'usage des agents. Ainsi une psychologie et une sociologie renouvelées s'attachent-elles aujourd'hui à thématiser les dispositifs techniques au cœur des processus de subjectivation et de socialisation. En retour, la constitution de ces disciplines s'avère reposer sur une double herméneutique où se donne à lire la dimension spécifiquement anthropologique de la technicité.