

A PRIORI ET PHILOSOPHIE DE LA NATURE (*)

Les quelques réflexions que je vais proposer orientent un livre auquel je travaille en ce moment sur l'inventaire des a priori. Ce livre reprend les thèmes esquissés dans *La notion d'a priori*, mais en tentant d'aller plus loin sur la même voie: en les accordant à l'idée de la Nature qui entre temps s'est imposée à moi quand j'écrivais *Le Poétique*. D'où le titre de cette communication.

Pourquoi parler d'a priori? On peut évoquer cette notion avec des intentions fort différentes. Kant le faisait pour instaurer la révolution copernicienne, pour établir les prérogatives et les tâches du sujet transcendantal; le positivisme logique le fait pour spécifier la nature de certains énoncés. Mon propos est autre: je voudrais exprimer par cette notion un certain accord fondamental de l'homme et du monde. Un accord dont l'adéquation, qui a longtemps, et très légitimement, servi à définir la vérité, est une forme secondaire et dérivée. Car cet accord ne doit pas être observé seulement sur les phénomènes de la connaissance. Et peut-être y a-t-il lieu de dénoncer l'impérialisme de la connaissance qui se manifeste aujourd'hui avec éclat dans le positivisme, le structuralisme, les philosophies du concept ou du système. Husserl aussi, donnant un nouvel essor à une philosophie de la conscience, privilégiait les « actes représentatifs » comme « objectivants »; mais Merleau-Ponty se demande si cette position est conservée dans les inédits où « par exemple l'instinct sexuel est considéré du point de vue transcendantal » (1). Précisément, il me semble que si la connaissance doit être évoquée ici, c'est au sens biblique du mot: l'accord de l'homme et du monde est un accord charnel, qui atteste leur co-naturalité, leur commune appartenance à la Nature. On sait avec quelle subtilité Merleau-Ponty a montré comment la chair de l'homme se joint à la chair du monde.

Comment dire ce pacte? Qu'il soit tacitement éprouvé, au moins en certains moments, par tout homme, nul doute; j'y verrais même le critère le plus sûr de la bonne santé; car s'il est plus courant de définir la santé par une normativité conquérante, on ne peut oublier que cette normativité requiert pour s'exercer, au coeur de la « foi perceptive », une certaine confiance, le sentiment que la

(*) Conférence donnée à la Bibliothèque Philosophique de Turin le 18 mars 1967.

Jeune Parque retrouve après avoir traversé l'enfer du narcissisme, d'être chez soi dans le monde, accordée au site et à l'air du temps. Le malheur (ou la maladie) est sur ceux qui ne peuvent l'éprouver, soit que le monde se dérobe à leur attente et ne leur offre plus qu'un visage inhumain, soit qu'ils se fassent responsables de leur détresse en se fermant à la beauté du monde, en se faisant gloire de leur impuissance, en se laissant fasciner par la folie où s'achève le nihilisme. Mais comment dire ce sentiment? Les arts — singulièrement l'hymne, l'architecture et la musique — y trouvent la source de leur inspiration. Les religions archaïques aussi, lorsqu'elles célèbrent le culte de la Terré-Mère. Mais les philosophies aussi l'ont reconnu et justifié sous des noms divers: amor fati, joie spinoziste, jubilation nietzschéenne, élan vital...

Bien plus prosaïquement, et sans engager immédiatement une éthique (ou cette contre-éthique qu'on trouve chez Nietzsche), une théorie de l'a priori peut dire aussi l'alliance de l'homme et du monde. Elle nous enseigne en effet, déjà sous la forme que lui a donnée Kant, que l'homme est capable de certains jugements dont le contenu ne lui est pas enseigné par l'expérience, et dont la validité n'est pas soumise au verdict de l'expérience; il est donc d'emblée en possession de certains savoirs, d'un acquis qu'on peut bien dire inné. Or il se trouve que ces savoirs sont vrais; ou plus exactement ils constituent des pouvoirs qui mettent l'homme en prise sur le monde, qui ouvrent et articulent son expérience: par quoi l'homme est sujet transcendantal. Est-ce à dire que l'expérience ne se prête à l'a-priori que parce que le sujet, souverainement constituant, ordonne l'expérience à cet a priori? On peut au contraire penser que le donné est de lui-même informé par la forme, qu'il répond de lui-même à l'attente du sujet. Cette pré-ordination réciproque de l'homme au monde et du monde à l'homme, elle peut s'exprimer en faisant correspondre à l'a priori subjectif qui est en l'homme un savoir virtuel du monde, un a priori objectif qui est dans le monde une structure virtuellement connue. Ceci suppose bien entendu, que l'a priori ne soit pas seulement formel, mais matériel: qu'il soit constituant de l'objet sans y être introduit par une conscience constituante. Mais ceci requiert aussi que l'a priori dans l'objet ne soit pas sans répondant dans le sujet. Là où l'a priori est seulement objectif, par exemple là où Canguilhem parle d'un a priori morphogénétique pour désigner un sens inscrit dans la matière comme un système de consignes pour le développement de l'organisme, il ne mérite pas le nom d'a priori; en fait d'ailleurs, il n'est jamais seulement dans les choses, il est toujours aussi en relation avec la connaissance: si on le définit comme « pattern inné de comportement », il n'est pas seulement ce qui structure le vivant, il est ce

qui, pour le vivant définit à un degré le vivant, cette forme parties (ou aussi bien nique, ou mon sem virtuel des régions et bien que Canguilhem on dirait qu'il y a aussitôt, en l'homme que ce concept de connaissance scientifique plutôt sur le mode prépare l'homme à

Ainsi conduite elle définit un p... Elle suppose donc lui-même, séparé: revendique l'autorité temps qu'il affirme ce qui est à penser le monde. Davant priori lui-même, un aspect objectif subjectif par quoi cantonnée dans Et sans doute le au vœu de l'homme et la vocation de sa souveraineté. ses origines et on peut-il faire qu'hante bien des deçà du dualisme ne peut-on remonter et le monde, consanguinité, éclairer et fonder la dualité surg une double détermination séparées, l'homme engendrerait, de des deux états un état sauvage L'accord de l'

qui, pour le vivant, anticipe et structure son Umwelt; et si on le définit à un degré supérieur de généralité comme ce qui spécifie le vivant, cette forme indécomposable où le tout est présent aux parties (ou aussi bien comme ce qui spécifie la chose, l'objet technique, ou mon semblable), alors lui répond dans l'homme un savoir virtuel des régions ontologiques. Dans le langage de Canguilhem, et bien que Canguilhem ne parle que du concept dans le vivant, on dirait qu'il y a a priori lorsqu'au concept dans l'objet répond aussitôt, en l'homme, le concept du concept, — à condition encore que ce concept du concept ne soit pas conçu sur le modèle de la connaissance scientifique qui conceptualise le donné empirique, mais plutôt sur le modèle de l'instinct, comme une pré-connaissance qui prépare l'homme à rencontrer l'objet, qui accorde l'homme au monde.

Ainsi conduite, la réflexion sur l'a priori préserve le dualisme: elle définit un pacte qui se noue entre deux parties contractantes. Elle suppose donc un homme qui, face au monde, existe déjà par lui-même, séparé: l'homme qui se pose en corrélat du monde, qui revendique l'autonomie du cogito et la liberté du pour-soi en même temps qu'il affirme la réalité du monde « extérieur »; en sorte que ce qui est à penser est moins sa rupture que sa réconciliation avec le monde. Davantage, cette réflexion introduit le dualisme dans l'a priori lui-même, puisqu'elle y discerne du connu et du connaissant, un aspect objectif par quoi l'a priori constitue l'objet et un aspect subjectif par quoi il constitue le sujet; en quoi, au surplus, elle reste cantonnée dans les frontières d'une philosophie de la connaissance. Et sans doute le dualisme n'est-il si insistant que parce qu'il défère au vœu de l'homme: toute naissance est rupture du cordon ombilical, et la vocation de l'homme est d'affirmer son autonomie et d'établir sa souveraineté. Mais au comble de sa gloire, peut-il jamais renier ses origines et oublier la Mère? De si haut qu'il survole son empire, peut-il faire qu'il ne soit au monde? Alors se pose le problème qui hante bien des philosophies: la réflexion ne peut-elle revenir en deçà du dualisme? Dans la perspective que j'ai choisie, cela signifie: ne peut-on remonter en deçà de l'idée d'un accord? Entre l'homme et le monde, à l'idée d'une alliance ne peut-on joindre celle de consanguinité, et peut-être de filiation? Autrement dit, ne peut-on éclairer et fonder l'accord par une genèse qui montrerait comment la dualité surgit d'une unité première? Cette recherche commande une double démarche. D'une part, qu'on remonte des deux instances séparées, l'homme et le monde, à une instance première qui les engendrerait, qu'on peut appeler Nature. D'autre part, qu'on remonte des deux états, subjectif et objectif, de l'a priori, à un état premier, un état sauvage de l'a priori dans la nature qui les engendrerait aussi. L'accord de l'homme et du monde, sanctionné par la correspondance

des deux a priori, apparaîtrait alors comme un résultat: produit par la Nature, et métaphoriquement voulu, s'il est vrai que l'unité veut la dualité pour se connaître, au risque d'être méconnue comme unité.

Cette entreprise, me semble-t-il, s'associe à celle de Merleau-Ponty. Le propos constant de Merleau-Ponty est de penser l'être-au-monde de l'homme, jusqu'à en dégager une nouvelle ontologie; et il refuse de la faire en terme d'accord ou d'adéquation. Ce refus n'est pas expressément motivé par l'exigence d'un monisme, mais plutôt par le souci de se tenir à l'écart à la fois de l'idéalisme et du réalisme, comme aussi bien de l'intellectualisme et de l'empirisme (2). Merleau-Ponty maintient le sujet transcendantal dans ses droits, mais il inscrit le transcendantal dans le corps (le corps vivant, parlant, cultivé): c'est dans le corps que se produit le chiasme, l'échange de la conscience et du monde, en sorte que le monde se connaît dans « cette interrogation continuée » que nous sommes. Ainsi, s'il n'y a pas adéquation, c'est parce que nul n'en a l'initiative et le contrôle, parce qu'elle est toujours déjà réalisée, parce que l'homme et le monde sont de la même race et de la même chair. Cette chair, « ce tissu commun dont nous sommes faits » (3), c'est la Nature. Et si Merleau-Ponty en revient toujours au commencement, aux commencements de la philosophie et aux commencements de l'homme, à cette foi perceptible où se consomme jusqu'à l'identité l'accord du sentant et du senti, du voyant et du visible, n'est-ce point parce qu'à toute force il s'installe dans l'unité originaire, et si résolument qu'alors son problème est plutôt d'engendrer la dualité, de penser l'avènement de l'homme séparé et la revendication du pour-soi sartrien? Nous nous heurterons plutôt à la difficulté inverse qui est de résister à la fascination du dualisme pour penser le monisme. Aussi bien Merleau-Ponty n'ignore-t-il pas cette difficulté: la « description de l'Être sauvage » est une ontologie impossible.

On voit en effet à quelles difficultés nous sommes à notre tour acculés. Pouvons-nous d'abord penser la Nature? Nous pensons le monde précisément parce qu'il est notre corrélat, notre Umwelt (la différence entre la Welt et les Umwelte animales, c'est que la première englobe et « comprend » les secondes: l'homme se déplace assez pour pouvoir se mettre à la place des animaux alors que l'inverse n'est pas vrai). Cela n'implique pas que nous constituions le monde mais que nous soyons équipés pour communiquer avec lui, pour vivre en lui et pour le vivre. Le monde, c'est la Nature vécue par l'homme, naturée par l'homme, comme son environnement est naturé par l'animal; non que l'homme soit, répétons-le, naturant universel; mais il est « mesurant » parce qu'il porte en lui certaines mesures de l'Être, et que par lui l'Être accède à la conscience. Le monde est donc toujours un monde pour l'homme. Mais alors com-

ment penser une l'homme, et par deraient ensuite le d'abord sans réfé ce qu'aucune pens prise est impossi parfois aux expr faire de la préhis l'homme est enc qui le reconstitu si elle est conscie elle pressentir, s la Nature: la fo l'homme et le me que décrit la sci peut raconter sa la raconte: ces g déjà constitué, e c'est-à-dire du tr la science, vraie d'une ontologie. parler du moni jeu du dualisme. Du moins ce suj là où la chose e encore l'un à l

Ceci nous c la Nature même du connaissant l'identité de l'ê losophie de la connaître, com adorant de sa c toile, et peut-ê demandé ici es hors de toute praxis démiurgi Et nous ne sa pouvons à la r gendre l'hom qu'une pré-cor encore invisibl posons implici sance dans la

ment penser une Nature qui serait un monde sans l'homme, avant l'homme, et par conséquent un monde avant le monde, d'où procéderaient ensuite le monde et l'homme, mais qu'il faudrait concevoir d'abord sans référence au monde et à l'homme? Comment penser ce qu'aucune pensée n'est là pour penser? En toute rigueur, l'entreprise est impossible, et c'est pourquoi la philosophie s'en remet parfois aux expressions mythiques ou artistiques. Certes, on peut faire de la préhistoire, mais c'est tout différent: cet univers d'avant l'homme est encore le corrélat d'une conscience, celle du savant qui le reconstitue. Toutefois si cette conscience ne peut s'oublier, si elle est conscience du monde et non de la Nature, du moins peut-elle pressentir, sur l'image du monde, ce qu'est le dynamisme de la Nature: la force de l'inépuisable fond, la puissance d'engendrer l'homme et le monde qui est pour l'homme. Certes toutes les genèses que décrit la science sont racontées par le savant, et le savant ne peut raconter sa propre genèse, car c'est toujours un savant qui la raconte: ces genèses sont empiriques, elles en appellent à un savoir déjà constitué, elles ne sont jamais radicalement genèse de la genèse, c'est-à-dire du transcendantal. Mais elles peuvent en suggérer l'idée: la science, vraie dans son ordre, est alors en même temps l'index d'une ontologie. Ontologie cependant impossible, parce que ne peut parler du monisme qu'un sujet parlant, déjà séparé, qui joue le jeu du dualisme, qui présuppose un dualisme au moins déjà amorcé. Du moins ce sujet peut-il tenter de se situer à l'origine de la parole, là où la chose et le mot, l'objet et la conscience de l'objet, tiennent encore l'un à l'autre.

Ceci nous conduit à la seconde difficulté: comment penser, dans la Nature même, un état premier de l'a priori antérieur à la cassure du connaissant et du connu? Ce qu'il faut alors concevoir, c'est l'identité de l'être et du connaître. Parménide, Spinoza... Une philosophie de la Nature nous invite à penser un être qui aspire au connaître, comme un dieu qui crée pour se mirer dans le regard adorant de sa créature, comme un peintre qui veut se voir dans sa toile, et peut-être être regardé par elle. Soit, mais ce qui nous est demandé ici est plus difficile: identifier le connaître et l'être, c'est, hors de toute référence à un sujet connaissant et aussi bien à une praxis démiurgique, mettre une pré-connaissance dans des pré-choses. Et nous ne saurions recourir ici aux offices de la dialectique. Nous pouvons à la rigueur penser, métaphoriquement, que la Nature engendre l'homme comme conscience; nous ne pouvons guère penser qu'une pré-conscience soit en gestation au coeur même de l'être encore invisible, dans la nuit du fond. Sans doute, si nous présupposons implicitement le dualisme, nous pouvons mettre la connaissance dans la chose, en ce sens au moins que le concept est dans

l'objet, comme nous disions tout à l'heure qu'un logos est inscrit dans le vivant; cela signifie que l'objet se prête à la connaissance, et que la connaissance saisit l'objet; mais par là, nous n'allons pas beaucoup plus loin que l'idée d'adéquation; et nous n'affirmons pas que la connaissance comme telle, l'acte de connaître, soit chose ou dans la chose: nous gardons sous-entendue la différence du connaissant et du connu. Pouvons-nous donc émousser cette différence, jusqu'à penser une identité originaire de l'être et du connaître, ou, en modifiant la formule d'Aristote, un état commun du sentant et du senti? Il faut pour cela concevoir une autre forme du connaissant et du connu, qui préserve entre eux une proximité fondamentale, et dont la description se garde d'évoquer la distinction de l'objet et du sujet. Tel est bien le propos de Merleau-Ponty qui revient sans cesse sur l'analyse de la perception; s'il ne cherche pas à saisir un état premier de l'a priori, il explore le lieu où l'on peut le trouver.

Mais quel est donc ce lieu? Que dire de la Nature, de ce Grund dont l'idée même interdit tout discours, de cette Nuit que n'éclaire pas encore la lumière naturelle d'un regard et que ne peut nommer, pour l'opposer au Jour, aucun langage? Pour la pressentir, peut-être faut-il se situer au moment où la parole se tait, où le regard s'éteint, à l'heure de la mort. Il nous faut mourir au monde pour qu'advienne à nouveau le règne de l'être brut, pour que la Nature soit rendue à elle-même; et c'est pourquoi toute parole authentique est hantée par la mort; toute oeuvre contient en son coeur un centre d'illisibilité. C'est là que se fait entendre une rumeur muette, le murmure inépuisable du « il y a », la voix inarticulée du désert. L'oeuvre ne parle que pour être rendue à ce silence. On reconnaîtra ici l'exégèse de Blanchot. Mais il y a bien des silences. Pourquoi n'évoquer que le silence de la mort? Pourquoi se placer après la mort et non avant la naissance? Pour ma part, évoquant la Nature, je préfère parler de vie, et la science peut ici servir d'index, lorsque, avec Claude Bernard, elle conjugue ces deux formules, la vie, c'est la mort et: la vie, c'est la création. Puisque nous ne pouvons parler que par images, aux images désolées de l'inerte et du ressassement, j'opposerais les images du grouillement vital, d'une réalité bruissante et bigarrée, animée par la puissance du possible. Le minéral lui-même peut-être du mouvement, seulement ralenti jusqu'à sembler figé: que l'on songe aux « Sainte Victoire » de Cézanne. Ce qui est inépuisable, c'est ce mouvement sans retour, cette force sans défaillance, le gonflement d'un silence qui va se résoudre en une voix, l'épaississement de la nuit où se rassemble une aube.

Que signifie ici l'a priori? Garde-t-il un sens en l'absence de tout sujet transcendantal? Peut-être, si la Nature même est transcendante: si le transcendantal ne désigne pas une condition de

possibilité de l'exp
dans le réel l'avéne
de l'en-soi est anin
L'a priori est ici
supposer en germ
chaos, mais textu
écrit Merleau-Pon
où s'annonce un
monde opaque, il
Merleau-Ponty (6
cette notion d'un
naître, il faut bi
des termes, quitte
partir de la pens
puisque'elle n'est
pensée, idea qui
conçu comme un
melle, un réseau
dans le fond, n
où l'on rejoindr
la pensée mathé
aussi que cette r
que procède, sel
si une pensée av
à la réalité pot
apporterait une
titue l'objet aut
de cet en-soi i
Nature; l'a prio
qui serait déjà
tour, l'explicite
a priori matér
certaine épisté
vivants, se stru
eux, et que «
l'écriture et si
cherché par le
la transmissior
ne faut pas co
intelligence: n
du concept et

C'est dire
priori que dé
radicale indist

possibilité de l'expérience, mais la puissance du possible qui prépare dans le réel l'avènement de l'expérience, lorsque, dans ce réel, l'inertie de l'en-soi est animée par un mouvement qui préfigure le pour-soi (4). L'a priori est ici ce commencement d'organisation qu'il faut bien supposer en germe dans le fond: « la chair n'est pas contingence, chaos, mais texture qui revient en soi et convient à soi-même », écrit Merleau-Ponty (5). Ou bien il est encore cette pointe de lumière où s'annonce un regard humain: « à la jointure du corps et du monde opaque, il y a un rai de généralité et de lumière », dit encore Merleau-Ponty (6). Cependant si l'on veut serrer d'un peu plus près cette notion d'un a priori où se confondent encore l'être et le connaître, il faut bien isoler et poser, pour en parler, l'un ou l'autre des termes, quitte à s'efforcer d'abolir aussitôt sa différence. On peut partir de la pensée, mais d'une pensée qui n'est pas encore pensante puisqu'elle n'est la pensée de personne, qui est plutôt objet de pensée, *idea* qui n'est pas encore *idea-ideae*; l'a priori sera alors conçu comme un *logos* immanent à la Nature, une armature formelle, un réseau de possibles logiques: *mathesis universalis* à l'oeuvre dans le fond, mimant et appelant la pensée qui l'explicitera. Par où l'on rejoindrait certains thèmes de Ladrière: non seulement que la pensée mathématique est moins invention que découverte, mais aussi que cette mathématique objective est naturante, car c'est d'elle que procède, selon une procession plotinienne, l'être sensible; comme si une pensée aveugle, une pensée qui serait déjà chose, était présente à la réalité pour la produire et la gouverner. Du même coup, on apporterait une caution à l'idée d'un a priori formel qui déjà constitue l'objet autant qu'il en permet l'expérience. On peut aussi partir de cet en-soi impensé, innommable, qui est un autre nom de la Nature; l'a priori sera alors désigné comme une structure de la chose qui serait déjà pensée, ou bien d'où procéderait la pensée qui, à son tour, l'explicitera. Par où on apporterait une caution à l'idée d'un a priori matériel. Et l'on rejoindrait cette fois les termes d'une certaine épistémologie montrant que les choses, ou au moins les vivants, se structurent parce qu'une certaine information circule en eux, et que « la vie fait depuis toujours sans écriture, bien avant l'écriture et sans rapport avec l'écriture, ce que l'humanité a recherché par le dessin, la gravure, l'écriture et l'imprimerie, savoir, la transmission de messages » (7). Mais nous avons assez dit qu'il ne faut pas confondre transmission et compréhension, exécution et intelligence: nous ne pouvons pas vraiment surmonter la distinction du concept et du concept du concept.

C'est dire qu'on ne peut pas saisir un état primitif de l'a priori que décrire la Nature. Toute piste qui remonterait vers une radicale indistinction du subjectif et de l'objectif bientôt se brouille.

L'identité de l'être et du connaître ne peut être pensée que comme inconnaissable. Mais précisément ce constat d'échec justifie la notion d'a priori: l'a priori comme subjectif nous colle à la peau, et nous ne pouvons penser sans lui, il nous impose de penser le monde selon une pensée qui ne peut être que nôtre, mais qui n'en est pas moins vraie si un a priori dans l'objet répond à l'a priori en nous, si la Nature a pour ainsi dire voulu que l'homme et le monde soient solidaires. Cette dualité de l'a priori, qui nous installe dans la vérité, nous interdit de penser la vérité de l'a priori, la vérité première de son état premier. C'est pourquoi l'inventaire des a priori nous impose de renoncer à une ontologie de la Nature, et de nous fixer en un point où le dualisme est déjà consommé pour repérer l'a priori sur le discours ou le comportement d'un sujet. Dès que surgit le sujet, l'unité originaire est perdue. Tout ce que la réflexion peut faire pour préserver l'idée d'une inconcevable origine dont le souvenir même nous est interdit, c'est d'explorer les signes de la plus étroite proximité, de la familiarité native entre l'homme et le monde. L'a priori apparaît alors comme le moyen pour l'homme d'être présent au monde, d'entrer en communication avec lui et de le révéler à lui-même: il est — et l'homme par lui est — cette lumière naturelle qui unit le regard à la chose regardée, si étroitement que les théories de la perspective, des Grecs à la Renaissance, n'ont cessé de se demander si, comme rayon visuel, elle procédait de l'oeil ou de la chose vue. Analyse toujours inachevée de cet être au monde sur lequel tout homme, dès qu'il prend conscience de soi, ne cesse de s'interroger, parfois jusqu'au désespoir. « Pas plus que les faits, les nécessités d'essence ne seront la réponse que la philosophie appelle. La réponse est plus haut que les faits, plus bas que les essences, dans l'Être sauvage où ils étaient indivis, et où, par derrière ou par dessous les clivages de notre culture acquise, ils continuent de l'être » (8). Merleau-Ponty ajoute que la réflexion ne peut pour autant revenir à l'immédiat, où toute conscience s'abolirait dans « une fusion effective avec l'existant »: « au moment où ma perception va devenir perception pure, chose, Être, elle s'éteint; au moment où elle s'allume, je ne suis déjà plus la chose » (9). L'immédiat ne peut jamais être qu'à l'horizon, et il n'est jamais simplement immédiat: « l'originaire éclate et la philosophie doit accompagner cet éclatement » (10). En d'autres termes, la Nature, si on tente de la concevoir, doit être pensée comme dynamisme: elle porte en elle, au coeur de son impensable unité, le principe d'une ouverture, le germe de la médiation par quoi elle accédera au jour et au langage; déjà elle s'articule, elle se prépare à être dite, elle laisse se creuser en elle la distance qui sera celle d'un regard. L'a priori sera cette médiation dont l'immédiat est gros: il divisera le sujet

et l'objet, mais pour la condition de les diviser, de les écarter, de leur donner des distances à l'égard de cette distance; mais elle n'est pas au monde, et elle n'est pas la coincidence: la réflexion est citée par l'inaccessibilité au seuil de cette pensée que sur les ailes de l'immédiat

Cet inflexible de la Nature n'est pas l'homme, et c'est pourquoi elle n'est pas marquée. Mais d'un autre côté, le général, ou de l'inconcevable, doit pouvoir être éclairé. Car l'idée doit pouvoir être capable de nous donner ce dont il importe que nous soyons incapables de l'instinct à la manière d'un objet, ce sont les traits essentiels que nous pouvons nous en priver? — n'est-ce pas une citation rationnelle de notre ego dérivé? Mais précisément nous disons: nous, qui appartenons au monde, nous appartenons au monde, que nous sommes un individu, irremédiablement, le concept que nous pouvons parler d'un être qui n'est pas un être humain, que la violence peut écrire sur

Que la pensée accède à ce que le sujet est. Point de perception et de commencement et de la Nature

et l'objet, mais pour les accorder, car il ne les accordera qu'à condition de les diviser. Nous ne pouvons penser sans prendre nos distances à l'égard du monde, et la cassure de l'a priori exprime cette distance; mais cette distanciation est encore un moyen d'être au monde, et elle ne se mesure que sur le fond d'une impensable coïncidence: la réflexion sur l'a priori ne peut qu'elle ne soit sollicitée par l'inaccessible horizon de l'origine, et qu'elle ne soit conduite au seuil de cette philosophie de la Nature que la pensée ne franchit que sur les ailes incertaines et superbes de la poésie.

Cet inflexionnement d'une théorie de l'a priori vers une théorie de la Nature n'est pas sans conséquences pour une philosophie de l'homme, et c'est là-dessus que je voudrais proposer quelques remarques. Mais d'abord de quel homme parler? De l'homme en général, ou de l'individu? La réflexion sur l'a priori peut ici nous éclairer. Car l'idée même de l'homme est un a priori (qu'un inventaire doit pouvoir mettre en place). D'une part nous sommes toujours capables de reconnaître l'homme, grâce à un savoir virtuel, dont il importe peu qu'en fait, comme pour tant d'autres a priori, nous soyons incapables de l'explicitier; l'a priori en nous peut avoir de l'instinct à la fois la sûreté et l'opacité. D'autre part, en l'homme comme objet, cet a priori est constituant: en tous se retrouvent les traits essentiels dont nous portons le savoir virtuel. C'est dire que nous pouvons manier à bon droit le concept d'homme — et qui s'en prive? — même si ce concept n'est pas consacré par une explicitation rationnelle. Et peut-être la conscience que nous prenons de notre ego dérive-t-elle de la compréhension première de l'alter-ego. Mais précisément l'alter se donne à nous comme ego, et quand nous disons: nous, ce « nous » n'efface pas les caractères du « je ». Il appartient au concept d'homme de nous enseigner, au moins implicitement, que chaque homme est un ego, un être singulier en rapport singulier avec le monde. Autrement dit que l'homme existe comme individu, irremplaçable et inaliénable, donc comme personne. En ce sens, le concept d'homme n'est pas une idée générale: nous ne pouvons parler de l'homme, même en troisième personne, que comme d'un être qui s'exprime en première personne. Tout homme est un apax, tout homme est le corrélat du monde. Nul homme n'est jamais un être humain: le penser, ce serait faire à l'homme un tort radical, que la violence peut faire mais non le discours; seule la violence peut écrire sur un wagon: hommes, quarante; chevaux, huit.

Que la pensée de la Nature soit une pensée-limite, cela tient à ce que le statut de l'homme est irréductible, son ipséité irrécusable. Point de pensée, fût-ce celle de l'origine, qui ne trouve en lui son commencement; il n'y a de pensée de l'homme, et de toutes choses, et de la Nature, que s'il y a un homme pour la former. Toute genèse

est une genèse que l'homme raconte, qu'il est déjà là pour raconter. En ce sens, il est inengendré : l'a priori en lui l'atteste, et l'on pourrait dire qu'il est tout entier a priori. De fait, les philosophies aujourd'hui qui annoncent à grand fracas la mort de l'homme sont toutes écrites en première personne ; c'est toujours un homme qui dit : on pense, ou : ça parle ; et ce qui peut mourir est tout juste un contenu de pensée, une certaine idée de l'homme, non point l'homme qui forme cette idée. Et pourtant, cet homme est mortel, et il faut qu'il soit né un jour pour en venir à mourir ; peut-être l'espèce disparaîtra-t-elle un jour, comme disparaît chaque individu. Cette vraie mort, aussi imprévisible dans l'horizon de l'avenir qu'est enseveli dans l'horizon du passé le souvenir de la naissance, pour l'espèce et pour l'individu, que signifie-t-elle ? Que l'homme ne peut exercer les pouvoirs du cogito par quoi il s'érige en corrélat du monde qu'à condition de venir au monde et d'être au monde. En quoi il devient justiciable de la science, de sa patiente investigation des positivités, comme dit Foucault, qui le portent et le dominant en même temps : le voilà objet d'une genèse empirique. Mais sitôt que la réflexion conçoit que cette genèse est l'oeuvre d'une subjectivité irréductible et ne peut se redoubler dans une genèse transcendantale (de même que le formel, comme l'a montré Wittgenstein, ne peut se formaliser), c'est à une philosophie de la Nature qu'elle rêve de confier cette tâche impossible d'engendrer l'inengendré.

La philosophie de la Nature ne peut entreprendre cette tâche qu'en ayant conscience de ses limites et en se bornant à une phénoménologie du vécu, qui s'alimente elle-même aux sciences positives. Que dit-elle de l'homme ? Il ne se peut qu'elle décrive sa naissance, ou qu'elle prophétise sa mort : elle part de lui, et aussi bien du monde dont il est le corrélat. Mais elle cherche au moins à éclairer sa relation la plus primitive à ce monde, et à décrire, de ce monde, le visage le plus naturel. Disons-le tout de suite, ce retour de la pensée vers la nature — une nature toujours déjà naturée — n'encourage nullement la nostalgie réactionnaire d'un retour à la terre ou à la vie primitive. Chacun sait au reste que les Natur-Völker sont des peuples cultivés, et qu'il ne faut pas confondre simplicité et dégénérescence. Le retour à la nature, dans les camps naturistes ou sur les routes solitaires, est encore un phénomène de culture instauré par une civilisation des loisirs. Cette nature, même non machinée, est perçue par l'homme : cela suffit à la dénaturer, entendez à la convertir en monde. Mais inversement, dans ce que produisent la pensée ou la praxis pour humaniser le monde, souffle encore le grand vent inconnu des profondeurs. Si quelque chose de la puissance du fond se révèle à nous, per speculum et in enigmate, c'est à travers le milieu technique autant qu'à travers le milieu naturel, à travers la

ville autant qu'à travers la nature, sont aussi natures une nature va privilégions vol l'art et l'artifice de ce choix : il le vieillard, ou à remonter à cherchant au c un paysage ind qui, portant l'

Mais il faut dans le langage au monde. Cet nous ne pouvons surprendre l'é mais cette ave calement, de c quoi des images que de vide ? Nous avons le sinon cet ave engage. Au v déjà fait. A peut au moins xif, c'est la cl souverain, ma chose est déjà Et c'est pour mon corps es nome, il n'y « champ », e nologie de la le Visible et où sensible genèse récip le voyant n' cesse d'être spectacle ; le Pour le fair s'identifie la Victoire vier montagne re

ville autant qu'à travers la campagne, à travers la culture autant qu'à travers la nature. En l'homme même le langage et la culture sont aussi naturels que la nature; et les a priori qui lui assignent une nature varient dans leur envergure selon l'histoire. Si nous privilégions volontiers certaines images, parce que nous croyons que l'art et l'artifice sont arbitraires et artificiels, ne soyons pas dupes de ce choix: il n'y a pas plus d'innocence chez l'enfant que chez le vieillard, ou chez l'artiste que chez l'artisan, et si nous cherchons à remonter à la source, nous n'en approchons pas plus près en la cherchant au coeur de la forêt qu'en manoeuvrant un derrick dans un paysage industriel. *Logos* et *techne* témoignent encore de la *physis* qui, portant l'homme, les promeut et les inspire.

Mais il faudra alors comprendre l'être dans la culture et l'être dans le langage sur le modèle, et comme une expression, de l'être au monde. Cet être au monde, il faudrait en saisir l'avènement; mais nous ne pouvons que le décrire après coup, car nous ne pouvons surprendre l'émergence de l'homme. Hors de l'animalité peut-être; mais cette aventure se passe dans l'univers de la science. Plus radicalement, de quelle nuit émerge l'homme? De quel silence? Et pourquoi des images de vide plutôt que de plénitude, d'inertie plutôt que de vide? Pourquoi évoquer le Chaos plutôt que l'Harmonie? Nous avons le choix de nos mythes; nulle raison pour nous guider, sinon cet avertissement: attention, cette option nous exprime et nous engage. Au vrai il n'y a pas d'option: pour chacun le choix est déjà fait. A défaut de scruter les commencements de l'homme, on peut au moins décrire une promiscuité première. Le cogito pré-réflexif, c'est la chair, c'est mon corps en prise sur le monde, nullement souverain, mais participant; non point chose parmi les choses, si la chose est déjà concept et si son idée suppose un savoir déjà constitué. Et c'est pourquoi Merleau-Ponty parle d'une chair du monde, dont mon corps est un morceau. Car s'il n'y a pas encore de sujet autonome, il n'y a pas encore d'objet non plus. Il y a plutôt un « champ », et l'on peut dire indifféremment, comme la *Phénoménologie de la perception*, que le monde est ce champ ou, comme le *Visible et l'invisible*, que le sujet est ce champ (11). Ce champ où sensible et sentant sont encore indistincts est le milieu d'une genèse réciproque que les peintres modernes nous aident à saisir: le voyant n'est pas en un lieu abstrait, où son oeil même, unique, cesse d'être un oeil et devient un point zéro à quoi s'ordonne le spectacle; le tableau invite le spectateur à se transporter en lui. Pour le faire le peintre s'identifie à son corps qui est partout, qui s'identifie lui-même au paysage, en sorte que la montagne Sainte Victoire vient elle-même au monde sous le pinceau de Cézanne. Et la montagne regarde celui qui la regarde. Le voyant est visible, et le

visible est voyant. Cet échange se produit partout. L'outil que l'homme invente ne lui sert pas tant d'abord à maîtriser le monde qu'à communiquer avec lui; il est à la fois du corps et du monde, il est encore la main, et il faut du coup de main pour s'en servir utilement: il suscite une nouvelle familiarité avec le réel. De même que la domestication des animaux requiert ce savoir affectueux et tendre dont parle si bien Lévi-Strauss, cette complicité fondée sur une symbiose qui fait que l'homme est la plus belle conquête du cheval. Et pareillement l'élaboration d'une cosmologie: elle peut bien instaurer une taxinomie qui suscitera des jeux logiques et toute une combinatoire, elle est d'abord l'expression d'une certaine intimité avec les images du monde. Considérez encore le langage: rien d'étonnant à ce que Merleau-Ponty fasse un même sort à la parole et à la chair: tous deux sont commun dénominateur à l'homme et au monde. Si on peut comprendre le langage comme système, c'est parce qu'il est nature, comme un système organique ou même un système aléatoire; mais il faut aussi le comprendre par la parole qui, à chaque instant, le réactive; et précisément la parole n'est pas le fait d'une pensée déjà constituée et souveraine; ce sont les mots qui parlent, qui portent en eux une signification référentielle; et peut-être n'assument-ils cette fonction que parce que les choses viennent s'investir en eux, parce qu'elles se nomment à qui les nomme, parce qu'elles en appellent à qui les appelle. L'homme parle parce que le langage parle, le langage parle parce que les choses parlent. Comme la chair, la parole joint l'homme au monde. Sans doute elle l'en sépare aussi, puisque le signe est à la fois vide et plein, formel et matériel, mais cette distance même qu'il met entre les choses et nous, et aussi entre les choses elles mêmes, elle est déjà dans la Nature en tant que principe d'un monde et articulée par des a priori: « ce langage opérant... appelé par les voix du silence continue un essai d'articulation qui est l'Être de tout être » (12).

Quelle est donc la fonction de l'homme ainsi pris à son commencement? Il est dans la nature le miroir où la Nature se reflète et prend forme de monde. Il se peut qu'il apprenne lui-même à se connaître dans un miroir, dont la place ensuite pourra être tenue par un psychanalyste. Mais il est d'abord le moyen par quoi quelque chose de l'invisible est converti en visible, et le non-sens en sens; il actualise une puissance de voir qui se préparait dans l'invisible, comme sa liberté actualise une spontanéité qui se préparait dans le mouvement de l'inerte. Il ne le peut qu'en étant lui-même nature comme le miroir, les philosophes diront: fini; et il l'a toujours su. Tout le poids du monde pèse sur ses épaules, et il lui arrive de chercher refuge dans la folie ou dans la mort. Car du fond de sa finitude, il se sent responsable du monde, sans que personne lui

en ait confié la
d'aire et responsa
c'est la volonté.
plutôt dire la N
l'homme veuille,
c'est dans son é
ou de miroir, p

Ce conatus
fondée sur une
cette exigence c
philosophie de
sément: dire qu
la Nature, ce r
au monde, c'est
qui lui seraient
de la Nature, i
à lui. Autrement
de la nature, c
se remembre et
nature par quo
les a priori, il
le sollicitent (p
piori); il peut
mais c'est touj
le voue à l'éth
la loi la plus f
de la loi, et l
moeurs, a le
ou mon proch

Mais l'ho
qui veut l'hor
venter l'homr
verte. Que l'f
elles à la Na
entre consent
même temps.
Et réciproqu
puissant, ce
Pour être ac
prenne ses di
sance, est je
n'est pas ser
mais qui est
être rejoingr

en ait confié la responsabilité. Paradoxalement, il est à la fois solidaire et responsable. C'est pourquoi ce qui définit le mieux l'homme, c'est la volonté. Nous disions: la Nature veut l'homme; il faut plutôt dire la Nature se veut en l'homme; elle ne veut pas que l'homme veuille, l'homme veut par nature. Comme toute chose. Mais c'est dans son être d'homme qu'il persévère, dans son être d'écho ou de miroir, par quoi il a la dignité de corrélat.

Ce conatus implique une éthique. Une philosophie de l'homme fondée sur une théorie des a priori, comporte une éthique. C'est cette exigence qui conduit les philosophes du système à récuser la philosophie de l'homme. Donnons-leur tout de suite quelque apaisement: dire que l'homme est en quelque sorte le fonctionnaire de la Nature, ce n'est pas le soumettre à une loi transcendante. Être au monde, c'est sa condition; ce n'est pas un devoir, ou une vocation, qui lui seraient assignés par quelque instance transcendante: il sort de la Nature, il est Nature, et la nature en lui n'est rien d'extérieur à lui. Autrement dit, il n'est pas créé, il est produit, il est une partie de la nature, cette partie où la nature se redouble en quelque sorte, se remembre et se mire. Les a priori qu'il porte en lui lui assignent une nature par quoi il participe au dynamisme de la Nature. Mais, parmi les a priori, il y a des valeurs, constituantes de certains objets, qui le sollicitent (comme j'espère le montrer dans l'inventaire des a priori); il peut se dérober à cet appel, il peut renverser les valeurs, mais c'est toujours au nom d'autres valeurs. Cette présence des valeurs le voue à l'éthique. Enfin, parmi ces objets de valeur, il y a l'homme: la loi la plus formelle a toujours un contenu, qui est l'homme capable de la loi, et la loi la plus matérielle, celle qui s'exprime dans les mœurs, a le même contenu: l'autre comme socius, mon semblable ou mon prochain; la vie sociale. c'est une vie morale.

Mais l'homme qui porte en lui un savoir virtuel de l'homme, qui veut l'homme, en lui-même et en autrui, ne cesse pourtant d'inventer l'homme, et aussi bien l'éthique. L'éthique est toujours ouverte. Que l'homme acquiesce aux valeurs qu'il découvre et à travers elles à la Nature, cela ne l'accule pas à une alternative rigoureuse entre consentement et refus. Car être docile à la Nature, c'est en même temps être rebelle, puisque c'est s'affirmer comme être séparé. Et réciproquement, vouloir la puissance, ou plutôt vouloir pour être puissant, ce n'est pas renier la Nature comme puissance originaire. Pour être activement miroir du monde, il faut bien que l'homme prenne ses distances, et du jeu: la volonté elle-même, plutôt qu'obéissance, est jeu. En quoi elle est encore à l'image de la Nature, qui n'est pas seulement ambiguë parce qu'elle est toujours interprétée, mais qui est imprévisible dans le devenir de ses puissances. Et peut-être rejoignons-nous ici une intuition que Granier découvre centrale

chez Nietzsche: « l'intuition d'une ambiguïté essentielle de l'Être qui, à la fois, exalterait les ambitions conquérantes du Wille zur Macht et réclamerait la soumission absolue au « texte » (13). Dans une philosophie de la Nature, l'éthique est à la fois nécessaire et impossible. Nécessaire parce que la normativité humaine est sollicitée par des valeurs, et plus profondément parce que ces a priori ont leur source dans la Nature, impossible parce que l'homme ne peut suivre la Nature qu'en lui tournant le dos, comme il ne peut la dévoiler qu'en l'informant et donc en la dissimulant.

Mais ce paradoxe de l'être au monde ne doit pas nous culpabiliser: c'est innocemment que nous avons perdu l'innocence, et que nous sommes devenus responsables du monde. Et si nous sommes dans la Nature comme séparés d'elle, nous sommes accordés au monde et capables, autant que de malheur, de bonheur. L'a priori l'atteste. Nous ne pouvons le saisir à sa source, puisqu'il nous interdit — en même temps qu'il nous propose — de penser la Nature. Mais il n'est peut-être pas vain de penser qu'il y a une source, et cette pensée peut orienter la philosophie comme elle peut nous aider à être homme.

Paris

MIKEL DUFRENNE

(1) *Le visible et l'invisible*, p. 291, note.

(2) « Nous avons, non pas une conscience constituante des choses comme le croit l'idéalisme, ou une pré-ordination des choses à la conscience, comme le croit le réalisme... Nous avons avec notre corps, nos sens, notre regard, notre pouvoir de comprendre la parole et de parler, des *mesurants* de l'être pour l'être, des dimensions où nous pouvons le reporter, mais non pas un rapport d'adéquation ou d'immanence ». (Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 140).

(4) Le thème est esquissé par Sartre, dans les « Aperçus métaphysiques », à la fin de *L'Être et le Néant*.

(5) *Op. cit.*, p. 192.

(6) *Ibid.*

(7) G. Canguilhem, *Le concept et la vie*, « Revue philosophique de Louvain », 64, mai 1966. C'est à ce même article que nous avons précédemment fait allusion.

(8) *Op. cit.*, p. 162.

(9) *Ibid.*, p. 163.

(10) *Ibid.*, p. 165.

(11) *Ibid.*, p. 212.

(12) *Ibid.*, p. 168.

(13) J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, p. 532.

SOME PH

Many years :
the automatic sw
tation of psychol
guish between a
behaved in all re
itself had some
that it might be
in all respects l
served as a kind
side by side eac
be possible to t
automaton.

At that tin
purely conceptu
of making a bel
The result of th
philosophical is
nature of exper
ramifications bu

Today, the
puters) has rai
facetious, of at
many respects
of machines th
late, play che
alternatives, co
music, and so
raise the quest
of such machin
of philosophic
mology. In thi
indicate some

The basic
some answer
traditional en
mere catalogue
of the materi
so on. Eviden
la Mettrie), t
reflection on t