

## LE TOURNANT PRATIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Nathalie Depraz

Presses Universitaires de France | « [Revue philosophique de la France et de l'étranger](#) »

2004/2 Tome 129 | pages 149 à 165

ISSN 0035-3833

ISBN 9782130544456

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-philosophique-2004-2-page-149.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Nathalie Depraz, « Le tournant pratique de la phénoménologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2004/2 (Tome 129), p. 149-165.  
DOI 10.3917/rphi.042.0149  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## LE TOURNANT PRATIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

*Introduction. Le fil de la pratique,  
une tresse entre phénoménologie, gnose et sciences*

L'expérience phénoménologique n'est pas un mythe spéculatif : elle s'éprouve et s'exerce à la mesure de notre capacité à suspendre nos préjugés. On peut donc *pratiquer* une telle expérience, ce qui fait de la phénoménologie une démarche *conjointement* expérimentale et métaphysique : *expérimentale*, parce qu'il y a mise des préjugés à l'épreuve critique des faits, préjugés dès lors suspendus dans leur dimension dogmatique ininterrogée ; *métaphysique*, puisque l'expérience est *radicale*, touchant à la racine de ce que nous sommes en tant qu'êtres humains, c'est-à-dire amenés à nous dépasser toujours davantage.

Aussi la phénoménologie joue-t-elle un rôle charnière entre expérimentation scientifique et épreuve métaphysique, donnant le jour à une expérience tout à la fois empiriquement vérifiable et transcendantale attestable. Au fond, c'est en tant qu'elle se *pratique concrètement* qu'elle a un lien naturel avec les sciences cognitives de type expérimental tout autant qu'elle entretient un rapport de continuité avec l'interrogation métaphysique de style gnostique. C'est à ce titre qu'elle peut fédérer l'une et l'autre, mais aussi les renouveler dans leur tendance soit objectivante, soit spéculative, aussi bien que se trouver renouvelée par elles dans sa réinervation pratique. L'enjeu ultime de ce parcours consiste dès lors à montrer comment ces trois énergies – gnostique, cognitive et phénoménologique – dansent ensemble jusqu'à être chacune transformée l'une par l'autre et donner lieu à un tressage pratique inédit.

*Revue philosophique*, n° 2/2004, p. 149 à p. 165

*I. Au contact des sciences : la phénoménologie psychologique comme science pragmatique de l'expérience subjective*

Mise à l'épreuve de l'expérimentation, la démarche phénoménologique adopte des traits en phase avec l'exigence de l'empiricité concrète : elle en ressort affermie en tant que *pratique empirique*. En effet, en « dansant » avec l'expérimentateur scientifique, la phénoménologie y reçoit une empreinte empirique concrète et se trouve transformée dans sa qualité expérientielle. Identifier la métamorphose que les sciences cognitives de type expérimental font subir à la phénoménologie revient ainsi à indiquer en quoi on a affaire avec elle à une pragmatique expérientielle qui en fait dès lors à son tour une interlocutrice de premier plan dans la discussion avec les scientifiques.

À ce titre, le rôle de la méthode de la réduction dans ses différentes formes s'avère central, car celle-ci permet tout à la fois de préciser notre relation interne à l'expérience (conversion réflexive et *époque*) ainsi que l'accès descriptif que nous y avons (variation eidétique). En effet, d'une part, elle met en avant un *retour à l'expérience* interne, directe et intuitive du sujet, à sa conscience intime, et en fait une condition de l'accès à l'expérience externe. D'autre part, elle promeut une *démarche descriptive* des différents actes de conscience par lesquels je me rapporte au monde.

Parmi d'autres philosophies, la phénoménologie se distingue par sa manière de confronter de façon méthodique le sujet singulier à son expérience et, en ce sens, elle entre en résonance avec ces expérimentations scientifiques en troisième personne où l'on cherche à tenir compte du vécu subjectif de l'expérimentateur, en première personne, sur un mode réglé ; cependant, elle fait du retour à l'expérience du sujet une exigence davantage qu'une réalité pratiquée de fait : aussi tire-t-elle un bénéfice certain de sa confrontation avec les pratiques scientifiques, car elle se voit par là même contrainte de redéfinir sa méthode même, la réduction, dans sa portée pragmatique concrète.

L'exigence première d'une expérience dont la description est phénoménologique est donc à la fois simple et contraignante : conformément à la nécessité de réeffectuer concrètement telle expérience singulière et de ne pas se contenter de tenir un discours à son propos, il s'agit de ne jamais produire un énoncé dont le contenu ne soit pas soutenu par une *pratique* effective. En d'autres termes, on fera vœu d'indigence en matière de brio argumentatif et interprétatif. Mais cette première exigence, essentielle, s'avère insuffisante si

elle n'est pas relayée par une seconde : contrôler à chaque instant la conceptualisation – à savoir, l'élaboration de catégories qui rendent compte de l'expérience du sujet réfléchissant *en se rapportant à celle-ci*. L'explicitation herméneutique doit donc, sinon, être abandonnée à elle-même, du moins recevoir un usage très réglé.

Pour satisfaire à ce refus de tout emballement conceptuel, deux orientations critiques sont requises :

- 1 / contrôler l'usage des *contenus référentiels* qui président à la description en réfléchissant leur statut : la description d'un vécu d'acte intègre des matériaux venus d'horizons divers, qui sont moteurs dans l'élaboration descriptive. Autant en filtrer l'usage pour mieux les faire servir que de les laisser travailler sur un mode sauvage ;
- 2 / élaborer de façon soigneuse l'articulation entre description et construction. Il serait en effet illusoire de penser qu'une description dépourvue de dimension constructive est possible. Plutôt que de laisser revenir en force mais subrepticement la spéculation, autant la canaliser en faisant en sorte que la description puisse en produire les règles à partir d'elle-même : c'est l'enjeu d'une description *eidétique*.

Une expérience phénoménologique engage ainsi ce que Husserl nomme une « description pure », ni factuelle, ni apriorique, mais *eidétique*. On distinguera alors entre une construction non phénoménologique et une construction dictée par le régime descriptif lui-même<sup>1</sup>. Tout objet n'est pas justiciable d'une description régie par l'intuition, mais suppose une intuitivité relayée et prolongée par des modalités symboliques. Il ne s'agit pas de refuser le registre symbolique ou signitif, mais de le *régler*, c'est-à-dire d'en analyser l'écart par rapport à la donation intuitive. Ce faisant, on court-circuite la dualité naïve entre description et construction et l'on fait apparaître les degrés qui séparent la pure description (mythique) de la construction spéculative (tout aussi fictive), en en détaillant les médiations *inductives*<sup>2</sup>. Refuser l'*eidétique* au nom du survol de l'expérience fac-

1. Cf. E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, Dordrecht, Kluwer, 1988, trad. fr. par N. Depraz, Grenoble, J. Millon, 1994, § 7, intitulé « L'activité phénoménologisante dans la phénoménologie "constructive" », p. 109-121 ; cf. aussi Introduction à la traduction française, p. 27 sq. et 40 sq.

2. Cf., à ce propos, M. Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie », Paris, Centre de documentation universitaire, 1977, p. 1-77, où l'auteur reprend à son compte la démarche *eidétique* husserlienne en lui conférant toute sa portée concrète et en montrant comment elle rejoint une démarche *inductive* bien comprise.

ticielle qu'elle induit ou de la désincarnation formelle qu'elle implique, c'est se méprendre sur le rôle constitutif de l'essence catégorielle dans la description de l'expérience. Comme si l'on pouvait s'en affranchir... Il ne s'agit pas de tenter vainement d'élaborer des « cohésions sans concepts » ou même une « eidétique sans concept », mais de *régler l'usage* des concepts et des *eidè*. D'ailleurs, Merleau-Ponty, le jeune auteur de la *Phénoménologie de la perception*, ne s'y est pas trompé, lorsqu'il indiquait qu'il s'agit de ménager la pertinence de l'eidétique via l'induction scientifique mais rejetait l'exemplarisme à titre de négation de la singularité facticielle. Or l'exemple est tout à la fois singulier (unique, non répétable) et universel (exemplaire, paradigmatique). Son double statut est homogène à celui de l'*eidōs*. Fil conducteur moteur et non plus illustrant dérivé, il donne lieu à une universalité qui retient la contingence singulière : la dernière nourrit la première, assure sa concrétude, la première garantit une nécessaire objectivation, critère de scientificité.

On peut donc dire que c'est dans ce double mouvement d'inscription catégorielle indifférente au fait contingent et d'affection exemplaire constitutive que se joue le vrai sens d'une eidétique phénoménologique dont on trouve certains indices résiduels dans des manuscrits husserliens des années 1930, notamment sous le titre d'une eidétique de la facticité. L'*eidōs* n'y est pas indifférente au fait mais subit sa variabilité contraignante et y puise sa teneur concrète<sup>1</sup>.

## II. À la lumière de la gnose métaphysique : la phénoménologie transcendantale comme éthique de la vigilance

On pourrait, à ce stade, s'en tenir là : la « construction » eidétique reçoit sa légitimité phénoménologique du fait qu'elle puise les règles de sa légalité dans le régime de la facticité et s'y trouve modifiée au gré de la variation des faits. Mais une dimension essentielle de l'expérience n'a pas encore été prise en compte, que l'on désigne par l'expression d'« expérience transcendantale ».

Un certain nombre de précautions s'imposent ici afin de dissiper des malentendus persistants. Bien avant l'époque contemporaine, on a fait un usage « théologique » du terme *transcendantal*, inspiré en l'espèce du néo-platonisme et, plus largement, des dits « transcendants » médiévaux : l'Un, le Vrai, le Bien. Dans ce contexte,

1. Hua XV, *Zur Intersubjektivität*, La Haye, M. Nijhoff, 1973, n° 22, intitulé « Teleologie, Faktum und Eidos », p. 378-386.

« transcendantal » possède un sens proche de « transcendant » : toute réalité s'élevant au-delà de la finitude humaine inscrite dans le temps et l'espace est transcendant-e/ale. Mais, avec Kant, la dimension transcendantale n'est plus entendue comme cet au-delà séparé de nous et inaccessible à notre conscience perceptive : elle renvoie à la forme égoïque de l'aperception et, plus précisément, aux conditions de possibilité de toute expérience possible – à savoir, aux formes *a priori* de la connaissance, tout à la fois catégoriales et intuitives. Est transcendantal ce qui structure l'expérience spatio-temporelle en termes de catégories et d'intuitions sans jamais se donner comme un phénomène spatio-temporel.

Plaider pour la « transcendantalité *de l'expérience* » est un geste qui, quoique inspiré de la philosophie critique, s'affirme cependant comme antikantien. En effet, pour l'auteur de la *Critique de la raison pure*, une « expérience transcendantale » est une contradiction dans les termes : l'expérience est « phénoménale », limitée à l'inscription dans l'espace et le temps. Or, pour Husserl, il n'y a pas, d'un côté, une transcendantalité non phénoménale, et, de l'autre, une phénoménalité non transcendantale – à savoir, empirique. Il ne s'agit pas de procéder à une « transcendantalisation » de l'empirique depuis un registre transcendantal enfermé en lui-même, ni non plus de déclarer le fait irréductiblement mondain. Ce serait maintenir une *dualité artificielle* entre le transcendantal et l'empirique. Au fond, le problème est celui de la pureté du transcendantal ou de sa nécessaire complicité avec les faits.

On peut donc distinguer deux versions de la phénoménologie transcendantale, qui correspondent chez Husserl à deux phases d'élaboration. La première renvoie à la conversion idéaliste de la phénoménologie autour des *Ideen I* : le phénoménologue adopte une attitude dite transcendantale dès lors qu'il opère une réduction radicale qui le conduit à mettre en question l'existence du monde lui-même. Il se détourne de ce dernier, s'arrache à l'attitude naturelle dans laquelle nous sommes absorbés et en vient à se poser en tant qu'ego comme la seule source donatrice de sens. « Phénoménologie » est alors synonyme d'« idéalisme transcendantal » puisque la conscience égoïque est seule apodictique et fonde la possibilité d'un monde qui reste à tout jamais présomptif. La seconde phase de la phénoménologie transcendantale, qui coïncide avec la « phénoménologie génétique » dans les années 1920<sup>1</sup>, peut être en revanche

1. *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua XI, La Haye, M. Nijhoff, 1966, et *Krisis*, Hua VI, La Haye, M. Nijhoff, 1954, sont des textes-repères de cette nouvelle orientation.

appréhendée comme un « retour au monde » : attitudes naturelle et transcendantale ne s'opposent pas comme l'impur et le pur, mais le phénoménologue s'attache plutôt à comprendre la *genèse* de la seconde à partir de la première. Je ne me détache alors du monde que pour mieux en ressaisir le sens pour moi, pour mieux y séjourner : on peut alors parler, à propos de cette phénoménologie de la reconquête seconde, réfléchissante du monde sensible, d'« empirisme transcendantal »<sup>1</sup>, dans la mesure où la subjectivité et le monde, tout en ayant des fonctions distinctes puisque l'une est donatrice de sens tandis que l'autre forme l'impulsion motivante du sens, sont corrélés l'un à l'autre.

Aussi la connaissance de soi qui naît de la relation attentive au monde et aux autres est-elle mue par une attitude, un *ethos* situé aux antipodes du geste fondationnel de théorisation apodictique par quoi l'on définit parfois la dimension transcendantale de la phénoménologie. Une telle relation approfondie à soi-même, si elle passe essentiellement par l'autre, engage une éthique d'observation patiente de soi qui confère au transcendantal le statut d'une réflexivité critique concrète du sujet sur lui-même.

Le caractère intentionnel et eidétique de l'expérience phénoménologique répond aux exigences d'une psychologie introspective. Celle-ci est soucieuse d'une catégorisation descriptive réglée qui correspond à son ajustement à la pratique scientifique. La dimension transcendantale excède, quant à elle, le cadre d'une *psycho*-phénoménologie scientifique : elle met en jeu la portée *ontologique* de l'expérience subjective – à savoir, le mode d'inscription du sujet dans le monde. En ce sens, la phénoménologie transcendantale entre dans un rapport de continuité avec une pratique métaphysique, qui a, quant à elle, directement partie liée avec la connaissance la plus haute. Alors que la pratique phénoménologique qui naît au contact des sciences fait de la phénoménologie une pragmatique expérientielle méthodique, celle qui émane de la relation avec la gnose métaphysique ressortit à un non-agir agissant qui redéfinit la phénoménologie comme éthique de l'observation de soi et de l'accueil réceptif de l'autre.

1. E. Szilasi, *Einführung in die Phänomenologie Husserls*, Tübingen, 1959, cité par L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hambourg, F. Meiner, 1982, p. 61, et, très récemment, N. Depraz, *Lucidité du corps, De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, 2001.

### III. La requalification phénoménologique de la scientificité comme méthodologie descriptive en première personne

Dans le contexte contemporain des sciences cognitives, il apparaît en effet de plus en plus clairement qu'une méthode de description disciplinée des données en première personne inspirée de la phénoménologie est requise dans le cadre même de l'étude en troisième personne de la dynamique neuronale d'un sujet<sup>1</sup>. Au-delà d'une simple corrélation isomorphique formelle des comptes rendus subjectifs et de leurs contreparties neuronales, le programme de recherche de neurophénoménologie ouvert par F. Varela<sup>2</sup> met exemplairement en évidence que les deux analyses (neurodynamique et phénoménologique) sont générées l'une par l'autre, c'est-à-dire donnent naissance mutuellement à de nouvelles données neuronales et à d'autres aspects des phénomènes subjectifs, d'une part, produisent, d'autre part, de façon réciproque, des catégories dynamiques et expérientielles nouvelles<sup>3</sup>. Les sciences ressortent ainsi profondément modifiées de cette confrontation avec la phénoménologie entendue comme pratique concrète d'expérience et de description d'un sujet attesté dans sa vérité en tant que « première personne ». Notamment, elles sont alors appréhendées comme une pratique (plus que comme une théorie) comprenant par ailleurs en elles un réseau social de sujets qui travaillent ensemble<sup>4</sup>, tout à la fois comme co-chercheurs et co-sujets d'expériences.

On peut à partir de là dégager plusieurs traits qui signent une telle requalification phénoménologique des sciences cognitives : I / *L'intersubjectivité fonde l'objectivité*. Cette assertion est formulée par

1. F. J. Varela et J. Shear (eds) (1999), « The View from within », *Journal of Consciousness Studies* (désormais : *JCS*), numéro spécial.

2. F. J. Varela (1996), « Neurophenomenology : A methodological remedy to the hard problem », *JCS* ; (1997), « The naturalization of phenomenology as the transcendence of nature », *Alter*, n° 5, p. 355-381.

3. F. J. Varela (1999), « The specious present : A neuro-phenomenology of time-consciousness », in J. Petitot, F. Varela, J.-M. Roy et B. Pachoud (eds), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press ; F. J. Varela et N. Depraz (1999-2002), « At the Source of time : Valence and the constitutional dynamics of affect », *Ar@base. Electronic Journal* ; <http://www.arobase>. À paraître aux Presses Universitaires de Rouen, S. Gallagher (ed.) ; N. Depraz et F. J. Varela (2003), « Au cœur du temps : l'auto-antécédence I », *Études phénoménologiques*.

4. Cf. B. Latour, *Science in Action : How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge, Harvard University Press, 1987 ; I. Stengers, *L'invention des sciences modernes*, Paris, La Découverte, 1994.

*Revue philosophique*, n° 2/2004, p. 149 à p. 165



Husserl à partir des années 1920 puis, très clairement, dans les *Méditations cartésiennes* (1929-1931)<sup>1</sup>. Il apparaît parallèlement que l'objectivité des résultats scientifiques est affectée par de multiples « régulations intersubjectives », autant de manières par lesquelles le sujet/chercheur est à même de rendre compte de son expérience et de la partager avec d'autres<sup>2</sup>. Les résultats obtenus grâce à des protocoles dits en troisième personne ne sont donc pas neutres, c'est-à-dire vrais indépendamment de la situation individuée de chaque sujet<sup>3</sup>, mais exigent que l'on prenne en compte les témoignages en première personne, et sont de plus dépendants de validations en seconde personne. Si l'objectivité scientifique est fondée sur de telles pratiques intersubjectives, on a affaire, avec les première, seconde et troisième personnes, non pas à des pôles rigides, mais à une dynamique graduelle de relations<sup>4</sup>. Se trouve par là même remise en question la formulation du « *hard problem* »<sup>5</sup>, c'est-à-dire d'un déficit d'explication de la conscience subjective par les seuls comptes rendus en troisième personne. Il convient non seulement de réhabiliter la capacité d'élucidation à l'œuvre dans la description en première personne, mais également de défaire l'idée qu'il s'agit de relier ces deux pôles descriptifs *via* une « deuxième personne » à son tour entendue comme pôle, ce qui est contradictoire avec son sens même. Il apparaît ainsi que l'empathie, concept clé de l'intersubjectivité chez Husserl, est une notion directrice de cette méthodologie en deuxième personne. En effet, l'empathie n'est pas seulement une condition de possibilité de la science de la conscience<sup>6</sup>, mais elle se trouve mise en œuvre concrètement au cœur de la science en tant que telle ; elle n'est pas seulement statiquement fondationnelle pour la science, mais s'avère être sa dynamique même

1. E. Husserl, *Zur Intersubjektivität*, *Hua XIV*, La Haye, M. Nijhoff, 1973, et *Méditations cartésiennes*, *Hua I*, La Haye, M. Nijhoff, 1950.

2. N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi*, Paris, Vrin, 1995 ; F. J. Varela, *Ethical know-how*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

3. M. Bitbol (2002), « Science as if situation mattered », *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (N. Depraz et S. Gallagher, eds), n° 2, Dordrecht, Kluwer.

4. N. Depraz, F. J. Varela et P. Vermersch, *On becoming aware. The Pragmatics of Experiencing*, Amsterdam, Benjamins Press, 2003.

5. T. Nagel (1974), « What is it like to be a bat ? », *The Philosophical Review* ; J. Levine (1983), « Materialism and qualia : The explanatory gap », *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, p. 354-361 ; D. Chalmers (1995), « Facing up the problem of consciousness », *JCS*, 2 (3), p. 200-219.

6. E. Thompson ed. (2001), *Between Ourselves. Second Person Issues in the Study of Consciousness*, *JCS*, 8, n° 5-7.

d'opérativité. C'est dire qu'il convient d'ajuster le concept husserlien d'*Einführung* au cadre expérimental au moment même où l'expérimentation scientifique doit être revisitée à la lumière de cette méthodologie phénoménologique intersubjective.

2 / *L'expérience scientifique est une pratique qui s'exerce* : contrairement à d'autres approches en sciences cognitives<sup>1</sup>, la requalification de la scientificité par la pratique phénoménologique fait de l'expérience un surgissement indéfini d'aspects que nous ne voyons pas nécessairement au premier abord. Bref, notre expérience est intrinsèquement générative au sens où elle se déploie sans cesse d'elle-même. Une telle observation conduit à considérer combien il est nécessaire que les sujets/chercheurs soient entraînés afin d'être capables de saisir de façon plus satisfaisante la complexité surprenante de l'expérience. Les sujets sont effectivement capables de développer une compétence à observer de plus près leur propre expérience<sup>2</sup>. Cela signifie que l'expérience n'est pas un donné mais contient de multiples niveaux qui peuvent être dépliés. En d'autres termes, l'entraînement du sujet dévoile des aspects de la structure de la conscience et des traits de son expérience subjective qui pouvaient sembler inaccessibles et seraient dès lors restés inconnus s'ils n'avaient pas faits l'objet d'un examen. Même si les sujets n'ont pas besoin d'être des phénoménologues professionnels, il est requis qu'ils soient plus que simplement au courant de leur propre expérience, de façon à être à même de pratiquer une *epochè* phénoménologique de leurs croyances préconçues et de décrire leur expérience sur un mode catégoriel discipliné<sup>3</sup>. Dans le même esprit, science et philosophie sont des pratiques qui ont besoin d'être exercées et cultivées. La méthode phénoménologique elle-même peut être raffinée, concrétisée et mise en action<sup>4</sup>. La revendication de tous ces

1. G. Braddock (2001), « Beyond reflection in naturalized phenomenology », *JCS* ; S. Gallagher et J. Cole (2002), « Gesture following deafferentation : A phenomenologically informed experimental study », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, n° 1.

2. A. Lutz *et al.* (2002), « Guiding the study of brain dynamics using first-person data : Synchrony patterns correlate with on-going conscious states during a simple visual task », *PNAS* ; C. Stumpf, *Tonpsychologie*, Leipzig, R. Hirzel, 1883 ; C. Petitmengin (2001), *L'expérience intuitive*, préface de Francisco J. Varela, Paris L'Harmattan, 2001.

3. A. Lutz (2002), « Toward a neurophenomenology as an account of generative passages : A first empirical case study », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 1, n° 2, p. 133-167.

4. Natalie Depraz (1999), « The phenomenological reduction as *praxis* », in F. J. Varela et J. Shear (eds), « The View from Within », *JCS*, Special Issue.

*Revue philosophique*, n° 2/2004, p. 149 à p. 165

niveaux de pratique fournit un cadre de type pragmatique qui met au premier plan la méthodologie en première et en deuxième personne à titre de complément nécessaire de la méthode en troisième personne inhérente aux sciences<sup>1</sup>.

3 / *La variabilité de l'expérience est un critère de validité objective* : dès les philosophes grecs qui fondèrent ce que l'on nomme philosophie, la nécessité de l'identité et de la permanence a été considérée comme des prérequis centraux de la science, dans la mesure où cette dernière est supposée reposer sur une objectivité définie comme nécessité et universalité. Parménide proclama ainsi la logique de l'identité comme seule possibilité d'une connaissance stable, et Aristote, dans ses *Seconds Analytiques*, ne cesse de mettre l'accent sur le fait qu'il n'y a de science que du général. Le mouvement et la mobilité ne purent de ce fait jamais acquérir la dignité d'objets scientifiques : l'impasse dont témoignent le flux héraclitéen comme les paradoxes de Zénon en est la preuve. Aussi la quête de la stabilité et d'invariants dans la recherche empirique indique-t-elle bien en quoi cet ancien prérequis est encore actif.

À l'encontre d'un tel accord général, on voudrait poser l'hypothèse théorique inverse : dans la recherche empirique récente – mais aussi si l'on remonte à la découverte de la physique quantique au début du XX<sup>e</sup> siècle –, l'instabilité est devenue de plus en plus constitutive des systèmes dynamiques (mathématiques comme neurologiques) et n'est plus considérée comme un effet secondaire d'un phénomène défini par sa stabilité. Dans le même sens, on voudrait affirmer que la variabilité des résultats proposés par différents sujets d'expérimentation, ou par le même sujet à différents moments moyennant des essais particuliers, ne signifie pas nécessairement que le cadre de l'expérimentation n'est pas adéquat ou que les réponses sont « subjectives » et qu'elles doivent de ce fait être éliminées comme autant de « bruits » (étant considérées comme inintelligibles et non fiables). Au contraire, on voudrait prendre au sérieux une telle intra- et intervariabilité. Loin de défendre l'objectivité invariante contre le soi-disant subjectivisme de la variabilité, on montre comment une revendication authentique d'objectivité requiert de prendre en considération et d'intégrer le paramètre de la variabilité dans le cadre expérimental en tant que composante intrinsèque. Cela signifie que l'objectivité ainsi requilibrée est nourrie par la singularité et les différences des résultats de chaque sujet tout autant que par leur « moyennage » via des proto-

1. N. Depraz, F. Varela et P. Vermersch, *On becoming aware*, op. cit.

coles en troisième personne. Assurément, nous ne souhaitons pas inverser purement et simplement l'adage aristotélicien en affirmant qu'il n'y a de science que de la singularité variable. La variabilité (laquelle implique singularité) exige simplement d'être prise en compte comme une composante authentique de l'objectivité scientifique.

*IV. Le renouvellement phénoménologique de la gnose métaphysique : une pratique spirituelle méthodique d'examen de soi*

Les relations complexes qu'entretiennent phénoménologie et métaphysique renvoient à un débat classique et déjà ancien, bien établi par les perspectives heideggérienne et husserlienne tardives sur la question<sup>1</sup> mais renouvelé aujourd'hui, en France en particulier, par les travaux d'E. Levinas, de M. Henry et de J.-L. Marion. La question nodale qui ressort de ce foyer de réflexions novatrices est celle d'une possible donation phénoménologique de l'invisible, de l'inapparent ou de l'infini qui ne soit pourtant ni son objectivation ni sa subjectivation mais son auto-apparition ou son autophénoménalisation. Comment peut se donner cela même qui excède l'apparaître en lui restituant sa loi génétique propre, son mouvement interne et immanent d'apparition, c'est-à-dire en mettant entre parenthèses méthodiques tout aussi bien l'horizon mondain de sa manifestation que l'instance subjective, donatrice d'apparaître<sup>2</sup> ? Telle est l'interrogation d'une problématique philosophique qui articule rigoureusement phénoménologie et métaphysique, c'est-à-dire pense le phénomène dans toute sa profondeur d'in-apparence.

Cependant, la richesse des intuitions phénoménologiques libérées par une telle tension est à la mesure de la pauvreté de la détermination de la métaphysique qui y est impliquée. Au mieux, on verra dans la dimension métaphysique un horizon un peu suspect, à phénoménologiser coûte que coûte en lui redonnant la caution méthodique de la transcendantalité des conditions constitutives de

1. Cf., à cet égard, le volume collectif intitulé *Phénoménologie et métaphysique*, publié par J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1984, qui décline en une série d'articles de référence les trois « H » : Hegel, Husserl, Heidegger, du point de vue de cette tension interne.

2. Propos conceptualisé très tôt par M. Henry dans *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, et très récemment par J.-L. Marion dans *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997.

l'apparaître ; plus classiquement, on assimilera la métaphysique à sa constitution onto-théo-logique de type heideggérien et on adoptera vis-à-vis d'elle un discours critique, c'est-à-dire limitatif ; au pire, on la mettra hors jeu en la confondant de façon mêlée avec les dimensions spirituelle et/ou théologique, jugées indignes de prétendre à quelque discours rationnel que ce soit.

Une détermination philosophique rigoureuse de la « métaphysique » implique qu'on la distingue de l'onto-théo-logie mais aussi de la religion et, enfin, de la théologie elle-même (aussi non onto-théologique puisse-t-elle être<sup>1</sup>). Il convient par conséquent de situer le présent propos par rapport à deux types de discours touchant à la métaphysique qui sont assez bien établis de nos jours : 1 / la revendication de la critique heideggérienne de la métaphysique en sa constitution onto-théo-logique<sup>2</sup> ; 2 / la thématization d'une phénoménologie du religieux ou de la religion<sup>3</sup>. La métaphysique dont la gnose se donne comme une figuration possible n'est ni onto-théo-logique ni religieuse, même si elle emprunte en Occident une forme qui semble entretenir des affinités avec la théologie, notamment mystique. Au fond, ce qui est en jeu dans l'élucidation de la métaphysique interne à la gnose, c'est sa prétention à donner forme langagière à l'expérience de l'absolu elle-même, par rapport à quoi la théologie mystique fait le constat, en dernière instance, de l'ineffable ou, plus justement, de l'inexprimable<sup>4</sup>. Mais cette distinction entre mystique et gnose est loin d'aller de soi, même sur la base de ce critère pourtant décisif d'une connaissance langagièrement articulée de l'absolu dont l'expérience est faite. Nous sommes sur une ligne de crête difficile où les plus grands mystiques côtoient parfois la gnose et où certains gnostiques flirtent bel et bien avec la mystique<sup>5</sup>.

C'est sur le fond de cette délimitation que la phénoménologie

1. Cf. J.-L. Marion, *Questions cartésiennes I*, Paris, PUF, 1991.

2. Cf. J.-L. Marion, *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996.

3. *Introduction à la philosophie de la religion* (J.-L. Vieillard-Baron et F. Kaplan, éd.), Paris, Cerf, 1989 ; *Penser la religion*, recherches en philosophie de la religion (études rassemblées par J. Greisch), Paris, Beauschesne, 1991.

4. Cf. Michael A. Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago-Londres, Chicago University Press, 1994.

5. Cf. notre article, « E. Husserl, Adverses haereses mystiques ? », *Laval théologique et philosophique*, 50, 2 (juin 1994), p. 327-347. Cf. aussi, de A. J. Steinbock, « Idolatry and phenomenology of the holy : Reversing the reversal », *Man and World*, 1998, qui, en mettant à profit l'expérience mystique de Thérèse d'Avila, déploie une authentique phénoménologie de la donation de l'absolu via les différentes formes de prière que décrit la mystique espagnole.

vient apporter la rigueur interne de sa méthode et ouvre un accès réglé à cette expérience insigne qu'est l'expérience de l'absolu. En procédant à la réduction des transcendances, qu'elles soient objective (le monde) ou subjective (l'ego), l'approche phénoménologique ménage la voie pour une forme d'expérience dont la teneur n'est plus habitée par la distinction duelle (même intentionnelle) du sujet (*ego* ou *Dasein*) et de l'objet (noème ou monde), mais qui m'est donnée à connaître dans sa réalité absolue, c'est-à-dire radicalement non duelle<sup>1</sup>.

En ce sens, le gnostique est précisément celui qui connaît, à qui est donné une telle expérience de l'absolu comme expérience première et dernière, et qui peut la transmettre, en témoigner, la faire partager. Une telle qualité d'expérience de l'absolu n'est pas inexprimable, irréductiblement séparée de nous<sup>2</sup> : elle peut faire l'objet d'une donation intuitive d'un type tel qu'elle est ainsi « connue » par celui ou celle qui s'y est exercé. Autant dire que l'on n'accède pas à l'absolu d'un coup de baguette magique : en faire l'expérience requiert un effort, une ascèse, un apprentissage qui peut prendre des années, qui constitue l'effort d'une vie.

À la différence de l'expérience mystique qui, le plus souvent, s'impose à celui qui la reçoit et se donne sous le signe de la pure passivité, l'expérience gnostique implique un travail, une *praxis* au terme de laquelle, certes, quelque chose comme une grâce peut être donnée. Pourtant, là encore, il ne s'agit pas d'un appel subi mais d'une connaissance à exercer. C'est pourquoi l'expérience du gnostique consonne si étroitement avec la discipline qu'exige la méthode de la réduction, dès lors, toutefois, que l'on cesse d'y voir une méthodologie théorique de justification apriorique du savoir et que l'on prend la mesure de la pratique concrète qu'elle implique – à savoir, la rigueur de son caractère procédural<sup>3</sup>.

1. Cf. H. Jonas (*Gnosis und Spätantiker Geist*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954) et H. Ch. Puech (*En quête de la gnose*, I, *La gnose et le temps*, Paris, Gallimard, 1978).

2. Cf. R. Boehm, « Das Absolute und die Realität », in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, La Haye, M. Nijhoff, 1968.

3. Cf. N. Depraz, F. J. Varela et P. Vermersch, « Die phänomenologische Epochè als Praxis », in *Reduktion und Epochè* (R. Kühn hrsg.), Freiburg, K. Alber, 2003, également en version anglaise dans M. Velmans (ed.), « The gesture of awareness », *Phenomenal Approaches to Consciousness*, Amsterdam, Benjamin, 2000, et *Études phénoménologiques*, 2000. Cf. aussi N. Depraz, F. Varela et P. Vermersch, *op. cit.*, *The Pragmatics of Experiencing*, Amsterdam, Benjamin Press, 2003, et notre article « The phenomenological reduction as praxis », in *JCS*, « First-person methodologies », numéro spécial dirigé par F. Varela, 1999.

À cet égard, les deux Traités du moine Évagre le Pontique, disciple du Cappadocien Grégoire de Nazianze (IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.), sont instructifs : ils font apparaître comment la pratique exercée comme une méthode réglée est la condition préparatoire nécessaire de l'accès à la gnose comme expérience métaphysique de l'absolu. On trouve ici par avance tous les traits d'une phénoménologie dont la rigueur méthodique prend sa source dans l'attitude pratique de l'attention psychologique, et dont la visée de connaissance prend appui sur l'expérience transcendantale de l'absolu.

Le premier opuscule est le *Traité pratique*<sup>1</sup>, constitué de 100 chapitres, autant de brèves sentences. Évagre y décrit la *praxis* ou *praktikè* par laquelle le moine peut acquérir l'impassibilité (*apatheia*), un état non pathologique de la *psychè* bien disposée à l'esprit (*pneuma*). Comme l'énonce en une formule lapidaire l'apophtegme 78, « la *praktikè* est la méthode spirituelle qui vise à purifier la partie passionnée de l'âme ». Cet accès à l'équanimité est chez Évagre nuancé : il s'opère par degrés, depuis la « petite impassibilité » ou « impassibilité imparfaite », atteinte lorsque ont été vaincues les passions de la partie concupiscible, de la corporéité, jusqu'à l'« impassibilité parfaite », obtenue au terme de tout un travail sur soi qui signe la victoire sur toutes les passions, y compris celles qui proviennent de la partie irascible, c'est-à-dire du psychisme. Autant dire que cette impassibilité parfaite touche aux limites de ce qui est possible à un être humain et signe l'entrée dans un état supra-humain que le moine n'hésite pas à nommer « angélique »<sup>2</sup>. Ce qu'il convient de retenir de cette traversée des passions corporelles puis psychiques, c'est qu'elle renvoie à un exercice intérieur de tous les instants et qui tout tient dans cette tension interne synonyme de libération. Au fond, le *Traité pratique* se présente comme un traité de thérapeutique, de « psych-analyse » au sens littéral du terme : on y analyse les mouvements de l'âme et du corps, les pulsions, passions et pensées (*logismoi*) qui agitent l'être humain, et l'on y propose des moyens concrets de purification de ces tendances multiples à la distraction.

1. Évagre le Pontique, *Traité pratique ou le moine*, trad. et prés. par A. et Cl. Guillaumont, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 170-171, 1971.

2. Que l'on nous permette de renvoyer ici au numéro de la revue *Laval théologique et philosophique* d'octobre 1995, « Phénoménologies de l'ange » : « La phénoménalité des anges. Questions de méthode » (N. Depraz) ; « L'altérité angélique ou l'angélogie thomiste au fil des *Méditations cartésiennes* de Husserl » (E. Falque) ; « Le statut de l'ange dans l'économie de la manifestation (Fr. Viellart) ».

Exemples de consignes à suivre : 1 / sur le plan corporel : se garder des distractions et des sollicitations qu'entraîne la fréquentation de trop de personnes (chap. 11) ; se prémunir des préoccupations liées à une attention trop poussée à la nourriture ou à l'habillement (chap. 38) ; 2 / sur le plan psychique : s'efforcer de rester insensible aux calomnies et aux critiques, qui amènent colère, haine et rancune (chap. 32). On est là au niveau d'une « psychologie phénoménologique », laquelle se donne pour but de dégager, par réduction des attachements mondains, le plan de la pure *psychè*<sup>1</sup>.

De même que, chez Husserl, la psychologie phénoménologique prépare la phénoménologie transcendantale, une telle méthode pratique forme la propédeutique du second Traité, *Le Gnostique*<sup>2</sup>, composé de 50 chapitres et dont la figure centrale est le gnostique – celui qui, psychiquement apaisé, ayant traversé l'exercice ascétique de la *praxis*, devient capable de contemplation spirituelle, reçoit la connaissance (*gnosis*) et peut la transmettre aux autres<sup>3</sup>.

On comprend alors pourquoi la gnose prise comme connaissance spirituelle expérimentée n'a pas grand-chose à voir avec l'hérésie qu'est le gnosticisme historique, caractérisé par son dualisme axiologique, son déni de la chair et son anticosmisme. D'ailleurs, Irénée ne critique-t-il pas dans son *Adversus haereses* la « prétendue » gnose au profit de la « vraie » gnose ? Il parlera de « gnose faussement nommée » (*pseudonumos gnosis*). Clément d'Alexandrie ne donne-t-il pas au gnostique ses lettres de noblesse<sup>4</sup> en désignant par ce terme, face à ceux qui se disent faussement gnostiques, le chrétien qui, par la pratique de la vertu et l'étude, parvient à une connaissance spirituelle affranchie de la dualité rémanente traversant notre pensée qui distingue, qui se pense comme séparée du monde, et que n'ont pas en partage les simples fidèles, lesquels s'en tiennent à la foi ? Or Évagre hérite de cette

1. E. Husserl, *Erste Philosophie, Hua VIII*, troisième section : « La phénoménologie de la réduction phénoménologique. Ouverture d'un second chemin vers la réduction transcendantale ».

2. Évagre le Pontique, *Le Gnostique ou À celui qui est devenu digne de la science*, trad. et prés. par A. et Cl. Guillaumont, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 356, 1989.

3. *Praxis* et *gnosis* sont en premier lieu distingués par Platon en leur forme adjectivale (*Politique* 258 e - 259 a), à propos de la science pratique (*praktikè épistémé*), qui s'oppose à la science gnostique (*gnostikè épistémé*). Cette distinction ressortit à la tradition platonicienne et pythagoricienne, et reste étrangère à Aristote et aux Stoïciens, lesquels opposent *praktikos* à *theoretikos*.

4. Cf. W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Leipzig, 1952.



conception clémentine de la gnose<sup>1</sup>. Devenu un gnostique, le moine n'a plus, comme celui qui en reste à la pratique, à veiller à sa propre purification, il doit enseigner à ceux qui en sont encore à travailler à se purifier par la pratique, initier ceux qui sont déjà purifiés à la connaissance spirituelle<sup>2</sup>. C'est dire que la discipline du gnostique est d'ordre éducatif : elle implique un ajustement de la connaissance à chacun en fonction du stade où il se situe sur le chemin de la connaissance.

À ce titre, la vraie gnose est une expérience de la non-dualité de la conscience et du monde, à quoi répond sur le plan phénoménologique l'expérience de la réduction comme mise hors jeu des dualités et libération d'un niveau transcendantal de conscience. Mais, même cette distinction gnose/gnosticisme, pour confortable qu'elle soit, reste à mettre à l'épreuve de la réflexion critique : les dits vrais gnostiques, aussi chrétiens soient-ils, n'ont-ils pas été soupçonnés d'ésotérisme (Clément)<sup>3</sup> ou d'origénisme (Évagre) ? Les dits faux gnostiques ne sont-ils pas eux aussi dépositaires d'une science spirituelle, qui apporte la délivrance et vise le retour à l'unité première<sup>4</sup> ? Parmi ces gnostiques, les valentiniens par exemple prônent nettement un dualisme mitigé qui peut bien passer pour de la non-dualité<sup>5</sup>.

En conservant comme fil conducteur l'approche du gnostique proposée par Évagre dans son soubassement pratique, à la fois expérientiel et méthodique, on évite, dans une optique philosophique et *a fortiori* phénoménologique, de jouer l'orthodoxie de la gnose contre l'hétérodoxie du gnosticisme (ou inversement), dans la mesure où cette distinction duelle, à teneur théologique, ne permet pas de prendre la mesure de la portée métaphysique de la gnose et d'en offrir une description tout à la fois méthodique et expérientielle<sup>6</sup>.

1. Cf. A. Guillaumont, « Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Évagre le Pontique », *Alexandrina. Mélanges offerts à Claude Mondésert*, Paris, 1987, p. 195-201.

2. À propos du contenu de cette connaissance, cf. les *Kephalaia gnostica* d'Évagre.

3. Cf. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, V, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 278, 1981, IX, 57, l. 58, §, et A. Méhat, *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966, p. 492-499.

4. Cf. H. Leisegang, *Die Gnosis*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1924, trad. fr. par Jean Gouillard, Paris, Payot, « Bibliothèque historique », 1951.

5. Cf. I. P. Couliano, *Les gnosés dualistes d'Occident*, Paris, Plon, 1990.

6. Cf., à ce propos, A. Schütz, « Gnosticism and orthodoxy : Contrasts in fundamental metaphysics and theological positions », in *Collected Papers IV*, Dordrecht, Kluwer, 1996, chap. 29, p. 221-233.

*Conclusion. Phénoménologie, gnose et sciences cognitives :  
une triade en résonance réciproque*

Quel renouvellement offre la mise en résonance réciproque de la triade phénoménologique, gnostique et cognitive ? Au contact des sciences tout autant qu'à la lumière de la gnose métaphysique, la phénoménologie devient une discipline qui s'expérimente, s'éprouve, bref se pratique plutôt que de vivre retranchée dans les bastions théoriques de la spéculation ; en se confrontant avec la phénoménologie, les sciences cognitives sont conduites à requalifier le paradigme de leur scientificité en adjoignant notamment à leur protocole d'objectivation en troisième personne une description en première personne des vécus du sujet de l'expérience ainsi qu'une prise en compte de la socialité intersubjective de l'expérience ; la gnose métaphysique, enfin, à l'épreuve de la phénoménologie, acquiert la portée d'une connaissance expérientielle et méthodique de soi que les oripeaux du gnosticisme auraient tendance à oblitérer au profit d'une mythologie de l'âme en quête de son origine perdue.

Les trois fils de la tresse de la pratique ne se valent pas pour autant : ils conservent leur singularité. D'une part parce que la phénoménologie n'est pas affectée de la même manière par sa mise en résonance avec les sciences et avec la métaphysique : d'un côté, elle se mue en une pragmatique expérientielle, de l'autre, elle révèle la vertu éthique de son attitude d'observation de soi ; d'autre part, autant la phénoménologie influe sur les perspectives scientifique et métaphysique, autant ces deux dernières ne sont pas mises en résonance directement l'une avec l'autre, mais seulement via la phénoménologie.

L'unité pratique de la tresse n'est pas en cause. Si l'on rassemble les fils, on libère une méthode originale de pratique vécue d'examen de soi<sup>1</sup>. Cependant, le bénéfice que chaque approche en retire est singulier, ce qui fait du tressage des aspérités une expérience rien moins que lisse et monodrome, c'est-à-dire pour le moins vivante.

Natalie DEPRAZ,  
Université de Paris IV.

1. Cf., à ce propos, N. Depraz, F. Varela et P. Vermersch, *On becoming aware, op. cit.*