

Esquisse d'une paléontologie de l'expérience philosophique

Raphaël Zummo, *Université Laval*

Préliminaire

Suivant la tendance générale des sciences sociales, particulièrement de l'anthropologie et de la sociologie, tout dans l'existence de l'homme fait figure de construit culturel. Il n'y a pas jusqu'à notre corps lui-même, dont la réalité et les attributs nous semblent normalement si évidents, qui ne soit soumis à la contingence différentielle des définitions sociales. «Le corps semble aller de soi mais rien finalement n'est plus insaisissable. Il n'est jamais une donnée indiscutable, mais l'effet d'une construction sociale et culturelle¹», nous dit David Le Breton dans un esprit typiquement socio-anthropologique.

À l'inverse, les sciences biologiques continuent à faire valoir que nous sommes la résultante de mécanismes naturels qui échappent à notre arbitre. «Les réponses émotionnelles humaines et les pratiques morales plus générales fondées sur elles, écrit Edward O. Wilson, ont été programmées en grande partie par sélection naturelle pendant des milliers de générations. Le défi, pour la science, est de mesurer l'étroitesse des contraintes provoquées par cette programmation, de trouver leur origine dans l'encéphale, et de décoder leur signification grâce à la reconstitution de l'histoire évolutive de l'esprit².» Bien que les théoriciens actuels du néodarwinisme ne soient généralement pas aussi nets que Wilson (fondateur de la sociobiologie) dans l'affirmation d'une pure détermination de la vie de l'esprit par des forces biologiques, la tendance demeure à enraciner toutes les facettes de l'homme dans des mécanismes naturels implacables, notamment dans la génétique.

Sur cette question des sources de la vie de l'esprit ou encore de la culture, par son attitude la philosophie est certainement plus proche de l'anthropologie ou de la sociologie que de la biologie. En effet, lire

l'histoire de la philosophie comme l'épopée des mécanismes de survie chez l'*homo sapiens* – que l'unité de la sélection naturelle soit le gène, l'individu ou le groupe – équivaudrait à sortir du domaine proprement philosophique. Car en nous adonnant à l'étude de la dynamique historique des idées, nous admettons toujours implicitement une sorte de causalité réciproque des théories à *l'intérieur même du champ idéal*, un peu comme le fait l'anthropologue ou le sociologue lorsqu'il analyse la logique propre de l'épidémie des représentations collectives. Les filiations intellectuelles, mais aussi les ruptures d'un penseur à un autre, sont des figures de ce jeu de forces immanent au monde des idées. Même le généalogiste le plus aguerri, s'il a été formé à la philosophie et par le fait même aux spécificités de l'histoire des idées, accordera bon gré mal gré plus d'efficacité aux idées en leur puissance proprement intellectuelle que le biologiste. Ce dernier est en effet rarement au courant de l'épaisseur des débats et des confusions sémantiques qui, à travers l'histoire, ont conduit aux concepts biologiques qui lui semblent être naturels et aller de soi, celui de gène par exemple³.

La philosophie est aussi plus proche des sciences sociales que de la biologie de par son *ethos* critique. J'entends par là le réflexe à ne pas ontologiser les concepts. Tant chez le philosophe que chez le sociologue ou l'anthropologue s'est développée une sensibilité aux conditions subjectives d'émergence des idées. Ces dernières sont référées à leur producteur – que celui-ci soit pensé comme sujet transcendantal, comme matrice sociale, comme inconscient, etc. – bien plus qu'aux objets désignés. Le biologiste, à l'inverse, croît généralement que l'évolution des espèces par sélection naturelle des mutations génétiques favorables est une réalité indépendante de nous, et dont l'indéniable vérité s'oppose aux chimères pré-darwiniennes et créationnistes. Cette attitude intellectuelle – dont bien sûr se démarquent une minorité de biologistes à peinture philosophique – sera avec raison jugée naïve par le philosophe des sciences. Ce dernier tend en effet à dissoudre l'idée même d'un donné infra-théorique par sa décortication du caractère hypothético-déductif, constructif, formel, etc. de la connaissance scientifique. Il en va de même avec l'anthropologue et le sociologue qui désamorcent la prétention à

la vérité-adéquation du discours scientifique en montrant l'égalité contingence des facteurs qui ont conduit soit à «la science», soit à quelque «mythologie» de la nature.

Par ailleurs, l'absorption de la philosophie dans un paradigme de biologisation de la culture est hautement improbable en raison du caractère unilatéral de cette entreprise. En termes kuhnien, on pourrait dire que, tandis que la biologie est, depuis la théorie darwinienne de la sélection naturelle, en état de science normale, la philosophie est destinée à ne jamais se fixer en science normale. Cette dernière consiste selon Kuhn en une «tentative pour forcer la nature à se couler dans la boîte préformée et inflexible que fournit le paradigme. La science normale n'a jamais pour but de mettre en lumière des phénomènes d'un genre nouveau; ceux qui ne cadrent pas avec la boîte passent même souvent inaperçus. Les scientifiques n'ont pas non plus pour but, normalement, d'inventer de nouvelles théories, et ils sont souvent intolérants envers celles qu'inventent les autres⁴.» La stigmatisation des opposants au paradigme néodarwinien dans une seule figure caricaturée d'avance – le créationniste plus ou moins fondamentaliste ou encore le tenant de l'*Intelligent design* – trahit cet enfermement épistémologique de la science biologique normale. Au contraire, la multiplicité des perspectives épistémiques et leurs luttes indéfinies sont typiques du champ philosophique. Par ailleurs, la guerre des idées entre philosophes se fait de manière plus inclusive qu'entre tenants et assaillants de la science biologique normale, en ce sens notamment que le philosophe, même s'il demeure opposé à un autre philosophe, continuera de reconnaître à l'autre sa dignité de philosophe, tandis que celui qui remet en question la validité du paradigme évolutionniste en regard de la connaissance du vivant, aussi savant soit-il, sera vite discrédité comme dilettante ou comme croyant par le fonctionnaire du néodarwinisme.

C'est en gardant à l'esprit ces différences fondamentales d'attitude entre la philosophie et la biologie qu'il faudra aborder ci-dessous la proposition d'une paléontologie de l'expérience philosophique. Car nous tenterons bien d'éclairer l'histoire de la philosophie suivant une analogie biologique, mais sans importer tous les traits caractéristiques de la biologie actuelle. C'est est pourquoi, après avoir en 1 développé

la thèse paléontologique sur l'histoire la philosophie, je situerai en 2 cette entreprise par rapport à d'autres théories qui pourraient paraître semblables, en particulier celles qui proviennent de la psychologie évolutionniste et de l'anthropologie. En 3, il s'agira de rendre plus palpable la thèse développée en montrant ce qui pourrait en ressortir pour l'herméneutique de textes anciens et modernes. En 4, pour répondre d'avance à une objection selon laquelle la contemporanéité de divers « stades » dans l'évolution de la conscience serait une preuve de la construction contingente desdits stades, j'attirerai l'attention sur la possibilité d'une persistance de formes passées dans le présent dont atteste la paléontologie scientifique. Pour conclure, j'exposerai des éléments d'une thèse d'Owen Barfield, analogue à la mienne, qui projeteront un éclairage rétrospectif sur l'ensemble de l'essai.

1. Proposition d'une histoire paléontologique de la philosophie

Nous avons commencé ci-haut par opposer l'esprit de la philosophie à celui de la biologie tout en le rapprochant de l'esprit des sciences sociales. Pas plus que l'anthropologue, le philosophe ne peut prendre autant au sérieux le moment darwinien que le fait le biologiste. Si, pour ce dernier, la pensée de l'évolution vient chapeauter et guider toute approche du vivant, homme compris, pour les philosophes cette pensée scande simplement un paradigme sujet à la révolution (Kuhn), à la falsification indéfinie (Popper), à la déconstruction formelle, il est imbu d'imaginaire extra-scientifique (Canguilhem, Durand), etc. Le temps est cependant venu – avec la prudence du philosophe – de tenter un exercice de philosophie de l'histoire de la philosophie par lequel nous inverserons les affinités électives : nous placerons la philosophie sous une inspiration biologique sublimée tout en mettant entre parenthèses la résistance des sciences sociales à penser l'histoire des idées du point de vue de l'évolution.

Dans l'histoire courante de la philosophie, de même que dans les sciences sociales en général, on reconnaît certes des mutations inédites qui s'enchaînent dans les conceptions du monde et les pratiques discursives, mais sans faire le pas, à quelques exceptions près, vers une véritable paléontologie de la psyché humaine, à savoir :

une théorie de la métamorphose phylogénétique *du porteur/créateur* de ces mutations.

On me rétorquera que la conscience historique – qui est une conscience de l'*évolution* des idées – est beaucoup plus forte chez le philosophe que chez le biologiste. En effet. Un Thomas Kuhn, en ce sens, serait bien meilleur évolutionniste que tout bon biologiste, en ce qu'il intègre à l'évolution la révolution des théories scientifiques elles-mêmes. Mais, précisément, c'est l'évolution ou encore la révolution *des idées* que le philosophe reconnaît par son historicisme invétéré, et non l'évolution cognitive des porteurs/producteurs de ces idées, tandis que le biologiste parle d'une évolution *des organismes*, ce qui implique une transformation continuelle de tous les phénotypes, conformation psychique comprise. Or, comme nous le disions plus haut, lorsqu'il se questionne sur les causes de l'évolution des idées, l'historien de la philosophie s'attarde plutôt au rapport des idées *entre elles*, entre philosophes. Par exemple, on a coutume de dire que la pensée de Platon forme une synthèse idiosyncrasique d'éléments tirés de Socrate, d'Héraclite, de Parménide, du pythagorisme, etc., et que c'est aussi par ses luttes contre la mythologie homérique, contre le naturalisme présocratique, etc., qu'il a conquis ses idées cardinales. Pour compléter le portrait, l'historien intégrera jusqu'à un certain point la démarche des sciences sociales pour éclairer les facteurs sociaux, politiques, économiques, religieux, techniques, etc. qui conditionnent le devenir de la philosophie. À la limite, on pourrait dire : de même que la biologie regarde l'évolution des organismes comme autant de réponses sélectives à des contraintes environnementales, de même l'historien de la philosophie regarde l'évolution des idées comme autant d'adaptations à une constellation donnée de conditions sociales, religieuses, techniques, etc. Mais une telle analogie serait trompeuse. En effet, l'évolution biologique place telle ou telle « espèce »⁵ dans une situation de perméabilité à une effervescence perpétuelle de nouveauté qui meut les organismes de l'intérieur mais qu'on ne peut pas dire générée téléologiquement par ceux-ci, que cette effervescence soit pensée comme mutation génétique ou comme élan vital, etc. Au contraire, quand bien même l'histoire de la philosophie cherche des facteurs extra-doctrinaux au

devenir des idées, elle les cherche parmi les sciences *humaines* et non dans une ontologie du perpétuel renouveau psycho-spirituel. Ainsi l'évolution des idées apparaît comme une mutation culturelle de l'homme *par l'homme*, via ses inventions institutionnelles de tous ordres.

L'exercice de pensée suggéré ici est d'ouvrir une brèche dans cette conception selon laquelle l'esprit humain a toujours été fondamentalement le même, conception qui par conséquent voit dans la culture le seul vecteur de différenciation des mentalités à travers l'histoire. Il s'agit donc pour nous d'envisager l'hypothèse selon laquelle la conscience humaine serait incluse dans une évolution (je ne dis pas un progrès) par rapport à laquelle toutes les entreprises anthropogéniques, c'est-à-dire générées par la culture, seraient vulnérables, en même temps qu'intimement participantes.

L'approche de l'histoire de la philosophie suggérée ici ne s'inspire pas tant de la théorie synthétique de l'évolution dont les présupposés sont étriés, que de la simple paléontologie. Ce que cette science met en lumière par l'étude des fossiles – la transformation des formes organiques à travers le temps (graduelle ou ponctuée, peu m'importe ici) – semble plus difficile à démolir que l'échafaudage étiologique du néodarwinisme. C'est donc une transposition de la paléontologie à l'histoire de la philosophie qui est à penser ici, au sens suivant : de même que le paléontologue, par les fossiles, induit l'existence passée de formes organiques constitutivement différentes des formes actuelles, de même l'histoire de la philosophie pourrait induire, par les textes-fossiles, l'existence passée de formes de conscience structurellement différentes des formes actuelles. Plus largement, les attitudes gnoséologiques fondamentales d'un espace-temps culturel donné – espace-temps aux frontières souples bien sûr – seraient l'expression d'un *potentiel* de l'esprit qui n'a pas été rendu disponible par nous, mais par le fond métamorphique du devenir psychique.

Il y a certes tout un plan où les différences culturelles peuvent s'expliquer par les constructions humaines de sens. Loin de moi l'idée que chaque représentation philosophique ou sociale prise isolément doive être élucidée à partir de la paléontologie de l'esprit.

Le plan où nous nous situons est d'une plus grande généralité. C'est le domaine de ce que j'aimerais appeler les *ontologies spontanées*. Pour l'essentiel, l'ontologie spontanée constelle des *rappports* – rapport à soi, rapport à l'univers, rapport aux idées, rapport à autrui – qui donnent une marque typique aux représentations d'un espace-temps culturel donné. Ce champ visé par la paléontologie de l'expérience philosophique deviendra plus clair en 3 où nous caractériserons les contrastes entre l'ontologie spontanée du Grec et celle du Moderne.

2. Démêlés avec le réductionnisme physicaliste et éloge d'une certaine anthropologie

Bien que l'hypothèse ici formulée soit posée suivant une inspiration organique, nous ne partons pas d'une réduction de la conscience au cerveau, ni plus largement à ses conditions physiologiques de possibilité. Afin de bien saisir notre propos, il vaut mieux commencer par lire notre hypothèse comme une *analogie* avec l'évolution biologique, où seules les relations sont les mêmes mais les termes distincts. Ainsi, en suggérant que non seulement les idées, mais plus fondamentalement le substrat de l'idéation est en régime évolutif, nous désignons par substrat non pas le cerveau mais le vécu du psychique par les sujets⁶, sans préjuger des questions étiologiques concernant les rapports de ce vécu avec la physiologie, le caractère individuel et/ou social de la psyché, etc. Contre l'apparente nécessité, selon les neurosciences, d'une explication épiphénoménale des fonctions spirituelles, il est plus que probable que l'évolution structurelle du neuronal soit *une des conditions* de l'évolution de la conscience, ou un corrélat de celle-ci, sans en être *la cause*. Il serait même plausible que les métamorphoses du vécu psychique possèdent leur *tempo* propre, distinct de celui des réorganisations cérébrales de l'*homo sapiens*, un *tempo* probablement plus *allegro*. Il ne s'agit donc pas ici de dire que, si nous pouvions étudier des cerveaux occidentaux depuis l'aube de la philosophie jusqu'à aujourd'hui, nous trouverions une coordination exacte avec l'évolution des tendances fondamentales du penser philosophique. Il faut introduire ici cette nuance car le réductionnisme physicaliste de la *psychologie évolutionniste*, nouveau nom pour une sociobiologie revue et

augmentée, suppose une telle dépendance totale de la plasticité psycho-spirituelle à l'égard de l'activité du cerveau. Cela conduit cette discipline à postuler que «notre esprit est adapté pour traiter les problèmes rencontrés par nos ancêtres chasseurs-cueilleurs du Pléistocène supérieur, il y a entre dix mille et un million d'années⁷», période qui aurait vu se constituer de manière définitive les modules psychologiques de la nature humaine.

Dans l'esprit de la loi biogénétique fondamentale selon laquelle l'ontogenèse (développement de l'individu) récapitule la phylogenèse (développement de l'espèce), je suggérerais au contraire une homologie avec le développement de l'individu pour illustrer la disparité fortement plausible des *tempos* dans l'évolution phylogénétique du corps et de la psyché: bien que, globalement, les transformations physiologiques ralentissent depuis la naissance jusqu'à la stabilisation de la forme adulte d'un humain, cette stabilisation ne s'accompagne pas d'un freinage corrélatif au point de vue du développement psycho-spirituel. Au contraire, il semble que les forces qui servaient à l'édification de l'organisme, une fois ce service rendu, sont progressivement rendues disponibles dans la sphère proprement gnoséologique d'où sourd maintenant un dynamisme évolutif spiritualisé. L'intégration de l'évolution des techniques dans la phylogenèse des hominidés par André Leroi-Gourhan vient à l'appui de notre homologie. En effet, celui-ci a révélé par ses études conjuguées de paléontologie et d'archéologie qu'au même moment où la boîte crânienne a libéré ses territoires préfrontaux chez *homo sapiens*, permettant ainsi l'expansion du cortex préfrontal, l'évolution des techniques s'est accélérée en flèche tandis que celle du crâne s'est pratiquement arrêtée. Dans le même temps, la vie culturelle qui auparavant était très apparentée dans toute l'espèce zoologique commence à se différencier notablement sous forme d'ethnies. Or, selon Leroi-Gourhan, ce n'est pas parce que les techniques humaines et les productions culturelles sont surtout exosomatiques (i.e. hors du corps, à l'inverse des gestes techniques des animaux qui sont accomplis par leurs propres organes) qu'on devrait les exclure de l'évolution de l'espèce humaine. L'intégration des techniques nées de la thermodynamique ou de l'électronique, par

exemple, commandent une évolution d'une rapidité inédite. Dans le même sens, la scission progressive de la culture en ethnies constitue une véritable mutation de l'organisme humain pris du point de vue de l'espèce. Ce qui intéresse donc particulièrement notre propos chez Leroi-Gourhan, c'est cette idée selon laquelle l'évolution humaine s'est non seulement poursuivie, mais accélérée depuis le moment où l'on croirait que, faute de transformations anatomo-physiologiques notables, elle s'est épuisée⁸.

Il importe de nous démarquer de la psychologie évolutionniste également parce que celle-ci, *grosso modo*, ne peut s'expliquer le vécu psychique des hommes qu'en tant qu'adaptation ordonnée à la survie de l'espèce. Si telle était notre condition, la différenciation (fonctionnelle, structurelle, comportementale) croissante dans l'évolution des organismes serait un perpétuel «échec», car comme l'affirme S.J. Gould, ce sont les bactéries qui à l'heure actuelle ont le meilleur succès reproductif...⁹ Nous ne voulons certes pas nier les conditions de possibilité biologiques de l'existence humaine, mais nous sommes de cette école qui refuse «le mécanisme intransigeant [...] qui nie les lois spécifiques selon lesquelles les catégories supérieures d'être et de devenir se sont élevées au-dessus des autres¹⁰». Il faut bien souligner ce point car l'évolution de la psyché se déroule selon nous suivant une légalité irréductible aux fonctions de subsistance. L'activité de connaissance, et en particulier l'interrogation philosophique, n'est pas selon nous un simple auxiliaire de la survie ; il est autopoïétique et autotélique : dynamisme intérieur et horizon de l'être qui pense.

Après toutes ces réserves à l'égard de la psychologie évolutionniste, ramenons l'attention sur l'hypothèse qui guide ce texte : si nous suivons, *selon leurs propres termes*, les attitudes spirituelles fondamentales qui ont marqué les différents grands moments de l'histoire de la philosophie, nous avons le spectacle – non simplement d'une succession de doctrines produites par un esprit humain toujours fondamentalement pareil à lui-même – mais bien d'une odyssee de l'âme humaine à travers différentes modalités d'existence.

Une analogie avec la psychogenèse de l'individu pourra à nouveau clarifier notre hypothèse phylogénétique. Lorsqu'un enfant de trois ans s'adresse à des objets « inanimés » dans un esprit tutoyant, il le fait non pas en surajoutant une interprétation à son vécu ; il le fait parce que sa psyché est structurellement et spontanément, à cet âge, « animante ». Il perçoit tout ce qui l'entoure comme chargé de vie intérieure et son imagination libère, déploie cette intériorité des êtres. « Son » activité imaginative n'est pas tant éprouvée comme sienne que comme baignant tout ce qui l'environne. Ce n'est pas qu'il théorise différemment les phénomènes qu'un adulte ; *c'est le phénomène lui-même qui ne se donne pas de la même manière à lui qu'à l'adulte, et la culture n'y peut rien*. Chez un tel enfant, les rapports à soi, au monde et à autrui ont une marque typique, que l'on retrouverait chez tout enfant du même âge, malgré les différences induites culturellement dans les contenus des représentations enfantines.

Ainsi en va-t-il dans la conscience mythique du « primitif » des anthropologues : le sentiment d'être un moi distinct du monde ne s'est pas vraiment décanté psychiquement, ni l'usage systématique de la troisième personne objectivante, ni le partage entre le physique et le métaphysique, ni la discrimination entre la réalité et l'apparence, et ainsi de suite. Dans les traces de Lévy-Bruhl, Mauss, Van der Leeuw, Leenhardt, Éliade, etc., Georges Gusdorf caractérise ainsi l'anthropologie « précatégoriale » :

L'homme précatégorial n'a pas pris ses distances par rapport aux choses. Plus exactement, il n'y a pas un monde en face duquel et en fonction duquel les hommes s'affirmeraient. Toutes les réalités sont adhérentes les unes aux autres par un régime d'implication qui attribue à chacune le même statut. Autrement dit, la division : anthropologie – cosmologie n'a de sens que pour l'observateur moderne. La notion du moi est une acquisition tardive. Une partie considérable de l'humanité a pu s'en passer, et s'en passe encore effectivement. L'homme précatégorial n'a pas de soi-même cette conscience isolationniste et granulaire. Sa

conscience est vraiment connaissance, dans l'indivision de soi et d'autrui, dans la solidarité de la pensée et du monde. Non point donc une conscience égocentrique, mais une conscience sans cesse excentrique. Non point d'ailleurs, plus généralement, un anthropomorphisme, mais un «cosmomorphisme», selon le mot de M. Leenhardt, la finalité humaine ne se désolidarisant même pas suffisamment dans l'ensemble du réel pour s'opposer aux rythmes totalitaires de l'univers¹¹.

Ainsi l'anthropologie, plus que la philosophie, s'est rapprochée d'une compréhension paléontologique de la conscience humaine. Certes, l'inférence est délicate qui va des formes et structures de la conscience des «primitifs» du XIX^e ou du XX^e siècle à celles d'un passé millénaire. Mais toujours est-il que, sous l'angle de l'ontologie spontanée, certaines sociétés traditionnelles étudiées par les anthropologues semblent témoigner de ce qui nous est connu, par exemple, de la religion de la Grèce ancienne. Je pense en particulier à la saisie indivisée du «sensible» et du «spirituel», de même qu'à la dissociation presque nulle entre le «sujet» et l'«objet», entre l'«individu» et la «société». Selon Jean-Pierre Vernant en effet,

Le panthéon grec s'est constitué à un âge de la pensée qui ignorait l'opposition entre sujet humain et force naturelle, qui n'avait pas encore élaboré la notion d'une forme d'existence purement spirituelle, d'une dimension intérieure de l'homme. Les dieux helléniques sont des Puissances, non des personnes. [...] Certes, le monde divin n'est pas composé de forces vagues et anonymes ; il fait place à des figures bien dessinées, dont chacune a son nom, son état-civil, ses attributs, ses aventures caractéristiques. Mais cela ne suffit pas à le constituer en sujets singuliers, en centres autonomes d'existence et d'action, en unités ontologiques, au sens que nous donnons au mot «personne». Une puissance divine n'a pas réellement d'«existence pour soi». Elle n'a d'être que par le réseau des relations qui l'unit au système divin dans son ensemble¹².

La similitude avec le passage précité de Gusdorf ressort d'elle-même.

Si l'anthropologie offre, plus que la philosophie, le modèle d'une historiographie paléontologique, c'est notamment parce qu'elle a surmonté l'évhémérisme et le naturalisme d'un Müller ou d'un Frazer qui, respectivement, interprétaient les personnages mythiques comme des divinisations d'humains puis comme des personnifications de phénomènes naturels, projetant ainsi dans la conscience primitive une distinction forte entre le réel (les hommes concrets, les phénomènes naturels réduits à leur choseité matérielle) et le fictif (les personnages mythiques, les phénomènes jugés par nous surnaturels). Le progrès épistémologique capital de l'anthropologie au XX^e siècle a consisté à passer « de la conception du mythe comme contenu, comme narration et théorie, à celle du mythe comme forme, comme structure d'existence¹³ ». Ainsi, le sentiment de continuité nature-esprit, moi-monde, moi-communauté du primitif, plutôt que d'apparaître comme une construction sémantique réfléchie et arbitraire, se manifeste maintenant dans son caractère d'ontologie spontanée. Une note tardive de Lévy-Bruhl illustre bien l'effort de l'anthropologie vers une appréhension compréhensive de la mentalité d'une société traditionnelle. Il y fait une rétrospective critique sur la « loi de la participation » qu'il a lui-même formulée concernant l'indivision du « primitif » d'avec son milieu :

Il est légitime de parler de participation et j'en ai donné des exemples incontestables (appartenances, symboles, relation de l'individu avec le groupe social, etc.); il ne l'est pas autant de parler d'une *loi* de participation, loi dont j'avoue moi-même tout de suite que je suis incapable de donner un énoncé exact, ou même à peu près satisfaisant. Ce qui subsiste, c'est le fait (non pas la loi) que le « primitif » a très fréquemment le sentiment de participations entre lui-même et tels ou tels êtres ou objets ambiants, de la nature ou de la surnature, avec lesquels il est ou entre en contact, et que, non moins fréquemment, il imagine de semblables participations entre ces êtres et objets (preuves surabondantes dans les mythes)¹⁴.

Bruno Karsenti a bien vu la difficulté qui découle de la participation pour l'interprète: elle se présente à l'ethnologue comme un «*débordement qui sous-tend toute pensée* et sur lequel nous avons toujours déjà perdu prise lorsque le questionnement transcendantal fait valoir ses droits. Il n'y a pas plus de sens à dire la participation impossible qu'à la dire possible: en tant que pur donné, elle échappe à ces critères, et renvoie à un niveau de l'expérience plus fondamental que celui que s'attache à reconstruire l'invocation des conditions de possibilité¹⁵.» Autrement dit, il y a une discontinuité entre le *logos* de l'interprète et celui des hommes qu'il étudie, discontinuité dont il doit sans cesse s'efforcer de prendre l'exacte mesure. On pourrait certes reprocher à Lévy-Bruhl ce qu'on a déjà reproché à l'approche compréhensive des faits humains par Dilthey et à l'herméneutique de Schleiermacher: comment peut-on avoir accès à la complexion mentale singulière qui sous-tend telle ou telle expression culturelle? Pour ce qui est des hommes d'époques révolues auxquels aura affaire l'historien de la philosophie, nous n'avons en effet accès à leurs mondes-ambiants¹⁶ que par des artefacts, textes ou autres. Mais cela peut très bien suffire. En effet, la méthode paléontologique implique seulement d'aborder dans un esprit particulier les artefacts en question: il s'agirait en quelque sorte de forcer la naïveté de la lecture, de telle manière que puisse se dégager l'ontologie spontanée partagée par des penseurs contemporains les uns des autres, à un niveau plus fondamental que celui où se déploient leurs luttes¹⁷. L'avantage simplement négatif que nous pouvons tirer de cet exercice – éviter de présupposer que notre *logos* s'applique sans problème aux auteurs étudiés – en vaut à lui seul la peine. Voyons ce qui en retourne par une étude de cas ancien.

3. Court exercice de paléontologie de l'expérience philosophique

Avouons d'emblée qu'il est difficile, lorsqu'on lit un Platon, de refuser de prendre pied sur le terrain achronique et combattif de l'argumentation, dans la mesure où le document platonicien, à l'inverse de la pensée mythique, convie le lecteur à la dialectique. La forme argumentative de la pensée de Platon, parce qu'elle nous est si familière, nous laisse facilement penser *qu'il dispose*

d'un intellect sensiblement identique au nôtre. Ainsi, au sujet de la notion de participation (notion qui continuera à nous intéresser ici pour une raison bien précise), le lecteur moderne suit Aristote lorsqu'il en critique l'inanité dans la pensée platonicienne. «Où sont-elles, comment se lient-elles au monde sensible, ces Idées?», nous demandons-nous. Aussitôt, nous nous disons que le colosse a malencontreusement hypostasié des concepts strictement générés par «sa» pensée, faute d'une critique de la raison pure. Et ce qu'on oublie souvent lorsqu'on croit seconder ainsi la critique d'Aristote, c'est que celui-ci a poussé l'idée de participation beaucoup plus loin que Platon : pour lui le sensible participe si intimement du suprasensible qu'il faut placer ce dernier au foyer de tout organisme, comme puissance formatrice de nature eidétique. *Pour Aristote comme pour Platon, l'esprit humain agit comme organe de perception – non de construction – de l'idéal dans le cosmos.* Pour l'un cette idéalité est immanente aux êtres naturels, pour l'autre elle apparaît le plus souvent comme transcendante, mais dans un cas comme dans l'autre, l'homme n'est pas le seul acteur de l'idée – il est même davantage son *capteur*.

En ce sens il faut bien voir que, en-deçà de la participation ontologique entre l'*eidōs* et la matière, il y a pour le Grec, tel qu'il se comprend lui-même, une participation plus fondamentale qui intéresse particulièrement notre propos : la participation du *logos* humain au *logos* cosmique, leur identité dans l'acte de connaissance. Dans l'expérience de la connaissance, le Grec ne s'éprouve pas comme un atome intellectuel, enclos d'idées, mais il se découvre, en tant qu'être d'esprit, contemplateur d'un monde de l'esprit qui l'englobe et auquel il puise «ses» idées. De même que cet arbre parvient à ma perception de l'extérieur dans la mesure où je rends mon organe visuel perméable à sa présence, de même l'idée parvient à ma conscience dans la mesure où je rends mon organe intellectuel disponible à son rayonnement. Tel est d'ailleurs, ne l'oublions pas, le sens que revêtait le mot *théorie* (*theoria*) pour les Grecs : contemplation par l'esprit, «vision d'un spectacle, vue intellectuelle¹⁸» selon Lalande. Autrement dit le Grec – même lorsqu'il s'est émancipé, par l'exercice philosophique, de la conscience mythique et de ses dieux

anthropomorphes – se sent encore avec le cosmos dans un rapport d'identité intérieure plutôt que dans un rapport d'opposition, ce dont témoignent tant les ontologies-épistémologies de Platon et d'Aristote que les théories présocratiques selon lesquelles nous connaissons la nature en vertu de notre identité élémentaire avec elle.

La déformation criticiste du philosophe actuel, lorsqu'il aborde ces conceptions anciennes, est d'y diagnostiquer une projection naïvement anthropomorphe des idées dans le cosmos. Selon le point de vue adopté ici, c'est plutôt *ce diagnostic même* qui serait imputable de projection, *logomorphe* cette fois, suivant la pensée d'Owen Barfield¹⁹. Qui, ne serait-ce que par expérience de pensée, a déjà pris au sérieux les philosophies de Platon et d'Aristote jusqu'à se dire : leurs conceptions traduisent une *expérience* de captation des idées cosmiques, expérience que la conformation cognitive des hommes de cet espace-temps rendait possible ? C'est justement ce que l'approche paléontologique de l'histoire de la philosophie cherche à envisager : que le socle épistémique d'une époque relate une expérience gnoséologique fondamentalement différente de celles qui nous sont familières. À qui rétorquerait qu'une approche de type foucauldien des épistémès révèle le même genre de mutations structurelles de la psyché, il faut rappeler que pour lui l'épistémologie est un pur construit discursif sans sujet, ce qu'elle n'est évidemment pas dans l'optique d'une évolution substantielle du vécu intérieur humain qui est la nôtre.

L'objectif étant ici d'illustrer les implications d'une histoire paléontologique de la philosophie et non de suivre toutes les étapes de cette histoire²⁰, je saute deux millénaires, ce qui fera d'autant mieux ressortir les métamorphoses du vécu gnoséologique. En effet, la formation progressive des dualismes humain/nature, pensée/étendue, la constitution de la subjectivité autoréflexive et autofondatrice qui culminera au siècle des Lumières, bref les composantes du socle épistémique de la modernité philosophique pourraient apparaître à une histoire paléontologique de la philosophie comme des signes d'une *scission vécue* de manière de plus en plus marquée par la conscience, scission d'avec la *Natura naturans*, en même temps que consolidation de l'expérience du moi individuel en son irréductibilité.

Dans l'opération de cette scission, le développement préalable du monothéisme judéo-chrétien, les luttes contre l'immanentisme des religions païennes apparaîtraient comme mues par un courant psychospirituel irrésistible, à la manière d'une embarcation devant composer avec les flots qui s'imposent. Le courant en question, qui a donné naissance aux représentations d'un Dieu unique et transcendant, serait la métamorphose constitutive par laquelle la psyché humaine s'est corrélativement *éprouvée en surcroît* par rapport à son milieu, à sa société, à son propre corps. Pour le dire lapidairement : le moi humain se serait, progressivement dans les trois derniers millénaires, *ontologiquement autonomisé* par rapport à la nature, jusqu'à donner le dualisme cartésien, l'éremitisme transcendantal de l'homme dans le criticisme kantien, avec l'objectivation poussée de la nature (genèse des sciences modernes) corrélatrice de cette subjectivation de l'humain.

Sur cette base foncièrement nouvelle d'une égoïté pleinement consciente de son rapport constructif au savoir, on assisterait aujourd'hui à un foisonnement de tentatives de résorption des polarisations de la modernité en vue d'un ancrage commun du « naturel » et de l'« artificiel ». Ces tentatives semblent témoigner d'une aspiration de l'homme à « participer par l'esprit aux productions de la nature²¹ », suivant le mot phare de Goethe. Or cette participation, du fait qu'elle vient après la cristallisation historique du moi, n'aura évidemment pas le même caractère que la participation « primitive » telle qu'en parle Lévy-Bruhl. Elle prend plutôt le caractère d'une conquête épistémique, non pas d'une dissolution infra-réflexive dans le milieu ambiant.

4. Paléontologie et persistance de formes passées dans le présent

Un fin lecteur aura remarqué que, jusqu'ici, une difficulté de poids a été éludée dans la position de notre hypothèse d'une évolution de la conscience. Georges Gusdorf, bien qu'il se rende proche d'une théorie de la métamorphose historique de l'organisation mentale dans *Mythe et métaphysique*, ne fait pas le dernier pas que nous tentons, car il se bute à ladite difficulté. La question d'achoppement est : comment et pourquoi la « levée du blocus mythique s'est

réalisée non pas universellement, mais seulement dans certaines régions de la terre habitée, cependant que les autres parties du monde demeuraient jusqu'à nos jours en proie au sommeil dogmatique²² ? C'est confronté à cette interrogation que Gusdorf invoque l'action de vecteurs extrinsèques à la psyché :

Le simple fait que la préhistoire n'ait pas pris fin partout en même temps semble indiquer qu'il ne s'agit pas d'une mutation intrinsèque de la pensée humaine, mais d'un accident, dû à la rencontre de certaines circonstances, à la faveur d'un moment historique particulier, seul susceptible de rendre compte de cet échappement aux contrôles de la tradition, grâce auquel l'esprit humain, enfermé dans le cercle vicieux de la répétition mythique, a pu un jour prendre la tangente pour se lancer dans l'aventure de la connaissance²³.

Or, la persistance de formes anciennes de vécu psycho-spirituel, qui pour Gusdorf (comme pour la majorité des sociologues, ethnologues, historiens) justifie une thèse selon laquelle le développement phylogénique de la conscience est accidentel, cette persistance n'est pas gênante dans la perspective d'une *paléontologie* de l'esprit. En effet: les chimpanzés, les orangs-outans, les gorilles ont-ils disparu parce que l'*homo sapiens*, lui, est apparu? Et pourtant, la forme physiologique humaine s'est vraisemblablement développée à partir de la morphologie de ces grands anthropoïdes, du moins selon la chronologie. De même, des formes archaïques de conscience pourraient très bien persister dans certaines régions de la Terre longtemps après que de nouvelles formes soient apparues. Par surcroît, tout comme un Occidental contemporain continue, dans certains registres de son être, à partager des caractéristiques avec ses ancêtres anthropoïdes, aussi enveloppe-t-il des formes anciennes de conscience. Ainsi l'expérience de l'état de rêve et de l'inspiration artistique, les états d'abandon passionnel, les moments où l'on est «hors de nous-mêmes» font en sorte que notre vécu psychique est comme excentré et non plus rapporté à l'ego, ce qui est typique de la conscience participative²⁴. Bien que ces moments soient devenus

de plus en plus exceptionnels avec l'affermissement historique d'un psychisme objectivant et dualisant, ils font tout de même en sorte que nous ne sommes pas radicalement coupés des étapes antérieures de l'évolution de la conscience, pas plus que nous ne sommes coupés du vécu des enfants.

Enfin, pour ceux qui craindraient de notre part une régression dans un modèle progressiste de l'histoire, disons en clair que nous ne préjugeons pas d'un progrès ou d'une dégénérescence de l'humanité dans l'évolution occidentale des ontologies spontanées que l'histoire de la philosophie reflète. En considérant la chose d'un point de vue non-évaluatif, il semblerait qu'il existe une sorte de loi de compensation diachronique dans cette évolution, au sens où un gain d'un certain ordre se payerait d'une perte d'un autre ordre : accroissement de la conscience égologique et de la connaissance objectivante / décroissement de la conscience cosmomorphique et de la connaissance participante.

Conclusion rétrospective

Dans les mois qui suivirent la première rédaction de cet essai, j'ai eu l'occasion d'approfondir ma lecture du livre d'Owen Barfield *Saving the appearances. A study in idolatry*²⁵ et il m'est récemment apparu qu'une distinction faite par Barfield entre trois niveaux de l'acte de connaissance aurait grandement servi à la clarification de mon propos. Plutôt que de modifier rétrospectivement l'organisation du texte en fonction de cette distinction, j'ai choisi de la déployer ici en conclusion ; je crois qu'il sera aisé pour le lecteur de revoir tout ce qu'il vient de lire dans cette nouvelle lumière.

Tout au long du présent essai, j'ai essayé de montrer que les transformations épistémiques dans l'histoire de la philosophie ne sont pas strictement dues à des *conceptions* différentes du monde elles-mêmes induites par les seuls facteurs anthropogéniques (= thèse socio-anthropologique), mais que plus fondamentalement ces transformations renvoient à une métamorphose *sui generis* du vécu psychique à travers le temps. Dans le même esprit que Barfield, j'ai voulu suspendre la croyance générale selon laquelle « whatever the truth may be about the psychological nexus between man and

nature, it is an unchanging one and is the same now as it was when men first appeared on earth²⁶». Voici donc où Barfield peut nous venir en aide : pour bien montrer le caractère *sui generis* de l'évolution de la conscience, il distingue entre trois niveaux de la connaissance qui s'enchevêtrent dans l'homme contemporain : *figuration*, *alpha-thinking*, *beta-thinking*. La figuration a cette particularité qu'elle n'est pas un *thinking about* ; c'est plutôt l'élaboration des sensations en « phénomènes » qui s'opère en nous spontanément. Barfield attire l'attention sur le caractère collectif des processus de figuration : un espace-temps socioculturel baigne dans une matrice assez homogène quant à son type de *figuration*. Mais si les phénomènes se donnent d'emblée à une collectivité d'une manière apparentée, ce n'est pas *seulement* par une métabolisation de systèmes de sens *construits* par les institutions et par le passé.

Il ne s'agit pas pour lui de rejeter radicalement la valeur des analyses historiques des sciences sociales, mais plutôt d'attirer l'attention sur leur point aveugle, à savoir que le type de figuration d'une époque est *prédonné* à toute construction culturelle de sens, lesquelles s'élaborent sur ce fond. Ces constructions sont de deux ordres selon Barfield : l'*alpha-thinking* qui est un *thinking about* orienté sur les objets et les rapports entre eux, puis le *beta-thinking*, retour réflexif sur la cognition et enquête sur les rapports entre le connaissant et le connu. Si le type de pensée déployé par Barfield lui-même est du *beta-thinking*, ce sont les rapports entre la *figuration* et l'*alpha-thinking* à travers l'histoire qui forment l'objet de son propos. Or l'analyse révèle que « for the past two or three thousand years the process of evolution has consisted in the gradual ousting of participation by alpha-thinking²⁷ ». Autrement dit, la conscience participative dont témoigne notamment la pensée grecque est vécue *dans* les phénomènes, suivant un sentiment fondamental de perméabilité de la pensée humaine à la pensée cosmique, tandis que le propre de l'*alpha-thinking* est d'être *au sujet des* phénomènes, ce qui à pour corollaire évident la division épistémique entre sujet connaissant et objet connu, i.e. le recul de la participation. Les contenus de l'*alpha-thinking* sont certes des rejetons proprement humains, culturels, mais la mouvance historique même qui a vu

l'*alpha-thinking* arracher l'homme à la participation suggère que, «in addition to the dialectical history of ideas, there are forces at work beneath the threshold of argument in the evolution even of modern consciousness²⁸».

Le livre de Barfield s'ouvre enfin, prospectivement, sur ce qu'il appelle *final participation*. L'intérêt de ses vues en cette matière vient notamment de ce qu'il n'est pas un nostalgique de type heideggérien ; il traite plutôt le développement historique de l'*alpha-thinking* et l'effacement corrélatif de l'ancienne participation comme un passage obligé pour l'avènement d'un nouveau type de participation. Celui-ci doit passer par le *beta-thinking*, lequel reconnaît la productivité imaginative de la conscience comme étant au cœur de la phénoménalité. Cette productivité assumée, il s'agit de la cultiver pour réaliser le mot de Goethe précité : «par la contemplation d'une nature créante, [...] participer par l'esprit à ses productions²⁹». Si le passage par l'*alpha-thinking* était nécessaire, c'est parce que dans la nouvelle participation le *logos* du monde ne sera plus éprouvé comme parvenant du dehors vers l'intériorité humaine comme c'était le cas dans la participation antique ; le processus créateur du monde sera désormais expérimenté comme émanant de l'épicentre de la conscience de soi, non sur le mode du reproduire ou du «comme si» mais sur un mode formateur, lucidement co-créateur.

Je suis pleinement conscient de l'incomplétude théorique du présent essai, ainsi que de la maigreur de la mise en exercice historique de l'hypothèse paléontologique. Mon principal espoir est que le lecteur ne restera pas insensible à cette hypothèse en raison des faiblesses de mon texte, mais qu'il tentera plutôt d'aborder des questions d'histoire de la philosophie de la manière suggérée en apportant lui-même, par cet exercice, correction à mes déficiences.

-
1. David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990, p.14.
 2. Edward O. Wilson, *L'humaine nature. Essai de sociobiologie*, trad. R. Bauchot, Stock, 1979, p.33.

3. Voir à ce sujet André Pichot qui conclut ainsi son ouvrage sur l'*Histoire de la notion de gène* (Paris, Flammarion, 1999): «bien loin de ce que voudrait faire croire le battage médiatique sur ses prétendues applications, la génétique actuelle est, du point de vue théorique, un champ de ruines» (p.290).
4. Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972, p.40.
5. Il faut bien utiliser une fois les guillemets autour de ce mot pour rappeler que l'espèce, dans la pensée évolutionniste, est un découpage commode dans un long *continuum* de mutations.
6. Bien que j'historiciserai ici le vécu subjectif de la psyché, je ne partirai pas d'une réduction de la subjectivité à une fiction épistémique du XIX^e siècle comme le fait Foucault dans *Les mots et les choses* ou encore dans *l'Archéologie du savoir*. Au contraire, je pousserai la «naïveté» jusqu'à poser l'hypothèse selon laquelle la constitution du socle épistémique de la subjectivité moderne – socle qui selon Alain Renaut se résume à «l'autoréflexion (la transparence à soi)» et à «l'autofondation ou si l'on préfère l'autonomie, [soit] le fait de se donner à soi-même la loi de son agir» (*L'Individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, 1998, p.71) – témoigne d'abord d'une transformation historique du vécu égologique, transformation non globalement réductible à l'épidémie des pratiques discursives concernant la subjectivité.
7. Lance Workman et Will Reader, *Psychologie évolutionniste. Une introduction*, trad. F. Parot, Bruxelles, de boeck, 2007 (2004), p.16 et p.ix de la «Préface».
8. Cf. André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole* [2 tomes]. I. *Technique et langage*. II. *La mémoire et les rythmes*, Collection «Sciences d'aujourd'hui», Paris, Albin Michel, 1964 et 1965.
9. Citation libre de S.J. Gould par C. Holdrege, «Foreword» dans Ernst-Michael Kranich, *Thinking beyond Darwin. The idea of the type as a key to vertebrate evolution*, trad. P. Luborsky, Hudson (NY), Lindisfarne Books, 1999, p.xvi.
10. Konrad Lorenz, «Les fondements instinctuels de notre culture (1967)» dans *L'homme dans le fleuve du vivant*, trad. J. Étoré, Paris, Flammarion, 1981, p.304.
11. Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1984 (1953), p.134-135.
12. Jean-Pierre Vernant, «Aspects de la personne dans la religion grecque» dans Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996, p. 361-362.

13. Je seconde ici Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique, op.cit.*, p.62.
14. Lucien Lévy-Bruhl, *Carnets*, Paris, PUF, 1998 (1949), p.77-78 (27 juillet 1938). Husserl a trouvé dans la conscience participative de Lévy-Bruhl une résonance de son propre concept d'*Umwelt*, en ce sens qu'elle révèle de manière pure « un monde qui n'est pas pour elle "représentation du monde" mais qui *pour elle* est le monde véritablement existant » (tel est l'*Umwelt*). Lettre de Husserl à Lévy-Bruhl du 11 mars 1935, trad. P. Soulez dans *Gradhiva*, 4, 1988, p.63-72; cité par Bruno Karsenti dans sa «Présentation» des *Carnets* de Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p.XXX.
15. Bruno Karsenti, «Présentation» dans Lévy-Bruhl, *Carnets, op. cit.*, p.XXXII, souligné par l'auteur.
16. Ce concept de monde-ambient (*Umwelt*) est au cœur de l'ouvrage tardif de Husserl *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Paris, Gallimard, 1976). Il désigne ce qui sous-tend toute construction réflexive, autrement dit la donation du monde en sa primitivité radicale à la conscience. Le niveau de l'expérience mentale que nous tentons de désigner s'apparente à l'*Umwelt* de Husserl. Voir en ce sens la note 14 ci-dessus.
17. Je dois bien avouer d'avance que la méthodologie paléontologique est maigrement développée dans le paragraphe qui suit. Il faudrait aussi faire intervenir des données savantes sur les particularités linguistiques, sémantiques, sociologiques, etc. de l'espace-temps où s'inscrit tel penseur pour dégager plus distinctement l'ontologie spontanée à laquelle il participe.
18. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie 2*, Paris, Quadrige/PUF, 1997, p.1127.
19. Le logomorphisme consiste à attribuer à des hommes d'une époque révolue des formes contemporaines de pensée. C'est cette attitude que tente de désamorcer Owen Barfield dans *Saving the Appearances. A Study in Idolatry*, New York, Harcourt, Brace & World, Inc., 1957.
20. Le lecteur intéressé par une telle histoire plus détaillée à caractère paléontologique pourra consulter le livre d'Owen Barfield, *Saving the Appearances. A Study in Idolatry, op.cit.*, ou encore l'ouvrage en deux tomes de Rudolf Steiner, *Les énigmes de la philosophie*, trad. G. Bideau, Suisse, E.A.R., 1991. Dans les «Lignes directrices de l'exposé pour servir d'orientation» (p.23-34), Steiner distingue depuis le présocratisme quatre périodes d'une durée de sept à huit siècles chacune, dont la première et la dernière correspondent respectivement à celle que nous venons de caractériser et à celle que nous définirons maintenant.

21. Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, trad. H. Bideau, Paris, Triades, 1999, p.199.
22. Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, *op.cit.*, p.182.
23. *Idem.*
24. Owen Barfield soutient une idée analogue: «Anyone who finds it difficult to form any conception of participation, that is, of self and not-self identified in the same moment of experience, should reflect on that whole peculiar realm of semi-subjectivity which still leads a precarious existence under the name of “instinct” – or on those “irresistible” impulses, on which psychiatrists are inclined to dwell». Il donne ensuite l'exemple de l'expérience sexuelle qui est souvent éprouvée par les amants comme une *possession* par une force psychique extra-individuelle. *Saving the Appearances. A Study in Idolatry*, *op.cit.*, p.31 note 4.
25. *Op.cit.*
26. Owen Barfield, *Saving the Appearances. A Study in Idolatry*, *op.cit.*, p.12.
27. *Ibid.*, p.66.
28. *Idem.*
29. Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, *op.cit.*, p.199.