

Monde vécu et monde de la science : Examen d'une dualité dans la philosophie analytique et dans la philosophie herméneutique

Résumé

Nous nous intéressons dans le présent exposé à la dualité du monde vécu et du monde de la science, ainsi qu'à la dynamique de leurs rapports. Nous examinons d'abord différentes façons d'explicitier cette dualité et de lui fixer une trajectoire, d'une part dans la philosophie analytique, d'autre part chez Heidegger, Husserl et Bergson. Nous relevons l'efficacité historique de l'explicitation de tendance analytique, dans laquelle la science opère une sorte de « désenchantement » du monde vécu – qui va de pair avec l'Aufklärung, le mouvement des Lumières. À ce titre, sous un angle historique, même l'explicitation du monde vécu façon Heidegger-Husserl-Bergson dépend étroitement de l'explicitation de tendance analytique. Nous esquissons alors une reconstruction causale du monde vécu, de ses conditionnements. Cependant, nous tenons à souligner l'insuffisance radicale de l'attitude appelée en général « naturalisme » : elle ne peut enseigner que des contraintes, un certain façonnement négatif du monde vécu, des restrictions qui s'y rattachent. Elle n'enseigne pas de façon positive comment il se fait que le monde soit intelligé, sur fond de ces conditionnements mais surtout au-delà des conditionnements. Nous concluons à la nécessité d'un naturalisme supérieur dont nous nous efforçons de montrer le point d'insertion.

Introduction

Notre histoire intellectuelle a produit une dualité intrigante et à certains égards systématique et stable : la dualité entre le monde vécu, le monde de notre expérience quotidienne, et le monde de la science¹, le monde tel que le conçoivent les disciplines scientifiques constituées. En dépit de son caractère systématique, cette dualité est rarement examinée pour elle-même. On peinerait à dire, par exemple, à quelle discipline philosophique cet examen pourrait ressortir (peut-être à la « physique naïve » ?). On ne peut pas dire qu'il s'agit d'une question de toujours : les anciennes physiques que nous avons perdues étaient beaucoup moins portées à postuler une dualité du monde vécu et du monde de la science. Le problème est donc à certains égards nouveau. La dualité du monde vécu et du monde de la science émerge incidemment dans de multiples contextes, comme par exemple, arbitrairement, celui de l'analyse du statut de réalité des couleurs (ontologie de la physique) ou celui de l'étude des jugements de distance (philosophie de la perception). Nous voulons ici faire porter notre examen sur cette dualité. Notre direction de travail doit cependant être précisée et restreinte : il s'agira du monde vécu au sens du monde naturel, non du monde social et historique, et de la contrepartie du premier dans l'ordre scientifique, donc du monde tel que le conçoivent les sciences naturelles : physique, chimie, biologie. Les questions qui se posent lorsqu'on s'adresse aux sciences sociales et historiques sont

¹ Dans « le monde de la science », on a affaire à un génitif subjectif : on veut dire que « la science (sujet) présente le monde d'une certaine façon ».

différentes dans la mesure où la dualité qui nous intéresse ici n'est pas aussi tranchée, l'élaboration scientifique se montrant moins autonome et s'inscrivant bien davantage dans la continuité du monde vécu (ce qui ne veut pas dire que la dualité entre « histoire vécue » et « histoire savante » ne puisse pas nous intriguer). De même, l'horizon complexe que représente la psychologie sera laissé de côté.

Même avec les restrictions mentionnées ci-dessus, l'examen que nous voulons lancer n'a pas un objet allant de soi. Le diagnostic de dualité, déjà, est sujet à controverse et doit se discuter. Et si on admet une dualité, on doit se demander de quelle nature en sont les termes. Nous y reviendrons à plusieurs reprises. En un certain sens, il faut le reconnaître, la dualité de notre titre – le monde vécu et le monde de la science – ne préexiste pas à sa mise en place par les philosophes : elle s'efface facilement et ne s'accuse que comme produit de leurs débats. Pour lancer notre examen, cependant, il vaut peut-être la peine d'aller rapidement et de fixer, de façon très sommaire sans doute, le « lieu systématique » du monde vécu et du monde des sciences de la nature dans les deux traditions intellectuelles qui nous intéressent ici, la philosophie analytique et la philosophie herméneutique.

Philosophie analytique

Le monde des sciences naturelles occupe une place dominante dans la philosophie analytique. John Locke, un de ses ancêtres, n'a pas craint de se présenter comme un « manœuvre » de la science.² Dans l'approche qu'en a cette école philosophique, il est tout à fait clair que les sciences naturelles sont d'emblée données comme relevant de la construction intellectuelle explicite, et donc comme théorie. (Nous verrons plus loin comment on peut diverger de cette attitude.) Pour saisir cette orientation, il n'est pas interdit sans doute de rattacher la philosophie analytique à son passé empiriste voire positiviste. Parler des sciences naturelles comme théorie, c'est insister sur la dimension de la vérité qui est recherchée à travers elles ; celle-ci passe par l'existence d'un porteur de vérité, la proposition. S'agissant des propositions des sciences (observations, généralisations, hypothèses, prévisions), on mettra en évidence leur sens et leur capacité de se référer au monde³ : dans des variantes plus ou moins travaillées, cette approche s'inscrit dans ce qu'on appelle le réalisme scientifique, l'attitude dominante dans la philosophie analytique.⁴ Elle consiste à prendre la vérité, le sens et la référence de façon « naïve » et non critique. Certes, il existe des courants dans la philosophie analytique qui s'inspirent de la pensée kantienne et se montrent critiques du réalisme scientifique (cf. P.F. Strawson [1985], N. Rescher [1992], H. Lauener [2001]). Sans que le statut des sciences de la nature comme théorie soit par là remis en question, ces auteurs

² « [I]n a Age that produces such Masters, 'tis Ambition enough to be employed as an Under-Labourer in clearing ground a little, and removing some of the Rubbish, that lies in the way to Knowledge [...] » (1690), « Epistle to the Reader », p. 10.

³ Pour une perspective critique sur ces « penchants sémantiques », cf. I. Hacking (1983).

⁴ Même dans cette tradition, il a des exceptions : G. Berkeley au XVIII^e siècle (*De motu*), E. Mach au XIX^e siècle (*Antimetaphysische Betrachtungen*). Mais leur polémique anti-réaliste ne fait que souligner la ligne majoritaire à laquelle ils s'opposent. La convergence a été soulignée par K. Popper (1953).

développent de façon spécifique – restreinte, « interne » – les notions de vérité, de sens et de référence applicables aux propositions des sciences de la nature. Mais le *mainstream* analytique auquel ces auteurs s'attaquent s'inscrit dans un réalisme scientifique souvent assez sommaire. Voici comment Thomas Nagel, dans son beau livre *La Vue de nulle part* (*The View from Nowhere*, 1986), fait la synthèse :

« [L]e *donné*, c'est la réalité objective – ou bien une idée de la réalité objective – et ce qui est problématique, par contraste, c'est la réalité subjective. Sans recevoir une reconnaissance complète, cette approche a été très influente dans la philosophie analytique récente. Elle s'accorde bien avec un penchant favorable aux sciences physiques comme modèle de compréhension⁵. »

Ce que l'on appelle « naturalisme » consiste à faire fond sur le réalisme et à attribuer aux propositions des sciences naturelles le rôle de cadre exclusif pour la discussion de tous les problèmes touchant à la structure de la réalité, y compris d'ailleurs ceux jusqu'ici compris comme typiquement philosophiques comme celui de la justification méthodique des propositions scientifiques. Un article tout à fait emblématique est ici celui de W.V. Quine, « Epistemology Naturalized », avec son adieu à une « philosophie première » (*first philosophy*) pourtant déjà très réduite dans le cadre historique de l'empirisme.⁶

Le monde vécu, dans ce contexte, se présente de deux façons : conçu de façon spontanée et indisciplinée, il se présente comme un système descriptif complexe ; à ce titre, ses prétentions doivent faire l'objet d'une critique radicale car il est avant tout un tissu d'illusions (ou bien parfois, au mieux, une sténographie utile). Tout ce qui peut en rester, sous une forme complètement révisée, c'est une particularisation du monde de la science, dont les constituants sont les stimulations psychophysiques qui viennent à un corps sensible de son environnement physique. Le corps sensible, à partir de ses terminaisons nerveuses, est affecté par le rayonnement électro-magnétique (vision), par la cohésion de la matière et son mouvement (toucher), par l'ébranlement du milieu gazeux (ouïe), par l'absorption superficielle de certaines molécules diffusant dans les liquides ou les gaz (goût, odorat). Le monde vécu, certes, a pu être compris en d'autres temps comme « enchanté » de diverses façons. Mais tout ce qui en subsiste à la fin est passible d'une description physico-chimique. Le reliquat du monde vécu se distingue du monde de la science avant tout par son caractère situé, un trait essentiel sur lequel nous reviendrons.

⁵ « [T]he *given* is objective reality – or the idea of an objective reality – and what is problematic by contrast is subjective reality. Without receiving full acknowledgement this approach has been very influential in recent analytical philosophy. It accords well with a bias toward physical science as a paradigm of understanding. » (1986), p. 27.

⁶ W.V. Quine (1969).

Philosophie herméneutique

Dans la philosophie herméneutique – nous l’exprimons ici sans raffinement –, l’approche des sciences naturelles n’est pas univoquement théorique. Elle penche fortement vers les notions de manipulation, d’intervention, de fabrication. Peut-être même est-il possible de ranimer ici l’ancienne division aristotélicienne de la *theôria* (théorie), de la *praxis* (domaine de l’action) et de la *poiêsis* (domaine de la fabrication), et de solliciter ici cette dernière rubrique. A l’enseigne de l’opposition de la *theôria* et de la *poiêsis*, on pressent face à l’évocation de l’approche « fabricatrice » la continuation d’une attitude traditionnelle, celle de l’opposition des arts libéraux et des arts mécaniques dans le dispositif intellectuel médiéval. Les premiers sont valorisés (ici, c’est surtout au quadrivium des *artes reales* qu’il convient de se rapporter), ils relèvent d’une activité libre,⁷ non attachée à des buts utilitaires, et ils traitent de la science en un sens « élevé » explicité par les *Seconds analytiques* d’Aristote. Les seconds sont dévalués, ils se rattachent à une activité asservie aux nécessités de la vie commune, et d’un point de vue cognitif ne satisfont pas les exigences de la science.⁸ Leur caractéristique est d’être athéoriques. C’est sans doute Martin Heidegger qui penche le plus clairement de ce côté-là (« athéorique » est un des néologismes de *Sein und Zeit*).

Heidegger

Parmi les analyses de M. Heidegger, nous retenons l’étude incisive, au § 16 de *Sein und Zeit*, d’une façon de se rapporter au monde qui peut se projeter, pour les besoins de notre examen, à la fois sur le monde vécu et sur le monde de la science.⁹ La section qui contient ce paragraphe s’intitule : « Analyse de l’entourage (*Umweltlichkeit*) et de la mondanité (*Weltlichkeit*) tout court. » Le cadre général, c’est le rapport utilitaire avec le monde :

« Cet étant (celui que se donne le souci, *das Besorgen*, dans l’entourage, *die Umwelt*) n’est pas l’objet d’une connaissance du « monde » théorétique, c’est l’utilisé, le fabriqué, etc.¹⁰ »

Il n’y a pas dans cet horizon d’ontologie :

« Un dispositif n’ ‘est’ jamais à parler strictement¹¹. »

Ce qui prévaut, c’est une sorte d’absorption de l’homme par son occupation, une attitude imperméable au regard théorétique :

⁷ « Libéral », dans « arts libéraux », vient de la division sociale des hommes libres et des serfs. Les premiers disposent du loisir (*otium*), de la liberté à l’égard des nécessités, requis pour la science théorique.

⁸ Cf. à ce sujet M. Heidegger (1927), § 36 sur la curiosité (*die Neugier*) où il est question, à l’opposé de la curiosité, du « loisir du séjour contemplateur » (*die Muße des betrachtenden Verweilens*), p. 172.

⁹ Sur la place des sciences positives dans la pensée de M. Heidegger, cf. l’étude précise de R.A. Bast (1986).

¹⁰ « Dieses Seiende ist dabei nicht Gegenstand eines theoretischen, Welt’-Erkennens, es ist das Gebrauchte, Hergestellte und dgl. » (1927, p. 67)

¹¹ « Ein Zeug ‘ist’ streng genommen nie. » (*Ibid.*, p. 68)

« La conduite ajustée au dispositif, dans lequel seulement il peut se manifester adéquatement dans son être, par exemple dans le martèlement avec le marteau, ne saisit pas cet étant thématiquement comme chose qui se présente, et l'usage ne sait rien de la structure du dispositif comme telle¹². »

Elle exclut carrément le regard théorétique :

« Moins la chose qui martèle est regardée, plus elle est utilisée dans la préhension, plus originaire est le rapport avec elle, plus elle se rencontre comme ce qu'elle est, un dispositif¹³. »

On le comprend dès lors :

« La vue qui ne regarde que 'théoriquement' les choses rate la compréhension de la disponibilité¹⁴. »

Mais on ne peut parler pour autant d'opacité intellectuelle de cette attitude à elle-même :

« La conduite utilisante et occupée n'est pas aveugle, elle a sa propre façon de voir, qui mène l'occupation et lui confère sa teneur spécifique de chose¹⁵. »

Ou encore :

« Le souci occupé, utilisateur, a sa propre 'connaissance'¹⁶. »

De ces quelques passages du § 16, on peut tirer l'idée d'une approche non théorétique de la réalité. Imaginons une recette de cuisine avec ses diverses rubriques : liste d'ingrédients, séquence de gestes en rapport avec ceux-ci, recours aux ustensiles de cuisine, mise en œuvre des sources de chaud et de froid, alternance du geste et de la mise en attente, etc. Prenez ceci, mélangez-le à cela, laissez reposer, etc. On n'a pas la prétention, dans une recette de cuisine, de décrire la réalité. Et pourtant il s'y rattache un langage qu'on peut, si l'on veut et si l'on sort de la conduite initialement donnée, tourner vers la description du monde. Ce détournement est toujours possible. On peut concevoir alors une bifurcation dans le détournement descriptif : le détournement vers la description du monde vécu

¹² « Der je auf das Zeug zugeschnittene Umgang, darin es sich einzig genuin in seinem Sein zeigen kann, z.B. das Hämmern mit dem Hammer, erfasst weder dieses Seiende thematisch als vorkommendes Ding, noch weiß etwa gar das Gebrauchen um die Zeugstruktur als solche.» (*Ibid.*, p. 69)

¹³ « [J]e weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug. » (*Id.*)

¹⁴ « Der nur 'theoretisch' hinsehende Blick auf Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit. » (*Id.*)

¹⁵ « Der gebrauchend-hantierende Umgang ist aber nicht blind, er hat seine eigene Sichtart, die das Hantieren führt und ihm seine spezifische Dinghaftigkeit verleiht. » (*Id.*)

¹⁶ « [D]as hantierende, gebrauchende Besorgen (hat) seine eigene 'Erkenntnis'. » (*Ibid.*, p. 67)

(imaginez un livre de recettes de cuisine détourné en traité des ressources naturelles) ou vers la description du monde de la science (imaginez les consignes pour des manipulations de laboratoire ou des transformations industrielles détournées en *textbook* de physique, de chimie ou de biologie). Ou, pour le dire d'une autre façon : la science pourrait se présenter ainsi comme un a-côté d'une manipulation, d'une intervention¹⁷. C'est dans ce contexte qu'il convient de comprendre la formule provocante de l'exposé bien plus tardif « Qu'est-ce que penser ? » (« Was heisst Denken ? ») :

« [L]a science ne pense pas et ne peut pas penser, et cela pour son bien, ce qui veut dire ici pour la sécurité de l'avancement propre qui lui est fixé¹⁸. »

Nous retenons de ces éléments, pour notre contexte, que Heidegger a élaboré une perspective originale, « athéorétique », à la fois sur le monde vécu et le monde de la science.

Husserl

Chez Edmund Husserl, dans les textes fondateurs de la problématique du monde vécu (*Lebenswelt*) qui sont rédigés en 1935-1936 et sont repris sous le titre *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (*Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1954), les accents sont très différents – même si le diagnostic qui précède n'est pas complètement absent de son propos. L'ambitieux projet de cet ouvrage – la dernière grande entreprise de Husserl –, c'est la formulation d'une nouvelle philosophie transcendantale qui devrait refonder les connaissances positives, et en particulier les sciences naturelles. Sur celles-ci, un diagnostic est prononcé, celui d'une perte d'unité et d'une absorption progressive par l'esprit technique. Dans l'entreprise de restitution d'une véritable perspective théorique, c'est le monde vécu (*Lebenswelt*) qui devient, pour ainsi dire, l'a priori fondateur d'une connaissance comprise dans une nouvelle perspective, celle de la phénoménologie. Dans ce contexte, l'ouvrage de Husserl se présente pour ainsi dire comme une « apologie du monde vécu ». Celle-ci est nécessaire aux yeux du philosophe, car il assure que nous subissons les effets d'une substitution délétère du monde de la science au monde de la vie¹⁹ :

« [D]éjà chez Galilée se fait une substitution (*Unterschlebung*) du monde des idéalités construit mathématiquement au seul monde réel, au monde vraiment donné à la

¹⁷ On remarque ici une curieuse convergence entre Heidegger d'un côté, et la ligne Berkeley-Mach de l'autre (cf. la note 4 ci-dessus).

¹⁸ « [D]ie Wissenschaft (...) denkt [nicht] und [kann] nicht denken und zwar zu ihrem Glück und das heißt hier zur Sicherung ihres eigenen festgelegten Ganges.» (1954a, p. 4) Cf. Aussi le passage parallèle dans M. Heidegger (1954b), p. 127-128.

¹⁹ Ce diagnostic correspond assez exactement à l'esprit dans lequel la philosophie analytique prend les choses, cf. plus haut.

perception, toujours éprouvé et perceptible – notre monde vécu quotidien. Cette substitution s’est transmise alors aux physiciens de tous les siècles suivants²⁰. »

Au vu de cette substitution – une substitution falsifiante, comme l’indique l’expression fortement négative *Unterschiebung* –, il convient tout d’abord de rendre son indépendance à la *Lebenswelt* dans son statut d’a priori (elle est quelque chose de primitif, une source autonome de sens), et ensuite d’en faire le nouvel arrière-fond constitutif des sciences. Telle est selon Husserl la restitution, dans les circonstances du XX^e siècle, de l’idéal d’une pensée moderne indissolublement philosophique et scientifique dont le correspondant historique se trouve au XVII^e siècle chez Descartes :

« Les sciences au pluriel, chacune avec sa propre exigence de fondement et chacune avec son aptitude à travailler, ne sont que des ramifications non autonomes de l’unique philosophie. Dans une accentuation audacieuse et extrême d’un sens de l’universalité qui se manifeste déjà chez Descartes, cette nouvelle philosophie ne recherche rien de moins que le développement strictement scientifique, dans l’unité d’un système théorique, de toutes les questions scientifiquement significatives, selon une méthode apodictiquement transparente et en vue d’un progrès de la recherche infini mais ordonné rationnellement²¹. »

Dans le diagnostic husserlien, on n’en reste pas à la perte d’une perspective théorique unifiante. En l’absence de celle-ci, le travail des sciences de la nature se transforme et perd progressivement son caractère théorique :

« Une technicisation saisit toutes les méthodes propres à la science de la nature. Ce n’est pas seulement que celles-ci se mécanisent. Il appartient à l’essence de toute méthode d’avoir une tendance à s’extérioriser comme une avec la technicisation. Ainsi les sciences de la nature subissent, en ce qui concerne leur sens, une multiple transformation de sens et un recouvrement de sens²². »

Deux facteurs interviennent donc simultanément : l’orientation technique qui permet de transformer le monde, et la perte de l’arrière-fond intuitif, soudé au monde vécu, du travail scientifique dans le contexte d’une dissolution de la

²⁰ « Aber nun ist als höchst wichtig zu beachten eine schon bei Galilei sich vollziehende Unterschiebung der mathematisch substruierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt. Diese Unterschiebung hat sich alsbald auf die Nachfolger, auf die Physiker der ganzen nachfolgenden Jahrhunderte vererbt. » (1954, p. 48-49)

²¹ « Wissenschaften im Plural, alle je zu begründenden und alle schon in Arbeit stehenden, sind nur unselbständige Zweige der Einen Philosophie. In einer kühnen, ja überschwänglichen Steigerung des Sinnes der Universalität, die schon mit Descartes einsetzt, erstrebt diese neue Philosophie nichts Geringeres, als in der Einheit eines theoretischen Systems alle überhaupt sinnvollen Fragen streng wissenschaftlich zu umfassen, in einer einsichtigen Methodik und in einem unendlichen, aber rational geordneten Progressus der Forschung. » (*Ibid.*, p. 6)

²² « Eine Technisierung ergreift zudem alle der Naturwissenschaft sonst eigenen Methoden. Nicht nur, daß diese hinterher sich ‚mechanisieren‘. Zum Wesen aller Methode gehört die Tendenz, sich in eins mit der Technisierung zu veräußerlichen. So unterliegt also die Naturwissenschaft einer mehrfältigen Sinnverwandlung und Sinnüberdeckung. » (*Ibid.*, p. 48).

philosophie. Tels sont les ingrédients de la crise des sciences européennes. La technique prend le dessus et le projet théorique ambitieux et englobant s'efface. Telle est la situation que Husserl s'efforce de renverser dans son dernier grand programme intellectuel.

Bergson

Pour prendre un dernier exemple parmi les analyses classiques qui tendent à attribuer un certain caractère athéorique aux sciences de la nature, nous évoquons brièvement les positions de Henri Bergson. Le philosophe français se rattache à un important courant de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle qui rattache l'intelligence surtout à une fonction de fabrication et de manipulation efficace (F. Nietzsche penche aussi de ce côté-là). Dans ce cadre, la science constitue un instrument au service de l'utile plutôt que du vrai, comme Bergson le souligne par exemple dans *L'Évolution créatrice* :

« [P]osons en principe que l'intelligence vise d'abord à fabriquer²³. »

A l'intelligence, Bergson oppose l'instinct :

« Si la conscience qui sommeille en [l'instinct] se réveillait, s'il s'intériorisait en connaissance au lieu de s'extérioriser en action, si nous pouvions l'interroger et s'il pouvait répondre, il nous livrerait les secrets les plus intimes de la vie²⁴. »

On fait faux en poursuivant la voie du réalisme scientifique, fondé sur une compréhension théorisante des produits intellectuels de l'intelligence. On le sait, c'est notamment dans la compréhension spatialisante du temps comme dimension dispersante que s'exprime de façon privilégiée la critique bergsonienne. De façon erronée, la durée est livrée à la division sur le modèle de l'espace. D'autres erreurs en découlent, comme celle du « mouvement rétrograde du vrai », c'est-à-dire de la croyance que les propositions portant sur le futur sont déjà vraies ou fausses. Prise dans le carcan de l'intelligence, l'action humaine, ou même l'évolution, cessent alors d'être comprises dans leur créativité propre. Tels sont les effets d'une projection du monde de la science sur le monde vécu.

Reprise synthétique

Nous construisons ici un tableau sur la base de deux oppositions. La première nous est familière : il y a les contenus du monde vécu, et il y a les contenus du monde des sciences naturelles. Ensuite, nous nous proposons de nous servir de l'opposition suivante : celle d'un système descriptif, d'une théorie qui énonce comment les choses sont dans le monde (intention de vérité), et d'un instrument d'action, d'une disposition permettant d'opérer sur le monde dans la mesure où nous avons prise sur lui (pas d'intention de vérité ; absorption dans l'attitude de la fabrication).

²³ (1907), p. 625.

²⁴ *Ibid.*, p. 635.

Ensuite, sur l'arrière-fond des esquisses qui précèdent, nous dressons deux tableaux : l'un concerne la façon dont ces courants intellectuels présentent la dualité dans la compréhension spontanée qu'ils en trouvent avec leur œuvre clarificatrice, l'autre la façon dont ils entendent la corriger pour effacer les tensions dont ils font le diagnostic.

Tableau de la compréhension spontanée de la dualité (telle que les philosophies la présentent)

(l'interprétation philosophique de la 'compréhension spontanée' relative à l'un et à l'autre « monde »)

		Contenus du monde vécu	
		Intention de vérité	Pas d'intention de vérité ; absorption dans l'attitude de la fabrication
Contenus du monde des sciences naturelles	Intention de vérité	Philosophie analytique Heidegger	Bergson
	Pas d'intention de vérité ; absorption dans l'attitude de la fabrication	Husserl	

Tableau des intentions réformées par les philosophies
(le résultat de la clarification philosophique)

		Contenus du monde vécu	
		Intention de vérité	Pas d'intention de vérité ; absorption dans l'attitude de la fabrication
Contenu du monde des sciences naturelles	Intention de vérité	Husserl	Philosophie analytique
	Pas d'intention de vérité ; absorption dans l'attitude de la fabrication	Bergson	Heidegger

Diagnostic et stratégies

Chacune des quatre trajectoires que nous évoquons ici est différente. Reprenons-les à grands traits dans l'ordre que nous leur avons donné ci-dessus.

Philosophie analytique : les deux contenus prétendent à la vérité, mais leurs prétentions sont inconciliables ; il faut donc trancher, et la philosophie analytique tranche en faveur de la science ; le contenu descriptif du rapport au monde vécu est délocalisé dans quelque chose qui n'a pas d'intention de vérité (sauf dans les circonstances évidemment très nombreuses où le langage quotidien peut être présenté comme une sténographie pour le langage des sciences naturelles).

Heidegger : nous avons cru (à tort) que les deux côtés prétendent à la vérité et entrent en conflit, mais en fait, nous avons mal compris de quoi il s'agit, nous montrons que le conflit n'a pas lieu d'être en délocalisant les deux contenus descriptifs dans l'absorption dans l'attitude de fabrication. Le marteau et le microscope à effet tunnel ne s'opposent pas l'un à l'autre.

Husserl : le côté « expérience du monde vécu » prétend à la vérité, le côté « science » abandonne cette prétention dans la technicisation, il convient de restaurer de chaque côté la prétention à la vérité ; la compatibilité dans la double prétention à la vérité sera assurée du fait qu'un côté (le côté « monde vécu ») jouera un rôle fondateur pour fixer les prétentions de l'autre (la science). Le programme de H.-G. Gadamer (1960) peut à certains égards se comparer avec celui de Husserl, à ceci près que Gadamer se fixe bien davantage sur la constitution langagière de la *Lebenswelt*.²⁵

Bergson : les deux côtés prétendent à la vérité, leurs prétentions sont inconciliables, il faut trancher, nous devons trancher en faveur de l'intuition (d'un rapport primitif au monde vécu), la science est renvoyée à un statut d'instrument.

Une attitude commune

Sans doute les pensées de Heidegger, Husserl-Gadamer et Bergson sont-elles très différentes. Mais elles ont en commun d'éviter une stratégie dans laquelle le monde vécu se trouverait éclairé de façon critique par le monde de la science. Heidegger en soustrayant l'un et l'autre à la perspective théorique, Husserl en conférant un statut fondateur au monde vécu par rapport auquel la science devra n'avoir de portée que dérivative, Bergson en investissant l'intuition du monde vécu d'une force descriptive qui relègue ce qui est incompatible avec lui à une valeur seulement instrumentale.

²⁵ Voir les analyses de L. Krüger (1970).

Critique du monde vécu

Dans ce qui suit, nous défendons l'idée d'une critique de cette attitude commune qui met l'approche spontanée du monde vécu à l'abri de la confrontation. A cet égard, nous partons d'abord d'une observation factuelle, qui est que le monde vécu tel qu'il se présente à nous aujourd'hui est une grandeur historique, et qu'il a sans nul doute subi le façonnement de la science moderne. Imaginons-nous un instant le monde vécu du XVI^e siècle, paysans et savants confondus. Leur monde vécu – qui ne se distingue pas à tous égards du monde de leurs savoirs variés – est extraordinairement bigarré. Tous les objets rencontrés, horizons naturel et culturel confondus, se répondent selon des modes complexes et denses.²⁶ C'est le monde d'avant le désenchantement, qui n'en est pas moins redoutable et souvent hostile pour autant, mais parle aux hommes de tout ce qui les préoccupe. Le problème est qu'il parle trop et finit par étouffer ses habitants.

C'est dans ce contexte surchargé que naissent les grandes épistémologies de la philosophie classique. Le rationalisme (Descartes) considère que le problème vient des sens, dont il convient de combattre activement l'influence sur nous pour nous tourner exclusivement vers les idées innées de la raison.

Proche cousin du rationalisme, l'empirisme (Locke) soutient que le problème vient surtout des opinions transmises. Dans la mesure où notre esprit est comme une « feuille blanche, vide de tout caractère » en arrivant dans le monde,²⁷ il faut s'en référer exclusivement à ce que la nature elle-même, sans que nous y mettions du nôtre, vient y écrire par ses idées simples et complexes.

Dans ce contexte veille, à l'arrière-garde, la théorie des préjugés, ces façonneurs du monde vécu, certes, cet arrière-fond de nos interprétations, comme H.-G. Gadamer l'a souligné à loisir de nos jours,²⁸ mais surtout, pour nos philosophes classiques, sources intarissables des erreurs des hommes, qu'il convient de combattre de toutes les façons.²⁹

Spinoza va encore plus loin. Dans l'« Appendice » du premier livre de l'*Ethique*, il extrait d'un manque, d'une ignorance – l'ignorance des causes –, toute une chaîne de croyances fausses qui font le « monde vécu » de ses adversaires. Cette « psychologie génétique » de l'erreur constitue un remarquable modèle. Il consiste à dire ceci : prenons l'homme comme une sorte de « machine » à avoir des opinions, plaçons-le dans des conditions défavorables, et demandons-nous comment ses opinions se façonneront. C'est montrer que les opinions, pour avoir des causes,

²⁶ Pour une exceptionnelle documentation de base constituée par les folkloristes allemands, voir *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (1927-1942). Parmi les études des historiens de la philosophie, mentionnons R. Lenoble (1969), A. Koyré (1971) et I. Hacking (1985).

²⁷ « Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all Characters, without any Ideas[.] » (1690), II.i.2, p. 104.

²⁸ Cf. Gadamer (1960), section II.1 : « Die Diskreditierung des Vorurteils durch die Aufklärung » ; « Vorurteile als Bedingungen des Verstehens », p. 276-295.

²⁹ Cf. à ce sujet l'étude de W. Schneiders (1983).

n'ont pas pour autant des justifications ; et même stables du fait de la stabilité de leurs causes, ne méritent pas d'être suivies.

Pour faire porter ces généralités sur notre sujet, nous pouvons dire que l'Aufklärung radicale, dont Spinoza est certes une figure majeure, opère sur le contraste monde vécu/monde de la science dans le contexte d'une polémique impitoyable du second contre le premier.

Cette polémique a porté, c'est sûr, et c'est pourquoi, sous un angle historique, même l'explicitation du monde vécu façon Heidegger-Husserl-Bergson dépend étroitement d'un primat radical donné depuis des siècles, dans le climat philosophique, au monde de la science.

Dans sa remarquable *Histoire de l'idée de nature*, l'un des meilleurs ouvrages sur la question, le P. Lenoble note combien peu ce primat va de soi :

« L'historien doit donc se faire à cette évidence que la Nature ne sera conçue comme une réalité pour elle-même, que dans la mesure où la conscience aura conquis une certaine liberté par rapport à ses propres problèmes. Jusque-là, la Nature sera condamnée à vivre le drame humain³⁰. »

Dans cette perspective, nous sommes donc incités à penser la réalité telle que les sciences naturelles nous la présentent – sans drame humain. Alors nous pensons aussi les rapports entre cette réalité et « nous » comme une partie de cette réalité, exposés aux interactions causales prévalant dans celle-ci.

L'exercice consistant à déterminer ce qui résulte pour nous de ces relations causales est particulièrement intéressant. Nous avons esquissé ci-dessus (p. 3) de quoi il s'agissait. Nous voulons ici reprendre ces contraintes de façon synthétique. Progressivement, surtout, nous voulons nous adresser à la question du dépassement de ces contraintes. Il s'agit donc d'un essai de mesurer l'écart entre les restrictions que les contraintes causales du monde des sciences naturelles nous imposent « à l'entrée du système » et nos capacités intellectuelles les plus caractéristiques et les plus stables. Notre essai se fonde donc initialement sur la réduction drastique du « monde vécu » aux interactions causales entre corps propre et monde naturel environnant – conformément à la ligne caractéristique de la philosophie analytique –, pour dégager ensuite sur cet arrière-fond l'originalité de nos procédures intellectuelles fondamentales.

Certaines préoccupations que nous avons découvertes dans l'intérêt pour le monde vécu, par exemple chez Husserl, seront réinterprétées dans cet essai, quoique d'une façon qui évite tout dualisme monde vécu/monde de la science : celle d'apporter une réflexion fondamentale sur les sources de l'activité scientifique lorsque celle-ci, dans le cadre du naturalisme, semble perdre de vue ces sources.

³⁰ R. Lenoble (1969), p. 42.

La pensée située

La pensée qui adhérerait aux stimulations psycho-physiques à l'interface du corps propre et du monde serait avant tout une pensée située. On peut penser à un centre matériel au sein d'un système de corps distribués dans l'espace, ce centre recevant des influences causales des autres régions conformément à des lois de propagation précises. Ce que nous apprenons du monde dépend de ces influences causales, qui sont pour nous des stimulations psycho-physiques.

Tenons-nous donc là un instant. Le premier point à noter, c'est que dans la notion que nous en donnent les sciences naturelles, ces stimulations sont externes les unes aux autres, des événements distribués dans l'espace et dans le temps, pris seulement dans des relations causales, comme, lors d'une averse, autant d'impacts des gouttes de pluie sur un champ. Or il y a dans la pensée une capacité de « superposer » les stimulations, comme si la surface du champ « savait » qu'il pleut – ce qu'il faut contraster avec la situation dans laquelle chaque centimètre carré « saurait » qu'il a reçu une goutte d'eau. Cette capacité de la pensée est aussi distinctive, au sens où elle permet de distinguer entre les stimulations ; pour poursuivre notre comparaison, imaginons que la surface du champ « sache » ainsi qu'une de ses parties est arrosée, et qu'une autre ne l'est pas. Il faut contraster cette capacité avec l'impossibilité, pour une partie du champ – disons qu'elle est arrosée – de savoir qu'une autre ne l'est pas. Cette capacité de confronter et de distinguer des stimulations psycho-physiques, c'est ce que la tradition philosophique a appelé avec Aristote le sens commun (cf. *De Anima* II.6 et III.1-2).

D'autres capacités se superposent à celle que nous venons d'esquisser. Comme il y a une interface du corps propre et du monde, il y a dans la pensée une capacité de discriminer entre ce que les stimulations nous font savoir sur nous-même (que c'est plaisant ou que c'est pénible, par exemple, ainsi que d'autres formes de proprioception) et ce que les stimulations disent sur autre chose que nous-même. Les phénomènes de l'intentionnalité de la pensée reviennent à l'extension d'une capacité de ce genre. Peut-être d'ailleurs cette capacité est-elle constitutive de l'opposition du corps propre et du monde, et non dérivée de celle-ci. En tout cas l'opposition du corps propre et du monde est fondamentale, et elle est une donnée fondamentale pour la pensée et pour l'organisme au sens biologique.

Au-delà de cette aptitude à la différenciation, la pensée a la capacité de se servir des stimulations psycho-physiques, qui sont évidemment toujours proximales, à l'interface du corps propre et du monde, pour « savoir » quelque chose sur ce qui est distant d'elle par l'espace : nous ne sommes pas seulement affectés par le vert dans nos stimulations visuelles, pour prendre un exemple, mais nous voyons un arbre à quelque distance. Nous entrons là dans le domaine très ramifié de

l'intentionnalité de la pensée. Ce domaine dépend sans doute d'autres capacités comme de celle de former des concepts.

L'intentionnalité spatiale se double d'une intentionnalité temporelle : celle qui permet à la pensée non seulement de saisir ses stimulations psycho-physiques présentes, mais aussi de « savoir » quelque chose sur celles du passé, sur ce qui est distant non par l'espace mais par le temps. Ce que permet le sens commun pour une diversité de stimulations simultanées, cette capacité le permet pour une diversité de stimulations successives : « superposer » et différencier.

C'est dire que la pensée, toute dépendante des stimulations psycho-physiques qu'elle est, fait de celles-ci, au vu des quatre capacités que nous venons de mentionner, un usage qu'on pourrait dire centralisateur et actif, allant jusqu'à établir un rapport complètement original avec son environnement, le rapport intentionnel qui est libéré des contraintes de localité qui prévalent dans la propagation causale (si l'effet devrait connaître sa cause, il ne pourrait la connaître que comme la cause la plus proche). (On notera que la notion même de propagation causale n'est applicable que pour un dispositif maîtrisant l'intentionnalité : on ne peut parcourir la « chaîne causale » qu'intentionnellement.)

Limites de la pensée située

Même en fonction des capacités dont nous avons esquissé le principe, on peut prédire, vu le caractère situé de la pensée, c'est-à-dire son lien intime avec des stimulations psycho-physiques locales, une série de contraintes et de limites. Nous prenons quelques exemples, qui peuvent être rapportés à différentes sources.

- la géométrie

L'appréhension du mouvement dans le monde vécu ne peut s'adresser qu'à un mouvement relatif. Si tout l'environnement de ce qui appréhende le monde se meut avec lui, alors ce mouvement se dérobe à l'appréhension

Comme on l'a souvent relevé (Descartes, Berkeley), nous sommes mal placés aussi pour voir la distance, car des causes proches ou plus distantes suscitent pour nous le même genre de stimulations. Toute notre appréciation des distances et de ce qui en découle (les grandeurs, etc.) en est affectée.

- la chronologie

La propagation causale prend du temps. Inévitablement, si nous visons intentionnellement le distant sur la base des stimulations psycho-physiques, nous sommes liés au temps de celles-ci. En un sens strict, nos objets pourraient avoir disparu au moment où nous formons nos pensées sur la base de nos stimulations. Cela arrive typiquement pour des objets astronomiques distants. (C'est le fameux *time-lag argument* de portée sceptique : nos opinions sur ce qui existe maintenant dans le monde pourraient être fausses lorsqu'elles se fondent sur la vision : la vision peut nous renseigner sur ce qui était, non sur ce qui est.)

- la physique des récepteurs

La physique de nos récepteurs (organes sensoriels) entraîne une certaine perte de structure, du fait des effets de seuil inévitables : en dessous d'un certain seuil, il n'y a pas de stimulation, et pas non plus au-dessus, car la base physique de la stimulation se détruit. Beaucoup de facettes du monde vécu peuvent être vues comme le résultat d'une 'perte de grain'. Le cinéma, par exemple, qui nous fait voir des objets en mouvement, exploite notre incapacité à traiter comme discrètes les positions successives de ces objets.

- la biologie évolutionniste

Si les organismes résultent d'une sorte d'optimisation locale au sens que prévoit la biologie évolutionniste, nous devons supposer que les domaines de stimulation psycho-physique répondent eux-mêmes à cette exigence. Ils servent à accroître la probabilité de diffusion des gènes des organismes qui sont sujets à ces stimulations. A partir de là, nous devons nous attendre à ce que les stimulations se rattachent surtout à ce qui est utile ou nuisible à l'organisme ; à ce qu'il y ait des vides, et de forts effets de saillance.

Ces préalables nous renvoient aussi au domaine extrêmement important des émotions qui accompagnent les stimulations psychophysiques. Sans entrer dans les détails de la théorie des émotions, on peut noter le caractère polaire de beaucoup de celles-ci : elles sont « pour » ou « contre » ce qui se passe.

Si nous croisons ces colorations émotionnelles avec les capacités intentionnelles de la pensée, nous arrivons à une sorte de projection des émotions et à une axiologie élémentaire. Là où les émotions sont « pour », notre objet intentionnel est « amical » ; là où elles sont « contre », l'objet intentionnel est « hostile ».

A travers ces exemples, on rencontre une sorte de façonnement, préalable et inévitable, du monde vécu. Connaître ce que doit être le monde vécu – dans la ligne exploitée une première fois par Spinoza, comme nous l'avons indiqué ci-dessus – paraît une possibilité intellectuellement importante, que la philosophie herméneutique néglige complètement par son point de départ sur la question qui nous occupe.

Limites de ces limites : deuxième niveau de capacités

Au-delà de cette critique, cependant, soulignons l'insuffisance du point où nous sommes parvenus jusqu'ici : le recours au « monde de la science » n'enseigne que des restrictions, ne rapporte ses leçons qu'à un certain façonnement négatif du monde vécu. Lançons tout de suite le débat sur le cœur du problème, par une sorte d'implication qui dit ceci : si nous n'étions capables que de la pensée située que nous venons de décrire, nous ne formerions jamais la pensée désituée nécessaire pour expliquer le caractère situé de notre pensée. En d'autres termes, la difficulté – au-delà du caractère situé de notre pensée – est de rendre compte que nous sommes capables de nous comprendre comme tels !

La pensée désituée (le fait)

Au-delà des capacités de la pensée située (cf. plus haut), nous devons donc postuler un deuxième registre de capacités, qui nous permettraient de penser de façon désituée, au-delà des limites (ou au moins de certaines limites) que nous venons d'esquisser. Il y a dans l'esprit les capacités nécessaires pour penser le monde en le détachant de notre situation. Il n'est pas très facile de savoir par où aborder leur description.

Peut-être peut-on commencer, sur fond d'intentionnalité de la pensée, par la capacité de reconnaître un invariant ; quelque chose comme une structure commune à une diversité qui apparaîtra – une fois l'invariant défini – comme une variété de profils de l'invariant en question.³¹ Cette capacité maîtriserait donc, sur fond de stimulation psycho-physique, un schéma multiplicité/unité. L'application de ce schéma résumerait un certain parcours de stimulations en donnant au parcours lui-même, par un considérable renversement, un caractère dépendant, secondaire, dérivatif par rapport à un invariant qui se verrait octroyer une sorte de primat.

Cette invariance peut se concevoir non seulement sur des structures singulières (un arbre dans le jardin), mais aussi sur des complexes de structures singulières (le réseau des arbres du jardin). Et ensuite il se trouve que les invariants ainsi extraits du parcours de nos stimulations sont des invariants relatifs et non absolus. Au-delà de leur invariance, ils entrent en rapport les uns avec les autres. Ils modifient leur position les uns à l'égard des autres (le chat traverse le jardin), ils s'absorbent les uns les autres (le chat croque la souris).

Une intentionnalité s'adressant à de tels invariants se détache des stimulations ou s'appuie sur elles de façon seulement locale. Son déploiement est alors indissociable d'une capacité de pensée contre-factuelle : l'arbre du jardin, c'est l'invariant qui se profile depuis là où nous nous trouvons comme une masse verte lointaine (factuel), mais c'est aussi ce qui nous donnerait de l'ombre si nous nous approchions (contre-factuel). La capacité de pensée contre-factuelle rend possibles, à différents niveaux de sophistication, la délibération et le choix – cela surtout du fait que la capacité de pensée contre-factuelle interfère alors avec nos aptitudes émotives : nous sommes brûlés de soleil là où nous sommes, ne serait-il pas plaisant de nous trouver à l'ombre de l'arbre ?

La capacité de penser des invariants nous met alors en mouvement vers l'ombre de l'arbre, portés par le déplaisir du soleil trop chaud et l'attente d'une ombre plaisante.

Notre capacité de penser des complexes d'invariants à travers leurs relations interfère alors aussi avec l'axiologie détectée dans le premier dispositif de capacités : le caractère plaisant ou pénible des choses se détache des stimulations « en acte »,

³¹ Ainsi, dans la perspective de W.V. Quine, la notion de « réification » a-t-elle constamment gagné en importance dans les dernières élaborations. Cf. (1995), p. 25 et s.

plaisantes ou pénibles, pour s'inscrire dans les relations des invariants entre eux. L'ombre de l'arbre devient agréable « en soi », le soleil excessif pénible « en soi ». Ces caractères sont alors désengagés des stimulations plaisantes ou pénibles effectivement données.

Capacité de penser des invariants, capacité de pensée contre-factuelle sont certainement fondamentales aussi pour forger une perspective scientifique qui, sur fond des termes qui précèdent, peut être extrêmement rustique (une connaissance de l'ameublement du monde du quotidien et d'interactions très particularisées) ou plus fine (caractérisée par des invariants plus éloignés de l'usage quotidien et des interactions de portée plus générale).

De façon plus ou moins englobante, nous pouvons former aussi, sur cette base, la conception d'un monde qui nous inclut : au lieu seulement d'être situés, nous nous situons. Il n'est pas tellement facile de mesurer exactement tout ce qui va de pair avec cette capacité.

Parmi les philosophes récents qui ont cherché à décrire les implications d'un tel changement de plan, se trouve Thomas Nagel qui utilise l'expression d'« auto-transcendance » (*self-transcendence*) pour indiquer :

« la capacité humaine d'échapper aux limites de la situation humaine originelle, pas seulement en voyageant et en voyant le monde sous différentes perspectives, mais en montant vers de nouveaux plans depuis lesquels nous pouvons comprendre et critiquer les formes générales des perspectives antérieures³². »

Explication de la pensée désituée (le pourquoi)

Ces capacités humaines étant localisées, nous devons réfléchir à leur sujet et peut-être aller dans la direction d'une explication, si difficile soit-elle. T. Nagel note aussi dans le livre que nous venons de citer :

« L'existence de notre capacité objective ne semble pas explicable en termes de quelque chose de plus basique – c'est-à-dire qu'elle ne semble pas réductible à des opérations mentales plus simples, plus réactives, moins créatives. Il se trouve que l'esprit humain est bien plus grand qu'il n'a besoin d'être pour gérer la perspective d'un individu humain capable de perception et d'action dans le monde³³. »

Il faut expliquer que ce qui est situé (restreint par sa situation) se montre capable aussi de comprendre ces restrictions, et de posséder dans certaines conditions une

³² « [T]he human capacity to escape the limits of the original human situation, not merely by travelling around and seeing the world from different perspectives, but by ascending to new levels from which we can understand and criticize the general forms of previous perspectives. » (1986), p. 76-77.

³³ « The existence of our objective capacity does not seem explicable in terms of something more basic – that is it does not seem reducible to simpler, more reactive, less creative mental operations. It turns out that the human mind is much larger than it needs to be merely to accommodate the perspective of the an individual human perceiver and agent within the world. » (1986), p. 66.

pensée qui leur est soustraite. Le naturalisme tel que nous le connaissons dans la philosophie analytique n'a pas livré cette explication jusqu'ici. Il fait comprendre quelques contraintes générales de la pensée située, mais on ne peut pas dire qu'il ait donné le jour à une compréhension de ce qui permet aussi à la pensée de s'extraire de sa situation en se pensant comme située.

Le naturalisme ambiant procède en fait – entraîné qu'il est surtout par l'appréciation de toute l'efficacité des sciences naturelles dans leur ordre – à une occultation de ce qu'il faut pour faire la science d'un monde naturel plutôt que seulement se mouvoir en son sein.

Par la naturalisation, il montre tout l'écart entre ce que l'homme connaissant reçoit dans son interaction avec le monde et la pensée capable de science.

W.V. Quine est toujours très éloquent lorsqu'il décrit le contraste entre la pauvreté des stimulations reçues et l'abondance des élaborations que nous en avons tirées, et qui fournit le thème dominant de son naturalisme :

« Il s'adresserait à la question de savoir comment nous, habitants physiques du monde physique, pouvons avoir projeté notre théorie scientifique de tout ce monde entier à partir de nos maigres contacts avec lui : les simples impacts des rayons et particules sur nos surfaces et un peu de bric-à-brac comme l'effort de gravir une colline³⁴. »

Mais ensuite il refuse de rendre intelligibles pour nous les instruments propres à surmonter cet écart.

Cette occultation a peut-être aussi une dimension idéologique, en ce sens que dans notre monde complètement bouleversé par les sciences et les techniques que les hommes se sont appropriées, il est plus commode d'oublier la troublante puissance que l'homme s'est acquise par son aptitude à la science, et dont il sert dans la transformation – et souvent la désespérante destruction – du monde habitable.

C'est un naturalisme supérieur qui nous expliquera comment, centrés et situés comme nous sommes, nous pouvons nous décentrer. Comment nous tirons de ce décentrement une exceptionnelle puissance sur les choses. Comment peut-être ce naturalisme supérieur peut nous soutenir aussi dans la nécessité d'orienter vers davantage de modestie nos capacités transformatrices du monde, sans doute beaucoup trop travaillées encore par les puissantes exigences venues des lignées évolutives qui nous rattachent au règne vivant. Nous rejoignons ici une dimension que le métaphysicien et le théologien, peut-être chacun à leur manière, voudront éclairer sur des bases très différentes de celles du naturalisme de la philosophie analytique.

³⁴ (1995), p. 16.

Conclusion

En conclusion de ce qui précède, il nous semble qu'il faut éviter de décrire, au titre d'une entreprise philosophique, un autre monde que le monde de la science. L'idée de donner sens à l'entreprise scientifique par le déploiement préalable du monde vécu, comme arrière-fond universel du monde de la science, produit un dualisme bizarre, dont on a vu par ailleurs que d'autres états de la science n'y étaient guère exposés.

Ce qu'il faut comprendre, en revanche, c'est que nous sommes capables de science par des registres de capacités tout à fait originaux. A la dualité husserlienne monde de la science/monde vécu et aux problèmes qu'elle veut traiter (en soi fondamentaux), il faut substituer la dualité monde de la science/explication des capacités qui nous rendent aptes à la science. Quant à mettre en perspective ces capacités, le naturalisme ordinaire de la philosophie analytique est trop pauvre et doit être dépassé.

Bibliographie

(N.B. Quelques ouvrages particulièrement répandus ne sont pas mentionnés dans la bibliographie.)

Hanns Bächtold-Stäubli (éd.) (1927-1942), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 10 vol., Berlin, de Gruyter, réimpression, 1987.

Rainer A. Bast (1986), *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog

Henri Bergson (1907), *L'évolution créatrice*, dans *Oeuvres*, Paris, PUF, 1959.

Hans-Georg Gadamer (1960), *Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6^e éd., Tübingen, Mohr, 1990.

Ian Hacking (1978), *The Emergence of Probability*, Cambridge, CUP. Tr. fr. *L'Émergence de la probabilité*, Paris, Seuil, 2002.

– (1983), *Representing and Intervening*, Cambridge, CUP. Trad. fr. *Concevoir et expérimenter*, Paris, Bourgois, 1989.

Martin Heidegger (1927), *Sein und Zeit*, 16^e éd., Tübingen, Niemeyer, 1986.

– (1954a), *Was heißt Denken ?*, 5^e éd., Tübingen, Niemeyer, 1997.

– (1954b), *Vorträge und Aufsätze*, 9^e éd., Pfullingen, Neske, 2000.

Edmund Husserl (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, éd. W. Biemel, La Haye, Nijhoff (Husserliana t. VI).

Alexandre Koyré (1971), *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Paris, Gallimard.

Henri Lauener (2001), *Offene Transzendentalphilosophie*, Hambourg, Kovač.

Robert Lenoble (1969), *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel.

John Locke (1690), *Essay Concerning Human Understanding*, éd. P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon, 1975.

Thomas Nagel (1986), *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press.

Lorenz Krüger, « Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften », in R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (éd.), *Hermeneutik und Dialektik (Festschrift H.-G. Gadamer)*, Bd. I, Mohr, Tübingen, 1970, p. 3-30.

Karl Popper (1953), « Note sur Berkeley, précurseur de Mach et d'Einstein », dans *Conjectures et réfutations – La croissance du savoir scientifique*, trad. fr., Paris, Payot, 1985, p. 251-263.

W.V. Quine (1969), « Epistemology Naturalized », dans *Ontological Relativity and Other Essays*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1969, p. 69-90.

– (1995), *From Stimulus to Science*, Cambridge, Mass., Harvard UP.

Nicholas Rescher (1992), *Human Knowledge in Idealistic Perspective*, Princeton, Princeton UP.

Werner Schneiders (1983), *Aufklärung und Vorurteilstheorie : Studien zu Geschichte der Vorurteilstheorie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Peter F. Strawson (1985), *Analyse et métaphysique*, Paris, Vrin.

D. Schulthess / 22.5.2003 / 7.6.2003 (petites corrections)

Adresse de l'auteur : Daniel Schulthess, prof., Institut de philosophie, Université de Neuchâtel, 1, espace L.-Agassiz, CH-2000 Neuchâtel (Suisse)

Adresse e-mail : daniel.schulthess@unine.ch.