

Association pour la promotion de la Phénoménologie

Collectif  
Annales de Phénoménologie  
2002



# Annales de Phénoménologie

*Directeur de la publication* : Marc RICHIR

*Secrétaire de Rédaction et abonnements* :

Jean-François PESTUREAU

37 rue Godot de Mauroy

F 75009 Paris (France)

e-mail: [franzi@club-internet.fr](mailto:franzi@club-internet.fr)

*Comité scientifique* : Bernard BESNIER, Gérard BORDÉ, Roland BREEUR, Jean-Toussaint DESANTI, Vincent GÉRARD, Raymond KASSIS, Pierre KERSZBERG, Albino LANCIANI, Patrice LORAUX, Antonino MAZZÙ, Yasuhiko MURAKAMI, Jean-François PESTUREAU, Guy PETITDEMANGE, Alexander SCHNELL, László TENGELYI, Jürgen TRINKS, Guy VAN KERCKHOVEN

Revue éditée par l'Association pour la promotion de la phénoménologie.

*Siège social et secrétariat* :

Gérard BORDÉ

20, Rue de l'Église

F 60000 Beauvais (France)

ISSN : attribution en cours

ISBN : attribution en cours

Prix de vente au numéro : 20 €

Abonnement pour deux numéros :

France et Union Européenne (frais d'envoi inclus) 40 €

Hors Union Européenne (frais d'envoi inclus) 45 €

**Annales  
de  
Phénoménologie**

**2002**



# SOMMAIRE

<i>Éléments pour une phénoménologie de la musique</i>	7
PIERRE KERSZBERG	
<i>Éléments pour une critique phénoménologique des sciences cognitives</i>	33
ALBINO LANCIANI	
<i>La mathesis universalis est-elle l'ontologie formelle ?</i>	57
VINCENT GÉRARD	
<i>Le développement de l'idée de psychologie chez W. Dilthey</i>	95
GUY VAN KERCKHOVEN	
<i>Sartre et le souvenir d'être</i>	131
ROLAND BREEUR	
<i>Narrativité, temporalité et événement dans la pensée mythique</i>	149
MARC RICHIR	
* * *	
<i>Lettre à Stumpf</i>	169
EDMUND HUSSERL	
<i>Sur la résolution du schème contenu d'appréhension – appréhension</i>	177
EDMUND HUSSERL	



# Eléments pour une phénoménologie de la musique

PIERRE KERSZBERG

## 1. LA MUSIQUE : NÉCESSITÉ D'UNE APPROCHE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Toute la musique occidentale est empreinte de la tradition pythagoricienne. Selon cette tradition, la science des sons ne relève pas vraiment de l'ouïe, mais du travail de discrimination de l'esprit. Il faut négliger les phénomènes sonores pour n'appréhender que les nombres qui président à la constitution des intervalles. La raison en est que la musique en principe la plus parfaite et la plus sublime, celle qui est produite par les mouvements des corps célestes, est inaudible. On ne peut que poser le concept d'harmonie pour saisir l'organisation rationnelle de ces mouvements, mais cette harmonie ne suscite aucune écoute sensible. Or, cette manière de voir les choses surmonte par avance un dilemme fondamental au cœur de la musique : la mathématique est certes une condition de possibilité de la production harmonieuse des sons, mais celle-ci s'efface dans le produit fini. Il n'y a pas de raison mathématique pour laquelle telle ou telle musique plaît ou déplaît, même si cette musique est conforme à un ordre mathématique organisé selon des règles bien déterminées. Etrange hiatus entre la raison et l'ordre, tout aussi insondable qu'incontournable. Toute musique consiste à reprendre la position pythagoricienne depuis son point de départ, pour aménager un espace de pensée et d'expérience où la séparation n'est plus aussi radicale. Deux directions, pas toujours convergentes, ont accompagné l'avènement de la musique moderne : un travail intellectuel sur la genèse de l'harmonie et du rythme, d'une part ; un élargissement des accords pour satisfaire une sensibilité de plus en plus exigeante et curieuse (inclusion progressive de la dissonance dans la consonance), d'autre part. C'est ainsi que la reprise du point de départ pythagoricien à l'époque moderne renoue avec une question qui dépasse finalement le domaine de l'expérience sonore : c'est la question de savoir comment articuler le passage de la quantité à la qualité.

Hegel fait remarquer que les moments qualitatifs du réel surgissent dialectiquement de la quantité par une *ligne nodale*. Il en va de la sorte dans la variation progressive des proportions d'un mélange chimique (loi de Dalton), qui aboutit à des noeuds d'où font irruption des produits doués de qualités spécifiques, qu'on ne trouvait pas dans les produits de départ. Or, les combi-

naisons chimiques ne sont pas le seul domaine de la qualité où la différence avec la quantité provient d'un saut. L'autre exemple est le son musical<sup>1</sup>. Dans le système de tonalité du tempérament égal, si l'on s'en tient à la progression des notes à partir d'une note fondamentale, chaque son est séparé du son adjacent par un quantum qui se définit toujours selon un rapport identique, quelle que soit sa place sur l'échelle des tons. Progressant de proche en proche d'un son adjacent à l'autre, les notes deviennent toujours peu à peu autres, comme dans le cas d'une progression arithmétique. Très tôt l'expérience de cette progression au sens phénoménologique pourrait en conclure que la série peut être interrompue, que la conscience de « l'ainsi de suite » s'installe rapidement sur le sol de cette expérience indifférente à la différence. En quoi elle se fourvoie. Au bout d'un certain temps surgit tout à coup, par surprise, un retour vers la note fondamentale que rien dans l'expérience de la note précédente ne préparait : c'est l'accord musical, dont l'exemple le plus simple est donné par l'octave. A partir de cette surprise d'un genre très particulier (le retour du déjà entendu) s'élabore toute une science musicale où sont réglés d'autres accords, moins évidents, mais tous fondés sur l'arithmétique particulière à ces lignes nodales.

Regardant la progression des notes telles qu'elles se suivent les unes après les autres, Hegel nous a fait comprendre que le surgissement du phénomène de l'accord requiert une durée propre à l'attention qui déjoue l'impatience du concept. Mais, les accords étant constitués, on étudie la façon arithmétique dont ils évoluent à partir du plus simple (l'octave). Or, le concept reprend ici le dessus, et le retour de la priorité du concept sur l'attention est précisément à la base de la science musicale de Pythagore. D'après la tradition, Pythagore aurait été le premier à remarquer cette loi générale, que deux notes jouées ensemble sonnent harmonieusement lorsque le rapport de leurs fréquences est exprimable au moyen de nombres petits. Plus le nombre est petit, meilleure est la consonance ; plus nous nous éloignons des nombres petits (en pratique, les nombres compris entre 1 et 4), plus nous entrons dans le domaine du discord. Pourquoi la consonance est-elle associée aux rapports entre petits nombres ? A ce jour, bien que plusieurs tentatives aient été faites depuis Pythagore, la science acoustique ne peut répondre d'une manière satisfaisante ; l'origine physique et physiologique du plaisir que nous ressentons à l'écoute d'un son harmonieux reste un mystère.

A l'époque moderne, l'une des tentatives les plus remarquables pour donner une réponse cohérente à ce problème a été faite par le mathématicien Euler en 1738. L'explication est d'ordre psychologique, mais elle retrouve la problématique pythagoricienne dans toute son ampleur. En effet, la prémisse du raisonnement d'Euler est que l'esprit prend naturellement plaisir à contempler l'ordre et la loi, ou même à y participer d'une certaine manière. Euler en tire

1. G.W.F. Hegel, *Théorie de la mesure*, trad. A. Doz, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 81.

la conséquence que l'esprit prendra également plaisir à *découvrir* l'ordre et la loi dans la nature. Or, plus petits sont les nombres qui sont requis pour exprimer le rapport de deux fréquences, plus il est *facile* de découvrir cet ordre et cette loi, et d'autant plus plaisant sera l'audition des sons en question. Autrement dit, Euler va tenter de déduire le concept d'accord harmonieux à partir de la facilité de l'attention qu'exige sa découverte. Le processus attentionnel par lequel est découvert ce qui est musicalement plaisant est réfléchi dans la constitution de l'objet qui est censé causer ce plaisir. De la sorte, Euler est conduit à proposer une mesure quantitative bien définie pour la dissonance d'un accord. Il procède comme suit. Pour exprimer le rapport de fréquence de l'accord en question au moyen de la règle des plus petits nombres possibles, il faut chercher le plus petit commun dénominateur à tous ces nombres, de telle sorte qu'ils se laissent diviser exactement ; ce nombre donnerait une mesure de la dissonance d'un accord. Mais la tentative aboutit à un échec complet. Ainsi, le calcul conduit à attribuer la même mesure de dissonance à des accords que l'expérience immédiate sépare facilement. Autre conséquence : si une note se trouve désaccordée d'une manière infinitésimale, sa mesure de dissonance saute instantanément à l'infini, ce qui est absurde. On pourrait multiplier les exemples qui prouvent que tout le calcul n'arrive pas à coller aux faits les plus évidents de l'expérience. A cet égard, la théorie d'Euler ne fait que confirmer l'impossibilité d'un système de sons absolument purs et consonants : elle se heurte à ce fait fondamental de l'expérience, à savoir que les nombres par lesquels les sons peuvent être exprimés ne sont pas rationnellement déductibles les uns des autres.

Une leçon fondamentale des recherches acoustiques est donc négative. La théorie n'arrive pas à saisir la condition de possibilité de la musique en tant qu'elle fait sens pour un sujet vivant: elle explique seulement la raison pour laquelle nous trouvons douloureux le simple bruit ou le cri perçant. Sur cette base, l'explication scientifique ne peut aller plus loin qu'identifier la cause responsable du déplaisir occasionné par telle ou telle dissonance dans un morceau de musique. Il semble que le concept de « plus petit nombre » ne tiendra jamais lieu de règle qui puisse incarner les opérations schématisantes d'un sujet qui, conscient de la structure rationnelle de la musique, voudrait en déduire a priori tel effet de plaisir ou tel effet de déplaisir. Mais corrélativement, à l'apparente « facilité » de l'attention qui se laisse trop vite séduire par le piège de l'ainsi de suite, on ne pourra pas non plus attribuer un sens purement psychologique : ce serait méconnaître que cette facilité a ses limites en dehors de l'acte de perception ; lorsqu'un sujet attentif découvre une résistance à même sa progression dans l'ainsi de suite, cette résistance doit venir du phénomène musical lui-même. Autrement dit, les limites de l'attention doivent rester tributaires d'un authentique sens de discrimination, lui-même fondé d'une manière ou d'une autre sur la structure purement rationnelle des sons organisés en musique. Il y a quelque chose d'incontournable dans le célèbre jugement de Leibniz, qui disait que lorsque nous écoutons de la musique, nous faisons inconsciemment de

la mathématique. Toute la question reste de savoir ce qui se passe au moment où cet élément inconscient remonte à la surface, là où la conscience ne peut qu'avouer son incompréhension et se laisser entraîner par la musique.

Là où la tradition pythagoricienne s'en tient à poser brutalement le conflit du sens et de la musicalité, là où l'ontologie contemporaine accuse la musique de manquer du sérieux qui caractérisait la grande poésie du temps jadis (ainsi Heidegger qui invite la pensée à obéir à la voix silencieuse de l'Être, en trouvant la seule parole à partir de laquelle la vérité de l'Être advient au langage: la parole poétique), là enfin où une certaine tradition romantique exalte la musique comme une révélation immédiate de l'essence du monde (au contraire des autres arts qui, selon Schopenhauer, passent par les divers degrés d'une échelle conduisant patiemment du monde des phénomènes à son Idée), il importe de se reporter sur le processus même du mode d'apparition du son musical, dont la figuration sensible par une noèse appropriée doit rendre compte de son advenue au sens.

## 2. UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA MUSIQUE EST-ELLE POSSIBLE ?

Le seul texte husserlien qui s'intéresse directement et systématiquement à l'eidos musical, les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, est plus un prétexte à l'analyse phénoménologique de la conscience intime du temps que de celle de la musique. L'apparente évaporation du contenu tonal dans le flux temporel absolu de la subjectivité n'est pas étrangère à la simplicité navrante du phénomène décrit par Husserl: une mélodie donnée, ou un son continu. Or, de même que Husserl a élargi la signification de l'objet spatial de la physique mathématique jusqu'à inclure les couches historiquement sédimentées de son apparition (ce qu'il est convenu d'appeler le « projet galiléen » selon la *Krisis*), on peut se demander si l'objet temporel ne gagnera pas en intelligibilité lorsque la texture plus riche du son musical est rétablie. Appartiennent à l'arsenal de cette texture sonore: la hauteur, l'intervalle, le timbre, le rythme, le tempo, l'accent, etc. Husserl commence toujours par un son simple et continu, identique dans son intensité et sa hauteur. Aussi anodin que ce point de départ paraisse, il y a là cependant une justification souterraine qui touche à une dimension essentielle de la musique, telle qu'elle est révélée par son histoire. On rappellera que les écritures anciennes se présentent tout d'abord comme une *scriptio continua*, sans blanc, ni ponctuation et donc sa respiration. En musique, la séparation et division en barres de mesure est un phénomène tardif: la division du temps musical provient surtout du passage à la polyphonie. Le passage d'une tenue audible à une tenue intériorisée dans la conscience, c'est le passage de la musique antique à la musique post-augustinienne. Toute la question soulevée par l'examen phénoménologique de la conscience sonore, c'est justement de savoir comment une rétention en conscience s'imisce - comme par inadvertance - dans la tenue audible. Partant de l'expérience du

son le plus simple pour aborder graduellement des sons plus complexes par le biais de la rétention, l'examen phénoménologique de la conscience sonore récapitule à sa manière toute l'histoire d'une aventure esthétique essentielle à cette conscience.

Husserl n'a pas manqué de souligner combien la saisie capable de donner l'essence dépend de son objet: celle du son jouit du privilège d'être à la fois originaire et adéquate à son objet; tandis que celle de l'objet spatial est adéquate mais non originaire, parce qu'elle est tributaire des esquisses où l'objet est présenté<sup>2</sup>. Le son enveloppe l'auditeur de sa plénitude, il ne constitue pas un événement situé là-bas, dont la perception externe pourrait s'emparer. Le processus qui permet d'arriver à l'identité de la chose sonore est non seulement accompli d'une manière adéquate dans l'immanence, mais en outre c'est précisément cette *même* identification qui subit une distorsion lorsqu'elle s'accomplit d'une manière inadéquate dans le cas de la perception d'une chose transcendante<sup>3</sup>. Cela restera-t-il vrai lorsque le son brut devient musique? Le son musical se détachera-t-il du sujet dans la mesure même où est perçue sa musicalité, ou au contraire forcera-t-il son chemin jusqu'à envahir la vie intérieure du sujet? On le voit: les considérations sur le sens de la musique, en particulier le passage du son brut à la musique pleinement constituée, nous reconduisent au point de départ quasi mythique de la phénoménologie husserlienne: comment la fidélité au donné immédiat donné en personne est-elle tenable jusqu'au bout? Quelle est la structure éidétique de ce donné, qui doit justement permettre de s'y tenir?

De fait, il y a un contraste étonnant entre le mode de saisie du son et les déterminités sensibles de quelque chose comme un objet sonore. La chose matérielle qui se présente dans l'espace est à la fois une forme et un plein. A la forme s'adjoignent les déterminités de type géométrique, au plein les qualités de type de celles qui « recouvrent et remplissent l'espace »<sup>4</sup>. Toutes deux ont la particularité de littéralement « coller » à l'objet, comme le montre la perception visuelle ou la perception tactile de ces déterminités. Husserl dit que pour la perception visuelle ou la perception tactile, les deux types de déterminités (comme les surfaces pour les déterminités de forme, les colorations pour les déterminités de remplissement) *comblent* l'espace de l'objet, en un sens qu'il désigne par « primaire et propre ». Or, bien que déjà complet en tant qu'objet chosique ainsi constitué, de nouvelles déterminités annexes peuvent encore apparaître: telles sont précisément les déterminations acoustiques (ou encore celles d'odeur, de poids, etc.). Dans le cas du son, « nulle part n'apparaît une

2. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, I, § 3, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p. 20.

3. E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, supplément au § 44, trad. H. Dussort, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, p. 171.

4. E. Husserl, *Chose et espace*, § 20, trad. J.F. Lavigne, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 91.

couverture sonore, ou quelque remplissement sonore que ce soit »<sup>5</sup>. Si l'on peut encore parler de remplissement d'espace par le son, c'est seulement en un sens dérivé, dans la mesure où le son se propage et rayonne à partir d'une chose matérielle déjà constituée, comme par exemple un violon. Quelle est la teneur de sens spécifique d'un tel espace rempli d'une manière secondaire et impropre par du son? Il s'agit d'une « image » ou d'une « analogie », qui résulte donc du travail de l'imagination comme acte spécifique de la conscience, mais à laquelle Husserl n'accorde aucune autonomie, puisqu'il le fait dépendre d'autres images dont le sens est encore une fois visuel ou tactile. En effet, cet espace sonore est représenté dans l'imagination par analogie avec l'image d'un fluide, dont on peut bien s'imaginer qu'il remplit l'espace où il se propage à la manière du son.

Husserl n'envisage pas le cas d'un espace sonore qui, émanant d'une source matérielle, jouirait cependant d'une autonomie vis-à-vis de cette source. Même l'image analogisante qui sert à représenter la quasi-spatialité de l'espace sonore est ramenée à une image visuelle ou tactile. Si le son émane bien du violon, dois-je effectivement voir ce violon (ne fût-ce qu'en imagination) pour attribuer à l'espace que remplit ce son la qualité imageante qui lui est propre? Un caractère fondamental de la facticité du son est justement l'indépendance de l'effet sonore vis-à-vis des circonstances de sa production<sup>6</sup>. Dans la plupart des circonstances, le son vient vers l'auditeur, il le frappe sans que celui-ci puisse complètement y échapper, de telle sorte que le son est apparemment coupé de son alibi référentiel. Dans l'expérience première du phénomène de son en tant que son et rien que son, tout se passe à première vue comme si le phénomène n'avait aucune raison d'être dont il vaudrait la peine de se préoccuper. Or, si l'espace rempli par le son était saisi comme indépendant de la source du son, son sens spécifique dépendra-t-il encore de l'image du fluide? Dépendra-t-il même d'une image quelconque? Il en va ici de la possibilité même d'une phénoménologie de l'expérience sonore, puisque dans la situation acousmatique, le rapport au violon ne pourrait plus être un rapport où intervient la capacité qu'à l'auditeur de le constituer dans sa matérialité première (i.e., le rapport intentionnel). De plus, la situation acousmatique affecte lourdement la musique constituée, et non pas seulement le son brut, puisque toutes les tentatives pour remonter aux circonstances de la production organisée de sons suivant un plan sont incapables d'établir une causalité stricte. Par exemple, dans une musique comme celle du *Don Quichotte* de Richard Strauss, ou plus généralement dans toute musique dite « à programme », l'alibi est proposé d'une manière explicite à l'auditeur, ce qui rend d'autant plus poignante l'énigme du rapport soi-disant intentionnel entre l'inspiration initiale

5. *Ibidem*, p. 93.

6. Il est clair que les moyens techniques de reproduction du son à notre époque a porté cette propriété à son niveau le plus prégnant ; mais il s'agit d'une propriété déjà reconnue dans la tradition pythagoricienne. Dans son *Traité des objets musicaux* (Paris, Le Seuil, 1966), P. Schaeffer parle de propriété acousmatique, terminologie que nous adoptons.

et l'œuvre constituée, puisque l'ignorance du support littéraire n'empêchera jamais l'auditeur ignorant de cette causalité d'apprécier les formes musicales pour leur propre compte.

De fait, si l'apparaître propre à la spatialité sonore est un apparaître imageant, l'espoir d'une intelligibilité phénoménologique de la musique constituée (comme œuvre au sens de construction élaborée suivant certaines lois de l'harmonie) semble vain : aucune structure éidétique ne pourrait la retenir. Admettons en effet que l'essence de la musique soit inséparable d'un jeu de figures (au sens d'un espace comblé par les objets qui l'occupent). Alors, comme l'a bien fait comprendre Nietzsche, cette inséparabilité se trouverait exprimée au plus haut degré dans le drame musical grec, dont la reprise à l'époque moderne dans l'opéra wagnérien révélerait l'essence ultime. Une fois portée sur la scène, la figure dévoile le fond de ce rapport soi-disant essentiel de la quasi-spatialité sonore à son support dans un authentique plein spatial. Or, sur la scène, remarque Nietzsche, la figure pourrait être bougée de la manière la plus visible, on pourrait l'animer et l'illuminer de l'intérieur : toutes ces variations ne changeront rien au fait que la figure restera un simple phénomène, « d'où nul pont ne mène à la réalité vraie, au cœur lui-même du monde ». Et Nietzsche d'ajouter : « c'est à partir de ce cœur, en revanche, que parle la musique »<sup>7</sup>. La musique partirait directement de ce cœur, sans que le raccord avec le phénomène soit jamais réalisé. Les figures données sur le mode spatial, d'un côté, et la ligne mélodique ou l'harmonie de la musique, d'un autre côté, constitueraient de la sorte deux sphères d'être séparées. Dans ces conditions, qu'est-ce qui les réunit néanmoins d'une manière si heureuse (pour ainsi dire miraculeuse) dans le drame, qu'il soit grec ou wagnérien ? Pour le comprendre, il faut se demander comment le raccord de la musique au phénomène reste au moins pensable, à défaut d'être réalisable. La musique « symbolise une sphère antérieure et supérieure à toute manifestation », l'Un originaire (ou encore l'universel au sens de Schopenhauer, c'est-à-dire la volonté aveugle). Qu'est-ce qu'on entend quand on se met à l'écoute d'un symbole ? En raison du fossé entre les deux sphères d'être, nous ne pourrions justement jamais nous le représenter. Mais dans la tragédie musicale le phénomène intervient comme « le baume salutaire d'une illusion délicate »<sup>8</sup> : c'est la force apollinienne, qui rétablit certes l'individu (i.e., le phénomène), mais comme une illusion, tandis que le fond dionysiaque reste inaudible. A l'auditeur/spectateur, l'élément apollinien « donne l'illusion qu'il ne voit qu'une image particulière du monde (par exemple Tristan et Isolde) dont, *par la musique*, il devrait obtenir une *vision* encore meilleure, plus intérieure »<sup>9</sup>. La musique procède par amplification de l'effet apollinien concentré sur le phénomène individuel ; par l'intermédiaire d'une vision intérieure vivifiée, elle agrandit le champ de vision

7. F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, § 21, trad. Ph. Lacoue-Labarthe, Paris, 1977, p. 127.

8. *Ibidem*, p. 124.

9. *Ibidem*, p. 125.

réellement déployé sur la scène.

Ainsi, l'apparaître imageant des déterminités acoustiques est tellement dérivé et second par rapport aux déterminités sensibles matérielles qu'il semble tout entier tomber dans l'ordre de l'illusion. L'opéra moderne serait la mise en œuvre de cette pensée, où le raccord de l'Un originaire au phénomène, faute de pouvoir se réaliser dans la réalité superficielle des phénomènes, serait vécu comme l'illusion qui substitue ses propres images à la réalité profonde. Mais toute cette interprétation est tributaire de l'idée selon laquelle l'être de la musique est ce que Nietzsche appelle le « supplément métaphysique » à la réalité<sup>10</sup>. Une telle ontologie de la musique ne va pas de soi.

Cette esquive du phénomène rappelle les deux types de connaissance que Schopenhauer lie au double rapport que chacun entretient avec son propre corps<sup>11</sup>: d'une part ce corps m'est connu comme objet, c'est-à-dire médiatement, au travers d'une représentation ; d'autre part il m'est connu dans le sentiment par lequel je l'éprouve immédiatement comme moi-même, donc comme sujet, dans l'action volontaire. C'est précisément le sentiment dont je voudrais avoir un concept, mais cela est impossible. En ce qui concerne la musique, le concept est inutile: le sens de la musique est contenu dans le langage que la raison ne comprend pas, et ce langage est celui du sentiment. Pourtant, dans des textes et fragments annexes à *La Naissance de la Tragédie* (en particulier dans le texte intitulé *La vision dionysiaque du monde*), Nietzsche va plus loin que Schopenhauer et s'efforce de penser le phénomène musical en tant que phénomène et rien que phénomène. Ce dernier est-il un monde à part de la raison et du sentiment, ou bien est-il une sorte de somme des deux ? Pour arriver à le comprendre, il faut commencer par retourner à un sens plus naïf de symbole: image imparfaite, signe conventionnel de suggestion sur lequel il faut se mettre d'accord. Moins élevé ontologiquement parlant, ce sens de symbole est aussi plus proche de l'apparence. Telle est bien cette recherche d'un « nouveau monde symbolique » que Nietzsche annonçait dès le début<sup>12</sup>: il s'agit de penser rien moins qu'un nouveau double rapport au corps, non plus interne/externe, mais partiel/total.

Il existe certains états inconscients de la volonté, où commence à poindre la volonté qu'a la volonté de venir à la rencontre du phénomène dont elle constitue le fondement. Ces états constituent le *sentiment* au sens de Schopenhauer. Or, lorsque l'homme est porté au plus haut degré de ses facultés symboliques, i.e. dans le dithyrambe dionysiaque, ce qui tente de s'extérioriser, c'est « quelque chose de jamais ressenti ». Dans la profondeur du sentiment se trouvent des moyens symboliques de communication avec l'inconscient qui sont eux-mêmes inconscients, qui sont donc les plus fidèles à l'Un originaire: le langage des gestes et celui des sons. Quel est leur rapport au phénomène ?

10. *Ibidem*, § 24, p. 138.

11. A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, pp. 141 sq.

12. *La Naissance de la tragédie*, § 2, p. 35.

Il s'agit soit d'un accompagnement (par le geste qui symbolise le sentiment), soit de « l'ensemble des gestes » où s'annonce justement le nouveau monde symbolique. Car dans cet ensemble le son devient symbole des mouvements de la volonté – plaisir ou déplaisir – mais « sans la moindre représentation d'accompagnement »<sup>13</sup>. Alors que chaque geste pris séparément s'en tient toujours à l'ordre de la représentation, leur ensemble nous propulserait dans l'ordre de l'être. Comment cela se peut-il ? On passe du partiel au total, non plus par simple amplification du partiel, mais par *intermittence* du partiel. Le geste n'est plus un accompagnement, mais une plénitude claire par soi : « Par exemple, quand nous parlons de la frayeur soudaine, de la manière dont la douleur 'frappe, tire, élance, pique, coupe, mord, chatouille'. Par là semblent être exprimées certaines '*formes d'intermittence*' de la volonté, bref – dans une symbolique de la langue des sons – la *rythmique* ». Un des arguments les plus retentissants justifiant la rupture ultérieure avec Wagner, ce sera précisément que la musique ne résulte pas d'une amplification du geste, de la suggestion ou de tout ce qui relève du psychologique.

Déjà la situation acousmatique nous place dans une situation où l'intérêt pour la raison d'être de la source sonore s'estompe. Or, par l'intermédiaire d'un jeu de figures, l'opéra met explicitement en scène un intérêt pour tout ce qui relève de l'être de la source musicale : c'est là ce qu'on pourrait appeler son « attitude naturelle ». On peut tout aussi bien mettre cet intérêt hors jeu, ce qu'entreprend délibérément Kierkegaard dans son expérience vécue du Don Juan de Mozart. Nous y apprenons que, pour des raisons essentielles à la musique, *la mise hors jeu de cette attitude ne pourrait se faire d'un coup*. Son expérience personnelle, à la suite de plusieurs auditions, consistait à s'asseoir de plus en plus loin de la scène ; l'intelligence de l'œuvre éviterait la froideur purement intellectuelle si une distance grandissante pouvait être préservée. L'impression de l'unité musicale tombe dans le flou dès que les yeux sont impliqués dans l'action :

J'ai connu des périodes où j'aurais tout donné pour un billet ; maintenant, je n'ai même pas besoin de donner une rixdale. Je reste dehors, dans les couloirs ; je m'adosse à la cloison qui me sépare du parquet ; c'est alors que la musique produit tout son effet ; c'est un monde à part, distinct de moi ; je ne puis rien voir ; je suis assez près pour entendre et pourtant, infiniment loin<sup>14</sup>.

La distance spatiale est la condition du voir, mais ici nous avons l'exemple d'une distance dont le but est de diminuer les possibilités du voir. Distance tout à fait énigmatique en effet, qui met en jeu la capacité physique qu'a l'auditeur de se déplacer dans l'espace, puisque Kierkegaard aurait tout aussi bien pu arriver à ses fins en fermant les yeux. L'être de la musique est bien au-delà

13. *La vision dionysiaque du monde*, in *Ibidem*, p. 307.

14. S. Kierkegaard, *Ou bien ou bien*, trad. P.H. Tisseau, Paris, R. Laffont, coll. « Bouquins », 1993, p. 113.

de l'élément visuel, mais néanmoins il reste ancré d'une manière mystérieuse dans cet élément visuel, pour des raisons que seule une métaphysique tout aussi mystérieuse de la volonté aveugle prétendait saisir. C'est pourquoi, pour arriver à appréhender cet être sans passer par une telle métaphysique, la vision directe ne peut être purement et simplement biffée : elle doit plutôt être « neutralisée », tant bien que mal, dans un effort pour maintenir le mystère de l'être musical à distance optimale, sans l'éliminer purement et simplement ; les « figures de l'intermittence » évoquées par Nietzsche avaient entrevu à leur manière ce besoin de neutralisation.

### 3. ÉLÉMENTS POUR UNE ÉIDÉTIQUE NODALE

Ce jeu avec la distance rappelle le procédé des variations éidétiques de la phénoménologie transcendantale. Même ambiguïté avec la matérialité concrète donnée dans l'espace : œuvre libre de l'imagination, « l'intuition de l'essence, écrit Husserl, a ceci de particulier qu'elle suppose à sa base une part importante portant sur l'individu, à savoir qu'un individu apparaisse, qu'on en ait un aperçu ; mais cet individu n'est ni saisi, ni aucunement posé comme réalité »<sup>15</sup>. C'est pourquoi une notion aussi simple que l'accord musical ne trouve pas facilement sa place dans la description phénoménologique des variations éidétiques arbitraires, comme si la part d'intuition empirique y restait prépondérante. Husserl dit simplement que, partant d'un son entendu réellement *ou dans l'imagination*, l'eidos son sera obtenu en faisant changer les variantes arbitraires ; et partant d'un *autre son*, les variations arbitraires nous feront saisir un nouvel eidos son qui n'est *pas un autre eidos son*, mais au contraire l'invariant résulte du fait que dans chaque cas les variations apparaîtront nécessairement comme les mêmes<sup>16</sup>. Mais de quel invariant s'agit-il ? Il est d'une pauvreté extrême, puisque ce qui se donne comme la même essence générale est ce que Husserl appelle : « son en général ». Et bien qu'elle soit émancipée de toute relation contraignante aux singularités réelles données dans le monde de fait, il n'en reste pas moins que cette essence générale doit bien continuer à se référer au monde de fait où nous vivons ; mais il s'agit d'une liaison secrète, inaperçue tant que nous sommes effectivement plongés dans le monde de fait<sup>17</sup>. Pour arriver à l'eidos absolument pur, il faut en plus prendre conscience de cette liaison secrète, et pratiquer sa mise hors jeu selon la méthode de l'*epochè*. Mais dans le cas du son, peut-on envisager une écoute « réduite » qui se concentre exclusivement sur le « sens » de ce phénomène ? Qu'est-ce qu'un son pris dans sa généralité pure, un son qui ne serait pas effectivement entendu par des êtres humains vivant sur terre ? Ce désengagement vis-à-vis du monde de fait

15. *Idées I*, p. 23.

16. E. Husserl, *Expérience et jugement*, § 87, trad. D. Souche, Paris, Presses Universitaires de France, p. 415.

17. *Ibidem*, § 89, p. 426.

(considéré dans sa plus grande extension) ne correspond-il pas toujours justement à cette autre situation de fait, incontournable celle-là, qu'est la situation acousmatique où, par le fait même de l'écoute, la facticité de la source sonore est déjà mise hors jeu sans que la conscience intentionnelle intervienne activement ? Dans l'espace sonore occupé par l'activité imageante de la conscience, ne resterait alors que le quasi-monde du son où, paradoxalement, l'imagination se laisserait conduire par ce qui est donné à entendre, au lieu de s'activer à le constituer sur la base des déterminités premières qui « comblent » ce donné.

L'intelligibilité de l'expérience sonore va se jouer dans la délicate transition qui, partant du monde de fait, va nous projeter dans la généralité pure. Suivons Husserl et, comme il nous recommande de faire, partons d'une singularité réelle donnée dans l'expérience factice. Avec la répétition de données semblables ou analogues se dessine un horizon qui renvoie présomptivement à une expérience plus large, jusqu'à atteindre une généralité empirique (l'unité de l'espèce ou du genre). Constitutif du sens de cette généralité empirique est le fait (bien connu comme limite de l'induction) que « l'ainsi de suite » qui enveloppe le premier donné réel peut s'arrêter à tout moment, annulant ou bifant d'un coup toute la série. Par contre, l'intuition des essences répond à la question de savoir comment des concepts purs (i.e., des concepts d'essences), une fois libérés de la contingence du donné factice au point de départ, peuvent arriver à la nécessité a priori : il s'agit d'une nécessité qui, avant l'expérience de comparaison entre donnés, exclut d'avance toute remise en question de la progression, tout biffage brusque. Ici il n'est plus question de comparaison entre donnés, mais on part de l'unique donné (désigné par *Faktum*) qui doit subir une modification par variations imaginatives. C'est pourquoi d'emblée il faut voir dans ce donné plus qu'il ne donne de lui-même sous sa seule face ostensible : d'emblée il est exemplaire arbitraire.

Qu'est-ce qui se passe au moment de la transformation d'un fait contingent en exemplaire arbitraire ? C'est seulement si l'on s'intéresse à la généralité empirique que la *contingence* de fait située au point de départ reste avec nous jusqu'à (et y compris) l'unité de l'espèce ou du genre<sup>18</sup>. Toutes les nécessités auxquelles on peut aboutir en partant de l'empirique effectivement donné nous installent définitivement sur le sol de l'expérience, elles restent marquées du sceau de la première contingence, qui par suite devient une astreinte. D'où, nonobstant la conscience d'un biffage toujours possible, l'impossibilité d'échapper au règne de la concordance : car dans le cas où surgit un conflit, où la progression de l'ainsi de suite rencontre une limite, la néantisation de toute la progression est immédiate ; elle se présente à la conscience comme un choc, puisqu'elle ne prend aucun temps pour se réaliser. (Au-delà de l'expérience de singularités réelles, Husserl va jusqu'à inclure dans ce sol unitaire de l'expérience tout le travail de l'imagination, qui reste confiné dans l'unité qu'elle se donne elle-même.) Mais dans la généralité éidétique pure, la conscience procède de

18. *Ibidem*, § 86, pp. 412-3.

l'original comme s'il était un exemplaire *arbitraire* pour des variations libres. Celles-ci sont moins un travail de l'imagination qu'une manière de se laisser conduire par le fait, dans la mesure où celui-ci a déjà d'emblée perdu sa concrétion intuitive (il est immédiatement mêlé à des couches pré-constituées passivement de l'expérience): ce fait grossi par les sédiments de constitutions antérieures qu'il charrie, Husserl l'appelle *Faktum* ; il s'agit de suivre sa métamorphose *dans* l'imagination pure plutôt que *par* elle. D'où vient alors l'eidos conforme d'avance à toutes les possibilités ? Supplantant le contingent (intuitionné ou imaginé), l'arbitraire s'offre de bout en bout (jusqu'à l'obtention de l'eidos invariant) comme support pour toutes les variations éidétiques. Apparaît une corrélation entre deux arbitraires : d'un côté les variations arbitraires elles-mêmes, qui portent sur l'objet, et d'un autre côté la conscience qui les produit : celle-ci comporte sa propre structure d'arbitraire, en écho pour ainsi dire au travail effectué sur l'objet. Alors la conscience d'eidos proprement dite peut survenir *quand bien même le processus de constitution progressive de variantes arbitraires s'interromprait prématurément*<sup>19</sup>. A tout moment (grâce à la conscience d'une constitution arbitraire) nous pouvons décider de nous arrêter sur telle multiplicité de variantes, quand nous savons que la suite n'apportera plus rien de nouveau. La condition de concordance n'est donc plus ici l'indice d'une contrainte. En effet, le moment d'arrêt est tout aussi arbitraire que les variations elles-mêmes ; ce moment est essentiel car il fait partie prenante de l'essence sur laquelle il s'arrête. En vertu de la corrélation entre les variations arbitraires et la conscience de ces variations, l'intuition des essences jouit d'une certaine liberté de ses mouvements vis-à-vis de son matériau. En effet, elle trouve une liberté qui n'est pas dévolue au travail d'abstraction (généralisation empirique) sur le matériau intuitif: la production des variantes s'immisce dans le courant des apparitions progressives arbitraires de variantes, courant auquel cette production elle-même conduit. Par là, l'intuition des essences, au contraire de la généralisation empirique, révèle une *emprise* sur la multiplicité totale de variation qui échoit à un objet considéré comme exemplaire initial. (Husserl l'appelle : le « garder-en-prise » de cette multiplicité totale.) Mais alors c'est peut-être tout le règne de la concordance qui s'en trouve menacé. De fait, le moment d'arrêt qui inaugure la prise de conscience du « ainsi de suite à volonté » n'est-il pas plutôt l'indice d'une discordance, puisqu'il manifeste le début de notre libre indifférence vis-à-vis de la différence qui pourrait bien survenir plus tard ? Si biffage il y a, ce ne sera donc plus à la manière d'un choc instantané qui annule tout.

Une chose donnée dans l'expérience - un individu pris absolument - possède à tout moment certaines déterminations. A chaque moment une chose ne peut posséder simultanément une détermination X et autre détermination qui la contredit, non-X. Mais comme le révèle le procédé des variations imaginatives, ce qui fait de la détermination X une propriété objective, c'est qu'elle

19. *Ibidem*, p. 416.

peut être, à un moment ultérieur, non-X au lieu de X. Si la chose doit donc bien être posée au départ comme substrat identique de toutes ses déterminations possibles, alors en tant qu'invariant elle n'est pas un individu pris absolument : elle existe avec la détermination X, mais la forme biffée non-X lui appartient d'avance comme une variante, c'est-à-dire comme X'. Au lieu de parvenir à un « individu éidétique », les variations conduisent à une multiplication d'individus, chacun devenant porteur d'une forme qui pour l'autre est biffée. Tous ces individus s'excluent réciproquement lorsqu'ils co-existent dans une unité. Plutôt qu'un individu, explique Husserl, l'eidos proprement dit est un « singulier », dont les moments *non* essentiels, issus du jeu arbitraire des variations, donnent lieu à un jeu d'exclusion réciproque *dans la co-existence*<sup>20</sup>. L'unité éidétique, conclut-il, est une « unité concrète ambiguë » d'individus s'excluant de la sorte dans la co-existence, mais préparant par là même le terrain de leur apparition pacifiée dans une expérience vécue à venir.

Revenons à la perception simple de la progression des sons dans une gamme. La question est maintenant de comprendre comment l'emprise éidétique fonctionne dans le cas d'une vue d'ensemble sur un flux temporel de ce genre. L'expérience de la surprise du retour d'un déjà-entendu dans la progression des notes de la gamme exige que le son soit réellement entendu, de telle sorte que les conditions noétiques qui ont permis de l'anticiper s'effacent au moment (et au profit) de l'expérience actuelle. Quand deux sons retentissent harmonieusement (par exemple après avoir parcouru un octave), le deuxième, celui qui fait surgir l'accord, n'est ni un individu « correspondant » éidétiquement au premier ni un être séparé par une différence absolue. En effet, son expérience ne pouvait pas être préparée en tant qu'il co-existait d'une manière conflictuelle avec le premier son. La possibilité de l'accord musical est plus profonde que la concordance résultant d'une tension originnaire entre déterminations incompatibles ; elle implique une autre éidétique, qu'on pourrait appeler éidétique des lignes nodales. Si une telle éidétique est concevable et praticable, elle doit permettre de penser la modification originnaire du donné facticiel de départ autrement que sur le mode de la fiction imaginative. Elle doit donc commencer par retrouver une expérience du son beaucoup plus riche que celle qui est décrite par Husserl. Une question se pose immédiatement : l'éidétique des lignes nodales doit-elle assurer le passage à la réduction phénoménologique ? L'écoute « réduite » qui se concentre sur le « sens » du discours musical est-elle possible ? L'*epochè* est incontestablement un saut, et même *le* saut par excellence qui nous projette au-dehors des validités trop vite acceptées selon le processus de l'ainsi de suite. Mais précisément, *un* saut, aussi éminent soit-il (il change toute la teneur de l'expérience), peut-il prendre la place des multiples irrptions soudaines qui caractérisent le monde de la qualité ? Il faut d'abord s'assurer que la musique a bien un sens, ce qui est loin d'aller de soi. La seule manière de le vérifier consiste dans la prise en compte du flux temporel propre

20. *Ibidem*, p. 420.

à son apparition phénoménale, afin de déjouer l'impatience du concept pur. L'emprise éidétique, si elle vise le flux temporel, ne pourra jamais mettre d'un coup hors jeu le simple fait de l'écoulement du temps ; la mise hors jeu ne sera donc jamais non plus complète.

Dans le cas de la musique, « l'unité concrète ambiguë » qu'est un individu pouvant servir d'exemple pour l'intuition éidétique prend un sens particulier. Cette unité recèle en elle-même une tension entre entités incompatibles simultanément les unes avec les autres, et qui pourtant se révéleront compatibles à la suite d'un certain temps écoulé. Par-delà la musique, mais en étroite relation avec elle, Héraclite parlait de l'unité de toutes les choses du monde comme ce qui dépend d'une harmonie entre tensions contraires, comme dans le cas d'un archet ou d'une lyre (fragment 51). La tension dans la corde de l'archet ou de la lyre est exactement compensée par la tension externe exercée par les bras de l'instrument. Une harmonie stable et unifiée résulte du fait que ce qui tire vers l'extérieur pousse *aussi et simultanément* vers l'intérieur. De la sorte, toute résolution en une unité cohérente et efficiente *est* une certaine opposition de tensions. Mais la musique tonale qui a été inventée à l'époque moderne, outre qu'elle s'est disjointe d'une représentation cosmologique, a donné lieu à un concept de tension fort différent : l'élément premier de la composition musicale est désormais le flux de tension et de relâchement. Loin de se manifester comme des oppositions dans un donné instantané, les tensions constituent des moments dans une série d'accords organisés selon le principe de la tension *suivi* par sa résolution.

Quand je vois une couleur, ses nuances individuelles pourraient chacune être donnée en elle-même, et la saisie de l'ensemble de ces possibilités constitue précisément la vision éidétique ; le retard pris par la perception adéquate de la couleur vis-à-vis de ses innombrables possibilités éidétiques s'efface au profit d'une vision adéquate en idée. L'audition, elle aussi, procure une série de data de sensation, une hylé sensuelle traversée par un flux d'esquisses. Chaque esquisse est bien la visée d'un « objet » sonore, mais au contraire de l'objet de la perception visuelle, on peut aller jusqu'à se demander si cet objet existe ne fût-ce qu'en idée. Dans le cas de l'objet perçu, la donation de sens est le fait de l'intentionnalité (la morphé) qui anime la hylé ; de plus, comme le flux des esquisses propre à la hylé donne sa durée immanente à la visée d'un objet, l'hylétique touche fondamentalement à la constitution du temps dans la couche la plus originaire de la conscience. Husserl est conduit à se demander si l'appréhension de la donnée (qui l'anime intentionnellement) est simultanée ou postérieure à elle. Sa réponse est que l'appréhension est tout juste postérieure, qu'il y a entre les deux événements ne serait-ce qu'une *différentielle de temps*<sup>21</sup>. Quantité de temps aussi petite que l'on veut, donc qui se laisse *réduire* à un laps de temps infinitésimal: c'est elle cependant qui donne à la réduction transcendantale un espace vécu, si ténu soit-il. Or, en musique, ce

21. *Leçons*, supplément au § 34, p. 146.

temps présente la particularité qu'il peut être beaucoup plus long. Les data de sensation sonore sont ou ne sont pas éveillés au sens ; parfois la musique anime quelque chose en moi, après un temps impossible à préciser d'avance, parfois il ne se passe rien. Plus fondamentale que l'intentionnalité, propriété *transcendantale* de la conscience donatrice de sens, sera l'attentionnalité, propriété *nodale* de la sensibilité en chemin vers un sens inattendu.

#### 4. LA MUSIQUE, OBJET TEMPOREL

Comment expliquer ce fait très simple : lorsque nous écoutons une mélodie, nous faisons l'expérience d'une continuité, et non d'une série de notes isolées ou d'accords disjoints les uns des autres. La stratégie bergsonienne consiste à expliquer qu'on se rappelle bien les sons passés tandis qu'une mélodie continue, parce que ces sons ont en quelque sorte fondu l'un en l'autre : surplombant la durée effectivement vécue par une conscience chaque fois absorbée dans son présent, il devrait y avoir une durée pure, une succession sans distinction, où les sons passés seraient réunis parce que, grâce au travail de la mémoire, ils sont devenus pour ainsi dire perméables les uns aux autres. Pour arriver à la durée pure, il faut se laisser entraîner (littéralement : bercer) par les sons, de sorte qu'aucun ordre symbolique spatial (comme les barres de mesure) n'intervienne pour rompre la continuité. Mais qu'est-ce qui empêche de demander comment, à son tour, cette durée pure est vécue : quelle est effectivement la trace laissée par les sons dans la conscience de l'auditeur, tandis que ceux-ci suivent inexorablement leur progression dans le temps ? De fait, des sons qui fondent l'un en l'autre ne livrent-ils pas autre chose qu'une cacophonie ? Le rythme n'est-il pas cet espace sonore qui, empêchant les sons de s'interpénétrer, les rend par là même plaisants et intéressants ?

Comme l'a prouvé la psychologie expérimentale, il faut exécuter des passages chromatiques très rapidement si l'on veut déjouer la disposition de l'oreille à reconnaître la qualité de ressemblance dans les sons séparés par l'octave. D'une manière générale, la similarité ou équivalence des tons séparés par l'octave est impossible à détecter lorsque la hauteur du ton s'élève d'une manière continue, comme par exemple dans le cas du violon. La continuité empêche d'apercevoir l'existence d'intervalles définis. Pour comprendre le rôle du temps propre à l'essence du son, il faudra donc se demander ce qu'est l'expérience vécue du rythme à son niveau le plus élémentaire. Y a-t-il un proto-vécu de rythme ?

Le point de départ de Husserl dans ses recherches sur la conscience intime du temps est justement de critiquer la notion même de point du temps comme choc instantané. Il s'agit de surmonter le dogme de l'intuition représentative de l'instant indivisible (§ 7) : il ne pourrait y avoir instantanéité d'un tout de conscience. Le temps de la présence n'est pas un présent immédiat. L'extension temporelle intuitive ne pourrait être expliquée par de nouveaux moments

qui simplement « s'ajoutent ou se fondent »<sup>22</sup> aux moments passés qui constituent quelque chose d'objectif temporellement localisé. Tombe d'un coup toute la stratégie bergsonienne. Au dogme de l'instant indivisible, il faut substituer la saisie de l'unité temporelle qui est elle-même étendue (en tant que saisie) : « les objets temporels . . . qui contiennent aussi en eux-mêmes l'extension temporelle ». Or, au § 10, Husserl semble se contredire puisqu'il dit que les modes d'écoulement d'un objet temporel immanent ont un commencement, et celui-ci est un instant. Ne faudrait-il pas parler d'un commencement qui lui-même dure, prend du temps ? Il semble que l'analyse phénoménologique de l'expérience musicale permette d'affronter cette aporie, de telle sorte que le sens de la musique se dégage justement de son commencement. En ce qui concerne le commencement d'une composition musicale, on est confronté à la difficulté suivante : une première suite de sons n'a pas encore de cohérence, elle ne se distingue justement pas encore comme un contenu qui fait sens en tant que musique. Vient le contenu, découpé en unités temporelles, qui fait sens : comment le rapporter au début ? La pure succession doit devenir juxtaposition. Ce qui rend la transformation possible est la rétention, qui colle au présent un tout juste passé, ce qui lui confère l'extension temporelle. Mais pour que la toute première série incohérente soit elle-même reliée au vide qui précède (le brouhaha indistinct du monde ambiant), il faut en outre la mémoire de toute la culture musicale qui a précédé ; il faut qu'une expérience, qui plonge ses racines dans l'inconscient de la culture à laquelle nous appartenons, fasse soudain irruption dans l'instant présent qui est au commencement.

Comparant la perception spatiale à l'écoute d'une mélodie (objet temporel), Husserl écrit : « l'extension de la mélodie n'est pas seulement donnée point pour point dans une extension de la perception, mais l'unité de la conscience rétentionnelle 'maintient' encore les sons écoulés eux-mêmes dans la conscience et, en se poursuivant, produit l'unité de la conscience qui se rapporte à l'objet temporel dans son unité, à la mélodie »<sup>23</sup>. La mélodie perçue est un continuum unique qui se prêterait à une visée dirigée sur elle dans son ensemble, bien que ce continuum se modifie en permanence. Tant que je suis « dans » la mesure et que ma conscience la vit, je suis aussi « dans » la mélodie dans son ensemble. Husserl distingue deux sortes d'objet temporel : le transcendant (comme la mélodie qui retentit réellement) et l'immanent (l'acte d'écouter cette mélodie). Incontestablement, l'objet transcendant s'affaiblit lorsqu'il passe dans l'immanence ; de plus, il est de la nature du son de s'affaiblir. Il s'affaiblit dans son propre en soi, par le phénomène de l'écho qui le dissipe ; il s'affaiblit aussi pour moi : quelles que soient les variations en intensité, l'accoutumance tend à me le rendre plus distant. L'objet temporel retombe constamment en vertu du changement continu de la conscience du temps, de l'éloignement sans cesse grandissant de sa détermination temporelle

22. *Ibidem*, § 6, p. 30.

23. *Ibidem*, § 16, p. 54.

vis-à-vis du maintenant actuel. Pourtant, en dépit de ce double affaiblissement, Husserl affirme aussi qu'une situation temporelle se maintient identique dans l'objet, dans la mesure où celui-ci comporte une matière extra-temporelle. En effet, « une intention objective demeure comme absolument la même et identique »<sup>24</sup> : elle vise la constitution spécifique de l'objet. Surplombant ses modifications dans les phases du flux temporel où il s'enfonce pour la conscience, le son est aussi doué de sa propre situation fixe dans un temps qui, si l'on pouvait s'exprimer ainsi, ne s'écoule pas : en tant que matériau constitué selon un tel surplomb, le son se présente dans un temps que Husserl désigne comme « rigide »<sup>25</sup>. Or, qu'est-ce qui empêche la résonance du son, à la fois en soi dans l'espace objectif et pour moi dans ma conscience du flux temporel, de n'être précisément que cela, une déperdition, qui entraînerait tout à la fois la conscience et son objet dans une retombée commune ?

« Le son se tient là comme son d'une corde de violon que l'on vient de faire vibrer. Si nous [...] considérons uniquement la matière sensible, il est, en sa matière, sans cesse le son *do*, avec une qualité sonore et un timbre inchangé, une intensité peut-être faiblissante »<sup>26</sup>. Est-il phénoménologiquement correct de maintenir l'identité du son en tant que donnée hylétique, alors même que faiblit son intensité ? L'affaiblissement de l'intensité n'entraîne-t-il pas dans son sillage d'autres modifications continues, comme celle du timbre par exemple ? La question se pose donc de savoir si l'on pourra maintenir jusqu'au bout la séparation préjudicielle effectuée par Husserl, entre le son lui-même qui reste le même, et le son dans son mode d'apparition qui apparaît sans cesse autre. Entre le son qui ne change absolument pas, et le continu des modifications dans les contenus d'appréhension, il existerait, écrit-il une « différenciation originaire »<sup>27</sup>. Que nous apprend une expérience sonore plus riche que le son pratiquement continu ? Lorsqu'un authentique matériau musical se détache d'un matériau strictement sonore, il devient sans doute impossible de parler d'une intention objectivement reconnaissable dans son identité extra-temporelle. Par exemple, il est bien connu qu'un accord identique circule dans tout le Tristan de Wagner, et cependant ce n'est certainement pas le même accord qui y est entendu à chaque reprise.

Mais justement, un des buts avérés des *Leçons* est de constituer l'unité de la chose transcendante pour une conscience temporelle, de telle sorte que cette conscience ne présuppose pas purement et simplement le temps objectif qu'elle perçoit (comme la simultanéité, l'égalité entre intervalles, etc.) ; le temps objectif doit être mis hors circuit.

Dans un monde où le temps objectif est réduit, ce qui est appréhendé au minimum est un « objet temporel » qui dure - tel le son qui dure. Husserl commence donc par poser le primat de la durée, de l'écoulement, de la persistance

24. *Ibidem*, § 30, p. 82.

25. *Ibidem*, § 31, p. 84.

26. *Ibidem*, p. 87.

27. *Ibidem*, p. 85.

en tant que telle, sur la succession et la discontinuité, où les éléments du son ou de la mélodie seraient pris selon des blocs, un à un. Ce primat est justifié phénoménologiquement par l'intentionnalité longitudinale, qui transforme l'instant ponctuel en un véritable présent qui prend du temps (par la rétention, mais aussi la protention), c'est-à-dire un présent élargi. Mais cet élargissement conduit à une double dissociation. Alors que l'instant ponctuel passe dans la rétention, la rétention devient à son tour un tel instant, et ensemble ils forment le halo rétentionnel qui s'accroche au présent. Mais si la rétention retient maintenant le son passé, elle n'est pas elle-même son actuel (comme s'il s'agissait de l'écho de ce son). Comme il se dégrade constamment derrière le point-source, n'arrive-t-il pas un moment où l'écho rétentionnel jouit d'une autonomie vis-à-vis de lui ? Est-il vrai à *tout moment* que la continuité de rétentions, où sans cesse les rétentions se modifient, « est elle-même à son tour un point de l'actualité »<sup>28</sup> ? D'après Husserl, le cordon n'est jamais coupé. Chaque rétention ultérieure est plus que simplement *issue* de l'impression originaire ; elle est surtout modification continue d'*une* impression originaire absolument première, cette impression qui continue à se manifester comme originaire tout au long de l'écoute. Non content d'engendrer une rétention, le présent initial se charge aussi de contrôler la multiplication des rétentions (les nouveaux présents qui se donnent sur le mode du passé) qui suivent sa progression vers un maintenant nouveau. Plutôt que de permettre à l'écho rétentionnel de se détacher du point-source, Husserl ne lui accorde qu'une liberté contrôlée. C'est ce contrôle qui permettrait à la perception du « l'un à la suite de l'autre » dans le tout mélodique de faire contact avec la perception adéquate et originaire de ce tout même.

Or, si l'écho rétentionnel est inséparable du présent actuel, il y a pourtant des expériences de souvenir qui vont au-delà de ce présent : tel est le souvenir secondaire, ou ressouvenir. Quand je me rappelle le concert d'hier, je parcours la mélodie dans l'imagination, c'est-à-dire que je me la représente sur le mode du « comme si » elle était présente. La liberté de cette reproduction n'est plus sous contrôle ; je peux parcourir la mélodie plus vite ou plus lentement, plus explicitement ou plus confusément. Est-ce que j'entends quelque chose, ou bien s'agit-il encore ici d'un mode de la rétention ? Parce que c'est *maintenant* que je m'en souviens, cette mélodie, dit Husserl, bien qu'elle ne soit pas réellement entendue, est quasi-entendue<sup>29</sup>. Rétrospectivement, je peux me rapporter à cette mélodie (ou à tel passage) après qu'elle soit déjà écoulée, sur le mode du ressouvenir, simplement en y repensant, sans vraiment la produire<sup>30</sup> ; en ce sens je la quasi-entends, car je reproduis, contracté en un point du temps, ce qu'elle était lorsqu'elle a été d'abord produite devant moi - à savoir, un tout qui durait et que je percevais alors en un maintenant. Il est clair que ce point

28. *Ibidem*, § 11, p. 44.

29. *Ibidem*, § 14, p. 51.

30. *Ibidem*, § 15, p. 53.

du temps peut se situer n'importe où dans le passé, qu'il soit proche ou lointain. La courant unitaire du vécu prend de la sorte une épaisseur temporelle unique, il arrive à faire contact avec *un* enchaînement du temps. Celui-ci se superpose à l'enchevêtrement des diverses intentionnalités accrochées à des contenus d'expériences vécues séparés les uns des autres (souvenir primaire, souvenir secondaire). Il est constitué par un ensemble de situations temporelles fixes vis-à-vis desquelles tout contenu (muni de sa propre durée) pourra occuper une place variable en fonction de l'intentionnalité qui l'objective. Rien ne détermine cette place à l'avance, car elle dépend de la pure contingence dans la vie de l'esprit - par exemple tel ressouvenir que je peux saisir au vol, « le temps d'un clin d'œil ». Autrement dit, en vertu de sa libre mobilité, la place en question est visée dans une série de réalisations seulement possibles ; l'intention qui la dirige doit rester non-intuitive, vide<sup>31</sup>.

Husserl a donc édifié les apparitions et les appréhensions immanentes de l'objet temporel en brisant deux fois le temps objectif. D'abord il y a la présence de multiples passés rétentionnels (halos) dans le présent d'un tout ; ensuite il y a le gouffre qui sépare la présentation de la re-présentation dans le souvenir secondaire donné en personne. Chaque fois la béance est comblée, soit par la conscience rétentionnelle qui se multiplie mais sans désordre, pour satisfaire aux exigences d'une tenue, soit par l'intentionnalité seconde qui enjambe d'un trait (par une intention vide) le passé et le présent. Comment passer de cet enchaînement unique du temps à la *conscience* de cette identité ? Cette conscience apparaît dans une circonstance remarquable de certaines expériences vécues, où est abolie d'un coup la différence qui sépare rétention (le passé dans le présent) et ressouvenir (le présent dans le passé). Cela arrive lorsque « nous récapitulons pour ainsi dire le tout juste vécu »<sup>32</sup> : c'est le moment où une image reproduit ce qui vient tout juste de passer ; rétention et reproduction imageante ne forment alors qu'une seule chose dans la conscience. Il y a deux maintenant : un qui est toujours là, dans la rétention, l'autre que je produis au moyen de ma conscience imageante ; les deux sont identiques, de sorte que le maintenant qui sombre dans le passé conserve néanmoins son identité. A tout moment je peux le rappeler comme il était, parce que j'ai déjà réussi à le reproduire une fois en toute fidélité, ce dont je suis assuré par le fait qu'il était encore là de fraîche date lorsque je l'ai ainsi reproduit.

« Dans le flux du temps, dans la descente continue dans le passé, se constitue un temps qui ne coule pas, absolument fixe, identique, objectif. Tel est le problème »<sup>33</sup>. Husserl ne veut pas dire ici que le problème est celui de la constitution du temps objectif. Du temps objectif proprement dit, la phénoménologie ne s'occupe finalement pas. Le problème est de savoir comment la descente continue est d'une certaine manière retenue ; qu'est-ce qui se constitue

31. *Ibidem*, § 25, p. 73.

32. *Ibidem*, § 30, p. 81.

33. *Ibidem*, § 31, p. 84.

dans le moment de la retombée? Qu'à l'horizon de cette constitution se trouve un temps objectif, cela est une évidence sur laquelle la phénoménologie n'a pas à se prononcer. Elle veut plutôt comprendre comment la conscience arrive à situer - plutôt que constituer - des laps de temps à l'intérieur du temps objectif, que ces durées soient imaginaires ou réelles<sup>34</sup>. Il y a bien, dans cette mise en oeuvre d'un espacement du temps, quelque chose qui est constitué: ce sont des situations temporelles fixes (Husserl parle de « situation fixe dans le temps »). Incontestablement, il s'agit des matrices primaires de ce que sera un rythme au sens plein du terme. Husserl ne va même pas jusqu'à spécifier le moyen de mesurer ce rythme, puisqu'il ne va pas plus loin que des laps de temps dans le temps objectif qui peuvent avoir n'importe quelle durée. La leçon à retenir est très importante: si le temps objectif était effectivement constituable, jamais le rythme dans sa matrice la plus originaire ne pourrait être appréhendé. On ne peut que *s'approcher* au plus près d'un rythme constitué, mais cette approche est elle-même constitutive de l'expérience authentiquement phénoménologique du temps musical.

Retournons au texte de Husserl: « La parfaite similitude, indifférenciable, de la matière du temps, et la continuité de la modification de la conscience qui pose celui-ci, sont par essence les fondements de cette unité par fusion de l'extension sans rupture du *do*, et c'est seulement ainsi que prend naissance une unité concrète »<sup>35</sup>. La fusion qui est à la naissance du rythme, c'est celle de l'indifférenciabilité du flux temporel et de la continuité de la modification de conscience. Mais de quel rythme s'agit-il? Nous ne sommes ici ni dans la répétition du même ni dans l'alternance du même et de l'autre, mais dans l'inexorable retombée du même son qui dure sans changement. Introduisons maintenant des ruptures qualitatives, des contenus impressionnels qui sont étrangers à la conscience, des bonds qualitatifs à l'intérieur d'un même genre de qualité. Comment passer de la modification de conscience à la conscience de modification? Ce changement de la situation temporelle sera lui-même continu, car les phases de la conscience de changement passent les unes dans les autres, sans rupture. Néanmoins, si ces phases se recouvrent d'abord, graduellement elles vont se différencier, faisant ressortir un écart de la conscience avec elle-même. Avec le temps qui passe – c'est le temps de la retombée qui suit l'impression originaire – ce qui était même devient autre et étranger, et c'est précisément la conscience d'une unité surplombant tous ces changements qui permet à l'écart de se creuser. Or, cette distension interne à la conscience n'est pas nécessairement produite par des contenus impressionnels qui lui sont étrangers<sup>36</sup>. Il y a aussi les propres contenus de la conscience, par exemple les contenus de souvenir, qui peuvent remonter à la surface. Qu'il s'agisse de l'impression ou du souvenir, dans les deux cas il s'agit de quelque chose de reçu passi-

34. *Ibidem*, § 32, p. 92.

35. *Ibidem*, § 41, p. 112.

36. *Ibidem*, § 42, p. 115.

vement dans la conscience, non une production spontanée. Husserl distingue deux modes de réception passive comme il distingue l'impression du souvenir : « la réception passive, qui introduit quelque chose de nouveau, d'étranger, d'originaire, et la réception passive qui ne fait que rapporter, re-présenter ». La conscience qui reçoit l'impression, et qui s'impressionne donc elle-même, est primaire, tandis que celle qui re-produit ou re-présente est secondaire, elle pré-suppose la conscience impressionnelle – tout comme la conscience du changement continu, la conscience de l'altération, pré-suppose l'unité. Mais à propos du contenu de souvenir qui remonte à la surface, ne pourrait-on parler d'un autre genre de conscience primaire, une conscience où le matériau, bien que déjà contenu de conscience, serait reçu passivement comme quelque chose d'étranger? Dans le contexte qui est ici le sien, Husserl semble refuser cette voie, et referme immédiatement la porte qui vient de s'entrouvrir. Il n'envisage pas le cas de contenus de souvenir qui remontent à la surface pour apporter à la conscience quelque chose d'inattendu, étranger, originaire. La conscience s'impressionne toujours elle-même, car elle se re-présente comme conscience impressionnelle de ses propres contenus passés en tant qu'ils viennent à la présence. L'expérience de la musique est si difficile à saisir phénoménologiquement, parce qu'elle semble justement s'engouffrer dans une possibilité où un contenu de conscience frapperait cette conscience comme s'il s'agissait d'une impression originaire.

Avant d'y arriver, on comprend en tout cas ce que Husserl désigne par « son en général » - cette essence commune qui, par variations éidétiques, unifie toutes les phases temporelles du flux de conscience. L'eidos son n'est pas dégagé par abstraction, il n'est pas non plus considéré en lui-même comme une « idée » ; cet élément identique, écrit Husserl, « est l'essence commune qui se maintient en son individualité continûment dans le flux »<sup>37</sup> : bien qu'il soit « pré-phénoménal », il *imprime* au son total une « tenue » dont aucune de ses parties ne pourrait jouir par elle-même. La seule manière de le phénoménaliser va consister à l'écouter comme esquisse et rien qu'esquisse – une esquisse qui n'annonce rien de déterminé.

## 5. LA DÉRIVE ATTENTIONNELLE

La musique moderne est un art de la surprise. L'inattendu est un élément structurel de la musique, comme on le voit dans la manière par laquelle elle se définit vis-à-vis d'un commencement. La musique dite « classique » abonde d'exemples qui montrent combien les frontières musicales sont hautement perméables, à tel point que le début d'une mélodie n'est jamais vraiment repérable vis-à-vis d'une phrase d'accompagnement. Dans un morceau comme le premier mouvement de la Neuvième Symphonie de Beethoven, on peut parler de

37. *Ibidem*, supplément au § 44, p. 170.

deux commencements. Même s'il implique une certaine connaissance par anticipation, le second commencement n'est annoncé par rien ; ici il n'y a pas d'attente au sens tonal. Ce moment est essentiellement une force de dislocation à l'intérieur d'un tout stable, une dislocation qui ajoute à cette stabilité au lieu de lui retirer quelque chose. C'est tout le monde quotidien qui, bien loin d'être englouti et dépassé par une force dionysiaque qui tout à coup se ferait entendre, se trouve déplacé et transposé. Que s'est-il passé entre les deux commencements ? Chacun, en tant qu'impression originale, peut être considéré comme un instant pur, dans la mesure où il se détache comme événement purement temporel de l'environnement de temps spatialisé (rythmé) où il est immergé. Mais tandis que l'instant pur du premier commencement n'est pas remarqué en tant que pur, mais seulement en tant que partie du temps spatialisé, celui du second commencement représente l'advenue du temps pur pour une conscience vivante: le temps proprement musical.

Toute la phase entre les deux premiers commencements est un cas de durée pure: en elle, le changement est la chose même, c'est un changement où rien ne change (selon la définition de la durée pure de Bergson), puisque dans la conscience du sujet-auditeur le rayon de l'attention est alors ré-orienté dans une direction qui n'est pas encore déterminée. Cela implique-t-il que le temps musical s'installe sur les ruines du temps objectif, révélant de la sorte une réalité plus profonde inaccessible au monde objectif ? En fait, la durée pure entre les deux premiers commencements est même la *seule* instance de durée pure au sens de Bergson. Il n'y a pas de durée pure qui ne soit elle-même en train de se faire dans les phases de double commencement. Une fois que l'attention spécifiquement musicale s'est mise en mouvement, elle est loin d'être indivise, car même là où elle se manifeste, ce n'est jamais qu'exceptionnellement, sans doute parce que la pression grandissante exercée sur notre corps ne peut dépasser un seuil relativement bas. C'est pourquoi l'aspect décisif de l'attention en musique pourra être caractérisé comme *dérive attentionnelle*. Quand j'écoute la musique, je peux regarder par la fenêtre et observer le passage des nuages, songer à un poème, me réjouir de voir un ami demain ; donc rêver sans pourtant tomber aussi bas que la simple sensation de se laisser bercer – le bercement serait l'équivalent sensible d'une fusion réussie des sons (au sens de Bergson). De temps à autre, mon attention se dirigera à nouveau vers la musique, pour ensuite se laisser aller à la dérive une fois de plus. Or, ces événements ne sont pas de simples bifurcations psychologiques, car ils touchent à la structure éidétique du donné musical. Chaque phase de dérive coïncide avec l'irruption d'images dans le tout juste passé : c'est le seul moment où en fait je quasi-entends le son, quand pour un certain temps il n'est plus question de percevoir un objet temporel. La perception vécue de la musique est bien la dégradation d'une impression originale, mais atténuée par le phénomène de l'intermittence : le passé immédiat est *souvent* modifié et réinterprété – non pas *constamment* comme ce serait le cas pour un son continu examiné par Husserl – en fonction de chacun des moments qui se présentent à la conscience comme

*deuxième commencement.* Quant à la musique, elle dérive à sa propre manière grâce au système des modulations. Le fait fondamental est que *ces deux dérives ne pourraient jamais coïncider ou se recouvrir parfaitement*, ce qui justifie la forme d'intermittence propre à l'être qui se manifeste dans la musique. En effet, la durée pure n'est jamais donnée dans une pleine présence du présent, sauf quand elle est en train de se constituer comme une telle durée ; l'aspect facticiel ou mondain de la musique est donc neutralisé pendant cette phase. Si la durée pure est bien le pont qui relie les deux premiers commencements, cela entraîne que le matériau sonore dans sa facticité ne se fait pas entendre d'emblée ; graduellement la conscience attentionnelle se dirige spécifiquement vers lui, mais de telle sorte que la neutralisation du début n'est pas annulée une fois pour toutes. Au contraire, elle revient par intermittence dans le champ de conscience grâce aux phases de dérive attentionnelle : la durée pure est pour ainsi dire remémorée par procuration, lorsque le facticiel musical s'est déplacé sur un facticiel d'un autre ordre. La perception de la musique est l'écho d'une durée pure originelle qui n'a jamais été vécue dans un présent, non pas cette durée elle-même. Quant à la durée vécue elle-même, il y a en elle co-présence de la matérialité sensible du son et de sa propre atténuation ; les phases de dérive, où s'exerce cette atténuation, sont les esquisses d'un sens extra-musical à l'intérieur même du monde sonore, qui, pris en lui-même, ne se laisse pas tout appréhender par esquisses (puisque sa perception est à la fois adéquate et originaire).

Tout l'effort de Husserl dans les *Leçons* aura été d'appréhender une matière sonore sensible qui, matériellement exactement identique et pareille à elle-même, est cependant individuellement autre (par sa situation temporelle à un moment donné). D'un côté, il y a un contenu temporel toujours changeant, parce qu'il change à chaque phase du flux temporel. De l'autre côté, il y a ce qui se constitue dans ce flux : un son qui, même s'il fluctue (dans son retentissement, dans le flux de son évanescence et de sa reviviscence, etc.), est perçu comme identique dans le changement. Ce qui réunit les deux appréhensions dans l'audition immanente, c'est qu'aussi bien le flux que le son lui-même sont pré-phénoménaux. Même s'il est rempli concrètement, le flux lui-même ne saurait être conçu comme étant situé dans le temps ; quant au son identique dans le flux du temps, ce son qui est « porteur » de ce qui change, il est le « garder-en-prise » d'une plénitude temporelle. On se demandera plutôt si l'écho du son, phénomène sensible s'il en est, ne se laisse pas tout de même sentir dans le passé rétentionnel, menaçant par là le prétendu cloisonnement de la matérialité identique vis-à-vis de l'individualité autre. La dérive attentionnelle, dont la fonction est d'atténuer l'emprise d'une identité qui n'est en fait jamais vécue ou entendue comme telle, n'est rien d'autre qu'une reprise de cet écho dans les appréhensions du matériau musical par une conscience vivante. On voit comment la mise hors jeu de « l'attitude naturelle » de la musique (la compromission du matériau sonore dans un élément quasi-visuel) prend elle-même du temps, générant de la sorte un monde d'esquisses toujours orientées

autour de la *surface* de l'épaisseur musicale, ne pénétrant jamais dans ses soi-disant profondeurs.

Dans la dérive attentionnelle, il se produit un appariement (au sens technique donné par Husserl dans la cinquième *Méditation cartésienne* : transfert ou transposition du sens) tout à fait particulier entre les deux temps de l'expérience – le temps spatialisé et le temps de la durée pure. Le premier semble tout d'abord ployer sous la pression du second. Mais le temps spatialisé doit bien rester à l'arrière-plan durant la phase initiale, et inversement la durée pure reste à l'arrière-plan du temps spatialisé lorsque le vécu est en phase avec la musique selon sa dynamique propre. De plus, la modification attentionnelle vers ce qui est potentiellement signifiant en musique peut ne pas apparaître du tout – parfois en effet la musique provoque l'indifférence, soit par ennui soit par excès. Mais si elle apparaît, elle est elle-même le résultat d'une dérive attentionnelle qui prend du temps. Par l'intermédiaire de la dérive, l'attention passe par des phases de tension et de relâchement, mais sans jamais aller aussi loin qu'une force intentionnelle. A aucun moment la musique ne se présente comme une autre sphère propre. Les deux temps, durée pure et temps spatialisé, sont donc co-appréhendés tout au long de l'expérience musicale, en dépit du fossé d'altérité qui les sépare. L'interaction entre les deux temps dans la dérive attentionnelle est comme un jeu d'éclipses. Pendant la phase des deux premiers commencements, le temps spatialisé est complètement éclipsé par la durée pure ; mais c'est aussi le temps où il ne se passe pratiquement rien de musical pour l'auditeur – même si bien entendu il se passe une foule de choses capitales du point de vue de la technique de composition. Après le deuxième commencement, un temps est toujours juxtaposé à l'autre, sans qu'il se produise jamais le moindre transfert complet de l'un à l'autre. Tout au plus viendront-ils en contact, ils pourront même glisser l'un sur l'autre, mais ce contact n'ira jamais jusqu'à la fusion.

Que signifie ce contact en termes d'état affectif de l'auditeur ? Y a-t-il quelque chose dans ce contact qui est aussi primordial que la phase des deux premiers commencements ? Au moment où je me ré-oriente vers quelque chose qui n'est pas encore défini, je suis déconcerté, un peu comme un enfant qui ne comprend pas. La dérive attentionnelle dévoile la possibilité qu'après un certain temps je me trouve en désaccord avec moi-même, sans vraiment savoir pourquoi, mais réalisant fort bien la mystification qui me ferait croire que je me suis projeté au-delà ou en deçà de mon moi phénoménal, à la recherche de ma soi-disant essence cachée dans les profondeurs de l'existence. Je découvre en moi une étrange et opaque résistance à l'attention indivise ; la musique me force à entrer à contact avec cette opacité. C'est la rencontre d'une altérité en moi. De fait, le passage du son brut (bruit) à la musique organisée est au cœur du problème de l'altérité. Par l'effet dit acousmatique, il est de l'essence du son de se séparer de sa source : source sonore et effet de cette source ne sont pas nécessairement co-présents. Alors que la forme et la couleur constituent l'objet spatial, le son ne fait que pointer en direction de la source, il ne fait

que l'indiquer<sup>38</sup>. C'est pourquoi il sera toujours difficile de démontrer que la musique exprime en effet quelque chose.

A l'opposition entre les deux temps doit correspondre toute une série d'oppositions propres au contenu de toute musique : l'instrument et la voix, la mélodie et le support textuel, la musique et le simple bruit, etc. Le contact sans fusion entre ces polarités doit pouvoir s'appliquer également à ces contenus. Que l'on songe au contact par glissement entre la musique et les mots dans le lied. Ou encore l'étonnante rencontre de simples sons de la vie courante dans la musique, comme l'imitation d'un vent de tempête dans un opéra de Rameau, ou les clochettes de montagne qu'on entend dans le premier mouvement de la Sixième Symphonie de Mahler. Dira-t-on de ces sons qu'ils sont pour ainsi dire transfigurés lorsqu'ils font partie de la musique ? Les clochettes perdent-elles leur caractère de son purement physique, devons-nous attribuer à la musique une force qui absorbe et submerge cette physicalité ? S'il s'avère qu'on peut parler ici de contact sans fusion, alors la force authentique de la musique résultera plutôt de sa capacité à tolérer un contact avec des sons qui n'ont pas a priori d'apparence musicale, mais qui acquièrent une telle apparence après coup, lorsque la dérive attentionnelle s'installe, rappelant à l'auditeur une durée pure qui n'était jamais apparue non mélangée. Par elle-même la musique n'a donc pas de sens, elle est pure forme ; mais cela ne tient pas au fait que plusieurs significations seraient constamment en compétition les unes avec les autres pour gagner le titre de signification la plus plausible. Au contraire, au cours de son déploiement temporel, il vient un moment où une signification possible devient plus manifeste qu'une autre : c'est le moment où la dérive de mon attention me surprend, comme par exemple lorsque de banales clochettes font soudainement leur entrée au milieu d'une vaste fresque symphonique.

## 6. ATTENTIONNALITÉ ET INTENTIONNALITÉ

D'après le premier livre des *Ideen* de Husserl, l'attentionnalité dirigée vers l'objet reste un cas particulier de l'intentionnalité : les variations de l'attention n'altèrent pas le sens contenu dans le noyau noématique<sup>39</sup>. Néanmoins le problème est que les mutations attentionnelles sont des transformations qui peuvent affecter l'*ensemble* du vécu – et cela d'une manière *soudaine*, comme lorsqu'au beau milieu de la perception d'un arbre nous tournons le regard vers un objet de souvenir qui nous passe par la tête. De plus, il y a une dissymétrie flagrante entre les deux fonctions : l'inattention, dit Husserl, serait le mode de la conscience morte, alors que l'intentionnalité vide reste une fonction de la conscience vivante. Ce qui importe, c'est que les modes de l'attention se distribuent selon des degrés et non des profils (comme dans le cas de la per-

38. E. Straus, « The forms of spatiality », in *Phenomenological Psychology*, New York, Basic Books, 1966, p. 8.

39. *Idees I*, § 92, pp. 317-322.

ception spatiale): tel moment de l'objet sera préféré à tel autre, tel moment sera remarqué à titre primaire au détriment d'un autre, etc.; autrement dit, ces modes révèlent bien des relations d'éclipse entre apparences noématiques, où ce qui est caché continue d'apparaître sous la forme d'une rétention; à son tour, ce qui est ainsi retenu peut se prêter à une présentification sous la forme du ressouvenir. L'attentionnalité est donc la matrice de tous les types de modification de représentation. Mais cet enchaînement du vécu, jusqu'où peut-il se poursuivre? Husserl ne le pense que sur le mode de l'idéalité: il peut se poursuivre de la sorte à l'infini. D'où l'ambiguïté du fameux exemple esthétique de la galerie de Dresde<sup>40</sup>: un nom prononcé me fait songer à cette galerie, ma dernière visite de cette galerie, le tableau de Teniers qui représente lui-même une galerie de tableaux, ces tableaux représentent eux-mêmes des tableaux, et ainsi de suite. Qui pourrait croire que le noème de la perception initiale ne se dissout pas dans l'oubli au fur et à mesure que l'emboîtement se poursuit? L'intentionnalité n'est-elle pas un cas d'attention absolue, un vécu que personne ne pourrait jamais vivre en fait? Et une attention absolue, qui ne s'autorise aucune distraction, n'est-elle pas justement comparable à un état de mort? Certes, nous ne sommes ici qu'au niveau de la modification imageante, où les redoublements de l'image se poursuivent sans fin assignable. En principe, tout autre est la modification insigne qu'est l'opération de neutralisation (*epochè*)<sup>41</sup>: mais par contraste avec la modification imageante, il est exclu, dit Husserl, qu'on puisse la répéter, ne fût-ce qu'une fois; c'est donc en fait une autre cas d'attention absolue, que Husserl caractérise comme une conscience traversée par une coupure radicale, incapable de dériver.

40. *Ibidem*, § 100, p. 350.

41. *Ibidem*, § 112, p. 374.

# Eléments pour une critique phénoménologique des sciences cognitives

ALBINO LANCIANI

Ces derniers trente ans ont été caractérisés, pour ce qui concerne les horizons de la pensée et de la recherche dans le milieu des sciences humaines et des sciences biologiques, par la prise de pouvoir, presque définitive, par une école éclectique, une école qui groupe, dans le *corpus* de ses activités, des approches très différentes. Une école qui, peut-être, arrive à trouver seulement dans le nom une sorte de dénominateur commun pour toutes les recherches qui s'y inscrivent, directement ou indirectement : le cognitivisme.

Le caractère fortement transversal de cette approche nous autorise, mais surtout autorise les « disciples », à parler de *sciences cognitives*. On parle souvent aussi de *philosophie cognitive* où la signification de cette locution oscille entre une considération traditionnelle de ce que devrait être une *philosophie* et l'utilisation médiatique qui est faite de ce terme : un synonyme de stratégie, de projet structurel visant certains objectifs. Malheureusement, comme c'est souvent le cas avec les écoles de pensée lorsqu'elles atteignent l'apogée de leur trajet historique, les sciences cognitives se sont imposées au grand public en cette dernière signification du terme *philosophie*. Elles sont employées, mais cela n'est pas en principe une responsabilité des scientifiques cognitifs, comme si elles disposaient d'une suite de stratégies qui rendraient aussi possible l'absorption de ce qui traditionnellement constitue le milieu des sciences humaines. Ces dernières sont réduites à une sorte de captivité : emprisonnées dans une « cage » conceptuelle, elles deviennent une espèce d'application, dans un milieu spécifique, l'humain, des sciences cognitives. Cette puissance d'absorber plusieurs disciplines permet aux sciences cognitives de devenir une sorte de nouvelle religion. En particulier, cela est tout à fait évident dans la manière selon laquelle les conquêtes de cette école de pensée ont été acceptées par une bonne partie des pédagogues (ou réputés tels)<sup>1</sup>. Ceux-ci - probablement

1. Evidemment la pédagogie dispose de plusieurs ressources qui ne se laissent pas réabsorber complètement par les approches cognitivistes. En revanche, ce qui apparaît déterminant à cet égard est le rôle joué par le côté pédagogique institutionnel, à savoir les différentes structures nationales qui s'occupent du problème de l'éducation surtout lorsque ces dernières s'occupent de réformes de l'école. Il suffit de prendre connaissance des lignes directrices de la plupart des ministères de l'éducation nationaux pour voir comment la pratique cognitiviste s'est répandue : la terminologie, les théories de bases de l'apprentissage et tout autre milieu relevant d'une importance pédagogique, empruntent aux différentes sciences cognitives la plupart des « axiomes » qui doivent définir leur base d'intervention.

fatigués par des approches pédagogiques trop subtiles qui souvent s'épuisent face à la complexité infinie des ressources et des structures de la conscience - sont désormais prêts pour absorber et pour prédiquer les caractéristiques spécifiques du nouveau *Verbe* : première entre toutes, le réductionnisme.

Rentrer dans les motivations qui ont conduit à cette dérive conceptuelle concerne probablement plus les difficultés d'une analyse des modes ou des mœurs et, en général, les problèmes d'une sociologie de la philosophie. En revanche, pour ce qui nous intéresse, il nous faut souligner l'épargne systématique de la pensée que ces appropriations réalisent, même si ces appropriations sont parfois forcées au delà des intentions des mêmes scientifiques cognitivistes. Dans la plupart des cas, cet emploi des sciences cognitives laisse apparaître, même à contre-jour, quelque chose qui est bien différent d'une « stratégie d'apprentissage » : ce que nous entrevoyons est plutôt une « recette » du savoir. Nous omettons, avec la plus grande satisfaction, d'analyser ce moment du succès des doctrines cognitivistes, mais il nous faut bien comprendre que la *pauvreté* de l'attitude critique qui devrait cependant concerner toute théorie est, comme toujours, le témoin d'une forme de totalitarisme culturel naissant - et apparemment apaisant. Seul un travail sociologique raffiné pourrait saisir en profondeur les formes de construction du consentement qui entourent cette philosophie.

Notre objectif est, au contraire, de mettre en évidence certaines thèses fondamentales de cette école de pensée. Cela devrait nous permettre d'en montrer les éléments qui caractérisent une fragilité philosophique qui nous semble structurelle. Sans avoir la prétention de condenser dans ces pages toutes les difficultés et, en plus, celles qui, pour ainsi dire, prolifèrent sur ces bases douteuses, nous nous concentrerons sur deux thèses capitales de la philosophie cognitive - deux thèses que nous pouvons nommer *thèses directes* - et sur une troisième thèse qui s'ensuit des précédentes et qui développe un effet typique de fondation. En opposition aux deux premières thèses, nous pouvons définir la troisième thèse une *thèse en retour* :

- 1° Les sciences cognitives ont, comme objet d'étude, non le *pourquoi* ou le *quoi* (*was*) de la connaissance, mais seulement le *comment*.
- 2° Les sciences cognitives ont édifié une grande partie de leur succès sur la construction de modèles, par exemple les modèles des procédures d'apprentissage. La racine de tous les problèmes - problèmes dans lesquels a été prise au piège la même science cognitive - est définie par le fait que ces modèles ont, en un certain sens, commencé à vivre une vie autonome.
- 3° C'est alors plutôt facile d'indiquer ce que nous avons appelé *thèse en retour* : en vertu du développement autonome des modèles, ces derniers ont pris la relève épistémologique et ils ont, *de facto*, re-orienté la première thèse énoncée ci-dessus. Ces modèles ont dès lors redéfini « indirectement » le *pourquoi* et le *quoi* de la connaissance et « directement » aussi le *comment*.

Ce que nous essayerons de poser sous le feu de l'analyse est donc le fait que les sciences cognitives ont été capturées par une dynamique - une dynamique complètement involontaire - qui implique une circularité continue à des niveaux différents de développement.

Pour cela, essayons de clarifier, au niveau élémentaire, les trois thèses que nous venons d'énumérer.

## 1. LA PREMIÈRE THÈSE : NI POURQUOI NI QUOI, SEULEMENT COMMENT

Que pouvons-nous reprocher à une science qui affirme s'occuper non du sens de la connaissance, mais tout simplement de son mécanisme ?

Pratiquement rien. Pourtant l'effort est sans doute productif d'observer quel est le poids que le choix du point de départ théorique provoque pour ce qui concerne toute l'orientation du développement de ces disciplines. Surtout en considérant que F.J. Varela, l'un des auteurs les plus connus de ce milieu de recherche, affirme qu'en ces disciplines doivent être comprises « les sciences et les technologies de la cognition »<sup>2</sup>. Ce qui semble en résulter est donc, en vertu de la thèse en question, que le but des sciences cognitives est, en même temps, le plus neutre et le plus ambitieux que l'on peut concevoir : il s'agit du but le plus neutre parce que, par ce biais, sont abandonnées les formulations confuses et inutilement compliquées de la philosophie ou de la psychologie traditionnelle<sup>3</sup>. En même temps, il s'agit du but le plus ambitieux parce que les objets des sciences deviennent tous les processus cognitifs, qu'ils soient physiologiques, psychologiques, génétiques, neurobiologiques ou systémiques. Le résultat de cet effort est presque surprenant : il s'agit de l'objet d'analyse le plus vaste pouvant être réalisé par le minimum possible d'infrastructure conceptuelle.

Pour le philosophe traditionnel, depuis toujours en relation avec les « brumes » des traditions de pensée occidentales, le *punch* apparent de ce projet est déconcertant, mais salutaire aussi : ou il se donne, corps et âme, au nouveau verbe, ou il s'en éloigne préoccupé par la recherche du grain de sable qui devrait empêcher ce mécanisme bien huilé de marcher sans problèmes. En revanche, d'un point de vue épistémologique, il peut immédiatement découvrir

2. F.J. Varela, *Connaître : les sciences cognitives, tendances et perspectives*, Ed. Seuil, Paris, 1989.

3. Même si le connexionnisme représente tout au plus un courant qui s'inscrit de manière complètement autonome dans le parcours des sciences cognitives, nous voudrions signaler, à cet égard, la « contribution » de P. Churchland, l'un des représentants majeurs de ce courant. Pour ce penseur tout ce qui ne rentre pas dans les cadres de la psychologie qui résulte d'une fondation neurophysiologique relève seulement de ce qu'il appelle, par une élégante tournure, « folk-psychology ». L'aisance et la suffisance avec lesquelles P. Churchland traite, par exemple, toute la tradition psychanalytique frôle la caricature. Pour une analyse de cette position « philosophique », nous renvoyons à P.M. Churchland, *A Neurocomputational Perspective. The Nature of Mind and the Structure of Science*, MIT Press, Massachusetts, 1989.

quelque chose d'assez intéressant : ce qui est impossible à repérer, à l'intérieur du développement chaotique des sciences cognitives, est ce qu'on pourrait appeler une *procédure traditionnellement déductive*, à laquelle notre philosophe traditionnel s'était désormais habitué, surtout d'après les théories des philosophes de la science les plus importants de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup> qui l'avaient presque coïncé à établir des paradigmes ou des hypothèses falsifiables qu'il voudrait appliquer aux propositions et aux énoncés des sciences cognitives. Ce qui manque est la chaîne déductive qui sache ordonner, l'une après l'autre, les contributions différentes qui devraient, dans la perspective traditionnelle, structurer une architecture ordonnée des savoirs. On va disposer d'une suite de connaissances, mais l'unification, toujours visée, est encore dans l'au-delà, dans l'horizon futur de ces disciplines. Ce moment, d'ailleurs, apparaît d'abord comme leur moment le plus caractéristique et le plus concrètement novateur. Nous pourrions donc résumer en une phrase cette situation des sciences cognitives : « Regroupons des connaissances, on verra plus tard comment les unifier ».

Sommes-nous pourtant sûrs de nous trouver dans l'absence, garantie par le biais des procédures opératoires, de tout type de préjugé ? Est-ce qu'il n'y a là rien des situations que E. Husserl avait si bien indiquées et critiquées dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* ? La neutralité, exhibée comme le manifeste programmatique par l'approche cognitiviste, consiste-t-elle en une absence réelle de préjugés ou s'agit-il tout simplement d'une position très commode, une sorte d'agnosticisme de façade qui cache la plupart des problèmes ?

Nous n'entendons pas nous engager dans les réflexions profondes que ces trois questions nous suggèrent ; nous préférons nous limiter à deux considérations, l'une de nature historique, l'autre de nature psychologique. D'ailleurs, l'importance de ces deux considérations, rend nécessaire que chacune soit analysée dans un paragraphe autonome.

### 1.1 *Considération des racines historiques des sciences cognitives*

Même si les scientifiques cognitifs, pour la plupart, s'en préoccupent très peu, les sciences de la cognition ne naissent pas de rien<sup>5</sup>. Dans la tentative d'isoler, à tout le moins, les référents les plus proches de cette école, nous

4. Nous nous référons, de toute évidence, aux travaux de T. Kuhn, de K. Popper et de I. Lakatos. Les réflexions de ces philosophes avaient caractérisé la « vieille mode » de l'épistémologie. Pour nous lier aux considérations précédentes à propos du moment pédagogique institutionnel, il nous faut remarquer que c'est bien la structuration du savoir et de l'apprentissage suggérée par la pensée de ces philosophes qui a été remplacée par les nouveaux venus cognitivistes. D'ailleurs, tout cela est bien plus qu'une querelle destinée à animer les disputes poussées et pédantes des philosophes : il est évident qu'une orientation choisie par un Ministère de l'Éducation Nationale a un poids sur la création d'un milieu culturel.

5. Pour une reconstruction attentive des démarches des sciences cognitives nous renvoyons à J.-P. Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, Ed. La Découverte, Paris, 1994.

pouvons définir trois lignes directrices qui représentent, à des niveaux différents d'importance, les sources de cette pensée : tout d'abord la cybernétique, à savoir tout ce qui a découlé de la théorie de l'information traitée de manière mathématique. A ce propos le nom le plus important est sans doute celui de N. Wiener<sup>6</sup>. Au delà de ce que le grand public a retenu de la cybernétique, nous voudrions porter l'accent sur deux éléments qui constituaient les piliers de cette approche et qui sont passés, certes transformés, à l'intérieur de la pratique cognitiviste : tout d'abord le fait que l'information peut être traitée de manière mathématique. Autrement dit, l'information est prise comme une *quantité d'information* et, par là, est introduite la possibilité de la mesure. Ensuite ce concept quantitatif d'information peut être appliqué dans des milieux plus étendus que ceux où il était applicable dans la simple théorie de C. Shannon, lequel, tout au moins au début, considérait le problème de l'information comme purement connexe au domaine de la théorie de la communication<sup>7</sup>. C'est seulement en considérant cet angle nouveau d'approche que N. Wiener peut affirmer des choses comme les suivantes :

La caractéristique la plus importante d'un organisme vivant est son ouverture au monde extérieur. Cela signifie qu'il est doté d'organes de couplage qui lui permettent de recueillir des messages du monde extérieur, lesquels messages décident de sa conduite à venir. Il est instructif de considérer cela à la lumière de la thermodynamique et de la mécanique statistique.<sup>8</sup>

La deuxième composante est définie par la logique qui se couple avec cette manière de traiter l'information, aussi au niveau biologique. Par logique il nous faut par ailleurs bien saisir de quoi il s'agit : ce n'est pas question des résultats qui ont marqué l'histoire de la logique des années '30 d'un point de vue purement théorique (à savoir les résultats de Gödel ou de Tarski), il s'agit plutôt des contributions données pour des problèmes plus opératoires par des logiciens de l'envergure de A.N. Turing et de A. Church quand ils se sont posé le problème de la décision. On peut même soutenir, mais nous y reviendrons de manière approfondie, que l'idée de base qui devra conduire à la réflexion sur l'intelligence artificielle (dorénavant IA) débute par le célèbre jeu de Turing<sup>9</sup> : là où il s'agissait de simuler le comportement humain par une machine. Pour ce qui nous intéresse, la contribution la plus relevante de cette approche consiste dans

6. N. Wiener, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge, Massachussets, MIT Press, 1948.

7. Pour cela nous renvoyons à C. Shannon & W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, (orig. 1949) University of Illinois Press, Urbana, 1999.

8. AA. VV. *Teleological Mechanisms, Conference held by the New York Academy of Sciences, 21 - 22 october, 1946* ; publiés en *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 50, art. 4, 1948, pp. 187 - 278. Nous avons repris cette traduction à J.-P. Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, op. cit., page 121.

9. En particulier on peut approfondir le célèbre A.N. Turing, *On computable Numbers, with an Application to the Entscheidungs problem*, en *Proceeding of the London Mathematics Society*, n. 42, London, 1936.

le fait que, par ce biais, ont été fixées, d'un point de vue quantitatif, certaines caractéristiques de l'intelligence. En ce sens nous pourrions affirmer que la théorie du cognitivisme et son ancêtre, la cybernétique, trouvent en ce milieu quelque chose de concret ; quelque chose qui puisse être évalué mathématiquement en vue de structurer un parcours de calculs qui sachent se superposer - sans résidus dans l'hypothèse des cognitivistes - à ce qui est un raisonnement entendu traditionnellement<sup>10</sup>.

Enfin, la troisième composante historique de la naissance des sciences cognitives semble consister dans les modifications structurelles que la biologie a subies dans les quarante dernières années. Nous affirmons immédiatement que notre sentiment est tout à fait différent : la « mécanisation de la biologie », loin d'être un *input* pour les cognitivistes, est tout au plus un résultat semblant étayer les thèses fortes de cette école. Le problème de la *mécanisation de la biologie* résulte effectivement, pour nous, de l'accomplissement du trajet qui est situé, pour simplifier, entre les noms de W. Mc Culloch et de R. Ashby. Le premier, l'un des fondateurs plus combatifs de la première génération des cybernéticiens, fut le premier à élaborer la théorie des neurones entendus, cette fois, comme le modèle auquel le *mécanisme humain* doit forcément faire référence. Une phrase comme la suivante est parfaitement claire à ce sujet :

Les machines faites de mains d'homme ne sont pas des cerveaux, mais les cerveaux sont une variété, très mal comprise, de machines computationnelles. La cybernétique a contribué à effondrer la muraille qui séparait le monde magnifique de la physique du ghetto de l'esprit.<sup>11</sup>

Notre but n'est pas d'entrer dans les méandres de cette histoire où discutent les savants des années cinquante, il nous suffit de citer le pôle final, celui qui ferme la parabole, R. Ashby. Comme on le sait, lors de la pénultième conférence Macy, l'idée qui allait donner l'*imprimatur* définitif à l'entrée triomphale des mathématiques dans la biologie, est marquée par la contribution de ce mathématicien qui s'occupe de donner une nouvelle « solution » au problème de la complexité.

Sur la base des idées de Mc Culloch et des autres cybernéticiens, on était arrivé à « découvrir » la complexité comme véritable problème de la biologie et, plus en détail, du comportement du cerveau humain. Comme on le sait, la difficulté peut être résumée par le mot *feed-back* : souvent nous nous adaptons au monde qui nous entoure par le biais d'un système qui semble agir, parfois, en retour, en s'auto-modifiant en relation aux contraintes qui nous viennent

10. Si l'on veut cette idée a des liaisons strictes avec le rêve de G.W. Leibniz qui, dans sa *Dissertatio de arte combinatoria* (en *Sämtliche Schriften und Briefe*, Académie des Sciences de Prusse, Berlin, vol. VI, pp. 163 – 230), imaginait de pouvoir résoudre tout problème par une procédure de calcul.

11. W. Mc Culloch en [L.A. Jeffres], *Cerebral Mechanisms in Behavior, The Hixon Symposium, California Institute of Technology, 1948*, John Wiley and Sons, New York, 1951. Comme toujours la traduction est de J.-P. Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, op. cit. ; p. 43.

du milieu lui-même. Au fond, le terme de *feed-back* nomme une procédure d'adaptation, sans rien nous dire de la manière dont ce processus advient. Ce qui nous intéresse le plus, au delà des contributions de R. Ashby tout à fait fondamentales à ce sujet<sup>12</sup>, est le fait qu'il propose, pour résoudre le problème d'un raffinement continu des systèmes intelligents, le modèle de l'« homéostat », un automate qui serait censé nous expliquer comment notre cerveau s'adapte au milieu.

Au lieu de se baser sur l'évolution comme justification de la vie, R. Ashby propose un monde où la vie doit surgir presque nécessairement de l'environnement en se basant sur un système à deux niveaux : d'abord nous avons un *système I* - un cerveau situé à l'intérieur d'un milieu pourvu de certaines conditions essentielles pour sa survie - agissant dans un monde ; ensuite, lorsque ces conditions se modifient, s'enclenche un *système II* qui change les connexions qui existaient entre les différentes conditions essentielles précédentes, et le *système I* pourra, ou non, survivre. Le fait caractéristique est que ces modifications des connexions sont au hasard. Ce qui résulte est donc un système qui est tout à fait déterministe au sens où l'automate est un engin déterministe - l'*homéostat* - qui a une certaine suite d'axiomes rigoureusement définis et qui se base sur les applications d'un ensemble fini en lui-même - celle-ci est la définition de la fonction - répété un nombre indéfini de fois (les différents niveaux ou modifications des conditions essentielles). Sans nous concentrer sur la tractation mathématique de ces questions qui n'est, par ailleurs, pas particulièrement difficile, nous pouvons retenir, les mots suivants de J.-P. Dupuy, mots particulièrement précis pour définir la nouvelle situation :

Des concepts comme « cerveau », « esprit », « vie », « organisme », « évolution », « intelligence » perdent tout contact et tout rapport avec un quelconque donné, ils sont entièrement reconstruits dans le cadre d'un modèle axiomatisé. La forme s'arrache totalement et définitivement à la matière.<sup>13</sup>

C'est seulement par ce biais que peuvent naître toutes les réflexions auxquelles nous allons nous consacrer dans les pages qui suivent.

### 1.2 Une raison psychologique du succès des sciences cognitives

La considération psychologique pour expliquer le succès des sciences cognitives - certes introductive, mais qui dégage son rôle fondamental - s'enclenche parfaitement sur les considérations historiques précédentes : précisément la paternité logico-mathématique de la théorie crée autour d'elle une *aura* de crédibilité du même ordre que celle qu'on attribue normalement aux disciplines qui tirent d'une régulation formelle la force de leur soutien. Pour cela,

12. Nous renvoyons volontiers le lecteur intéressé à R. Ashby, *Mechanisms of Intelligence : Ross Ashby's Writings on Cybernetics*, Intersystems Publications, 1981.

13. J.-P. Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, op. cit. ; p. 165.

fatigués de s'effondrer dans les « sables mouvants » d'un inconscient qui ne se laisse pas décrire complètement, plusieurs savants ont considéré qu'il est beaucoup plus sûr de faire confiance à une connaissance, même dans un milieu strictement psychologique, qui se soutient sur la rigueur des équations différentielles.

En ce sens, pour comprendre complètement la puissance de la première thèse, il nous faut saisir encore un élément complétant ce développement et, surtout, censé rendre la prémisse cognitiviste complètement inattaquable : le fait de pouvoir « mécaniser » de manière adéquate - de manière plus polie on pourrait dire « naturaliser » - la connaissance devra se fonder sur la possibilité que le sujet connaissant dispose de quelque chose qui puisse être manié, tout au moins de manière formelle. Autrement dit, il faudra disposer d'une suite de données que le sujet pourra grouper et ramasser afin d'attribuer, tout au moins partiellement, un ordre aux connaissances elles-mêmes. Évidemment, sur la base de la progressive abstraction que nous avons analysée dans le paragraphe précédent, il faut, en quelque sorte, récupérer une *matière* à laquelle les catégories isolées par l'effort des mathématiciens soient adaptables en toute tranquillité. Autrement dit, il faut que la connaissance, dûment réduite à une structure algébrique-ensembliste, puisse donner ses objets - des *objets de connaissance* - comme les éléments complètement ouverts à cette action algorithmique. Cette fonction d'objet de la connaissance est définie par le *symbole*.

L'importance du symbole et, plus généralement, du symbolique dans les théories de la connaissance n'a certainement pas été une découverte des cognitivistes, le référent de cette école de pensée a été probablement la réflexion de K. Langer<sup>14</sup> à laquelle nous pouvons ajouter certaines suggestions de A.N. Whitehead<sup>15</sup>. En revanche, et c'est bien dans cette réduction que nous retrouvons le marque de fabrique qui caractérise l'école cognitiviste, c'est bien suite aux suggestions des logiciens cités précédemment que le symbole a été vidé de sa fonction de référent (le fait d'être le symbole de quelque chose) et a été immédiatement employé comme objet syntactique auquel une théorie des modèles donnera seule une sémantique.

Cela exprime clairement l'élément essentiel qu'il faut comprendre de la connaissance selon la première thèse cognitiviste : le « comment » de la connaissance est une manipulation de symboles.

14. K. Langer, *Philosophy in a new Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, (1942), III<sup>e</sup> Ed., Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1979. Nous voudrions signaler que cet ouvrage - dont certaines analyses sont vraiment très belles - a représenté une des pointes les plus profondes de la réflexion sur l'esthétique et en particulier sur l'esthétique musicale de tout le siècle passé.

15. A.N. Whitehead, *Symbolism. Its Meaning and Effect* (1927), Fordam University Press, New York, 1985.

## 2. LA DEUXIÈME THÈSE COGNITIVISTE : LES MODÈLES DES SCIENCES COGNITIVES

La deuxième des thèses que nous avons posées comme emblématiques de la stratégie cognitiviste, résulte de la prise en compte du « comment » à la place du « quoi » pour déterminer une théorie de la connaissance. Il s'agit de la création de modèles qui devraient schématiser et imiter le processus de la connaissance. En ces modèles nous pouvons isoler deux moments fondamentaux que nous allons indiquer tout de suite, mais qui concernent évidemment le penchant naturel de toute activité de modélisation. Qu'est-ce qu'un modèle ?

Limitons-nous à l'exemple plus facile de toute entreprise d'interprétation, par ce biais, de la réalité : un modèle est une construction abstraite qui s'occupe de représenter une ou plusieurs classes de phénomènes. Le moment le plus important en est le fait que le modèle « réussi » doit être capable de répliquer certaines variables d'un système réel *X*, mais surtout que, en appliquant les lois du modèle, nous pouvons prévoir le comportement de ce même système réel *X*. D'une manière certes grossière et réduite, nous pouvons penser le modèle comme une boîte : il y a certains donnés qui définissent ce qui entre dans la boîte - *input* - et la production de certains donnés en sortie, l'*output*. La bonne qualité pragmatique d'un modèle est toute dans la comparaison positive entre les donnés réels et les donnés du modèle tant en *input* qu'en *output*.

La spécificité de la position cognitiviste est toute dans le fait que cela peut être ultérieurement défini, d'un côté, comme une capacité présomptive de reproduire les caractères d'*input* de certaines situations déterminées, les événements du monde qui nous entoure, et de l'autre par l'élaboration spécifique de ces données qui sont après observées comme des comportements en sortie. Cela implique l'obtention, par voie mécanique, de certains éléments d'*output*, éléments qui dénotent, selon l'opinion des théoriciens cognitivistes, un comportement intelligent lorsqu'ils sont le produit d'une activité, mécanique ou humaine peu importe. A ce propos - et c'est là que la locution de « technologies de la cognition » employée par F.J. Varela acquiert tout son relief - il est évident qu'il s'agit du thème qui concerne l'introduction de l'IA comme modèle privilégié de l'intelligence humaine, cela tout au moins selon les rêves des premiers théoriciens de l'information.

Le chemin qui conduit à cette modélisation à certains égards vraiment extraordinaire est, et on pouvait le soupçonner, affecté par une stratégie massive de réduction. D'ailleurs, nous avons déjà vu comme cela a pu se passer dans le trajet entre la première phase et la deuxième phase de la cybernétique, représentée par l'étude de la complexité par R. Ashby. Il nous suffit à présent de voir l'application de cette schématisation originaires à propos du concept de symbole, l'autre pilier sur lequel se soutient l'idée de l'IA. Par exemple, si nous suivons le parcours de J. Haugeland<sup>16</sup>, il est évident qu'il faut une première

16. J. Haugeland, *Artificial Intelligence, the Very Idea*, MIT Press, Massachusetts, 1985.

phase qui consiste en une réduction de tout problème de la connaissance à un problème linguistique et cela peut apparaître révolutionnaire comme peut l'être la relecture, trente ans après, des écrits du dernier Wittgenstein. Par ailleurs, cela n'est pas encore suffisant : il nous faut faire suivre une deuxième phase en laquelle le langage soit rendu strictement équivalent à une *manipulation de symboles*.

Il est évident que cette réduction a été, si c'est possible, encore plus massive que celle que nous avons analysée précédemment. Le symbole est réduit à un pur signal qui reçoit, en revanche, un statut quelque peu ontologique car - si on ne veut pas rentrer complètement dans le domaine de la science-fiction -, pour l'ordinateur, la question n'est pas de savoir s'il a une idée, ou non, de ce dont le symbole est justement symbole. On est donc en plein dans la théorie des modèles telle qu'on l'entend en logique. Il s'agit en tout cas du prix à payer si l'on veut que l'ordinateur puisse apparaître comme un utilisateur privilégié puisqu'il est, selon les termes mêmes de J. Haugeland, « un système formel informatique interprété ». Aujourd'hui, après les premiers changements d'horizon<sup>17</sup>, il faut observer que la « stratégie informatique » a profondément modifié ses approches de ces questions. A ce sujet, et cela marque la séparation d'avec l'IA primitivement conçue, la première observation qui a conduit à un progrès effectif de résultats se fonde sur le fait que le fonctionnement de notre machine de connaissance ne se base pas sur une seule unité qui traite des données (une seule CPU), mais - et en cela l'étude du cerveau et de ses composantes élémentaires, les neurones, a été fondamentale - sur un nombre très élevé d'unités actives. En particulier on a saisi que le cerveau ne fonctionne pas « en série » - un neurone après l'autre ou une donnée après l'autre - mais « en parallèle ». Par ce biais le modèle imitatif de l'IA s'est raffiné : on passe de la simple unité, le neurone, au réseau de neurones. En revanche, même ce modèle est considéré comme encore pauvre d'un point de vue technique car, comme le fait remarquer P. Churchland<sup>18</sup>, le cerveau n'est pas tout simplement

17. Il est intéressant de remarquer l'importance du point de vue que l'on veut assumer : pour les partisans de l'IA les dernières décennies ont été une marche triomphale du progrès de l'informatique tant au niveau structurel (l'amélioration de l'hardware) qu'au niveau conceptuel (le raffinement des langages informatiques) ; au contraire, pour les détracteurs de cette orientation, la crise profonde qui a traversé l'IA, surtout en relation aux projets originels, indique ou une impossibilité de principe ou la nécessité d'une réforme drastique tant des méthodes que des stratégies. Nous ne voulons pas rentrer dans cette querelle et pour cela nous nous contentons de mettre en évidence, par la locution « changements d'horizon », le fait que les échecs de certaines approches ont motivé une modification - en vérité plutôt massive - des objectifs originels. D'ailleurs, même si elle a une valeur de boutade, il est très intéressant d'analyser une phrase dite par l'ancien PDG d'une importante maison de logiciels : celui-ci soutenait qu'on parle d'IA tant que ça ne marche pas vraiment et que l'on parle de programmes tout simplement lorsque tout cela marche correctement. Nous avons trouvé cette réflexion amusante dans un livre très loin de notre perspective : J. Bolo, *Philosophie contre intelligence artificielle*, Lingua Franca, Paris, 1996, p. 9. Ce qu'il nous faut retenir de tout cela est que, à ce sujet, le pragmatisme le plus naïf domine la plupart des réflexions.

18. Nous avons employé la traduction italienne partielle de P.M. Churchland, *A Neurocom-*

un réseau de neurones, mais un *réseau de réseaux de neurones*.

Ce qu'il y a de caractéristique en ces approches, et qui nous conduit à clarifier notre thèse sur les modèles, est la restriction analytique qui conduit à la formulation des hypothèses qui doivent, pour ainsi dire, soutenir tout au moins la consistance présomptive des modèles : les modèles établis montrent sans doute des caractères toujours plus englobants, mais il reste encore des « trous » entre chaque modèle et celui qui est censé l'englober. Ce qui apparaît clairement est le fait que manque, toujours, le point de connexion entre les modèles différents. Il manque le chaînon entre les niveaux qui sont définis selon cette progression.

Tâchons d'éclaircir cette situation par un exemple, car elle représente une véritable pierre de touche où sont concentrés tous les éléments problématiques de l'approche cognitiviste : dans un article très intéressant, M. Imbert<sup>19</sup> essaye de sélectionner, en vue d'une approche authentiquement cognitiviste du problème du cerveau, quatre niveaux analytiques essentiels qui nous conduisent, de la manière la plus claire, à ce que nous avons l'intention de montrer. Ces quatre niveaux peuvent être schématisés de cette manière :

- 1° Niveau biologique : à ce niveau le but est de comprendre la consistance des mécanismes neurologiques qui soutiennent l'activité cognitive.
- 2° Niveau psychologique : dans le modèle en question il s'agit d'isoler la manière suivant laquelle les informations sont accumulées et, après, stockées pour être après utilisées. Il s'agit, au niveau le plus simple, du problème de la structuration de la mémoire. C'est pourtant une simplicité trompeuse car en cette situation - si nous nous rapportons à la situation informatique discutée précédemment - il faut bien admettre une différence profonde entre ce que nous appelons un souvenir et ce qui constitue la « mémoire » d'un ordinateur.
- 3° Niveau de la computation : il s'agit, pour ce qui nous concerne, du niveau peut-être le plus important, car il s'agit maintenant de saisir - par une reproduction en algorithmes - de quelle manière se modèlent les capacités cognitives elles-mêmes. Incidemment, cela devrait rendre bien évidente une sorte de renversement programmatique qui se profile originellement à ce niveau et sur lequel nous reviendrons tout de suite. Il est tout aussi clair que la possibilité elle-même de créer ce niveau dépend strictement d'une manière d'entendre le cerveau en un sens très proche de celui que nous avons repéré précédemment chez W. Mc Culloch, donc en un sens qui remonte à la première cyberné-

*putational Perspective. The Nature of Mind and the Structure of Science, op. cit.* ; il s'agit de *La natura della mente e la struttura della scienza*, Il Mulino, Bologna, 1992 ; en particulier le chapitre 2.

19. M. Imbert, *Les neurosciences cognitives*, article publié en *Revue Internationale de sciences sociales*, Paris, n. 115, février 1988. Du même auteur on peut employer aussi *Neurosciences et sciences cognitives*, in [D. Andler], *Introduction aux sciences cognitives*, Gallimard, coll. Folio, Paris, 1992 ; pp. 49 – 76.

tique.

- 4° Niveau mathématique : il s'agit à présent d'appliquer un critère de rigueur aux trois premiers niveaux. Cela en employant comme filtre exactement ce qui est le résultat des trois niveaux précédents. Ce niveau est créé en vue de déterminer mathématiquement les *compétences cognitives* en les réduisant à la platitude de pures *procédures cognitives*<sup>20</sup>. De cette manière les *compétences cognitives* sont devenues des explications de *procédures de calcul* gérées par des lois en principe transparentes à l'analyse algébrique car il s'agit, *stricto sensu*, d'algorithmes.

En fait, durant un certain nombre d'années, de manière plus ou moins consciente, la recherche cognitive a procédé en suivant cette schématisation. En revanche, dans cette structure programmatique, il y a plusieurs choses qui, pour ce qui concerne une théorie de la connaissance, laissent beaucoup de questions sans réponse : déjà la montée du niveau le plus simple au plus complexe prévoit, entre un moment et l'autre, un saut dont on ne comprend pas bien comment il devrait être effectué. Un saut qui donc articule brusquement des passages qui, tout au moins en principe, semblent nécessiter et justifier des couches moins distantes et surtout semblent rendre, en quelque sorte, nécessaires des enchevêtrements qui sont autant originaires que créateurs de sens.

En effet, si nous prenons les niveaux isolés par M. Imbert tels qu'ils sont, sans couches intermédiaires, la thèse qu'une suite, par exemple, d'activités neurologiques, peut se résoudre en une psychologie devrait sembler tout au moins bizarre. Ou, pour rester plus « solides », car le comique ne rentre pas encore dans les catégories analysées par les sciences cognitives, il faut tout au moins affirmer que cette thèse n'a, de toute façon, d'autres preuves que l'assomption elle-même. D'ailleurs, même toutes les découvertes biologiques qui nous ont conduit beaucoup plus avant dans la connaissance du cerveau - où les conquêtes scientifiques sont à comprendre tant au niveau biochimique, le problème des neurotransmetteurs, qu'à un niveau plus informatique, en tant que connaissance du passage des informations - ne nous disent pas que la thèse implicite qui soutient ce raisonnement soit correcte : que l'activité physique du

20. Cela définit, pour nous, la pointe des difficultés, une pointe qui, par ailleurs, passe la plupart du temps inaperçue. Essayons de bien fixer ce point : le passage autorisé par l'acceptation de ce niveau consiste dans la possibilité de transformer une *compétence cognitive* - ce que, par exemple, je mets en jeu lorsque je me ressouviens de quelque chose - en une *procédure cognitive*. Par *procédure cognitive* nous entendons la possibilité de disposer des données qui constituent mes souvenirs - pour rester à l'exemple en question - de manière préalable, à savoir indépendamment de leur sens temporel ou téléologique. La base sur laquelle peut s'implanter (en langage informatique on dit *implémenter*) une *procédure cognitive* consiste en une disposition des données en fragments qui sont pourvus d'une même valeur définie strictement par une suite d'adresses physiques, adresses localisées, par exemple, sur le disque dur (HD) de l'ordinateur. La *procédure cognitive* consiste alors dans le choix d'une fonction qui doit unifier en un parcours certains de ces fragments. C'est un peu comme disposer d'une vision *cubiste et intemporelle* de la réalité, où tout moment est donné dans un présent éternel. S'agit-il de la vision de Dieu ?

cerveau soit connexe *point-par-point*, qualitativement et nécessairement, avec nos pensées de manière, et cela est le véritable point central de la question, strictement causale<sup>21</sup>.

Un autre problème, qui s'impose d'après l'interprétation proposée avec les quatre points précédents, est la prétention que les deux derniers niveaux - niveau de la computation et niveau mathématique - nous donnent clés en main tout ce qui rend possible la transformation de l'homme en une machine de connaissance. Le problème auquel nous faisons référence se trouve intégralement dans la thèse qui peut être maintenant dérivée : *si le niveau mathématique et sa structuration algorithmique nous donnent la connaissance, il est alors évident que, suivant un parcours à rebours, ces deux niveaux nous font apparaître le modèle neurobiologique comme l'un des modèles possibles de l'intelligence*. Autrement dit, si le dernier niveau analytique n'était pas, en réalité, le niveau fondamental d'où l'approche cognitiviste tire sa signification concrète, d'où pourrait-on tirer l'espoir ou le rêve de créer des machines intelligentes ?

La réponse, mais surtout l'articulation attentive de ce problème, nous conduirait directement au problème posé par ce que nous avons appelé la *thèse en retour* typique de l'attitude cognitiviste. Nous préférons donc renvoyer la réponse au prochain paragraphe et nous concentrer sur un premier noyau de difficultés concernant, au niveau descriptif, encore la question des modèles cognitifs : à savoir précisément la réduction à un modèle effectuée dans l'étude des processus cognitifs. Autrement dit, est-ce que le modèle est originairement exhaustif ? Est-il possible que la réduction à un modèle cognitif n'enlève rien à ce qui est originairement spécifique de l'activité de connaissance ?

Les objections les plus faciles contre cette perspective sont à repérer dans le fait que le modèle de l'IA - l'ordinateur - n'a pas du tout besoin, pour certains auteurs il n'a même pas la capacité potentielle de le faire, de *comprendre réellement* les référents des symboles qu'il manie ou qu'il traite. Il s'agit donc d'une « connaissance » obligatoirement entre guillemets, celle de l'ordinateur, désincarnée, complètement différente de l'intelligence qui agit à partir d'un corps qui nous identifie. Certains auteurs<sup>22</sup> ont démolé plusieurs prétentions de l'IA à ce sujet et nous ne voulons pas trop nous attarder sur ce point qui a été suffisamment analysé où, effectivement, apparaît la fragilité structurelle de

21. Nous réservons cette question passionnante - l'histoire de la notion de cause - pour un prochain travail sur le cognitivisme, mais aussi, plus globalement, pour une réflexion sur cette notion dans la science contemporaine. Par ailleurs, il s'agit d'une question vraiment capitale, surtout parce que se joue, à ce niveau, la possibilité de « mécaniser » la biologie. A savoir, et nous laissons la question au lecteur, la biologie peut-elle se passer des raisonnements téléologiques pour s'appuyer, *in toto*, sur la *cause efficiente* ?

22. Nous pouvons, à ce sujet, tout au moins indiquer deux textes qui sont désormais devenus deux références obligées pour toute discussion : R. Dreyfus, *What Computers can't do. The Limits of Artificial Intelligence*, Harper & Row, New York, 1979 (trad. française *Intelligence artificielle : mythes et limites*, Flammarion, Paris, 1984) ; et T. Winograd & F. Flores, *Understanding Computers and Cognition. A new Foundation for Design*, Ablex, Norwood, 1986 (trad. française *L'intelligence artificielle en question*, PUF, coll. *La politique éclatée*, Paris, 1989).

l'approche connue comme approche de l'IA dure.

Nous voudrions plutôt signaler une des questions fondamentales qui a été complètement ignorée par cette approche, une question qui cependant a une importance significative pour ce qui concerne la justification d'une théorie de la connaissance quelconque : le problème de la conscience et le problème conséquent du Moi. En partant de ce deuxième problème, il est tout à fait évident qu'au moins une chose est complètement claire selon l'optique de l'IA : il n'est aucunement besoin d'un Moi pour avoir une intelligence. S'il y a un sens qu'il nous faut attribuer à toute la suite de sur-écritures que chaque niveau analytique effectue sur le niveau qui le précède, ce sens doit être repéré dans le fait que les structures complexes comme le Moi semblent limitées à émerger, dans la meilleure des hypothèses, sur le total de l'activité neuronale<sup>23</sup>. Le Moi apparaît donc n'être autre chose qu'un phénomène de conscience et, en perspective, il devrait émerger du chapeau du réseau de neurones, sur la brume originnaire d'une pure activité chimique-algorithmique.

En revanche, le point central où les difficultés semblent, pour la perspective cognitiviste, sans doute insurmontables, concerne les problèmes qui surgissent des difficultés d'éclaircir le rôle et le sens de la ainsi dite *conscience phénoménologique*. La difficulté de faire rentrer dans le projet cognitiviste des notions comme celle d'intentionnalité, du rapport corps-esprit à l'intérieur de la notion originnaire de corps incarné (ce qui dans le langage phénoménologique s'appelle *Leib* - corps vivant - à opposer au *Körper* purement physique) représentent pour le moment des problèmes énormes sur le chemin des sciences cognitives. Et toute la difficulté se trouve dans le fait que ces notions s'opposent à la réduction drastique opérée par le(s) modèle(s) des sciences cognitives<sup>24</sup>.

23. Le problème du Moi a été l'objet de plusieurs réflexions qui, dans les années plus récentes, ont été curieusement oubliées. Il y a toute une partie de la philosophie analytique qui, dans le sillon tracé originiairement par G. Frege, essaye d'en relativiser le sens. A ce propos nous pouvons citer P. Carruthers, *Introducing Persons, Theories and Arguments in the Philosophy of Mind*, Routledge, London, 1989. Aussi la phénoménologie a dû attentivement réfléchir à ce sujet : il suffit de penser à la différence entre la première et la deuxième édition des *Recherches Logiques*, et en particulier à la cinquième recherche qui voit la suppression d'un paragraphe (à cause de cela la numération de la deuxième édition passe directement du 5 au 7) car touché profondément par cette question.

Pour ce qui concerne la doctrine de l'émergence, qui a obtenu un certain succès dans le milieu cognitiviste et qui représente, probablement, la possibilité plus sérieuse d'un contact entre ces disciplines et la phénoménologie, nous renvoyons aux ouvrages de F.J. Varela, en particulier à F.J. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Seuil, Paris, 1993. Pour une introduction comparative, par rapport aux autres sous-écoles cognitivistes, cfr. A. Clarck, *Being There*, MIT Press, Massachusetts Institute of Technology, 1997.

24. Après un moment de dérangement provoqué par les provocations phénoménologiques, un contact un peu plus serré a eu lieu entre ces deux milieux, même si la plus grande partie du travail reste encore à faire. Une indication utile de l'état actuel du débat à ce sujet peut être trouvé en J. Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy, *Naturalizing Phenomenology. Issues in contemporary Phenomenology and cognitive Science*, Stanford University Press, Stanford, California, 1999.

Ce problème nous conduirait bien au delà des limites de cet article, même s'il nous faut reconnaître que c'est bien dans la très problématique capacité des sciences cognitives d'intégrer cette « différence phénoménologique » que se joue le pari tant de l'IA que, plus grossièrement, la possibilité elle-même des sciences cognitives comme tentative, pourvue de sens philosophique, d'expliquer le « comment » et non le « quoi » de la connaissance.

Pour répondre de manière indirecte aux questions soulevées par ces remarques, nous commenterons la troisième thèse, la *thèse en retour*, de l'attitude cognitiviste. Pour rendre cette question de la manière la plus claire possible et aussi pour montrer toute l'importance qu'elle a dans notre perspective, il nous faut nous poser une question capitale qui attaque de manière directe nos racines philosophiques en tant que phénoménologues : est-il possible d'intégrer les *data phénoménologiques* à l'intérieur du parcours des sciences cognitives ? Pour répondre il nous faut introduire cette problématique par une question préliminaire : est-il possible, tout au moins en principe, de réduire à l'intérieur d'une procédure de calculabilité « tout » le comportement cognitif ?

### 3. LA RÉ-ORIENTATION DU « COMMENT » DE LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE EN FONCTION DES MODÈLES COGNITIFS. Y-A-T-IL UNE MÉTAPHYSIQUE COGNITIVISTE ?

Pour nous limiter, nous allons à présent tenter de viser d'emblée une déconstruction en profondeur des thèses cognitivistes que nous venons d'exposer. Cependant, il devrait être désormais évident qu'une telle entreprise ne peut pas être effectuée en prenant comme seule cible les positions matérialistes - à vrai dire le matérialisme se présente à différents niveaux de rudesse dans l'école cognitiviste - qui doivent presque nécessairement caractériser les théories scientifiques, dans la mesure où les sciences doivent convertir en grandeurs mesurables tous les phénomènes avec lesquels elles ont l'occasion de se confronter. En ce sens, la thèse finale de cet essai serait déjà complètement énonçable : *les sciences cognitives, comme toute autre science, ne font que comprendre, saisir, ce qu'elles mêmes convertissent en un langage passible d'une réduction à l'intérieur d'une structure formelle ou, et il s'agit de la même chose, en une structure passible d'être décrite numériquement.*

Par ailleurs, là se joue un passage très important entre les sciences cognitives et ce qui devrait être une philosophie cognitive. A ce sujet la critique de base, quand même très « solide », consiste dans l'indication que la philosophie en question se contente de cette attitude comme si elle était l'unique praticable depuis le succès des sciences au XX<sup>e</sup> siècle. Pouvons-nous être satisfaits d'une attitude si accommodante vis-à-vis d'un pragmatisme tellement « robuste » qu'il arrive souvent à paraître franchement grossier ?

La question est intéressante, mais contentons-nous d'une première réponse qui demeure, en revanche, capitale : ce qui va sans dire, dans la perspective

de la philosophie cognitive, est la superposition du *signal* - l'objet mesurable - et du *phénomène*, et ce qu'il y a de tout à fait curieux est le fait que les philosophes cognitifs ne s'en aperçoivent même pas.

En plus, même si nous nous limitons aux prétentions moins ambitieuses des sciences cognitives, il faut être bien attentif au milieu où l'interprétation de ces signaux se superpose en quelque sorte sans problèmes aux phénomènes : il s'agit de tout ce qui concerne la connaissance là où ce concept concerne strictement la biologie. Nous y reviendrons en conclusion, mais c'est à cause de cela que l'IA représente un problème crucial pour le futur prochain des sciences cognitives : de toute façon, si les sciences cognitives devaient résoudre véritablement le problème l'IA, alors la théorie cognitive de la connaissance serait un pari gagné dès le départ, tout au moins au niveau philosophique. Notre but est, au contraire, de montrer l'absurdité complète de cette prémisse.

Dans cette perspective, l'erreur la plus facile à accomplir et la plus « captivante » est, probablement, celle de laisser une liberté totale à une espèce d'irréductibilité individuelle de toutes les données de conscience en vertu du fait, évident en vérité, que la réduction de ces données à une séquence formalisée apparaît fort problématique<sup>25</sup>.

Autrement dit, on ne peut pas espérer en appeler au moment individuel pour s'opposer au matérialisme structurel des sciences cognitives et cela, fondamentalement, pour deux raisons : en premier lieu le matérialisme a un droit complet de citoyenneté philosophique et, en deuxième lieu, parce qu'il faut reconnaître que le matérialisme qui sous-tend les disciplines en question a pris et va toujours plus se caractériser par des contours de plus en plus flous. L'importance des caractères flous auxquels nous nous référons peut être clairement définie à l'intérieur des sciences cognitives en reconnaissant qu'il s'agit d'*un matérialisme non strictement déterministe pourvu d'une cohérence interne*. Et c'est bien en cette locution - *matérialisme non strictement déterministe pourvu d'une cohérence interne* - qu'il nous faut encore envisager si nous voulons, de toute manière, mettre en évidence celles qui doivent nous apparaître comme des présuppositions non éclaircies, et nous employons exprès la terminologie phénoménologique, des sciences cognitives.

Pour autant, il nous faut reprendre ce que nous avons considéré dans les pages précédentes à propos des deux derniers niveaux analytiques que le schéma de M. Imbert nous avait indiqués : le niveau de la computation et le niveau mathématique. Nous avons déjà souligné jusqu'à quel point il est stratégique que le dernier niveau, le modèle mathématique, par exemple de la perception, puisse prendre la relève et qu'il puisse devenir la base pour toute spéculation ultérieure. Autrement dit, il faut que, dans la perspective des deux thèses précédentes, le modèle mathématique - à l'origine entendu comme « modèle de... » - devienne la réalité fondamentale dont la réalité empirique ne serait qu'une

25. Autrement dit, nous considérons comme une erreur le fait de s'arrêter à la donnée première qui pourrait phénoménologiquement s'attester comme irréductiblement individuelle. La question de l'individuation des données est à elle-même tout un problème phénoménologique.

manifestation parmi d'autres en principe possibles. Dès lors, l'une de ces manifestations pourrait être la connaissance humaine, l'autre, jusqu'à maintenant confinée dans le rang du possible, la machine informatique intelligente.

En ce sens il nous faut reconnaître un grand mérite aux sciences cognitives : elles arrivent à conduire à l'accomplissement - et ce à la surface des données les plus évidentes - le plus profond des thèses métaphysiques de notre époque : *la mathématique en tant que métaphysique de la réalité*.

En ce sens aussi, l'informatique paraît bien être rien de moins et rien de plus que le « bras armé » des mathématiques elles-mêmes. Par ce biais, le monde, transmué par le renversement que nous avons analysé, devient une image de l'unique modèle authentique : le monde mathématique. Effectivement, toutes les réponses et les perfectionnements des sciences cognitives consistent dans l'application, à l'intérieur du modèle de la réalité, de la puissance théorique et technique de l'arsenal, de l'outillage mathématique. L'exemple le plus clair à ce propos nous est donné par l'évolution du concept lui-même d'IA : déjà dans le passage entre la simulation en « série » de la connaissance - celle qui traite une information après l'autre - à celle en « parallèle » - exploitée par les réseaux de neurones -, nous assistons non à une différence qualitative, irréductible, mais seulement à une différence quantitative rendue possible par un raffinement de l'outillage mathématique. Et la preuve la plus claire nous en est donnée par le fait que ce passage que certains considèrent comme décisif n'a nullement besoin d'un nouvel engin mécanique ou technologique : il est possible, en employant un seul processeur, de simuler un réseau de neurones. Je peux très bien écrire en C - avec un langage à classes comme le C++ je dois écrire encore moins et le tout est réputé être plus élégant<sup>26</sup> - un logiciel qui simule le comportement d'un réseau de neurones et, à partir du jeu de Turing, *simuler est être*.

C'est précisément en ce passage de réduction du qualitatif au quantitatif que se joue le succès des sciences cognitives, mais cela doit apparaître, du

26. Cela peut paraître, au lecteur dépourvu d'expérience informatique, plutôt bizarre, mais le concept d'élégance de programmation est présent et vivant, tout au moins pour ceux qui ont élaboré les grandes lignes du même développement informatique auquel nous venons de faire référence. Pour cela nous nous limitons à deux exemples :

1° D.E. Knuth - un informaticien très important - écrit, au début de l'introduction de son œuvre fondamentale (*The Art of Computer Programming* premier tome de *Fundamental Algorithms*, Addison-Wesley, Reading, Massachussets, II<sup>e</sup> Edition, 1973, p. 7) :

Le procès de préparation d'un programme pour un ordinateur est spécialement attractif non seulement parce que il peut être considéré d'un point de vue économique ou scientifique, mais aussi parce que cela peut être considéré comme une expérience esthétique comparable à l'expérience de composer de la poésie ou de la musique.

2° B. Stroustrup, le père du langage C++, consacre plusieurs pages de son œuvre (*The C++ Programming Language*, Addison-Wesley, Reading, Massachussets, III<sup>e</sup> Edition, 1997) à expliquer ce concept d'élégance informatique.

point de vue philosophique, comme le masquage du succès authentique des mathématiques comme métaphysique de la réalité. En effet, il semble, dans une telle perspective, quasi impossible de soulever des doutes de nature logique sur ces stratégies dès lors que nous choisissons de nous situer à l'intérieur de ce cadre métaphysique : par exemple un comportement fonctionnel par rapport à une situation contingente - les mystérieuses « capacités d'adaptation » de notre espèce - peuvent être quantitativement résumées comme une manifestation rationnelle qui peut être parfaitement formalisée par une *logique floue* (*fuzzy logic*) à partir d'un cadre conceptuel donné. Et, encore une fois, il n'y a aucun miracle dans le passage du qualitatif du choix au quantitatif de la détermination : tout est quantitatif et il est donc suffisant d'avoir un petit peu de statistique qui se traduit dans le fait de considérer l'existence des objets à un moment déterminé comme des valeurs comprises entre 0 et 1, comme peut nous l'apprendre un manuel de statistique quelconque.

Si l'on veut contester cette attitude, on ne peut certainement pas en soutenir l'illégitimité : à l'intérieur de la métaphysique mathématique, le procédé mathématique est tout à fait correct et, bien plus, il est nécessaire à la condition qu'il réponde à des critères de cohérence interne.

Il y a pourtant quelque chose, dans tout ce qui précède, qui est profondément insatisfaisant. Selon nous cela devient immédiatement clair à partir du moment où nous reconsidérons la situation par laquelle nous avons commencé : les *pédagogues fatigués* fascinés par les capacités pratiques et opératoires des sciences cognitives.

Pour eux il faut bien admettre que, d'une certaine manière, l'acceptation non critique des thèses fortes des sciences cognitives a conduit, dans l'espoir d'une structuration plus attentive à la concrétude psychophysique de l'individu, à ce qu'il y a de plus éloigné de l'individu *humain* : à son refoulement complet. L'élément qualitatif est devenu tout simplement le *modèle* - une application - d'une stratégie de la connaissance qui le dépasse et qui, en tout cas, l'anticipe. S'agit-il d'un résultat satisfaisant ?

#### 4. PERSPECTIVES

Sur la base des analyses que nous avons conduites jusqu'à présent, il semble que les possibilités d'un dialogue entre phénoménologie et sciences cognitives soient pratiquement nulles. En effet, à l'exception de quelques tentatives méritoires accomplies ces dernières années, le contact apparaît tout d'abord difficile, peut-être impossible. De toute évidence il serait, pour nous, très compliqué de comprendre ce qui pourrait être visé comme une attitude critique, dans la phénoménologie, par les sciences cognitives. *Vice versa* il est sans doute plus facile de voir ce qu'une attitude phénoménologique peut reprocher aux sciences cognitives : les pages précédentes peuvent déjà être utilisées dans cette direction. Limitons donc notre tentative sans prétendre au mot décisif ou

final à ce sujet : vaut-il la peine, pour la phénoménologie<sup>27</sup>, de s'interroger en profondeur sur des disciplines qui ont une approche tellement différente de la sienne? Y-a-t-il, tout au moins, la possibilité de superposer les horizons de ces deux visions du monde?

Nous répondrons seulement dans une perspective que nous faisons nôtre : loin de constituer un intérêt partiel et temporaire, les sciences cognitives doivent représenter un objet d'analyse intéressant pour les phénoménologues. Pourquoi?

D'abord parce que les sciences cognitives sont insérées dans la partie la plus active des sciences actuelles et, par l'attitude qui doit caractériser la phénoménologie, il s'agit de donner - selon ce qu'écrivait E. Husserl tout au long de *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* - une sorte de réflexion sur le trajet de ces disciplines. En ce sens il faut bien reconnaître que la situation n'est pas beaucoup changée par rapport à celle que Husserl critiquait tout au long de ce texte : les scientifiques, aujourd'hui comme autrefois, ne se savent pas en tant que tels. La vision du monde qui est sous-entendue par leur *praxis scientifique* n'est ni sue ni même questionnée comme telle. Comme nous nous sommes efforcé de le montrer en ces pages, le problème le plus grand - ce que nous avons appelé *le problème des mathématiques comme métaphysique de la réalité* - n'est même pas perçu comme tel.

En cela il semble qu'il n'y ait rien de nouveau sous le soleil de ce millénaire débutant, mais, en réalité, le pari qui va se jouer est beaucoup plus délicat et aussi plus urgent que les problèmes précédents, les problèmes auxquels se mesurait la réflexion sur les sciences des phénoménologues passés, Husserl lui-même en tête. Le caractère spécifique de l'importance des sciences cognitives est tout dans le fait que par leur biais les mathématiques sont même rentrées, et nous l'avons déjà souligné, dans la tentative d'explication des problèmes biologiques. Cela veut dire quoi, exactement?

La première question est dans le fait que par cette stratégie les sciences cognitives visent une mécanisation de la biologie. Il s'agit d'une mécanisation obtenue par le biais de tout l'outillage mathématique qui se décline dans l'algorithmique chimique ou physique. Cette mécanisation atteint, par là, directement les sources elles-mêmes de la phénoménologie : il faut dire de la manière la plus claire que *cette attitude vise la naturalisation de l'humain*.

Plus généralement, cette attitude des sciences cognitives se mesure avec ce qui jusqu'à présent était le terrain de chasse privilégié des sciences humaines. Le problème est que les sciences cognitives envahissent ce terrain en réduisant de manière drastique l'ancien qualitatif au quantitatif qui peut être manié de façon mathématique. Cela, de quelque manière, ferme un cercle mis en mouve-

27. Nous posons cette question seulement parce que nous nous situons dans la phénoménologie, et rien n'empêche évidemment que les cognitivistes, s'ils sont intéressés, puissent poser la même question.

ment avec la physique moderne de Galilée et de Newton<sup>28</sup> et nous montre les caractères les plus évidents de cette métaphysique mathématique de la réalité. Evidemment ce succès des sciences cognitives va de pair avec un esprit qui est bien présent aussi dans les autres sciences : il suffit de penser aux idées développées par certains physiciens contemporains - curieusement ceux qui ont le plus de succès auprès du grand public -, qui font l'hypothèse de l'existence de certains mondes seulement sur la base des solutions de certaines équations qui prévoient, par ailleurs, des solutions infinies. Tout cela est aussi caractérisé par le rôle, vraiment identique, qui a été pris par l'expérimentation : tant dans la physique actuelle que dans les sciences cognitives l'expérimentation se trouve confrontée au problème de la création *ex novo* et, en un certain sens, aussi *ex nihilo*, de leur objet d'analyse. La physique théorique devrait confirmer ses visions métaphysiques par la création d'un nouvel univers, les sciences cognitives confirmeraient, du point de vue expérimental, les théories par la création du nouvel homme, c'est-à-dire par la création d'une machine intelligente. Et cela ne peut que se fonder sur la puissance de l'outil mathématique : c'est lui qui nous a appris à gérer tant l'infini des déterminations possibles qui permettent de faire découler tout qualitatif dans le quantitatif<sup>29</sup> que le néant d'où cet infini peut surgir.

Apprendre cela aux sciences cognitives, mais aussi aux sciences en général, est une tâche de la phénoménologie, mais il faut dire aussi, plus globalement, de la philosophie si cette dernière se veut porteuse d'un sens pour l'homme. Cela est d'autant plus valable si ces sciences n'ont pas envie d'écouter, car l'esprit critique qui n'est, par essence, jamais à la mode, est nécessaire à toute entreprise qui se veut, de quelque manière, philosophique.

Bien que les rapports fondamentaux entre phénoménologie et sciences cognitives aient été, pour ce qui nous concerne, décrits en fonction des éléments capitaux qui distinguent les deux disciplines, nous pensons qu'il est

28. Pour une analyse approfondie de cette question qui a porté, par le biais du néoplatonisme de Nicolas de Cues et par la philosophie de G. Bruno, à la possibilité d'une physique telle que nous la comprenons, nous renvoyons à M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Ed. J. Millon, Grenoble, 1990.

29. Nous renvoyons encore notre lecteur au texte de M. Richir cité à la note précédente et en particulier à l'analyse qui y est conduite sur la pensée de Nicolas de Cues, mais aussi à un texte qui explique clairement le passage à la détermination infinie : il s'agit du merveilleux récit de J.L. Borges, *La bibliothèque de Babel*, (originellement publié en *Ficciones*, 1941 ; trad. française *Fictions*, coll. Folio, Gallimard, Paris, 1994). Rappelons seulement un détail de ce récit : tous les livres de cette bibliothèque sont obtenus en mélangeant les caractères de l'alphabet, en suivant certaines règles. Il y a des livres qui ont un sens pour nous, des livres bourrés de fautes, des livres qui n'ont aucune signification, etc. Mais surtout, et en ce sens ce récit est vraiment illustratif, il y aura un livre qui est le catalogue de la bibliothèque, mais il y aura aussi une infinité de faux catalogues et aussi la démonstration de la fausseté du vrai catalogue, et la démonstration de la fausseté de la démonstration de la fausseté du catalogue. . .

Tout cela seulement pour montrer que lorsqu'on rentre dans le manieement du qualitatif par la force du quantitatif, on arrive, *ipso facto*, à s'exposer à des dérives du sens qui va s'évaporer. Dans ce cas nous nous sommes référés au catalogue car il detient, en un certain sens, les clés de la bibliothèque. De quelle manière saura-t-on que cette clé est la bonne clé?

possible aussi de traiter de manière moins générale et, pour ainsi dire, plus constructive, toute la question qui concerne leur rapport. Autrement dit, nous pouvons esquisser l'articulation en deux moments complémentaires des suggestions que la phénoménologie peut donner aux sciences cognitives et cela en un sens que nous n'hésitons pas à dire « pratique ».

Les deux moments en question peuvent être résumés par deux orientations de l'analyse phénoménologique qui peut, peut-être positivement, se superposer aux déterminations des sciences cognitives. Chacun de ces moments mérite un développement séparé même si encore provisoire par rapport à ce que chaque question exigerait.

#### 4.1 *La phénoménologie et le traitement des symboles exercé par le cognitivisme*

Jusqu'à présent nous avons remarqué comment le passage à l'informatisation permis par la modélisation algorithmique (troisième niveau, selon l'échelle de M. Imbert) se faisait par abstractions progressives ; cela tout au moins au sens où le symbole était interprété tout simplement comme l'outil susceptible d'entrer dans une opération algorithmique. Il va de soi que nous ne pouvons pas être d'accord avec cette opération. Autrement dit, on peut employer ces symboles - il n'y a rien que nous voulions opposer aux ordinateurs - mais il ne faudrait jamais oublier que ces symboles n'ont rien à voir avec les objets qu'ils devraient interpréter. Que l'interprétation algorithmique du terme *symbole* soit vraiment réductrice, tant les cognitivistes que les informaticiens devraient évidemment le savoir. Et alors ?

Nous nous contenterons d'exercer cette fonction de rappel. Surtout en considérant qu'une attribution de sens à ces symboles est ce qui se passe normalement tant au niveau explicatif que, plus banalement, pour tout utilisateur de l'ordinateur. Il suffit de penser, à ce sujet, à l'*humanisation* dont l'ordinateur est affecté lorsqu'on dit, par exemple, qu'*il sauvegarde des données*, qu'*il libère des parties de sa mémoire*, qu'*il se branche sur Internet*, etc.

Par ailleurs, cette *humanisation* est un trait distinctif de toute l'entreprise connexe aux sciences cognitives, et on peut le remarquer un peu partout dans les différentes contributions que ces sciences ont données aux différentes disciplines. Par exemple, dans la biologie, on ne se pose pas de problème pour affirmer que tel enzyme « reconnaît » tel ou tel autre substrat (là-dedans il y a aussi une théorie, désormais démodée, qui parle de rapport clé-serrure). Certes, on dira qu'il s'agit d'une façon de parler pratiquée autant pour simplifier le discours que pour rendre plus aisément saisissable la structure très enchevêtrée des réactions en jeu. Malheureusement pour les cognitivistes et plus généralement pour les biologistes, il se passe quelque chose en plus : cette *humanisation* a quand même pris le relais et on ne fait plus aucune attention aux absurdités - en parlant strictement - qu'on va dire sur ces bases.

Mais il nous faut essayer d'être constructif, il nous faut donc voir comment

cette *humanisation* va s'enchevêtrer dans la structure globale des sciences cognitives. Pour nous, cette *humanisation* dégage une double fonction :

- 1° En un sens l'*humanisation* permet de redonner sens à quelque chose qui semblait l'avoir irrémédiablement perdu. Il s'agit de faire rentrer par la fenêtre ce qui semblait avoir été jeté par la porte de l'algorithmique. Le symbole manié par l'informatique n'a pas de sens en lui-même, précisément parce qu'il a toujours déjà été *inventé* par des hommes en vue d'un but, sans quoi il ne peut pas être utilisé dans le monde de la vie où nous manions des objets pourvus de sens et non des signaux insignifiants.
- 2° D'un point de vue technique, nous avons signalé que les modèles produits par l'attitude cognitiviste étaient déconnectés : il manquait toujours le passage, la liaison entre les différents modèles. Cela est la tâche ultérieure de l'*humanisation* : connecter, par l'attribution de sens, les différents niveaux analytiques. L'*humanisation* représente donc la médiation qui assure aux sciences cognitives la tenue d'une sorte d'ordre de la connaissance.

Le point crucial est alors que ce qui avait été expulsé par une sorte de rage iconoclaste adverse des nuances phénoménologiques, doit rentrer - et il rentre de manière tout à fait incontrôlée - pour assurer la tenue des concepts en jeu qui, dans le cas contraire, demeureraient tout à fait détachés de toute pratique humaine. A cause de cela nous pensons qu'une réflexion attentive sur les *façons de parler* nous permettrait de comprendre bien plus de ces mêmes disciplines et surtout des liaisons qu'elles entretiennent avec le substrat phénoménologique d'où elles tirent leur vie. L'intentionnalité qui construit l'automate et celle qui l'utilise est irréductiblement *humaine* et ne peut, sans une absurde régression à l'infini, être réduite à un super-automate.

#### 4.2 *La phénoménologie et le sens historique du cognitivisme*

Une autre tâche importante, pour la phénoménologie, est celle de savoir placer les sciences cognitives dans un parcours historique qui doit les voir - et nous l'avons anticipé dans la section précédente - comme accomplissement non médité du parcours commencé par la compréhension de la nature comme « livre écrit en langage mathématique ». Comme avant, nous ne pouvons pas analyser en détail tous les pas qui sont à faire en cette analyse et nous nous contenterons d'en indiquer certains qui sont, à notre sens, les plus riches de développements intéressants pour la phénoménologie.

En premier lieu - et cela a une valeur introductive - il faut retourner sur le symbole et en rappeler une sorte de constante historique : il n'y a pas de symboles qui soient donnés pour rester immobiles pour l'éternité. Le référent du symbole, mais aussi les enchevêtrements des jeux des relations symboliques, sont destinées à s'épanouir en une floraison qui nous a accompagné tout au long de notre histoire. C'est donc la manière de constituer un symbole qui de-

vrait rentrer à plein titre dans les analyses phénoménologiques qui restent à faire au sujet des sciences cognitives étant entendu qu'en celles-ci la notion de symbole atteint son appauvrissement maximal.

En plus - et cela est une partie fondamentale de l'activité phénoménologique telle que nous l'entendons -, il faut soumettre à l'analyse le fait que le comportement le plus spécifiquement humain consiste en cette espèce de faculté de symbolisation qui va de pair tant avec l'institution du monde commun qu'avec l'institution des mondes des différentes cultures et/ou disciplines. D'ailleurs, cette tâche a déjà été entamée et nous proposons d'employer la notion husserlienne centrale de *Stiftung* comme base pour une réflexion visant cette fois le sens historique des sciences cognitives, en elles-mêmes, considérées comme *institutions symboliques*<sup>30</sup>, c'est-à-dire aussi socio-politiques. Par le biais de l'enrichissement donné par le concept d'institution symbolique, nous pouvons espérer encadrer les sciences cognitives comme une figure ultérieure du rapport établi à partir de Nicolas de Cues entre mathématiques et déterminabilité infinie de l'objet que nous avons introduit précédemment. D'ailleurs, l'importance qu'a prise la modélisation mathématique dans ces disciplines, une modélisation qui est devenue presque « omnivore », nous fait penser que la limite pour cette possibilité métaphysique a été sans doute atteinte. Dans ce dessin d'une mathématique qui se configure comme une métaphysique tout a été réabsorbé par cette procédure de modélisation néanmoins tempéré par la version algorithmique.

Par ailleurs, et nous y avons touché de manière minimale en discutant de l'*humanisation*, il y a toujours la possibilité de faire exploser les équivalences qui semblaient aller de soi, il y a toujours la possibilité du sens qui semblait presque évaporé à cause de cette même modélisation. En ce sens, cette nouvelle émergence du sens, jamais encadré même par un instrument aussi puissant que l'outillage mathématique, ne fait que répéter à un autre niveau le débat fait de liaisons et de césures entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. Quel est ici le sens de l'instrumentation naturalisante et mathématique de ce dernier ?

Il est plus que probable que si cette instrumentation était réelle, nous ne le saurions pas plus qu'un ordinateur se sait calculer.

30. La locution *institution (symbolique)* est désormais entrée en compétition avec *instauration* comme traduction de l'allemand *Stiftung*. Pour cela cfr. E. Husserl *De la synthèse passive*, (il s'agit de la traduction de *Analysen zur passiven Synthesis*, Kluwer Academic Publisher, *Husserliana Bd. XI*, 1966), Ed. J. Millon, Grenoble, 1998. Pour plus de précision autour de la notion d'institution symbolique cfr. M. Richir, *L'expérience du penser*, Ed. J. Millon, Grenoble, 1996, pp. 7 – 21.



# La mathesis universalis est-elle l'ontologie formelle ?

VINCENT GÉRARD

\* « Le chemin qui m'a conduit à la phénoménologie fut essentiellement déterminé par la *mathesis universalis* »<sup>1</sup>. C'est en ces termes que Husserl signale en 1912, dans le « Manuscrit au crayon », l'importance que revêtit la *mathesis universalis* dans le cheminement qui le conduisit à la phénoménologie. Balisons le chemin en fixant le *terminus a quo* et le *terminus ad quem*. Selon son propre témoignage, l'intérêt de Husserl pour la *mathesis universalis* remonterait au début des années 1890<sup>2</sup>. Au mois de juillet 1890, Husserl dépouille en effet les travaux de Hermann Hankel<sup>3</sup> et Walter Brix<sup>4</sup> sur l'histoire des mathématiques. Il copie des passages de Descartes, Florimond de Beaune, Van Schooten, Wallis, Leibniz, Newton, et d'autres mathématiciens. Ces notes prises par Husserl constituent le Manuscrit K I 31, dont l'enveloppe, datée de la main de Van Breda de 1890, porte le titre *Exzerpte für historische Entwicklung*. Nous y rencontrons pour la première fois sous la plume de Husserl, jusqu'à plus ample informé, l'expression « *mathesis universalis* » en même temps que l'indication de la tradition à laquelle elle est empruntée : celle de Van Schooten, Wallis, Leibniz et Newton. D'autres manuscrits inédits attestent que Husserl s'est très tôt occupé de la question de la *mathesis*<sup>5</sup>, en tout cas bien avant la

\* Les pages qui suivent sont la reprise développée d'une communication présentée le 28 avril 2001 aux Journées d'études « Categorical matters : husserlian logic themes » organisées par J. Benoist et M. Okada aux Archives-Husserl de Paris.

1. Husserl, *La phénoménologie et les fondements des sciences*, tr. fr. par D. Tiffeneau, p. 69 (cité désormais *Ideen III*).

2. Dans une lettre à Dietrich Mahnke du 17 octobre 1921, Husserl écrit en effet que la mathématique universelle (*Universalmathematik*) est « un thème qui m'a déjà vivement (*brennend*) intéressé au début des années 90 et pour lequel j'ai fait autrefois des études considérables » (*Briefwechsel III* 434).

3. H. Hankel, *Zur Geschichte der Mathematik in Altertum und Mittelalter*, Leipzig, Teubner, 1874 et surtout *Vorlesungen über die complexen Zahlen und ihre Functionen*, première partie, *Theorie der complexen Zahlensysteme*, Leipzig, Leopold Voss, 1867.

4. W. Brix, « Der mathematische Zahlbegriff und seine Entwicklungsformen. Eine logische Untersuchung », in *Philosophische Studien*, éd. par W. Wundt, Bd. V, Leipzig, 1887, pp. 632-677.

5. Cf. Ms. K I 9, Herbart, Bolzano. *Konsistenz in einer Mathesis*, octobre 1894, 36 p., et Ms. K I 53, publié par L. Eley dans *Husserliana XII*, comme Appendice V, sous le titre : *Zum Begriff der Operation*, mais que Husserl avait lui-même intitulé : *Verknüpfung* (« *Operation* » in *einer Mathesis*) et dont la page 16 dans la pagination des Archives Husserl porte l'indication : 18. XI. 1891.

rédaction du dernier chapitre des *Prolegomena* à laquelle on la fait traditionnellement remonter<sup>6</sup>. Transportons-nous maintenant à l'autre borne de la production philosophique husserlienne. Le lecteur qui, à Belgrade, en décembre 1936, feuilletait le premier numéro de la revue *Philosophia* d'Arthur Liebert, pouvait retrouver dans la deuxième section de la *Krisis* la même expression, apparue près d'un demi siècle auparavant. A l'époque même où il s'attache à mettre en évidence les impasses du « vieux rationalisme de l'*Aufklärung* »<sup>7</sup>, Husserl en retiendrait encore le premier des concepts dans lesquels Michel Foucault croyait voir le fondement de son *épistémè*<sup>8</sup>. Mais aux deux bornes de la phénoménologie, la même expression recouvre-t-elle le même concept ?

La *mathesis* husserlienne et la tradition arithmétisante à laquelle elle est empruntée s'inscrivent à leur tour dans une histoire plus générale. On rencontre pour la première fois l'expression « *mathesis universalis* » sous la plume du mathématicien flamand Adriaan Van Roomen en 1597, au chapitre VII de l'*Apologia pro Archimede*<sup>9</sup>. Synonyme de *prima mathesis* et conçue sur le modèle de la philosophie première, elle comporte les axiomes communs aux quantités discrètes et continues, notamment la théorie générale des proportions d'Eudoxe. On la retrouve chez Descartes, vingt ans plus tard, qui confère au texte de la Règle IV-B cette « étrange insularité »<sup>10</sup> qui a fait couler beaucoup d'encre : nous la chercherions en vain sous la plume de Descartes dans les textes antérieurs ; jamais plus nous n'entendrons parler, dans les *Regulae* ou dans les textes plus tardifs, de la *mathesis universalis*, science de l'ordre et de la mesure. Leibniz, traversé par deux traditions de *mathesis universalis*, a échappé pour un temps à cette réduction arithmétisante, dans les *Elementa nova matheseos universalis* (1684-1687)<sup>11</sup>. La *mathesis universalis* (aussi appelée *mathesis generalis*) occupe, comme la métaphysique, une position intermédiaire entre la *scientia generalis* (science de la pensée en général) et la *mathesis specialis* (composée de l'algèbre, de l'arithmétique et de la géomé-

6. Cf. Byung-Hak Ha, *Das Verhältnis der Mathesis universalis zur Logik als Wissenschaftstheorie bei E. Husserl*, P. Lang, Frankfurt am Main, 1997, p. 17 : « Ce n'est qu'avec les *Recherches logiques* que Husserl s'attaque explicitement à la théorie de la connaissance et à la *mathesis universalis* » et p. 123 : « Comme nous l'avons déjà dit, le programme husserlien de la théorie de la connaissance et de la *mathesis universalis* ne commence qu'avec les *Recherches logiques* ».

7. Husserl, *Conférence de Vienne*, tr. fr. par G. Granel, p. 381.

8. « L'*épistémè* classique peut se définir, en sa disposition la plus générale, par le système articulé d'une *mathesis*, d'une *taxinomia* et d'une *analyse génétique*. Les sciences portent toujours avec elles le projet, même lointain d'une mise en ordre exhaustive : elles pointent toujours aussi vers la découverte des éléments simples et de leur composition progressive ; et en leur milieu, elles sont tableau, étalement des connaissances dans un système contemporain de lui-même » (M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966, p. 89).

9. « *Idea quaedam universalis Matheseos, quam nos primam vocabimus Mathesin, proponitur* » (Adrianus Romanus, *Apologia pro Archimede*, Genève, 1597, chap. VII, p. 23).

10. J. P. Weber, *La constitution du texte des Regulae*, Paris, Sedes, 1964, p. 5.

11. Couturat, *Opuscules et fragments inédits*, Paris, 1903, pp. 348-351.

trie), mais se distingue de la métaphysique en tant que celle-ci est « science des choses intelligibles » (*scientia rerum intellectualium*), tandis que celle-là est « science des choses imaginables » (*scientia rerum imaginabilium*) : bref, la *mathesis universalis* est « logique de l'imagination » (*logica imaginationis*)<sup>12</sup>. Or l'*imaginatio* se rapporte aussi bien à la quantité qu'à la qualité. La *mathesis universalis* n'est donc pas seulement *scientia quantitatum de aequali et inaequali* ; elle est aussi *scientia qualitatum de simili et dissimili*<sup>13</sup>. Deux traditions de la *mathesis* également chez Bolzano. En 1810, dans les *Beiträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik*, dont le deuxième cahier inachevé a pour titre *Allgemeine Mathesis*, la *mathesis* universelle et la métaphysique forment les deux branches de la connaissance *a priori*, et se distinguent l'une de l'autre en tant que les vérités mathématiques énoncent les conditions de possibilité de l'existence des choses, tandis que la métaphysique doit « prouver la réalité, l'existence réelle de certains objets *a priori* »<sup>14</sup>. Sans doute, la *Größenlehre* marque-t-elle dans les années 1830 une rupture avec la conception ontologique des mathématiques défendue en 1810 et un retour à une définition traditionnelle de la mathématique comme science des nombres et des grandeurs, un déficit de l'importance accordée à la combinatoire et une promotion de l'arithmétique. Toutefois, si le terme « *mathesis* universelle » cède la place à celui de « *Größenlehre* », la chose ne disparaît pas pour autant : « le projet initial d'une théorie universelle de l'objet en général aboutit à une doctrine mathématique des ensembles »<sup>15</sup>. Aussi a-t-on pu voir dans le philosophe pragois « le pont entre les conceptions classiques de la *mathesis universalis* et les réflexions philosophiques du XX<sup>e</sup> siècle sur l'ontologie formelle »<sup>16</sup>.

Arrêtons-nous un instant sur cette expression. Peut-on, pour commencer à se l'approprier tant soit peu, la traduire en français ? « Est-ce un si grand mal d'être entendu quand on parle, et de parler comme tout le monde ? »<sup>17</sup>, demandait La Bruyère à Acis, le diseur de phœbus. S'il n'y a pas de mal à cela, pourquoi ne pas parler plus simplement de mathématique universelle ? On parviendrait ainsi à fixer dans une langue cette expression qui semble échapper à toute langue. On disposerait en effet de la traduction française d'une expression qui n'est elle-même ni grecque, ni latine : ça n'est pas tout à fait du grec,

12. Cf. M. Schneider, « Funktion und Grundlegung der Mathesis Universalis im Leibnizschen Wissenschaftssystem », in *Leibniz, questions de logique, Stud. Leibn.*, Sonderheft 15, Stuttgart, 1988, p. 164.

13. Cf. Husserl, *Prolégomènes à la logique pure*, § 60 « Nos attaches à Leibniz », tr. fr. par H. Elie, A. Kelkel et R. Scherer, pp. 244-245 (cité désormais *Prolégomènes*)

14. « Je pense que l'on pourrait définir les mathématiques comme une science qui traite des lois générales (des formes) auxquelles doivent se conformer les choses dans leur existence » (B. Bolzano, *Beiträge*, § 8, p. 12) ; cité d'après l'édition de 1926 par Husserl in *Logique formelle et transcendantale*, tr. fr. par S. Bachelard, pp. 116-117 (cité désormais *LFT*).

15. J. Sebestik, *Logique et mathématique chez Bernard Bolzano*, Vrin, 1992, p. 304.

16. F. de Buzon, « *Mathesis universalis* », in *La science à l'âge classique*, Flammarion, 1998, pp. 620-621.

17. Jean de La Bruyère, *Les Caractères*, chap. VI, Gallimard, 1975, p. 97.

mais ça n'est pas non plus tout à fait du latin. Il s'agit d'une expression grecque transcrite en latin.

Laissons-nous guider un instant, comme le suggère J. T. Desanti<sup>18</sup>, par l'usage de la langue grecque. Nous savons qu'en grec, les noms terminés par le suffixe *ma* (comme *pragma*, *mathema*, *noêma*, etc.) désignent le résultat de l'action signifiée par le verbe de même racine ; et que les noms terminés par le suffixe *sis* (comme *praxis*, *mathesis*, *noêsis*, etc.) désignent le déploiement de l'action elle-même.<sup>19</sup> Si nous convenons d'appeler « mathématique » le corps des *mathemata*, c'est-à-dire les théorèmes effectivement produits, dont les démonstrations sont écrites ou disponibles, nous serons autorisés à désigner du nom de *mathesis* les formes réglées de mise en œuvre de l'activité mathématicienne propres à assurer la production des énoncés, à justifier leur enchaînement, et à permettre – parfois à interdire – leur indéfinie reproduction. Pour tout dire d'un mot, convenons d'appeler *mathesis* l'appareil capable d'assurer et de régler la production et la reproduction des *mathemata*.

La reprise par Husserl du vieux projet de *mathesis universalis* a fait l'objet de la part des commentateurs de Husserl d'une critique quasi-unanime. D'une part, la critique de Heidegger reprise et prolongée dans deux directions différentes par M. Foucault et par J. L. Marion. Pour Heidegger, la phénoménologie, fondée par Husserl comme « la science eidétique descriptive de la conscience pure transcendantale »<sup>20</sup>, est habitée par un souci de rigueur (*Sorge um die Strenge*) dont l'origine se trouve dans la Règle IV où Descartes a dégagé pour la première fois l'idée d'une *Urmathematik* : « Une confusion (*Verquickung*) caractéristique d'une considération ontologique et d'une considération mathématique se fait jour, confusion qui est encore vivace (*lebendig*) aujourd'hui, d'une manière tout à fait fondamentale, dans la logique de Husserl, qui doit être *mathesis universalis* » (GA XVII 211). Avec Heidegger, J. L. Marion pense que le coup de force de Descartes se situe dans la substitution, capitale quoique souvent méconnue, de *Mathesis* à mathématique : non plus une mathématique universelle, c'est-à-dire fournissant leurs principes aux mathématiques particulières, et donc limitée à la quantité (discrète ou continue, qu'importe), mais une « science universelle » qui ne gouverne pas tant la quantité, dont elle pourra faire abstraction, que l'ordre et la mesure. « La mathématique universelle n'était universelle qu'en restant mathématique ; la *mathesis universalis* n'est universelle qu'en ce qu'elle n'est plus seulement mathématique »<sup>21</sup>. Contre Heidegger cette fois, on pourra alors montrer que Husserl ne

18. Cf. J. T. Desanti, *Réflexions sur le concept de « mathesis »*, in *La philosophie silencieuse*, Seuil, 1975, chap. 6, p. 197.

19. Cf. E. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1975, rééd. 1993 : « La signification générale des mots en -σις est assurée par l'examen des emplois homériques : c'est la notion abstraite du procès conçu comme réalisation objective ». (chap. VI, p. 80)

20. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Cours du semestre d'hiver 1923/24, Gesamtausgabe, Band 17, Klostermann, 1994, p. 47. (cité désormais GA)

21. J. L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotéli-*

manque pas la question de l'être parce qu'il aurait échoué par défaut à définir une ontologie, mais inversement parce qu'il n'a que trop parfaitement réussi à la construire : « l'ontologie formelle, ne désignant qu'une formalité pure, ne reste qu'une formalité d'ontologie »<sup>22</sup>.

Pour Heidegger encore, Descartes a ainsi préparé indirectement « l'impossibilité de comprendre en général ce qu'est la *science historique* telle que nous la connaissons aujourd'hui » (GA XVII 213). Aussi n'est-ce pas un hasard que « dans la *phénoménologie d'aujourd'hui*, la même impossibilité soit donnée, précisément dans cette incapacité principielle à comprendre en général la connaissance dans les sciences de l'esprit » (GA XVII 214). Foucault dépend sur ce point de Heidegger : la reprise de la *mathesis* de l'*épistémè* classique va de paire avec la dénaturation de cette *mathesis*, c'est-à-dire le démembrement du réseau solide d'appartenances où elle avait pris place : *mathesis* ou théorie des signes algébriques, *taxinomia* ou théorie des signes en général et analyse génétique ou espace des ressemblances immédiates et du mouvement de l'imagination. La reprise du concept ne s'est faite que moyennant un partage d'un nouveau type, dans lequel la *mathesis universalis* est arrachée à sa coexistence avec la *taxinomia universalis* et l'analyse génétique, pour ne régner plus que sur les disciplines formelles, dans leur opposition indépassable aux « disciplines d'interprétation »<sup>23</sup>.

D'autre part, la critique de J. Cavailles reprise et prolongée par S. Bachelard, et d'autres encore<sup>24</sup>. Ici aussi, on souligne que la *mathesis universalis* illustre ce que S. Bachelard a appelé « l'enthousiasme de la raison »<sup>25</sup>. Mais la discussion porte plus précisément sur la reprise par Husserl du concept de saturation (*Vollständigkeit*) introduit par Hilbert dans l'axiomatique des nombres réels, puis dans celle de la géométrie, pour promouvoir son propre concept de « définitude » (*Definitheit*) qui sera à son tour repris par Zermelo<sup>26</sup>. Le pro-

rien dans les *Regulae*, Paris, Vrin, 1975, p. 64.

22. J. L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Puf, 1989, p. 230.

23. « d'un côté la *mathesis* s'est regroupée constituant une apophantique et une ontologie ; c'est elle qui jusqu'à nous a régné sur les disciplines formelles ; d'un autre côté, l'histoire est la sémiologie (celle-ci absorbée d'ailleurs par celle-là) se sont rejointes dans ces disciplines de l'interprétation qui ont déroulé leur pouvoir de Schleiermacher à Nietzsche et à Freud » (M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, p. 89).

24. Cf. R. Schmit, *Husserls Philosophie der Mathematik*, Bonn, Bouvier, 1981, 159 p. ; D. Lohmar, *Phänomenologie der Mathematik*, *Phaenomenologica* n° 23114, Dordrecht, Kluwer, 1989, pp. 183-197 ; C. Hill, « Husserl and Hilbert on Completeness », in *From Dedekind to Gödel. Essays on the Development of the Foundations of Mathematics*, éd. par J. Hintikka, Kluwer, Dordrecht, 1995, pp. 143-164.

25. « La rigidité de l'idéal husserlien de la science déductive, l'exigence de décidabilité introduite au cœur des systèmes déductifs, seraient la rançon d'un enthousiasme de la raison pour le pouvoir de systématisation » (S. Bachelard, *La logique de Husserl*, Puf, 1957, p. 114).

26. « Une question ou un énoncé sur la validité ou la non-validité desquels les relations fondamentales du domaine considéré permettent de décider sans arbitraire au moyen des axiomes et des lois logiques valables universellement, est dit défini » (Zermelo, « Untersuchungen über

blème est double. D'une part, Husserl affirme que son concept de définitude s'accorde avec l'axiome de saturation de Hilbert<sup>27</sup>. Or S. Bachelard, s'appuyant sur *Logique formelle et transcendantale* et sur les *Idées directrices*, conclut que « le concept de définitude est, contrairement à l'affirmation de Husserl, totalement différent du concept de saturation au sens de l'axiome de saturation introduit par Hilbert dans l'axiomatique de l'arithmétique et ensuite dans l'axiomatique de la géométrie »<sup>28</sup> ; Husserl n'a pas aperçu, comme l'a dit Cavailles, « la différence entre la clôture du champ des objets d'une théorie et la clôture (ou saturation) de son système axiomatique »<sup>29</sup>. D'autre part, parmi les différents sens de la saturation, Husserl aurait précisément repris celui qui est invalidé par le théorème d'incomplétude de Gödel, à savoir la saturation syntaxique au sens fort : « pour la conception husserlienne de la logique et des mathématiques, l'aventure est particulièrement grave »<sup>30</sup>. Pourquoi dès lors s'entêter à s'occuper de la *mathesis universalis* ?

Une première solution consisterait à abandonner la *mathesis universalis* et à reprendre le projet d'*arithmetica universalis*, qui ne serait pas exposé au théorème d'incomplétude de Gödel. Telle est la solution préconisée par exemple par I. Stohmeyer<sup>31</sup>. Le passage à la *mathesis universalis* serait dans cette optique motivé par des circonstances extérieures et contingentes : la nomination de Husserl à Göttingen, la rencontre avec Hilbert et le cercle des mathématiciens proches de celui-ci. Cette solution présente selon nous deux inconvénients. D'une part, elle est très coûteuse – on ne s'intéresse plus à Husserl qu'entre 1887 et 1894 –, car comme le reconnaît I. Stohmeyer elle-même, le projet axiomatique de *mathesis universalis* est maintenu par Husserl jusqu'à la fin, c'est-à-dire jusqu'à la *Krisis*. D'autre part, cette solution n'est pas même pertinente, à défaut d'être économique, car la définitude est introduite pour la première fois par Husserl dès 1890 comme une propriété de certains algorithmes dans la partie du Manuscrit K I 36 publiée comme Texte Nr. 5 aux *Studien zur Arithmetik und Geometrie*<sup>32</sup>. Elle ne permet donc pas de caractériser la *mathesis universalis* dans sa différence d'avec l'*arithmetica universalis* ; elle expose l'*arithmetica universalis* aux difficultés qui sont celles de la *mathesis universalis*.

Une deuxième solution consisterait, dans le prolongement de la première, à abandonner l'ontologie husserlienne, tout en préservant la phénoménologie, étant entendu que toutes les disciplines de la *mathesis* tomberont sous le coup

die Grundlagen der Mengenlehre », I, in *Mathematische Annalen*, vol. 65, 1908, p. 242).

27. Cf. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre I, tr. fr. par P. Ricœur, p. 233 (cité désormais *Ideen I*) et LFT 132.

28. S. Bachelard, *La logique de Husserl*, Puf, 1957, p. 119.

29. J. Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, Vrin, 1987, p. 84.

30. *Ibidem*, p. 85.

31. Ingeborg Stohmeyer, « Introduction de l'éditrice » à *Husserliana XXI*, pp. XXXIII-XXXV.

32. *Husserliana XXI*, « Les théories vraies », p. 31.

de la réduction phénoménologique, non sans scrupule préalable dans les *Idées directrices*<sup>33</sup>, résolument cette fois dans *Logique formelle et transcendantale*<sup>34</sup>. La phénoménologie ne s'étant pas compromise avec la *mathesis universalis* comme théorie des systèmes déductifs, elle sortirait indemne de la critique de Gödel et des impasses de l'ontologie husserlienne. Or la *mathesis* est étroitement liée à la phénoménologie. Celle-ci est en effet introduite par Husserl dès les *Prolégomènes* comme le « complément philosophique » de la *mathesis*<sup>35</sup> ; et il faut attendre le cours *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance* du semestre d'hiver 1906/07 pour que Husserl envisage pour la première fois la possibilité pour la phénoménologie de n'être pas exclusivement rapportée au problème de la connaissance<sup>36</sup>. Ce qui implique deux choses : d'une part, la *mathesis* n'est rien, en tout cas rien de philosophique, sans la phénoménologie ; d'autre part, la phénoménologie n'est rien, en tout cas rien jusque 1906/1907, sans la *mathesis* qu'elle a pour tâche d'élucider. Bien davantage, cette articulation entre phénoménologie et *mathesis* ne sortira que renforcée de l'indépendance prise par la phénoménologie à l'égard de l'entreprise critique de la connaissance et, d'une manière plus générale, à l'égard du vaste projet d'une critique de la raison évaluative<sup>37</sup>. Car d'une part, c'est seulement lorsque la région du sens aura été intégrée dans l'immanence intentionnelle que la *mathesis universalis* pourra être phénoménologiquement élucidée au chapitre V de *Logique formelle et transcendantale* comme la théorie de cette région des sens purs<sup>38</sup>. D'autre part, la phénoménologie, même émancipée de la théorie de connaissance et redéfinie comme « science universelle de la conscience pure »<sup>39</sup>, reste pensée sur le modèle de la *mathesis* : on

33. « C'est avant tout à la logique formelle (ou à l'ontologie formelle) que chaque savant doit pouvoir en appeler librement [ . . . ] Le phénoménologue n'échappe pas à la règle » (*Ideen I* 194).

34. « La présupposition naïve d'un monde range la logique parmi les sciences positives » (*LFT* 303).

35. « la théorie de la connaissance la plus générale pour ainsi dire formelle, s'est présentée à nous dans les *Prolégomènes* comme le *complément philosophique de la mathesis pure*, entendue au sens le plus large possible qui rassemble toute connaissance catégoriale apriorique sous la forme de théories systématiques » (*Recherches logiques*, tome II, Introduction, tr. fr. par Elie, Kelkel, Scherer, pp. 22-23 (cité désormais *RL*)).

36. « Pas de théorie de la connaissance sans phénoménologie. Mais la phénoménologie conserve aussi un sens indépendamment de la théorie de la connaissance » (*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance (1906-1907)*, tr. fr. par L. Joumier, p. 260).

37. « En premier lieu, je mentionne la tâche générale que je dois résoudre pour moi si je dois pouvoir m'appeler philosophe. Je pense à une critique de la raison. Une critique de la raison logique et de la raison pratique, de la raison évaluative en général » (Note personnelle du 25 septembre 1906, Appendice B IX, *Husserliana* XXIV, p. 445 ; tr. fr. par L. Joumier, p. 402).

38. « c'est un grand progrès d'intelligence philosophique que de comprendre que la *mathesis logique* (la logique formelle amenée à une complétude conforme à son essence) réduite et limitée à une *pure analytique de la non-contradiction* a pour sens essentiel d'être une science qui, en vertu de son *a priori* essentiellement propre, n'a affaire à rien d'autre qu'aux sens apophantiques » (*LFT* 190).

39. « Jusqu'où s'étend alors le titre de phénoménologie ? Manifestement aussi loin que s'étend la possibilité d'une recherche purement immanente, mettant hors-circuit toute transcen-

sait que le § 75 des *Idées directrices* envisage la possibilité d'une « géométrie des vécus », et même d'une « *mathesis* des vécus » (*Ideen I* 241) ; et « Husserl ne devait jamais plus cesser, dès lors, d'être obsédé par cette possibilité impossible, ou tout aussi bien par cette impossibilité possible, d'une *axiomatisation de la phénoménologie*, demeurant en cela sans aucun doute très proche de Hilbert »<sup>40</sup>.

Une troisième solution serait celle-ci : d'une part, Husserl ne prétend pas reprendre l'axiome hilbertien de fermeture, mais l'abandonner<sup>41</sup>. L'axiome de saturation de Hilbert interdit en effet l'élargissement que Husserl entend précisément justifier<sup>42</sup>. D'autre part, on pourrait soutenir avec M. Okada que la définitude au sens de Husserl n'est pas invalidée par le théorème d'incomplétude de Gödel, mais qu'elle est en harmonie avec lui : « Le point décisif ici est que la propriété husserlienne de complétude n'est pas la propriété de complétude considérée habituellement avec la notion moderne du langage formel de la logique des prédicats du premier ordre, mais doit être interprétée dans un certain cadre restreint de langage formel »<sup>43</sup>. M. Okada peut alors montrer que non seulement la définitude est une condition suffisante de l'élargissement du domaine des nombres, mais que « Husserl a donné une preuve de la complétude d'une arithmétique des entiers naturels munie de l'opération arithmétique d'addition et de la relation « plus grand que » ( $>$ ) comme prédicat arithmétique atomique ». Quoiqu'il en soit, le concept de définitude, nous l'avons dit, ne permet pas de caractériser la *mathesis universalis* dans sa différence d'avec l'*arithmetica universalis*. La double conférence de Göttingen ne fait que reprendre sur ce point les idées de 1890 sur l'élargissement du domaine des nombres. Dès lors, ce qui se joue dans la genèse de l'idée de *mathesis*, c'est l'abandon d'une perspective génétique où l'*arithmetica universalis* est pensée comme un art du calcul, au profit d'une perspective axiomatique où la *mathesis* est pensée comme ontologie formelle. Sans doute, le nom d'« ontologie formelle » pour désigner l'étude des catégories d'objet ne sera introduit

*dance*. Nous pouvons dire : elle est la *science universelle de la conscience pure* » (*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance (1906-1907)*, p. 262).

40. J. English, « Husserl et Hilbert. La phénoménologie est-elle axiomatisable? », in *Phénoménologie et logique*, Presses de l'École normale supérieure, 1996, p. 103.

41. « Cette complétude ne peut donc pas nous servir ici à quoi que ce soit. Au moment où nous élargissons un système d'axiomes, nous abandonnons (*geben wir auf*), cela va de soi, les axiomes de fermeture (*die Schließungsaxiome*) » (*L'imaginaire en mathématiques, Husserliana XII*, Appendice VI, p. 442 ; tr. fr. par J. English modifiée, in *Articles sur la logique*, p. 504).

42. « Il n'est pas possible d'ajouter au système des nombres un autre système de choses, de telle manière que dans le système constitué par leur réunion, les axiomes I, II, III, IV-1 soient tous ensemble satisfaits ; en bref : les nombres forment un système de choses qui, si l'on maintient l'ensemble des axiomes, n'est plus susceptible d'élargissement » (D. Hilbert, « Über den Zahlbegriff », in *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung*, 8, 1900, p. 181).

43. Mitsuhiro Okada, « Husserl's « Concluding Theme of the Old Philosophical-Mathematical Studies » and the Role of his Notion of Multiplicity », in *Tetsugaku*, vol. 37, 1987, pp. 210-221. Nous traduisons ici la version anglaise de cet article paru en japonais que M. Okada a bien voulu nous communiquer.

dans l'œuvre publié du vivant de Husserl qu'au livre I des *Idées directrices*. Cependant, l'idée de l'ontologie formelle se présente déjà, et pour la première fois dans la littérature philosophique, au tome I des *Recherches logiques*, sous le nom de « théorie *a priori* de l'objet en tant que tel »<sup>44</sup>. En outre, l'idée de cette ontologie formelle, révélée au public en 1900 dans les *Prolégomènes*, et dont le nom n'apparaîtra qu'en 1913 dans les *Idées directrices*, renaissait déjà dans les recherches philosophico-mathématiques et logiques des années 1886-1895<sup>45</sup>. Ce que Husserl va retrouver dans les *Fondements de la géométrie* et dans le mémoire *Sur le concept de nombre* de Hilbert, c'est l'idée de la corrélation entre un système d'axiomes et une multiplicité formelle qui donne le schéma de la corrélation entre une apophantique et une ontologie, formelles quand il s'agit de logique, *a priori* en tout cas quand elles sont la mise en forme de disciplines régionales. Cette corrélation fait de l'ontologie husserlienne une discipline tout à fait spécifique par rapport aux autres théories de l'objet, celle de Meinong par exemple<sup>46</sup>. Les pages qui suivent se proposent de répondre à la question : la *mathesis universalis* est-elle l'ontologie formelle ?

Nous nous laisserons guider pour cela par la « grande et large perspective » dans laquelle Husserl envisageait la *mathesis universalis*, comme il s'en explique dans une lettre à H. Weyl du 10 avril 1918 :

Je vois tout ce que vous écrivez<sup>47</sup>, comme ce que j'ai essayé dans une semblable tendance, dans une grande et large perspective : celle d'une *mathesis universalis* philosophiquement fondée qui est à son tour liée à une nouvelle métaphysique formelle (la doctrine apr<iorique> et gén<érale>de l'individuation) – à laquelle je travaille depuis des années et encore maintenant. (*Briefwechsel* VII 288)

Fort de cette indication, nous avons divisé l'exposé en trois parties. Dans la première, on trouvera la genèse de l'idée de *mathesis universalis* comme ontologie formelle. Dans la deuxième, la fondation philosophique de la *mathesis universalis* comme théorie des sens apophantiques purs. Dans la troisième, son

44. « L'idée d'une ontologie formelle se présente pour la première fois, à ma connaissance, dans la littérature philosophique, dans le tome I de mes *Logische Untersuchungen*, et cela dans l'essai de déploiement systématique de l'idée d'une logique pure » (*LFT* 118) ; « À cette époque, je n'osais pas encore adopter l'expression d'ontologie formelle devenue choquante pour diverses raisons historiques ; je désignais leur étude comme un fragment d'une «*théorie a priori de l'objet en tant que tel*», ce que A. von Meinong a rassemblé sous le chef : *Théorie de l'objet (Gegenstandstheorie)* ». (*Ideen* I 42)

45. « Dans mes recherches philosophico-mathématiques et logiques des années 1886-1895 renaissait, dans un estampage particulier, l'idée de l'ontologie » (Ms. F III I/II 8 b, cité par E. et K. Schuhmann, in *Husserl-Chronik*, pp. 16-17).

46. Cf. J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, Puf, 1997, chap. VI, pp. 169-196.

47. Dans cette lettre, Husserl remercie Weyl pour l'envoi de son « ouvrage sur le continu » (H. Weyl, *Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis*, Leipzig, 1918).

articulation sur ce qui est désigné ici sous le titre de « métaphysique formelle » et explicité comme « théorie apriorique et générale de l'individuation » ; la *mathesis universalis* sera alors réarticulée sur l'ontologie formelle, mais en un autre sens de l'ontologie formelle.

## 1. DE L'ARITHMETICA UNIVERSALIS À LA MATHESIS UNIVERSALIS

Le passage du concept d'*arithmetica universalis*, tel qu'il est reçu en 1890 par un Husserl encore très proche des positions qui sont celles de Hankel, au concept de *mathesis universalis*, tel qu'il est réinterprété vers 1894 par un Husserl qui se rapproche déjà des positions qui seront celles de Hilbert, se noue autour de trois problèmes :

- 1° Le problème d'une vision logique de l'arithmétique générale (1.1).
- 2° Le problème de « l'élargissement du domaine des numérations » (formulation de 1890) ou problème du « passage par l'imaginaire » (formulation de 1901) (1.2).
- 3° Le problème des domaines conceptuels de l'arithmétique générale (1.3).

Husserl avait prévu de consacrer le premier chapitre du tome II de *Philosophie de l'arithmétique* aux deux premiers problèmes, réservant le chapitre deuxième à la question des domaines conceptuels. Nous nous proposons de montrer comment la position de Husserl a évolué sur chacun de ces trois problèmes entre 1890 et 1900, en confrontant les textes rédigés en vue de la publication du tome II de *Philosophie de l'arithmétique*<sup>48</sup> aux textes plus tardifs qui, bien qu'appartenant au même champ de problèmes, furent rédigés par Husserl indépendamment de ce projet de publication auquel il avait entre temps renoncé<sup>49</sup>.

### 1.1 Le problème de la vision logique de l'arithmétique générale

#### 1.1.1 *Erzeugung, Konstruktion, Herstellung*

« Pour comprendre philosophiquement d'une manière approfondie l'arithmétique, deux choses actuellement sont nécessaires : d'une part une analyse de ses concepts fondamentaux, d'autre part une explication logique

48. Nous nous appuyerons ici sur deux ensembles de textes : d'une part, les textes réunis par I. Strohmeier, in *Husserliana XXI, Studien zur Arithmetik und Geometrie* (1886-1901), Martinus Nijhoff, 1983 (cité désormais *Hua XXI*) ; d'autre part, les textes réunis par L. Eley, in *Husserliana XII, Philosophie der Arithmetik*, Martinus Nijhoff, 1970 et traduits par J. English in *Philosophie de l'arithmétique*, Puf, 1972 (cité désormais *PA*), en y incluant les Appendices I à IV, antérieurs à 1894 et traduits par J. English in *Articles sur la logique*, Puf, 1975 (cité désormais *AL*).

49. Nous nous appuyerons ici sur les Appendices V à X de *Husserliana XII*, postérieurs à 1894 (à l'exception de l'Appendice V qui date de 1891) et traduits par J. English in *AL*, sur la correspondance avec Natorp de 1897 et sur les *Prolégomènes*.

de ses méthodes symboliques » (PA 351). Au chapitre XII de *Philosophie de l'arithmétique*, Husserl a indiqué que l'arithmétique constitue un système symbolique ingénieux où chaque nombre est représenté comme « fonction entière, à nombre entier » (PA 286) d'un nombre de base déterminé X :

$$a_0 + a_1X + a_2X^2 + a_3X^3 + \dots$$

ou  $\sum_{i=0}^{+\infty} a_i X^i$  avec  $0 \leq a_i \leq X - 1$

En effet, tout nombre trouve dans le système son corrélat symbolique, et il n'en trouve qu'un seul. Ainsi, « un système de nombres, comme l'est par exemple notre système décadique, peut par conséquent être considéré comme le miroir le plus parfait de l'empire des nombres en soi ». (PA 321)

Or « si le système contient des corrélats symboliques de tous les nombres possibles, il ne contient pas cependant toutes les symbolisations possibles de nombre en général » (PA 321). Il y a en effet à l'extérieur du système une quantité infinie de formes symboliques de nombres. On peut convenir d'appeler celles qui ne sont pas systématiques des « formes problématiques » de nombre : elles nous posent en effet « un problème qui demande à être résolu » (PA 323). Ainsi par exemple, les formations symboliques  $178 + 75$  et  $7 \times 36$ , tout en étant aussi déterminées que les formes décadiques correspondantes, ne permettent pas de décider aussi facilement si elles sont égales ou non, et dans ce cas, quelle est la plus grande et quelle est la plus petite.

Ce problème conduit Husserl à énoncer un postulat et à définir une tâche. Le postulat arithmétique général s'énonce : « les formations symboliques qui diffèrent des nombres systématiques doivent, partout où elles se présentent, être réduites aux nombres systématiques qui leur sont équivalents en tant qu'ils sont leurs formes normales » (PA 323-324). Ce postulat prescrit à l'arithmétique sa tâche fondamentale : « la première tâche fondamentale de l'arithmétique, c'est de séparer tous les modes symboliques possibles de formation de nombres dans leurs différents types et de trouver pour chacun des méthodes assurées et les plus simples possible visant à accomplir cette réduction ». (PA 324)<sup>50</sup>

La première tâche fondamentale de l'arithmétique est donc double. Conformément au premier aspect de cette tâche, l'arithmétique se présente comme une théorie des formes possibles de formations symboliques de nombres. Nous avons déjà distingué les formes « systématiques » et les formes « problématiques » de formations de nombres. Une forme systématique se caractérise par le principe qui préside à la formation des signes de nombres :

50. Cf. aussi AL, Appendice II, 448 : « cette discipline [l'arithmétique générale] a pour tâche de définir toutes les formes élémentaires possibles de formation de nombres (*Zahlbildungsformen*) et d'établir les lois de leur jonction (*Verknüpfung*) et de leur conversion (*Umsetzung*) mutuelles ».

principe de « surdénombrement successif d'une unité » dans le cas du système de la suite naturelle des nombres où tout nombre s'écrit sous la forme :  $1 + 1 + 1 + 1 + \dots$  (PA 282); principe de l'analyse moderne qui consiste à exprimer tout nombre comme fonction entière, à coefficients entiers, d'une variable  $X$  dans le cas du système dyadique de Leibniz (PA 290), du système duodécimal cher aux mathématiciens ou du système décimal usuel (PA 292), qui sont des variantes à l'intérieur d'une même forme de formation de nombres et qui ne diffèrent que par le choix, indifférent du point de vue de l'arithmétique générale, du nombre de base  $X$ . Parmi les formations problématiques de nombre, nous distinguerons encore les formations de nombres « constructives » (*konstruktive Zahlbildungen*) ou « productrices » (*erzeugende*) et les formations de nombres « énigmatiques » (*änigmatisch*), c'est-à-dire, conformément à un ancien sens de l'allemand *änigmatisch*, « implicites »<sup>51</sup>. Les premières sont des opérations arithmétiques, c'est-à-dire des jonctions de nombres systématiques. Le nombre cherché est produit et donné par la jonction de nombres systématiques : jonctions à deux membres de la forme :  $a + b$ ,  $a \times b$ ,  $a^b$ , etc., compositions de jonctions fondamentales, mélanges de jonctions fondamentales (par exemple la multiplication d'une somme avec un nombre :  $(a + b) \times c$ ). Les deuxièmes sont des équations de détermination ou des systèmes d'équations, généralisations de la notion d'opération inverse, de la forme :  $a + x = b$ ,  $a \times x = b$ ,  $a^x = b$ ,  $x^a = b$ , etc.

Conformément au deuxième aspect de sa tâche fondamentale, l'arithmétique se présente comme une théorie générale des opérations. Elle doit en effet trouver pour chacune de ces formations symboliques problématiques « les méthodes assurées et les plus simples possible » visant à accomplir leur réduction à la forme normale correspondante. Dans le cas des formations constructives de nombres, les méthodes pour accomplir cette réduction ne sont rien d'autre que les opérations de calcul, à commencer par les « quatre règles » : « elles représentent des méthodes logiques pour évaluer des compositions symboliques de nombre (sommés, produits, différences, quotients), c'est-à-dire pour déterminer les formations symboliques normales qui leur correspondent, en tant qu'elles remplacent d'une manière logique compétente les concepts de nombre effectifs » (PA 336). Ainsi par exemple, l'addition de deux nombres  $a$  et  $b$  consiste à trouver le nombre systématique qui correspond à leur somme, d'après des règles :

$$\begin{aligned} (a_0 + a_1X + a_2X^2 + \dots) + (b_0 + b_1X + b_2X^2 + \dots) \\ = (a_0 + b_0) + (a_1 + b_1)X + (a_2 + b_2)X^2 + \dots \end{aligned}$$

Dans le cas de formations énigmatiques de nombres, comment s'accomplit cette réduction ? Il faut alors les ramener, par la résolution de l'équation, à des formations constructives de nombres : par exemple, le nombre  $x$ , implici-

51. Cf. *Hua* XXI, Texte 1, p. 3 ; cf. *PA* 348-349 ; cf. *AL*, Appendice III, 450-453.

tement donné par l'équation  $a + x = b$ , est construit par l'opération inverse de soustraction  $x = b - a$ .

L'explicitation de cette double tâche fondamentale de l'arithmétique nous permet de dégager un double enseignement du point de vue de la vision logique de l'*arithmetica universalis*. D'une part, nous avons rencontré la série de concepts suivante, qui est à l'œuvre dans la théorie des formes possibles de formations symboliques de nombres : « production successive » (*successive Erzeugung*), « construction » (*Konstruktion*), « fabrication » (*Herstellung*). Les nombres sont produits soit par des opérations, c'est-à-dire par « formations constructives de nombres »<sup>52</sup>, soit par des équations ou des systèmes d'équations, c'est-à-dire par « inversions des formes constructives » (*AL*, Appendice III, 451). D'autre part, le procédé algorithmique qui consiste à effectuer les opérations ou à résoudre les équations se caractérise comme un calcul qui ne recourt pas à la signification des signes et des compositions de signes<sup>53</sup>. L'éluclidation logique de la technique arithmétique consiste à mettre au jour l'existence d'« une application bi-univoque entre le système du jeu et ses règles et le système des nombres et ses lois » (*Hua XXI*, Texte 9, 62) qui fait qu'à toute opération signitive dans le système des signes correspond une opération judicative dans le système des concepts<sup>54</sup>.

### 1.1.2 *Verknüpfung in einer Mathesis, Umwandlung*

Qu'est-ce qu'une opération dans une *mathesis*? Telle est la question à laquelle Husserl se propose de répondre dans le Ms. K I 53 de 1891, publié par L. Eley dans *Husserliana XII*, comme Appendice V, sous le titre : *Zum Begriff der Operation*, mais que Husserl avait lui-même intitulé : *Verknüpfung* (« *Operation* » in *einer Mathesis*). L'accès aux objets comme les rationnels, les réels, etc. n'est plus décrit en termes de « construction » (*Konstruktion*) ou de « production » (*Erzeugung*) de nombres considérés comme seulement atteints, à partir de collections considérées comme primairement données et conceptuellement fondées, mais en termes de « transformation » (*Umwandlung*) de

52. « Quand nous suivons la suite des jonctions, nous avons la représentation de la production successive (*successive Erzeugung*) du nombre recherché à partir de ses composants. Eu égard à cela, nous pouvons parler ici aussi de formations constructives de nombre (*konstruktive Zahlbildungen*) » (*AL*, Appendice III, 451).

53. « Calculer n'est pas penser (dédire), mais dériver systématiquement des signes à partir de signes, selon des règles strictes. Le signe résultant est interprété, et il en résulte l'idée souhaitée. Donc, une méthode : dériver un jugement à partir de jugements donnés, non pas par une déduction véritable, mais par un procédé réglé, par lequel, à partir des désignations (*Signaturen*) arithmétiques des données, celle du résultat est obtenue de manière purement mécanique » (*Lettre de Husserl à Stumpf* de février 1890, *Hua XXI* 246-247).

54. « Qu'un système de signes et d'opérations sur ces signes soit à même de remplacer un système de concepts et d'opérations de jugement avec ces concepts n'a rien d'étonnant, lorsque les deux systèmes fonctionnent de manière strictement parallèle. C'est sur un tel parallélisme que reposent la syllogistique et le calcul logique, ainsi que le système beaucoup plus subtil de l'art commun du calcul » (*Lettre de Husserl à Stumpf* de février 1890, *Hua XXI* 246).

« loi de composition » (*Verknüpfung*) entre des objets d'un domaine considérés comme équivalents, c'est-à-dire comme « tout de suite également donnés ». (*AL*, Appendices V et VIII, 492 et 532)

D'une part, les opérations ou jonctions (*Verknüpfung*) sont elles-mêmes formalisées en lois de composition. En effet, l'Appendice V signale que les propriétés d'une *Verknüpfung* sont l'associativité (ou son absence), la commutativité (ou son absence), la symétrie (ou son absence). Plus fondamentalement, elle correspond à l'idée d'opérations définies seulement par des règles qui se rapportent à un domaine d'objets *a limine* non définis, mais de façon à y apparaître comme des lois de composition entre ces objets. Ainsi, + est par exemple, le signe non de l'addition, mais d'une jonction en général pour laquelle des lois de la forme  $a + b = b + a$ , etc. son valables : « pour déterminer par exemple le mode formel de  $(7 + 5) - 8$ , nous remplaçons les signes de nombre par des lettres latines comme signes d'objets quelconques. Nous remplaçons le signe + par  $\rho$ , signe d'une « certaine » jonction, le signe - par  $\rho'$ , dont l'indice montre qu'on vise une certaine autre jonction, et nous obtenons ainsi :

$$(a \rho b) \rho' c$$

Si nous permutons les lettres des membres et si nous formons par exemple  $(b \rho a) \rho' c$ , nous obtenons alors un autre mode, mais le type formel est le même » (*AL*, Appendice V, 491). Par cette formalisation des opérations en lois de composition, Husserl reste fidèle au concept de *Verknüpfung* que l'on trouve dans la « théorie générale des formes » (*Allgemeine Formenlehre*) de Hankel telle qu'elle est exposée au chapitre II de la *Théorie des systèmes complexes de nombres*.

D'autre part, dans l'autre composante de la *mathesis*, du côté du domaine d'objets, ce qui est nouveau, c'est l'idée de l'équivalence entre les objets du domaine. Sans doute, « dans le concept d'opération, il y a quelque chose de la production (*Erzeugung*) de l'objet. Une activité quelconque se dirige sur l'objet donné et en produit (*erzeugt*) un nouveau ou se dirige sur des objets donnés » (*AL*, Appendice V, 492). Cependant, poursuit Husserl, « la représentation de la production (*Erzeugungsvorstellung*) n'est pas si essentielle ». Le point principal est le suivant : « il y a une manière de transformer conceptuellement (*eine Weise begrifflicher Umwandlung*) le donné, par quoi se forme quelque chose de nouveau, mais qui est tel que par la transformation (*Umwandlung*), je peux aussi le considérer comme donné ». Aussi Husserl peut-il conclure : « si les objets me sont effectivement donnés, la détermination conceptuelle doit pouvoir me livrer aussi l'objet nouveau lui-même. Je dois alors pouvoir le produire (*erzeugen*). Mais aussi cela n'est pas nécessaire pour un système déductif. Il suffit que mon intérêt de connaissance soit fondé par de telles formes de formation, si bien que je peux considérer comme donné ce qui est déterminé de cette façon » (*AL*, Appendice V, 492). Dès lors, on n'accordera pas de privilège à certains objets considérés comme donnés sur d'autres

qui seraient seulement atteints. Dans le cadre d'une *mathesis*, il n'est pas vrai que certains objets soient connus plus primitivement, dans la mesure où c'est seulement dans les limites de leur coappartenance avec les autres qu'ils sont effectivement connus. La fabrication qui désigne dans les textes de 1887-1890 la manière dont certains objets sont atteints à partir d'autres, en étant édifiés sur eux, ne permet pas de décrire les combinaisons d'opérations entre des objets considérés comme « tout de suite également donnés ».

Or c'est précisément cette équivalence entre les objets qui permet à Husserl dans l'Appendice VIII de définir exactement « ce qu'il faut entendre par domaine d'un système d'axiomes ». Husserl montre en effet que si dans un système d'axiomes « nous sommes capables, à partir d'éléments donnés (et cela ne peut vouloir dire ici que des éléments admis comme donnés et dénommés pour ainsi dire par des noms propres), sur le fondement des axiomes, de déterminer continuellement des éléments nouveaux et de les considérer tout de suite comme également donnés », alors nous pouvons dire que ce système d'axiomes définit un domaine : « Un système d'axiomes qui délimite de cette façon une sphère générale d'existences déterminées univoquement [...] : d'un tel système, nous disons qu'il a un domaine » (*AL*, Appendice VIII, 532). Les lois valables pour une multiplicité formelle s'appliquent à toute multiplicité subsumée sous son concept et leur forme catégoriale permet éventuellement de classer *a priori* de façon rationnelle les sous-multiplicités qu'elles renferment<sup>55</sup>. La vision logique qui considérerait l'arithmétique comme un calcul fondé sur l'existence d'un parallélisme entre système de signes et système de concepts s'estompe au profit de la corrélation entre un système d'axiomes et un domaine d'objets purement formels qu'il définit.

En atténuant l'importance des concepts de « production » et de « construction » et en insistant sur ceux de « transformation » et de « loi de composition » entre des objets équivalents, Husserl confère un sens nouveau à la *Verknüpfung* que l'on retrouvera dans les *Grundlagen der Geometrie* de Hilbert.

On sait que la méthode axiomatique de Hilbert consiste à laisser indéfinis les objets primitifs de la géométrie tout en les répartissant cependant selon trois « systèmes distincts de choses » : « les choses appartenant au premier système, nous les nommons « points » et nous les désignons par les lettres *A, B, C, ...*, et les choses appartenant au second système nous les nommons « droites » et nous les désignons par *a, b, c, ...*, les choses appartenant au troisième système nous les nommons « plans » et nous les désignons par  $\alpha, \beta, \gamma, ...$  ».

Entre ces systèmes, on conçoit certaines relations (*Beziehungen*) réciproques que nous désignons par les mots « être sur » (*liegen*), « entre » (*zwischen*), « parallèle » (*parallel*), « congruent » (*kongruent*), « continu » (*stetig*), dont la définition fait l'objet des axiomes de la géométrie, eux-mêmes répartis en cinq groupes<sup>56</sup> ; I : axiomes d'appartenance (*Axiome der Verknüpfung*) ;

55. Cf. *Prolégomènes* 250-251 sur le problème de Helmholtz-Lie.

56. Hilbert, *Die Grundlagen der Geometrie*, troisième éd., Teubner, Leipzig et Berlin, 1909,

II : axiomes d'ordre (*Axiome der Anordnung*) ; III : axiomes de congruence (*Axiome der Kongruenz*) ; IV : axiome des parallèles (*Axiom der Parallel*) ; V : axiomes de continuité (*Axiome der Stetigkeit*).

Hilbert emploie donc le terme de *Verknüpfung* pour le premier groupe d'axiomes, déterminant certaines conditions sur la relation *liegen* : « Les axiomes de ce groupe instaurent (*herstellen*) une connexion (*Verknüpfung*) entre les concepts élucidés plus haut de points, de droites et de plans » (*Grundlagen* 3). Ainsi par exemple, l'axiome I 1 dit : « deux points distincts l'un de l'autre  $A$  et  $B$ , déterminent toujours une droite  $a$  », et l'axiome I 5 : « trois points quelconques d'un plan qui ne sont pas sur une seule et même droite déterminent le plan  $\alpha$  ». Ce groupe d'axiomes définit de manière réglée la relation *liegen*, mais Hilbert l'introduit en disant que ces axiomes « instaurent » (*herstellen*) une connexion (*Verknüpfung*) entre les choses mentionnées comme objets (points, droites, plans) et l'on voit que cette expression est justifiée dans la mesure où il considère bien que grâce aux axiomes, il y a entre points et droites, droites et plans une coappartenance. Ici donc la *Verknüpfung* n'est pas exactement, et bien qu'Hilbert l'emploie pour donner le titre de ce groupe d'axiomes, un synonyme de la relation *liegen*. Aussi bien, la *Verknüpfung* n'est pas intégrée à l'ensemble des notions équivalentes évoquées par Hilbert à propos du premier axiome (I 1.) :

A la place de « déterminent », nous utiliserons aussi d'autres tournures, par exemple  $a$  « passe par »  $A$  « et par »  $B$ ,  $a$  « relie » (*verbindet* et non pas *verknüpft*)  $A$  « et »  $B$  ou « avec »  $B$ . Lorsque  $A$  est un point qui détermine avec un autre point la droite  $a$ , nous utilisons aussi les tournures :  $A$  « est sur »  $a$ ,  $A$  « est un point de »  $a$ , « il y a le point »  $A$  « sur »  $a$ , etc. (*Grundlagen* 3)

Mais elle désigne quelque chose de plus élémentaire qui consiste à instaurer (*herstellen*) une forme réglée de rapport entre des systèmes de choses qui sont considérés, dirait Husserl, comme « tout de suite également donnés ».

## 1.2 Le problème de l'élargissement du domaine des numérations

Dans la double Conférence prononcée à Göttingen en 1901 à l'invitation de Hilbert, Husserl nous donne l'indication suivante sur l'origine du problème de l'imaginaire :

Le problème de l'imaginaire s'est développé à l'intérieur de la première forme historique de la mathématique pure, à l'intérieur de l'arithmétique, surtout sous la forme de l'algèbre arithmétique. La tendance à la formalisation, de mise dans le calcul algébrique, a conduit à des formes d'opération qui arithmétiquement n'avaient pas de sens, mais qui montraient la propriété remarquable de pouvoir être employées, malgré cela, dans les calculs. Il est en

effet apparu que, si on accomplissait le calcul mécaniquement selon les règles des opérations, comme si tout avait un sens, alors du moins dans de larges sphères de cas, tout résultat de calcul qui était exempt des éléments imaginaires pouvait être utilisé comme étant juste, comme on pouvait le montrer empiriquement par une vérification directe. (*AL*, Appendice VI, 496)

Ainsi, Cauchy dans l'*Analyse algébrique* de 1821 écrivait :

En analyse, on appelle *expression symbolique* ou *symbole* toute combinaison de signes algébriques qui ne signifie rien par elle-même, ou à laquelle on attribue une valeur différente de celle qu'elle doit naturellement avoir. On nomme de même *équations symboliques* toutes celles qui, prises à la lettre et interprétées d'après les conventions généralement établies, sont inexactes ou n'ont pas de sens, mais desquelles on peut déduire des résultats exacts, en modifiant et altérant selon des règles fixes ou ces équations elles-mêmes, ou les symboles qu'elles renferment [...]. Parmi les expressions ou équations symboliques dont la considération est de quelque importance en analyse, on doit surtout distinguer celles que l'on a nommées imaginaires<sup>57</sup>.

« Quelles magistrales accusations le grand Cauchy ne doit-il pas supporter lui-même continuellement », observait Husserl (*AL*, Appendice II, 447). Rappelons en effet l'embarras de Hankel devant un tel texte :

Si l'on devait donner une critique de ce raisonnement, on ne saurait pas en fait par où commencer. Là il faut que quelque chose « qui ne signifie rien », ou « à laquelle on attribue une valeur différente de celle qu'elle doit naturellement avoir », quelque chose qui n'a « pas de sens » ou d'« inexact », couplée à une autre du même genre, produise du réel. Là il faut que les « signes algébriques » – sont-ce des signes pour des grandeurs ou pour quoi ? car un signe doit bien désigner quelque chose – soient combinés les uns avec les autres d'une manière qui « ne signifie rien ». Je ne crois trop dire en appelant ceci un jeu de mots inintelligible qui sied mal à la mathématique, laquelle est fière de la clarté et de l'évidence de ses concepts et doit en être fière<sup>58</sup>.

57. Augustin-Louis Cauchy, *Cours d'analyse de l'École royale Polytechnique*, Première partie : *Analyse algébrique*, 1821 ; rééd. J. Gabay, 1989, p. 173. Husserl se réfère au texte de Cauchy dans le Ms. K I 36, 1890, p. 63 pour critiquer les prolongements donnés à ses travaux par Kronecker et son école, notamment en France par Jules Molk.

58. H. Hankel, *Theorie der complexen Zahlensysteme*, p. 14. Husserl y fait référence dans le Ms. K I 36, 1890, pp. 39b-40 où Hankel est rapproché de Dedekind et de Sigwart, puis pp. 67-70 où il est étudié comme représentant de l'arithmétique formelle.

Rappelons enfin la position de Husserl faisant droit à la fois à l’embarras de Hankel et aux affirmations de Cauchy :

Que des signes qui désignent nous soient utiles, c’est ce qui est évident ; mais que des signes qui ne [30] désignent rien, qui n’ont aucun sens susceptible d’interprétation ou un sens totalement contradictoire, doivent produire quelque chose, cela semble totalement absurde.

Si ce raisonnement était juste, il ne resterait plus qu’à désigner l’ensemble de l’algorithme de l’*arithmetica universalis*, tel que de fait on le manie, comme une absurdité. De fait, on ne se limite pas, et on ne l’a jamais fait, à cet algorithme que nous avons décrit précédemment, précisément adapté au domaine arithmétique des concepts et des jugements, avec ses diverses règles de limitation, qui interrompent sans cesse à chaque étape le cours uniforme du calcul. On fait abstraction, à quelques exceptions près (par exemple la division par 0) des règles de limitation et l’on se met à calculer aveuglément (*blind*). A ce procédé correspond l’élargissement du domaine originaire des nombres selon autant de directions que les limites sont franchies ; et pour toutes ces extensions il est vrai que « prises à la lettre, elles n’ont pas de sens » <en français dans le texte><sup>59</sup>, ou plus précisément, qu’elles impliquent des significations conceptuelles absurdes. Mais c’est un fait que cette incursion (*Einbruch*) audacieuse et cohérente dans le domaine de l’absurde n’a encore jamais abouti à un résultat faux (si ce n’est par une erreur de calcul). C’est un fait que ce domaine des nombres élargi a mis en main une foule de nouvelles méthodes incomparablement plus fécondes et plus courtes pour résoudre les tâches arithmétiques. (*Hua XXI Texte 5 29-30*)

### 1.2.1 *Definitheit*

Le concept de définitude ne permet pas caractériser la *mathesis universalis* dans sa différence d’avec l’*arithmetica universalis*. En effet, la définitude est explicitement introduite par Husserl dès 1890 comme la propriété requise de certains algorithmes restreints pour qu’ils puissent être élargis dans la partie du Ms. K I 36 publiée comme texte Nr. 5 à *Husserliana XXI*. La confrontation du Texte Nr. 5 de *Husserliana XXI* et de l’Appendice VI de *Husserliana XII* montre en effet que la solution au problème de l’élargissement telle qu’elle est donnée en 1890 concorde avec la solution au problème du passage par l’imaginaire telle qu’elle est exposée en 1901 d’un double point de vue. D’une part, dans les hypothèses techniques : consistance du système élargi et définitude du système restreint sont toutes deux requises en 1890 comme en 1901. D’autre part, dans la signification qu’il faut accorder à l’élargissement : dans les deux

59. Citation tronquée du texte de Cauchy mentionné plus haut.

cas, l'élargissement est expliqué au sens formel, non pas comme un élargissement du domaine des nombres, mais comme l'élargissement de la technique arithmétique elle-même, l'élargissement d'un domaine formel. La différence va résider bien plutôt, comme l'a souligné I. Stroheyer, dans « la conceptualité différente qui est mobilisée pour la description du même état de chose » (*Hua XXI XXXIII*): algorithme et algorithme partiel en 1890 ; système axiomatique large et système axiomatique restreint en 1901.

### 1.2.2 Solution génétique et principe de permanence de Hankel

La solution husserlienne au problème de l'élargissement du domaine des numérations telle qu'elle est exposée en 1890 peut être rangée, avec celle de Hankel, dans le type de théorie que Husserl avait lui-même désigné dans le Ms. K I 36 sous le titre : « arithmétique formelle ». Il n'y a pas en effet d'élargissement à proprement parler du domaine des nombres, mais seulement un élargissement de la technique arithmétique, si bien que la théorie de l'élargissement doit être selon Husserl imputée à la « philosophie du calcul. » (*Hua XXI*, texte 5, 42)

L'élargissement progressif du domaine des nombres repose sur le « principe de permanence des lois formelles » introduit par Hankel dans la première section de la *Théorie des systèmes complexes de nombres*. Il s'énonce :

Quand deux formes exprimées par des signes généraux de l'*arithmetica universalis* sont égales l'une à l'autre, elles doivent aussi rester égales l'une à l'autre quand les signes cessent de désigner de simples grandeurs et que les opérations reçoivent aussi du même coup un autre contenu quelconque<sup>60</sup>.

On sait que si l'opération directe (ou *thétique*) est toujours possible, l'opération inverse (ou *lytique*) peut ne l'être que sous certaines conditions. Dans le cas où elle n'est pas possible, on peut conserver la même écriture qui sert pour en désigner le résultat lorsqu'elle est possible, constituer avec ces écritures et les nombres ou objets d'une classe A où elle est possible une nouvelle classe de nombres ou objets B, puis définir à nouveau l'égalité, l'inégalité et des opérations sur les objets de la classe B, de manière que ces définitions se réduisent aux définitions relatives aux éléments de la classe A lorsqu'on n'opère que sur ces éléments et non sur les symboles qui complètent la classe B. Dans le choix de ces définitions, on se laisse guider par le souci de conserver autant que possible les lois formelles qui s'appliquent aux éléments de la classe A. Lorsque les objets de la classe A sont des nombres, on convient d'appeler encore nombres tous les objets de la classe B, et l'on dit qu'on a élargi ou étendu l'idée de nombre. C'est à ce procédé que Hankel a donné le nom de « principe de permanence »<sup>61</sup>.

60. Hankel, *Theorie der complexen Zahlensysteme*, p. 10.

61. Peacock, qui avait reconnu la nécessité d'une arithmétique formelle avait déjà énoncé un principe dont celui de permanence peut être regardé comme une généralisation (*Treatise on*

On peut ainsi obtenir de la même façon des extensions successives de l'idée de nombre jusqu'aux complexes. Un théorème<sup>62</sup> montre non seulement l'inutilité mais encore l'impossibilité d'une extension nouvelle de la notion de nombre, *si du moins on veut conserver aux opérations de rang un et deux toutes les propriétés des opérations de même nom de l'algèbre des nombres réels*. Ici commence l'histoire des nombres complexes autres que les nombres imaginaires, qui remonte aux travaux entrepris par d'Argand au début du XIX<sup>e</sup> siècle et qui conduisit en 1843 Hamilton à la découverte de ses « quaternions » : c'était le premier exemple d'un système de nombres à multiplication non commutative.

Ces élargissements successifs jusqu'aux complexes ne sont pas, selon Husserl, possibles « *a priori* » au sens où ils seraient autorisés par l'introduction de nouveaux signes comme par un postulat ou par un axiome, mais leur possibilité « dépend de la nature particulière des opérations originaires et des règles de leurs relations mutuelles ». (*Hua XXI*, Texte 5, 35)

### 1.2.3 Solution axiomatique et point de vue de Hilbert

I. Strohmeyer a dit très justement que dans sa présentation du problème de l'élargissement de 1901, Husserl donne une interprétation axiomatique de son ancienne théorie et qu'il s'installe ainsi dans un champ de problèmes proche du programme de Hilbert de fondation de l'arithmétique. (*Hua XXI XXXIV*)

Hilbert introduit l'opposition entre la « méthode axiomatique », telle qu'elle a cours en géométrie et la « méthode génétique », telle qu'elle a cours en arithmétique, dans son ouvrage *Sur le concept de nombre*. Comment en effet la notion de nombre est-elle introduite ? « Partant de la notion de nombre 1, par le procédé de l'énumération, apparaissent les nombres entiers, rationnels, positifs 2, 3, 4, ... et les règles de calcul sont explicitées. L'exigence de la possibilité de la soustraction conduit aux nombres négatifs ; on définit ensuite le nombre fractionnaire, par exemple comme une paire de nombres – toute fonction linéaire possède dès lors un zéro – puis enfin le nombre réel comme coupure ou au moyen d'une suite appropriée »<sup>63</sup>. Hilbert qualifie cette méthode de « génétique », « car la notion générale de nombre réel est engendrée par extensions successives de la notion simple de nombre ».

La construction géométrique est toute différente : « Ici, d'habitude on admet l'existence de certains éléments : on pose celle de trois systèmes d'objets, les points, les droites et les plans et (essentiellement en suivant Euclide) on établit entre eux des relations en posant certains axiomes d'appartenance, d'ordre, de congruence et de continuité. Le problème se pose alors de montrer

*Algebra*, Cambridge, 1830, 105 p.).

62. Cf. Hankel, *Theorie der complexen Zahlensysteme*, p. 107.

63. Hilbert, « Über den Zahlbegriff », in *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung*, 8, 1900, p. 181 ; tr. fr. par P. Rossier, in *Les fondements de la géométrie*, Dunod, 1971, Appendice VI, p. 256. (cité désormais *Sur le concept de nombre*)

la compatibilité de ces axiomes et leur complétude (*vollständigkeit*), c'est-à-dire qu'il faut prouver que l'application de ces axiomes ne peut pas conduire à des contradictions et que l'ensemble des axiomes permet la démonstration de tous les théorèmes de la géométrie. Nous qualifierons cette méthode d'axiomatique » (*Sur le concept de nombre* 256). Consistance et complétude, telles sont donc aussi pour Hilbert les deux conditions de la méthode axiomatique. Cependant, ce deuxième sens de la complétude chez Hilbert (correspondant à ce qu'on appelle la saturation sémantique relative à un domaine<sup>64</sup>) n'est, ni plus ni moins que le premier (l'axiome de saturation), un équivalent de la définitude husserlienne (correspondant à ce qu'on appelle la saturation syntaxique au sens fort<sup>65</sup>).

Enfin, Hilbert se demande si la méthode génétique pour les nombres et la méthode axiomatique pour la géométrie sont les seules appropriées à ces sciences. Il est intéressant en effet « de comparer ces méthodes et de chercher laquelle est la plus féconde pour l'étude des bases de la mécanique ou d'autres sciences physiques ». Et Hilbert de trancher la question : « malgré la grande valeur pédagogique de la méthode génétique, la méthode axiomatique a l'avantage pour un exposé définitif d'une science et elle donne à ses bases la sécurité logique indispensable ». (*Sur le concept de nombre* 256)

Concernant le problème de l'élargissement du domaine des nombres, on peut donc dire que ce qui se joue dans le passage de l'*arithmetica universalis* à la *mathesis universalis*, c'est l'abandon d'une perspective génétique qui procède par extensions successives de la notion formelle de nombre conformément au principe de permanence de Hankel à une perspective axiomatique telle que Hilbert tentait de l'introduire dans l'arithmétique des nombres réels.

### 1.3 Le problème des domaines conceptuels de l'arithmétique

Le problème des domaines conceptuels de l'arithmétique générale est formulé en ces termes dans la lettre à Stumpf de février 1890 :

Le fait est que l'« arithmétique générale » (incluant l'Analyse, la théorie des fonctions, etc.) trouve une *application* aux numérations (théorie des nombres), de même qu'aux n<ombres> ord<i>naux</i>, aux quantités continues, aux extensions à n dimensions (le temps, l'*espace*, la couleur, le *continuum* de la force, etc.). Dès lors qu'aucun concept commun ne se trouve au fondement de ces différentes applications de l'ar<i>ithmétique</i>, à partir duquel cette science se laisserait dériver, qu'est-ce qui en constitue le contenu, sur quel type d'objets conceptuels portent ses propositions ? E-

64. Un système d'axiomes est saturé pour un domaine déterminé s'il permet de déduire toutes les formules valables de ce domaine. Gödel a démontré en 1930 la saturation sémantique (absolue) de la logique des prédicats du premier ordre.

65. Un système est dit syntaxiquement saturé au sens fort si toute proposition appartenant à ce système est dérivable ou réfutable.

trange question ! (*Hua XXI* 245)

La solution est brièvement exposée par Husserl dans sa leçon du Semestre d'été 1895 publiée comme Texte Nr. 9 à *Husserliana XXI*. Nous savons que l'essence d'une discipline calculatoire réside dans le développement d'un algorithme, de sorte qu'au système des nombres et à ses lois correspond un système de signes avec des règles correspondantes, au moyen duquel toutes les conclusions peuvent être tirées de manière purement formelle. Dès lors, un seul et même algorithme pourra commander des domaines conceptuels différents, s'il existe entre leurs concepts des relations entièrement analogues à celles qui existent dans le domaine des nombres. Il y a donc plusieurs arithmétiques : « en fait, ce qu'on nomme arithmétique n'est que *aequivoce* une science ». (*Hua XXI*, Texte 9, 63)

On peut édifier les arithmétiques de différentes manières. On peut en effet construire un algorithme pour un domaine conceptuel déterminé (par exemple les numérations) ; on démontre ensuite qu'il existe un parallélisme exact entre le domaine des numérations et un autre domaine conceptuel (par exemple les nombres ordinaux, les grandeurs, etc. ) ; on pourra alors effectuer les calculs dans celui-ci avec le même algorithme que dans celui-là, en interprétant les signes de manière appropriée. Mais on peut aussi développer l'algorithme indépendamment de tout domaine conceptuel déterminé : on définit alors un domaine déductif en général comme domaine d'objets (de « nombres formels » dit Husserl) muni de certaines opérations elles-mêmes déterminées par certaines lois, et l'on obtient de cette manière le concept le plus général d'une « science purement déductive qui comprend sous elle en tant que cas particuliers les sciences déductives des numérations, des nombres ordinaux, etc. » (*Hua XXI*, Texte 9, 65). Le domaine conceptuel de l'arithmétique n'est donc plus celui des numérations ; au concept de numération s'est substitué le concept de « nombre formel ».

L'arithmétique des nombres et celle des grandeurs sont, d'après Husserl, conceptuellement indépendantes l'une de l'autre, elles sont « des sciences indépendantes » ; l'une ne peut donc pas être le fondement qui justifie l'autre. Bien plus, les différents concepts livrent des interprétations équivalentes d'un seul et même algorithme qui peut être développé de manière purement formelle. De ce fait, Husserl ne tient plus ferme, comme il l'avait fait au début – suivant en cela l'exemple des mathématiciens – à la priorité de la numération. Le concept le plus général d'un domaine arithmétisable n'est pas celui de nombre ou de grandeur, mais celui d'ensemble ou de multiplicité, concepts qui sont élucidés par exemple dans le texte Nr. 11 de *Husserliana XXI*, *Ensembles et multiplicités* (1891-92) et plus tard dans les Appendices VI-X de *Husserliana XII*. Ces concepts sont plus généraux que les concepts de nombres et de grandeurs dans la mesure où ils font complètement abstraction de la nature particulière de leurs objets et qu'ils représentent seulement un objet ou un quelque chose en général.

Une définition formelle d'une multiplicité est manifestement une

définition qui, faisant abstraction de la « nature particulière » des objets (*Objective*), définit certains objets (*Objekte*) en général par la forme de leurs relations. (*AL*, Appendice X, 551)

Avec un tel concept général, la « sphère des anciens supports de la recherche mathématique – les numérations, les nombres ordinaux, les grandeurs absolues et dirigées, etc. – » (*AL*, Appendice VI, 495) est entièrement dépassée ; la nouvelle mathématique qui se comprend comme arithmétique et théorie formelle de la multiplicité n'est plus en son essence « mathématique de la quantité ».

La possibilité manifeste de généralisations ou de transformations de l'arithmétique formelle grâce à laquelle, sans modification essentielle de son caractère théorique ni de sa méthode algorithmique (*rechnerisch*), elle peut être menée au delà du domaine quantitatif, conduisait nécessairement à cette évidence que le quantitatif n'appartient nullement à l'essence la plus générale des mathématiques ou du « formel », ni à celle de la méthode algorithmique (*kalkulatorisch*) qui trouve en lui son fondement. (*Prolegomènes VIII*)

La *mathesis* ne porte donc plus sur le concept de « numération », ni même sur celui de « nombre formel », mais se comprend comme une théorie du quelque chose en général et de ses formes dérivées, qui recevra plus tard le nom d'ontologie formelle.

## 2. DE L'ONTOLOGIE FORMELLE À LA THÉORIE DES SENS APOPHANTIQUES PURS

Ayant reparcouru le chemin qui mène de l'*arithmetica universalis* à la *mathesis universalis* comme ontologie formelle, faisons maintenant un pas de plus, et passons de la *mathesis* à la philosophie de cette *mathesis*. Rappelons-nous en effet que dans la perspective adoptée par Husserl, la *mathesis universalis* doit être « philosophiquement fondée ». Or dans la conversion de la *mathesis* à la philosophie de cette *mathesis*, ne voit-on pas se dégager autre chose que le thème de l'ontologie formelle ? Bien plus, dans la conversion de l'apophantique à la philosophie de cette apophantique, ne voit-on pas se dégager déjà l'idée de l'ontologie formelle ?

Considérons en effet la logique apophantique dans son caractère propre et selon ses différentes strates de problèmes. Prenons la dans son état définitif, celui qui est présenté par Husserl en 1929 dans la première section de *Logique formelle et transcendantale*. Nous nous proposons de mettre en évidence les trois points suivants :

- 1° Si l'on s'en tient à une analyse objective de son domaine, nous dirons que la logique formelle traditionnelle ignore les problèmes d'ontologie formelle. La tripartition de la logique formelle n'entame pas son

unité apophantique. Ce qui se donne comme stratifié c'est un même domaine : celui du jugement comme forme propositionnelle. Pourtant, avec la logique de la vérité, une attitude nouvelle fait irruption dans la manière de considérer le jugement. En effet, la logique de la vérité introduit dans la thématique du jugement une orientation qui déborde la seule thématique du jugement. Les jugements ne sont plus considérés en eux-mêmes, mais en tant qu'ils sont traversés par l'intérêt de la connaissance, qui est toujours, d'une manière ou d'une autre, connaissance d'un objet. (2.1)

- 2° Ce déséquilibre, qui s'annonce déjà dans l'analyse de la logique de la vérité, l'élucidation phénoménologique du caractère double de la logique formelle en tant qu'apophantique formelle et ontologie formelle va le confirmer. La logique formelle prendrait pour thème ce qui n'est pas de son domaine. Tout se passe comme si son domaine – le jugement – la tenait à l'écart de ses intérêts – les choses mêmes. En elle se creuse une distance entre son domaine objectif et son thème intentionnel ; ou plus exactement, un écart entre son thème dernier – les choses mêmes – et ce qui ne serait pour elle qu'une thématique de médiation – celle du jugement ; écart entre sa finalité d'adéquation et sa fonction critique. La logique formelle traditionnelle ignorerait la pureté thématique, l'orientation vers les choses mêmes venant sans cesse contaminer la thématique des significations. Rivée à l'apophantique, elle serait sans arrêt emportée par sa destination d'adéquation. Telle est la situation de la logique. (2.2)
- 3° Philosophiquement fondée, la *mathesis universalis* se présente non pas comme une ontologie formelle, mais comme une théorie des sens apophantiques purs. Reprenons ces trois points successivement. (2.3)

### 2.1 La logique de la vérité

Prenons un exemple d'expression distincte mais non claire citée par Husserl à plusieurs reprises : « un décaèdre régulier » (*RL* I 62, *Ideen* III 121 et *LFT* 376). Qu'est-ce qui distingue un énoncé tel que « un carré rond », dont Husserl nous dit qu'il est écarté par la logique de la non-contradiction, et un énoncé tel que « décaèdre régulier », dont on apprend que c'est du point de vue de la logique de la vérité qu'il est irrecevable. Voilà deux énoncés faux de géométrie pure. Or il suffirait de rendre le premier distinct pour en apercevoir l'absurdité. Tandis qu'il faudrait juger dans la clarté des choses pour reconnaître que le deuxième est faux.

Il faut noter une évolution de la pensée de Husserl sur ce point entre les *Recherches logiques* et *Logique formelle et transcendantale*. Dans les *Recherches logiques* Husserl ne distingue pas encore la logique de la non-contradiction et la logique de la vérité. Qu'est-ce qui distingue en 1901 aux yeux de Husserl un énoncé comme « décaèdre régulier » d'un énoncé comme « un carré

rond » ou « un carré à cinq angles » ? Il faut seulement distinguer les cas où le concept est simple des cas où le concept est complexe, c'est-à-dire composé. La différence entre deux expressions également incapables de recevoir un sens remplissant réside dans la plus ou moins grande complexité des concepts, dans le plus ou moins grand nombre de concepts qui les composent à leur tour. Ainsi, une expression telle que « carré rond », dit Husserl dans la Première des *Recherches Logiques*, est une expression « immédiatement absurde », tandis qu'une expression telle que « décaèdre régulier » ne l'est que médiatement, comme « l'infinité d'expressions dont les mathématiciens établissent par des démonstrations indirectes et compliquées qu'elles sont *a priori* sans objet ». (RL I 62) Arrêtons-nous maintenant sur cet exemple, tel qu'il est analysé au dernier paragraphe des *Ideen III* (§ 20), qui a pour objet de différencier deux processus : le processus de *Verdeutlichung* (distinction ou explicitation) et le processus de *Klärung* (clarification).

D'une part, cette expression est distincte au niveau du langage : elle suit les règles grammaticales de la liaison de l'article, du substantif et de l'adjectif épithète. Elle est donc recevable du point de vue de la morphologie des significations.

D'autre part, « avant que soit accomplie la moindre démarche de clarification, alors qu'aucune intuition n'est unie au mot, ou seulement une intuition tout à fait inadaptée et indirecte », on peut rendre distincte la pensée qu'elle renferme d'un polyèdre régulier à dix faces congruentes. Nous avons donc à différencier le concept indistinct, inanalysé (décaèdre régulier) et le concept rendu analytiquement distinct (polyèdre régulier à dix faces congruentes). Aussi bien, la forme logique, la synthèse dans laquelle la matière de pensée prend forme, peut se présenter de diverses manières ; il y a de nombreuses expressions équivalentes eu égard au même état de chose. Il faut donc bien distinguer le concept inanalysé d'une part et le concept rendu analytiquement distinct d'autre part.

Cependant, s'il est vrai qu'on peut rendre distinct le concept, selon une procédure qui se joue « à l'intérieur de la simple sphère de la pensée » (*Ideen III* 121), il n'en demeure pas moins qu'un tel polyèdre régulier est un contre-sens mathématique. Selon un théorème que l'on attribue aujourd'hui à Théétète, il n'existe que cinq espèces de polyèdres réguliers dans un espace euclidien : le tétraèdre, le cube, l'octaèdre, le dodécaèdre et l'icosaèdre (du grec *εικοσις* qui veut dire vingt). On aura reconnu les cinq corps platoniciens décrits dans le *Timée*, qui seuls vérifient la formule d'Euler :  $S - A + C = 2$  (où  $S$  désigne le nombre de sommets,  $A$  le nombre d'arêtes, et  $C$  le nombre des côtés). On peut donc bien rendre explicite le concept du décaèdre ; mais si nous pensons dans la clarté des choses, nous ne pouvons faire venir en recouvrement du concept, même explicité, un noème intuitif. Lors de la clarification, nous dépassons la sphère des simples significations de mot et de la pensée signifiante, nous faisons venir l'objet noématique de l'intuition en recouvrement avec l'objet noématique des significations. Et Husserl d'ajouter : « Le recouvrement doit être

si parfait qu'à tout concept partiel, dégagé au moyen du procès de distinction, correspond un moment explicité du noème intuitif. » (*Ideen III* 121)

On doit pouvoir définir une application bi-univoque par laquelle tout élément d'une multiplicité (le concept analysé par distinction) peut être mis en relation avec chaque élément de l'autre (la chose même, qui doit pouvoir faire l'objet d'un processus de *Verdeutlichung* analogue à celui qui intervient dans la sphère du concept). Or il arrive très souvent, et notamment dans le cas du décaèdre, que

l'adaptation à une intuition correspondante, caractérisée comme telle par le fait qu'au moins une signification partielle vienne en recouvrement avec un moment intuitif, y trouvant sa plénitude, conduise à un conflit : divers moments d'explication de la signification requièrent des corrélats d'intuition qui « ne sont pas compatibles » dans l'unité d'une intuition concordante, mais seulement à une liaison de deux intuitions en la forme d'un conflit concernant les moments en question. (*Ideen III* 122)

Ainsi, la logique de la vérité ne se contente plus seulement de l'évidence de la distinction au niveau du langage, propre à la morphologie pure des significations. Elle ne se contente pas même de l'évidence de la distinction au niveau de la pensée, propre à la logique de la non-contradiction. Mais elle requiert l'évidence de la clarté.

## 2.2 *La contamination de la thématique apophantique par la thématique ontologique*

L'élucidation phénoménologique du caractère double de la logique formelle, en tant qu'apophantique formelle et ontologie formelle va confirmer au chapitre 4 de *Logique formelle et transcendantale* ce qui est ressorti de l'analyse de la logique de la vérité : la logique formelle a une destination d'adéquation.

### 2.2.1 *Le domaine de la logique*

Quant au domaine, d'un point de vue purement objectif, nous pouvons rester à l'intérieur d'une doctrine formelle du jugement, quand bien même il est question de l'objet en général et de ses formes dérivées.

Considérons par exemple l'état-de-chose (*Sachverhalt*) « la terre est plus grosse que la lune ». Nous voyons que cette objectivité n'est pas de même nature que l'objet substrat « la terre ». Il porte la marque de la prédication.

Cependant, c'est bien, à sa manière, un objet. Nous pouvons le concevoir dans son unité et dans son identité. Nous pouvons par exemple le nominaliser et le prendre comme substrat d'un nouveau jugement : « le fait que la terre est plus grosse que la lune est *q* ».

Toutefois, la nominalisation d'un état-des-choses reste principalement

différente de la nominalisation d'une chose ou d'une qualité par exemple. Au § 58 d'*Expérience et jugement*, Husserl montre que la nominalisation d'une qualité repose sur l'acte qui consiste à rendre indépendantes des déterminations préalablement dépendantes. Par exemple, la nominalisation « le vert de cet arbre est beau » repose sur l'acte qui consiste à rendre indépendant « le vert de l'arbre » qui était une détermination dépendante de « l'arbre vert ». Cette nominalisation « a donc déjà sa forme préalable dans la sphère de la réceptivité »<sup>66</sup>. On peut trouver dans la sphère de la réceptivité une forme préalable qui précisément correspond à cette qualité nominalisée. On peut dans une explicitation purement réceptive saisir à part un moment pourtant dépendant de l'objet.

En revanche, dit Husserl,

pour la substantification dans laquelle l'état-de-chose est repris d'un jugement, et rendu capable ainsi de jouer désormais le rôle d'un substantif dans un jugement nouveau, *il n'y a rien d'analogue à l'étage inférieur.*

Le § 59 apporte une précision importante. Que la nominalisation de l'état-de-chose (« ce fait que S est p ») n'ait pas son analogue dans l'expérience réceptive ne signifie pas que l'état-de-chose (S est p) n'ait pas, quant à lui, son analogue dans la réceptivité. A l'état-de-chose « S est p » (*Sachverhalt*) correspond dans la réceptivité une situation (*Sachlage*) où les choses entretiennent des rapports entre elles qui seront précisément explicités par des *Sachverhalte*. Ces situations sont elles-mêmes des objets fondés ; elles renvoient ultimement à des objets qui ne sont pas des situations. Ce n'est donc pas l'état-de-chose, mais la nominalisation de l'état-de-chose qui est toujours en manque de sa propre préfiguration dans la sphère de la réceptivité.

Les états-de-chose de la logique sont donc des objets qui portent la marque de la prédication, ils sont internes à la sphère du jugement. On peut donc dire que le domaine dont s'occupe la logique formelle reste apophantique, même si elle a affaire à des objets.

### 2.2.2 Le thème de la logique

Cependant, quand nous nous plaçons dans l'intention qui préside à l'activité de juger, la situation s'inverse par rapport à celle que nous avons caractérisée sur le plan purement objectif, celui des concepts :

Le résultat de notre examen s'énonce donc ainsi : *l'analytique en tant que doctrine formelle de la science* a, comme les sciences elles-mêmes, une direction *ontique*, et à vrai dire, grâce à sa généralité apriorique, une direction *ontologique*. Elle est *ontologie formelle*. (LFT 163)

<sup>66</sup>. *Expérience et jugement*, tr. fr. par D. Souche-Dagues, Puf, 1970, p. 288 (cité désormais EJ).

Pensée selon son thème intentionnel, la logique formelle est donc tout autrement caractérisée qu'elle ne l'était, pensée selon son domaine objectif.

C'est la perspective *critique*, dont on sait qu'elle est appelée à devenir la principale caractéristique de la phénoménologie, dans le projet d'ensemble de *Logique formelle et transcendantale*, qui commande la thématique ontologique. En effet, dans l'attitude naïve, nous accordons une valeur d'existence aux objets sur lesquels nous jugeons ; et dans une suite concordante de jugements, nous continuons à accorder valeur d'existence aux mêmes objets. Dans l'attitude critique, ce parti-pris d'existence n'est pas maintenu. L'étant se modalise et devient le douteux, le problématique, le possible, le conjecturé ou même le nul ; l'intention, au lieu d'être remplie, est alors détrompée. L'existence pure et simple devient *existence intentionnée*, existence présumée.

Nous dirons donc que la logique a, par delà son domaine apophantique, un intérêt orienté thématiquement vers l'objet ; et que c'est la perspective critique qui commande cette thématique ontico-ontologique.

### 2.2.3 Thème dernier et thème de médiation

Mais que faire alors des affirmations où Husserl déclare expressément le contraire, en accord en cela avec la caractérisation traditionnelle de la logique, selon laquelle le thème privilégié de l'apophantique, c'est précisément le jugement ? Dans l'introduction à *Expérience et Jugement*, Husserl demande :

dans quelle mesure le jugement prédicatif est-il le thème central et privilégié de la logique, de telle sorte qu'elle soit nécessairement en son noyau une logique apophantique, une théorie du jugement ?  
(*EJ* 15)

Le § 44 de *Logique formelle et transcendantale* répond : dans la mesure où un revirement thématique est toujours possible :

Un revirement thématique est toujours possible conformément auquel ce n'est pas le domaine d'objets considéré et les objectités catégoriales de niveau plus élevé construites à partir de lui qui sont dans le champ thématique mais – ce qui est tout autre et bien distinct – ce que nous nommons les jugements ainsi que leurs éléments constitutifs, dont les liaisons et autres transformations aboutissent à des jugements de degré toujours nouveau. (*LFT* 164)

On peut élucider ce déplacement thématique comme un approfondissement de la réorientation critique. En effet, si l'attitude critique a, comme nous l'avons dit, le retour aux choses-mêmes pour thème dernier, elle suppose dans le même temps de se détacher provisoirement des problèmes d'adéquation et de prendre pour thème de médiation les jugements pour eux-mêmes. Il ne faudrait pas seulement distinguer le domaine – apophantique – et le thème – ontico-ontologique –. Il faudrait encore distinguer le thème dernier et le thème de médiation. Tout se passe comme si le souci d'adéquation imposait lui-même une suspension des questions d'adéquation. La perspective critique ne parviendrait à ses

fins que par des voies détournées. *Si l'attitude immédiate ignore les problèmes d'adéquation, l'attitude critique les ignore comme problèmes immédiats* : les problèmes d'adéquation et de vérification ne constituent pas l'immédiateté de la critique. Nous retrouvons ainsi pour un temps l'orientation traditionnelle de la logique conçue comme théorie du jugement. Mais pour un temps seulement, car cette thématique du jugement comme simple opinion n'est qu'une thématique de médiation. Le thème dernier de la logique est ontologique. Sa fonction critique n'abolit jamais totalement sa finalité d'adéquation. Mais qu'en est-il alors de la nouveauté introduite par la *mathesis universalis*, si la logique formelle traditionnelle s'oriente toujours déjà sur l'ontologie formelle ?

### 2.3 La mathesis pura comme théorie des sens apophantiques purs

Au chapitre V de *Logique formelle et transcendantale*, Husserl déclare que la *mathesis universalis* s'oriente sur la région du sens.

#### 2.3.1 Quel est le statut de cet objet qu'est un sens ?

Peut-on même parler ici d'objet ? Il semblerait qu'il y ait objet et objet. Sans doute, les objets qui sont des sens ne sont pas des objets comme les autres. Ce sont des objets qui ont la propriété de se référer aux autres objets, aux objets purs et simples. Ils sont, dit Husserl (EJ 324), *Sinn von...*, sens de... Mais dans la mesure où chacun d'eux est un pôle d'unité pour les actes catégoriaux qui s'y rapportent, rien ne nous empêche de parler ici d'objet. Si l'on suit le texte d'*Expérience et Jugement* : un sens, c'est précisément un objet qui a la propriété de se référer aux autres objets.

Le chapitre V de *Logique formelle et transcendantale* propose cependant une autre distinction, et une autre manière d'entendre le sens. Comme l'a montré S. Bachelard, la distinction opérée par *Expérience et jugement* entre objectivités intentionnées (*vermeinheiten*) et celles qui n'en sont pas ne recouvre pas la distinction proposée par *Logique formelle et transcendantale* entre objectivités qui sont des sens et celles qui n'en sont pas :

Dans *Erfahrung und Urteil* la distinction entre objectivités qui sont des objectivités intentionnées (*vermeinheiten*) et celles qui n'en sont pas correspond simplement à la distinction entre objectivités irréelles ou idéales et objectivités réelles. La notion d'objectivité intentionnée correspond à la notion de formation idéale (*ideales Gebilde*) employée par *Logique formelle et transcendantale* [...]. Les objectivités catégoriales ne sont qu'un cas spécial de ces objectivités intentionnées<sup>67</sup>.

La distinction proposée par *Logique formelle et transcendantale* est, selon l'expression de S. Bachelard, « plus serrée » dans la mesure où « elle joue dans

67. S. Bachelard, *La logique de Husserl*, Puf, 1957, p. 145.

la sphère même du catégorial ». Supposant établie la distinction entre les objets purs et simples, et les objectités catégoriales, elle intervient au sein même des objectités catégoriales, pour distinguer d'une part des objectités pures et simples, et d'autre part des objectités intentionnées, des objectités catégoriales en tant que sens :

Nous parlons de régions distinctes à l'intérieur de la région formelle universelle : « Objectité en général. » Toutes les entités intentionnées de degré élevé appartiennent elles-mêmes à la région des entités intentionnées ou *opinions* (*Meinungen*). Au lieu d'opinion nous pouvons dire également *sens* (*Sinn*) et si nous considérons les énoncés nous pouvons parler de leurs *significations* (*Be-deutungen*). (*LFT* 180)

Pour se mettre en présence de la région du sens telle qu'elle est thématifiée au chapitre V, il faut adopter l'attitude critique telle qu'elle a été introduite au chapitre IV de *Logique formelle et transcendantale* : « il est ici besoin d'une clarification phénoménologique plus approfondie, clarification que nous avons déjà obtenue en partie dans les analyses du chapitre IV, mais que nous voulons ici approfondir encore » (*LFT* 178). Les analyses du chapitre IV relevant d'une phénoménologie critique forment à ce titre l'horizon de compréhension de la *mathesis universalis* comme théorie des sens apophantiques purs. Qu'est-ce qui est mis au jour dans l'attitude critique ?

Dans l'attitude qui n'est pas critique, dans l'attitude immédiate, nous avons affaire à des objets ; des objets, c'est-à-dire des choses ou des états-de-choses. Lorsque nous sommes dirigés vers les choses, nous avons affaire aux objets purs et simples, par exemple à l'objet *S*, à la qualité *p*. Nous pouvons effectuer le jugement « *S* est *p* ». Lorsque nous sommes dirigés vers les états-de-choses, nous avons affaire à un objet du second degré. Nous portons notre attention sur la totalité « *S* est *p* ». Cet objet porte la marque du dire quelque chose de quelque chose, c'est-à-dire du *kategoroin*, du *legein ti kata tinōs*. C'est un objet catégorial. Au sujet de cet objet, nous pouvons énoncer quelque chose : nous pouvons énoncer le jugement « le fait que *S* est *p* est *p'* ».

Si maintenant nous adoptons l'attitude critique, nous « avons » en guise d'objet des *opinions* relatives aux choses ou aux états-de-choses : nous disons par exemple « le jugement *N* est *q* », « le jugement *N* est un jugement prédicatif », le jugement *N* étant alors pris comme une totalité inanalysée, et quoiqu'il en soit par ailleurs des choses ou états-de-choses sur lesquels il porte. Nous ne nous soucions plus alors que le jugement *N* dise précisément que *S* est *p*. La restriction thématique qu'implique l'attitude critique nous met donc en présence de la région du sens. Quand nous sommes dirigés vers les jugements sans être dirigés vers les objets sur lesquels ils portent – choses ou états-de-choses –, nous disons que nous considérons les jugements en tant que simples sens.

Ni chose, ni jugement, un sens est donc un énoncé qui a été méthodiquement débarrassé de sa fonction référentielle. Du même coup se trouve libérée

la possibilité de mettre en évidence les fonctions autres que référentielles d'une signification. En particulier, on va pouvoir considérer les significations du seul point de vue de leur compatibilité logique.

### 2.3.2 *L'analytique apophantique peut-elle prétendre au titre de théorie de la région du sens telle que nous venons d'en former le concept ?*

On sait que l'apophantique tout entière ne saurait y prétendre. Seules les deux premières strates de l'apophantique – la morphologie des jugements, et la logique de la non-contradiction – pourraient à la rigueur former une théorie systématique de la région du sens. Mais Husserl va tirer au chapitre cinquième toutes les conséquences des analyses noétiques mises en œuvre au chapitre quatrième concernant la logique formelle. Tant qu'on reste au niveau de la logique traditionnelle, la séparation entre logique de la non-contradiction et logique de la vérité comporte quelque chose d'artificiel. Car précisément, la logique traditionnelle, qui ne bénéficie pas de l'intentionnalité de la mathématique formelle, ne trouve pas en soi une intention qui la dirige vers les seuls problèmes de non-contradiction :

la logique en effet (et même là où elle veut être simple logique formelle) veut être rapportée à des domaines possibles et à leur connaissance possible, à des théories systématiques possibles. (LFT 188)

La logique apophantique, fût-elle restreinte à la logique de la non-contradiction, n'est donc pas la théorie pure de la région du sens.

### 2.3.3 *La mathesis universalis peut-elle être la science que nous cherchons ?*

Au chapitre V de *Logique formelle et transcendantale*, Husserl montre que la séparation effectuée au chapitre premier entre logique de la non-contradiction et logique de la vérité reste valable pour la doctrine de la multiplicité. On peut en effet distinguer une *mathesis* pure de la non-contradiction et une *mathesis* de la vérité possible :

Dans l'achèvement de l'analytique en une *mathesis universalis* complète, devra rester valable tout ce que nous avons prouvé pour les niveaux inférieurs : tout d'abord donc la stratification de la *mathesis* qui se décompose en une *mathesis pure de la non-contradiction* (*reine Mathesis der Widerspruchslosigkeit*) et une *mathesis de la vérité possible* (*Mathesis möglicher Wahrheit*) et ensuite l'interprétation de la première comme une *mathesis des sens purs* (*Mathesis purer Sinne*). (LFT 186)

Or ni la *mathesis* de la non-contradiction, ni la *mathesis* de la vérité ne relèvent à proprement parler de l'ontologie formelle. Ceci est vrai de la *mathesis* de la vérité possible. Sans doute, dès que nous mettons en relation les sens objectifs non-contradictaires et les objets possibles en eux-mêmes, que donc nous soulevons les questions de la vérité possible, nous nous tenons à l'intérieur

de la logique proprement dite : « Aussitôt en elle la mathématique des jugements conçus comme sens prend dans sa totalité une *signification* ontologico-formelle » ; et Husserl d'ajouter : « *et pourtant nous ne pouvons pas encore sans plus prétendre qu'elle est ontologie formelle* » (LFT 195). Nous sommes certes placés dans une perspective d'adéquation possible ; mais ce sont toujours les jugements et rien que les jugements qui sont considérés comme « les thèmes exclusifs ». Nous sommes donc encore dans le cadre apophantique, et « nous ne sommes pas encore à proprement parler dans l'orientation ontologico-formelle » (LFT 195).

C'est vrai, *a fortiori*, de la *mathesis* de la non-contradiction :

la *mathématique pure de la non-contradiction* dont nous avons parlé, du fait de sa séparation d'avec la logique épistémologique, *ne mérite pas le nom d'ontologie formelle*. Elle est une ontologie des jugements purs *en tant que sens*. (LFT 194)

La *mathesis pura* n'est donc pas une ontologie formelle ; mais elle est une ontologie des jugements purs en tant que sens. Plus précisément, elle est une ontologie des *formes* de sens non-contradictoires et, ainsi compris, possibles dans l'évidence de la distinction. Sans doute, à tout objet possible correspond son sens objectif ; mais cette possibilité d'une forme du sens ne contient rien en tant que telle de la possibilité d'objets ayant un sens correspondant à cette forme du sens.

La *mathesis universalis* n'est donc pas, quel que soit le niveau où on l'envisage, une ontologie formelle : d'une part, la *mathesis* des sens purs « ne mérite pas le nom d'ontologie formelle » ; d'autre part, de la *mathesis* de la vérité « nous ne pouvons pas encore sans plus prétendre qu'elle est ontologie formelle ». Mais la *mathesis universalis* n'est pas non plus tout entière une théorie systématique pure de la région du sens : « La *mathesis universalis* entière est donc analytique des entités catégoriales possibles, elle est donc théorie de leurs formes essentielles et de leurs lois essentielles » (LFT 187). En revanche, la *mathesis universalis* restreinte à une *mathesis* pure de la non-contradiction est précisément cette science que nous cherchons : « c'est un grand progrès d'intelligence philosophique que de comprendre que la *mathesis logique* (la logique formelle amenée à une complétude conforme à son essence) réduite et limitée à une *pure analytique de la non-contradiction* a pour sens essentiel d'être une science qui, en vertu de son *a priori* essentiellement propre, n'a affaire à rien d'autre qu'aux sens apophantiques » (LFT 190). On pourra donc conclure avec Jules Vuillemin qu'avec la *mathesis* de Husserl, « le problème pur de la signification a pris la place du problème de l'être caractéristique de l'ontologie formelle »<sup>68</sup>.

Résumons-nous. Quant au domaine, on peut penser une intégration de l'ontologie formelle dans l'apophantique formelle. Cependant, quant au thème, la

68. J. Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre*, Puf, 1962, 2<sup>e</sup> éd. 1993, p. 487.

logique a, comme les sciences elles-mêmes, une orientation ontologique. Et même lorsque, par un revirement thématique, la logique convertit son orientation thématique vers l'objet en général, en orientation thématique critique qui prend le jugement lui-même comme thème, il ne s'agit alors que d'une thématique de médiation. La fonction critique n'abolit jamais totalement la finalité d'adéquation. La logique apophantique n'ignore donc pas la thématique de l'objet ; ce qu'elle ignore, en revanche, c'est la pureté thématique du jugement. Ce qui demande à être dépassé de l'analytique apophantique, ce n'est pas tant l'unilatéralité thématique que la contamination thématique. Ce qui est promu dans la *mathesis universalis*, ce n'est pas seulement une théorie des multiplicités ; c'est aussi une théorie des sens apophantiques purs.

### 3. DE LA THÉORIE DES SENS PURS À LA MÉTAPHYSIQUE DE L'INDIVIDUATION

Dans la « grande et large perspective » adoptée par Husserl, la « *mathesis universalis* philosophiquement fondée » est appelée à être pensée selon son articulation sur ce qui est désigné dans la lettre à H. Weyl sous le titre de « nouvelle métaphysique formelle » et explicité comme « théorie apriorique et générale de l'individuation ». Et Husserl de préciser qu'il y travaille « depuis des années et encore maintenant ».

« Maintenant », c'est-à-dire en avril 1918, à l'époque du second séjour à Bernau (du 1er février 1918 au 27 avril 1918). Le deuxième séjour dans la forêt noire à Bernau est pour Husserl une période de travail intense. Pour faire face aux événements douloureux qui l'affectent entre 1916 et 1918 (en tant qu'Allemand, en tant que père et en tant que fils) Husserl travaillait environ 9 à 10 heures par jour. Le 2 septembre 1918, il écrit à Dietrich Mahnke : « ce n'est qu'en gardant sans cesse en vue l'œuvre de ma vie et en y engageant toutes mes forces que j'arrive à endurer cette époque trouble » (*Briefwechsel* III 421). Les indications données par Husserl sur son travail manifestent le grand enthousiasme qui accompagne ses nouveaux projets : le 30 mars 1918, il écrit à Heidegger : « un grand ouvrage germe ici en moi, dans le silence de la haute vallée – Temps et individuation, un renouveau de la métaphysique rationnelle d'après les principes » (*Briefwechsel* IV 130). Elles indiquent aussi la nouvelle orientation prise par ses recherches : ce « renouveau de la métaphysique rationnelle » fait écho à la « nouvelle métaphysique formelle » évoquée dans la lettre à Weyl ; et dans une lettre à Grimme du 5 avril 1918, Husserl déclare que son projet « revient finalement à une ontologie rationnelle phénoménologiquement fondée en un tout avec une résolution de la problématique transcendantale la plus profonde, et ce en tant science rigoureuse qui pourra affirmer sa validité objective pour toujours ». (*Briefwechsel* III 82)

La lettre à Weyl nous apprend également que Husserl travaille à ce projet « depuis des années ». « Depuis des années », c'est-à-dire vraisemblablement

depuis les années 1903-1905. En effet, ce programme est défini pour la première fois en des termes semblables dans un texte non daté, mais dont on peut penser qu'il fut rédigé par Husserl entre 1903 et 1905, publié dans *Husserliana* XXIV comme Appendice A XIII par U. Melle sous le titre *Phénoménologie et psychologie. Phénoménologie et théorie de la connaissance. Description phénoménologique par rapport à description empirique*. Voici ce texte :

Dans les dernières leçons, nous avons élucidé une série de concepts très difficiles.

1) Le concept de la logique pure comme science des constituants idéaux et des lois idéales de la théorie en général, ou, comme nous pouvons aussi le dire, de la science de la vérité et de l'objectivité en général. Conçue de manière aussi large qu'elle doit l'être, la logique pure est identique à la *mathesis universalis*.

2) La théorie de la connaissance. L'éclaircissement des difficultés que rencontrent la possibilité de la connaissance, ou la clarification des relations difficiles qui existent entre vérité et objectivité d'une part, et le juger, la reconnaissance de la vérité c'est-à-dire de l'objectivité d'autre part. Il s'agit, comme nous l'avons dit, d'éclaircir le sens dernier de la connaissance en général, respectivement l'être qu'il faut saisir dans le connaître, et avec cela d'une discipline qui rend possible la critique des connaissances et des sciences prédonnées, qui nous met en mesure de déterminer le sens dernier des constatations des sciences prédonnées. Si la métaphysique est la science de l'étant réel en son sens véritable et dernier, la théorie de la connaissance est la condition préalable de la métaphysique. La théorie de la connaissance est la science formelle de l'être dans la mesure où elle fait abstraction de l'être tel qu'il se présente de fait (*faktisch*) dans la recherche de l'être des sciences déterminées, et où elle cherche l'être en général conformément à son sens essentiel. Nous pourrions caractériser la théorie de la connaissance appuyée à la logique pure directement comme *métaphysique formelle* (ontologie), tandis que la métaphysique au sens propre constate en se fondant sur cette métaphysique formelle ce qui est de fait (*faktisch*) dans le sens catégorial, ce qui revient à l'être réel, non pas seulement en général et en tant que tel, mais *de facto* d'après les expériences des sciences déterminées de l'être. On aurait ainsi en troisième lieu déterminé le concept de métaphysique. (*Hua* XXIV 380)

Nous nous proposons de mettre en évidence les trois points suivants, reprenant les analyses de J. T. Desanti<sup>69</sup> :

- 1° La mathématique universelle s'articule sur une métaphysique de l'individuation. Ainsi, Husserl déclare dans un Manuscrit rédigé à Bernau

69. J. T. Desanti, *La philosophie silencieuse*, Seuil, 1975, pp. 69-108.

en avril 1918 et intitulé *De l'Analytique à la logique de l'individuation* : « Dans la sphère des disciplines formelles (pour laquelle on aurait besoin d'un nom unifié : *Mathesis*) tombe la théorie formelle de l'individualité en tant que telle ». (Ms. A III 13, p. 9 a)(3.1)

- 2° Cette ontologie formelle de l'individuation ne se confond pas avec l'ontologie formelle que nous avons évoquée jusqu'ici : il y aurait donc ontologie formelle et ontologie formelle. *Mathesis* est un nom pour l'ensemble des disciplines formelles ; mais le formel est conçu en un sens élargi du formel.(3.2)
- 3° Cette métaphysique formelle ne se réduit pas non plus à une métaphysique de la facticité. Le terme métaphysique s'entend lui-même en plusieurs sens chez Husserl : il y aurait donc aussi métaphysique et métaphysique.(3.3)

### 3.1 *Mathesis universalis et métaphysique de l'individuation*

Soit l'énoncé : « la somme des angles d'un triangle est égale à la couleur rouge » (*LFT* 296-297). Cet énoncé ne produit pas de sens effectuable. Il n'est ni vrai ni faux. Le principe du tiers-exclu n'a pas sa place ici :

le « tiers » n'est plus exclu ici et il consiste en ce que les jugements qui avec des prédicats qui n'ont aucun rapport de sens avec les sujets sont, du fait qu'ils sont dépourvus de sens, pour ainsi dire au-dessus de la vérité et de la fausseté. (*LFT* 297)

La propriété logique « pouvoir être infirmé ou confirmé » ne peut donc apparaître que pour une certaine classe d'énoncés : ceux pour lesquels, entre les noyaux de sens qui sont unifiés dans le jugement, se manifeste une relation de convenance. Entre « somme » et « rouge », une telle relation de convenance fait défaut. Ces noyaux appartiennent à des sphères étrangères l'une à l'autre. Ils ne peuvent être rapportés l'un à l'autre dans l'unité d'un même jugement orienté vers un intérêt de connaissance.

Quel est ce domaine dans lequel se donnent avec évidence des noyaux de sens extra-syntaxiques ? Est-il possible de dire que les individus, substrats ultimes, sont les uns à l'égard des autres, privés de relation ? Certainement pas. Si nous ne pouvons pas donner de sens à l'expression « la somme des angles d'un triangle est rouge », c'est que l'objet que nous nommons « somme » ne peut, en aucune espèce d'effectuation d'évidence, être appréhendé comme substrat de la propriété que nous nommons « rouge ». Cela veut dire que cette propriété, prise en sa donation première, est solidaire d'une sphère de sens au sein de laquelle peuvent être saisis d'une manière également originaire les « objets » auxquels elle convient.

Le § 8 d'*Expérience et Jugement* apporte sur ce point toutes les précisions nécessaires. Tout objet singulier livré dans une expérience enveloppe une pré-connaissance typique de son mode de donation. D'une part, un horizon interne

livré obliquement dans la visée directe de l'objet, un et identique, comme ce domaine indéfiniment ouvert dans lequel deviennent sans cesse effectuelles les déterminations de sens que cet objet appelle. D'autre part, cet horizon interne, inséparable de la chose offerte dans sa singularité, est accompagné d'un horizon externe, domaine indéfiniment ouvert des objets coexistants, vers lequel le regard n'est pas actuellement tourné, mais vers lesquels il a la possibilité de se tourner, indéfiniment. Tout objet singulier (cette couleur rouge, par exemple) s'offre dans la médiation et la relation de ce double horizon : hors de cette relation, il n'a pas d'existence pour la conscience.

Donnons avec Husserl, le nom de « monde » à ce domaine dans lequel se tiennent les noyaux ultimes de tout jugement et dans lequel se révèlent continuellement et se déploient indéfiniment, comme un horizon ultime, l'enchaînement de tous les horizons internes et externes spécifiques des individus offerts en une expérience. Ainsi défini, le monde est toujours pré-constitué et pré-donné comme ce dans quoi tout sens est effectuable.

Convenons avec Husserl d'appeler « ontologie formelle mondaine », ou « ontologie formelle de deuxième espèce », cette théorie systématique qui a pour thèmes réflexifs les *a priori* mondains – c'est-à-dire ce qui, en général et pour l'*ego* que je suis, est susceptible de se caractériser comme étant « du monde » –, et demandons-nous si cette théorie-là se confond avec l'ontologie formelle au sens premier.

### 3.2 *Ontologies formelles de première et de deuxième espèce*

Le § 103 de *Logique formelle et transcendantale* distingue au contraire nettement ces deux ontologies formelles. D'une part, l'ontologie formelle de première espèce se meut dans la région « *objet en général* » ; en cela elle se règle sur l'*eidōs* nommé « multiplicité bien définie ». D'autre part, l'ontologie formelle de deuxième espèce se meut dans la région « monde en général » ; elle doit donc se régler sur ce qui constitue en *premier* l'essence d'un monde, qui est de se manifester originairement comme horizon ultime.

On remarquera que c'est la deuxième ontologie qui fonde la première. En effet, il importe que les relations antéprédicatives soient préconstituées pour que puissent être effectuées les articulations syntaxiques propres à la *mathesis pura*. Par exemple, il faut que l'horizon mondain antéprédicatif propre au noyau « rouge » exclue de son champ la possibilité de former : « la somme est rouge », pour que puisse apparaître le champ dans lequel il est possible de dire : « la somme des angles d'un triangle est égale à. . . ».

### 3.3 *Métaphysique formelle et métaphysique de la facticité*

Demandons-nous enfin si l'ontologie formelle de deuxième espèce ne se réduit pas à une ontologie matérielle. Il importe ici de dissiper un malentendu. Cette ontologie mondaine doit être formelle. Cela veut dire qu'elle ne saurait

se réduire à une « phénoménologie de la perception », bien qu'elle ait à se déployer sur le sol de celle-ci.

La différence entre les deux ontologies « matérielle » et « formelle » tient à ceci que les catégories de l'ontologie matérielle « expriment ce qui appartient en propre à l'essence régionale ou encore expriment en termes de généralité eidétique ce qui doit appartenir *a priori* et « synthétiquement » à un objet individuel de la région » (*Ideen I* 56). La relation entre les deux ontologies formelles ne peut être de même nature. Ici il ne s'agit plus de dégager des catégories régionales matérielles. Mais bien davantage, il s'agit de les articuler elles-mêmes, non pas sur la catégorie formelle (au sens analytique) de « région en général », mais sur l'*Ur*-région, l'archi-région « monde en général », étant bien fermement maintenu que le monde est substrat dernier et horizon ultime. La différence tient à ceci que la catégorie formelle « région en général » peut être atteinte et déterminée dans le domaine analytique « objet en général ». Il n'en va pas de même du « monde en général », dans la mesure où ce qui apparaît comme son « caractère formel », constitutif par essence, c'est précisément de ne pouvoir se manifester en premier qu'en qualité de domaine d'organisation des noyaux-substrats.

\*

Peut-on dire de la *mathesis universalis* qu'elle est une ontologie formelle ? Oui sans doute, puisqu'elle nomme l'unité de cette théorie du jugement qu'est la logique formelle et de cette théorie de l'objet en général qu'est, sans le savoir, la mathématique formelle. Cependant, l'objet catégorial s'entend de différentes manières. La *mathesis universalis* s'oriente sur cet objet qu'est du sens. Elle n'est donc pas une ontologie formelle : la *mathesis universalis* au sens strict, la *mathesis pura*, « ne mérite pas le nom d'ontologie formelle » (*LFT* 194) et, de la *mathesis universalis* au sens large, de la *mathesis* de la vérité possible, « nous ne pouvons pas encore sans plus prétendre qu'elle est ontologie formelle » (*LFT* 195). La *mathesis universalis* sera donc mieux nommée « théorie pure de la signification », pureté qui est précisément restée inconnue de la logique formelle traditionnelle. Pourtant, on pourra prendre en compte que dans ces formes possibles du sens, tel qu'on le rencontre dans la *mathesis*, s'annonce toute forme du sens d'objets possibles. Qu'à tout objet possible correspond son sens objectif. La *mathesis* dont « on ne peut pas prétendre sans plus qu'elle est ontologie formelle » prendra alors dans sa totalité « une signification ontologico-formelle ». Nuance minime, dira-t-on ; mais nuance qui change tout : c'est elle qui « conduit au-delà de la pure sphère du sens » (*LFT* 195). On prendra la mesure de cette nuance dans ses implications. Car tous les objets syntaxiques possibles renvoient ultimement à leur tour à des noyaux de sens extra-syntaxiques, « lesquels doivent avoir affaire les uns avec les autres » (*LFT* 194). Les vérités de la *mathesis* de la vérité concernent donc l'être mondain possible. Elles concernent précisément ce qui reste nécessairement valable quand l'imagination varie librement le monde qui existe en fait ;

elles concernent ce qui vaut nécessairement comme forme essentielle d'un monde en général, donc aussi de ce monde donné. Ainsi, *mathesis* philosophiquement élucidée et métaphysique s'articulent-elles l'une à l'autre, comme elles s'articulaient déjà, bien que différemment, chez Bolzano, chez Leibniz, chez Aristote : « On pourrait, en effet se demander si la Philosophie première est universelle, ou si elle traite d'un genre particulier et d'une seule réalité, distinction qu'on rencontre, au surplus, dans les sciences mathématiques : la Géométrie et l'Astronomie ont pour objet un genre particulier de la quantité, tandis que la Mathématique générale étudie toutes les quantités en général ». (*Métaphysique*, E, 1, 1026 a 24-26)

# Le développement de l'idée de psychologie chez W. Dilthey

Autour des *Idées* et de sa lecture phénoménologique

GUY VAN KERCKHOVEN

A partir du 19 mai 1925<sup>1</sup>, dans ses leçons de psychologie phénoménologique, Husserl fit des cours sur la psychologie descriptive de Dilthey et sur l'idée de l'intentionnalité chez Brentano. Apparemment, selon le témoignage de Boyce Gibson<sup>2</sup>, Husserl reprit cet exposé, dédié au « travail de pionnier » qu'avait accompli Dilthey dans le domaine de la psychologie philosophique, trois années plus tard, dès le 14 mai 1928. Finalement, à la fin du cours et du séminaire d'été 1928<sup>3</sup>, Husserl s'est une fois de plus détourné de l'historicisme présumé de Dilthey, à croire tout au moins les notes que nous a laissées Aurel Kolnai.

Cette réapparition du nom de Dilthey et ce nouveau reflet, au moins d'un segment de son action philosophique, dans le milieu phénoménologique à peu près quatorze ans après que Husserl se fût - dans son article paru dans la revue *Logos* (1911) - vivement débattu contre la *Weltanschauungsabhandlung* de Dilthey, ne fut pas un événement isolé. Le premier cours du 19 mai 1925 de Husserl suivait d'un mois les dix conférences, que Heidegger avait tenues à Kassel<sup>4</sup> sous le titre : *W. Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um die historische Weltanschauung*. (« Les recherches de Dilthey et la lutte actuelle pour la conception historique du monde »). Dans ces conférences cependant, Heidegger ne s'était pas limité à dégager le concept fondamental de la psychologie descriptive de Dilthey, - celui de « vie » - mais plus radicalement encore s'était engagé à reposer, sur un fond phénoménologique, la question de sa *Geschichtlichkeit* (historicité). Et cette démarche, importante pour l'acheminement vers l'œuvre majeure *Sein und Zeit*, en rejoignait encore une autre. Elle répondait partiellement à l'invitation de Erich Rothacker, dès janvier 1924, d'écrire un compte-rendu de la publication de 1923 par Sigrud von der Schulenburg, de la correspondance entre Dilthey et Graf Yorck von Wartenburg pour la toute nouvelle revue : *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*<sup>5</sup>. Cette invitation avait amené Hei-

1. *Husserl-Chronik*, p. 292.

2. *Ibidem*, p. 334.

3. *Ibidem*, p. 332.

4. Du 16.4. jusqu'au 21.4. 1925 cf. *Dilthey-Jahrbuch* Bd. 8 (1992/3), pp. 143 sv.

5. Voir *ibidem*, pp. 202 sv : *Martin Heidegger und die Anfänge der Deutschen Vierteljahrss-*

degger à rédiger un traité, intitulé : *Der Begriff der Zeit*<sup>6</sup>, s'alliant ainsi à son exposé du même titre, tenu en juillet 1924 pour la *Marburger Theologenschaft*, et devançant d'une année son cours de Marburg d'été 1925 : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Ajoutons encore, qu'à côté de Heidegger, Fritz Kaufmann, à cette époque l'assistant de Husserl, comptait contribuer à cette même *Vierteljahrsschrift* en proposant un manuscrit sur la philosophie de Paul Graf Yorck von Wartenburg<sup>7</sup>.

Ni Husserl, ni d'ailleurs Heidegger ne pensaient, ne fût-ce qu'un moment, devoir partager *die heutige Dilthey-Mode*, selon l'expression de Heidegger lui-même<sup>8</sup>. Il s'agissait plutôt de ne point perdre de vue l'intention fondamentale de Dilthey, de ne pas « abandonner ce qui dans ses recherches était décisif »<sup>9</sup>. L'action fut donc de part et d'autre critique, en opposant d'une part à la psychologie descriptive « morphologique » de Dilthey l'idée d'une psychologie eidétique intentionnelle - telle la démarche husserlienne ; en creusant de l'autre côté le sol même sur lequel s'élevait cette psychologie descriptive : l'unité de vie psychophysique, en posant la question radicale du « caractère de réalité même de cette vie », du « sens de son être »<sup>10</sup>, - question de laquelle « en vérité » dépend la réponse à la question sur son « historicité » et face à laquelle Dilthey s'était arrêté. Question donc à poser dans la terminologie de Heidegger comme la *Sachfrage* même de la phénoménologie. Au cœur du reflet de la figure de pensée de Dilthey dans le miroir phénoménologique - figure de pensée puisque le rapport phénoménologique à son œuvre fut en ces jours encore problématique et fragmenté - se dessinait donc une double refiguration, au-delà d'une simple *mimesis* de son action philosophique : à la fois comme eidétisation sous le coup d'une *intuitio mentis* singulière, dégageant des « types » humains naturels-historiques les lois intentionnelles véritables et nécessaires d'une subjectivité pure ou purifiée, finalement d'ordre transcendantal ou universel ; d'autre part comme temporalisation sous le poids d'une question radicale, celle du sens même de l'être, débouchant dans « l'historicité véritable de l'être-là », qui dépasse toute histoire « ontique », à laquelle reste clouée une recherche historique naïve.

L'image phénoménologique reflétée qu'aussi bien les cours de psychologie de Husserl que les propos tenus par Heidegger sur la *historische Anschauung* renvoyaient ainsi de la *Gestalt* d'un Dilthey s'éloignant d'eux, image qui échangeait son apparence contre sa vérité phénoménologique, faut-il la reconstituer ici, peut-être plus en détails encore, mais en ré-historisant ainsi une action philosophique, considérée depuis longtemps comme décisive et ayant

*schrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* (ed. Joachim W. Störck und Theodor Kisiel).

6. *Ibidem*, p. 207.

7. *Ibidem*, p. 205.

8. *Ibidem*, p. 200.

9. *Ibidem*, p. 200.

10. *Ibidem*, p. 161.

mené tout droit à son but ? - Or, à ce qu'il semble, l'action philosophique même, que la phénoménologie a entreprise, à la fois de ré-insérer cette *Gestalt* dans le contexte d'une philosophie transcendante de la subjectivité ou de l'intégrer dans le projet nouveau d'une ontologie fondamentale de l'être-là, selon le double mode d'une critique de la réforme psychologique qu'avait lancée Dilthey et d'une lutte véritable pour la *historische Weltanschauung* à l'encontre de l'historicisme présumé relativisant de la *Typenlehre der Weltanschauungen*, que Dilthey avait léguée, ne répond peut-être pas de façon adéquate aux pensées mêmes de Dilthey, aux intentions profondes qui animaient son œuvre - et surtout aux puissances intellectuelles qu'elle porte encore en elle et qui sont encore à ce jour des chances philosophiques. L'inadéquation ne tient pas essentiellement à un manque de connaissance historique des écrits de Dilthey - défaut évident chez Husserl et même ouvertement admis par lui, ou à quelque priorité à donner « à la question » vis-à-vis de l'exposition des problèmes - attitude qui marquait le rapport précaire que Heidegger entretenait avec l'œuvre de Dilthey. L'inadéquation essentielle tient à un déficit insurmontable de l'action « philosophique » de la phénoménologie face à la matière empirique que l'œuvre de Dilthey fait émerger, et où elle est pour ainsi dire prise par un constant mouvement dilatoire, se refusant ainsi à tout jamais à quelque assujettissement à un régime législatif formel unique.

Déjà la psychologie descriptive de Dilthey se conçoit elle-même - selon l'expression choisie en premier par Hans Cornelius comme titre d'une publication de 1897<sup>11</sup> - comme *Erfahrungswissenschaft*, c'est-à-dire comme science d'expérience, science de fond en comble empirique, ne préjugant rien sur la nature même de cette expérience, mais poursuivant plutôt ce qu'elle dégage comme son contenu réel, donc restant braquée sur lui. L'« empirie » de la psychologie descriptive se déploie précisément dans un contexte de constitution et de consolidation de science, d'attitude de connaissance scientifique et théorique de la vie psychique dans toutes ses dimensions. Et à l'établissement de ce contexte scientifique de la psychologie appartient une démarche complexe, qui s'ouvre d'une part sur les développements de la physiologie, de la psycho-physiologie et de psycho-physique, rejetant ainsi l'exercice d'un droit de préemption sur quelque apriori, appartenant à de présumées « formes pures » de la conscience - et qui puise d'autre part aux sources de ce « grand réservoir » que viennent d'endiguer les nouvelles sciences humaines : l'anthropologie empirique, l'histoire littéraire, la *Völkerpsychologie*, la *Sprachwissenschaft*, la sociologie, la *Rechtswissenschaft* historique et comparative, « sans » - selon l'expression de Dilthey - « par un geste - combien téméraire et inconsidéré dans ce qu'il entreprend de faire -, vouloir intervenir dans le développement interne de l'homme, qui nous semble être sacré, et en ne s'apprêtant à agir dans le monde moral qu'en accord avec une connaissance éclairée des grandes lois qui le gouvernent ». Un étrange court-circuit se produit chaque

11. H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, Teubner, Leipzig, 1897.

fois que Husserl s'efforce de reconvertir la psychologie descriptive de Dilthey en psychologie eidétique interne de la conscience pure. Le contenu réel de la psychologie descriptive se refuse obstinément à la réduction prématurée et illicite à une phénoménologie des actes de la conscience. L'expérience empirique de la vie psychique, qui vise à fonder une science psychologique véritable, s'y trouve à chaque fois être en perte de son contenu réel, qui est échangé contre un sens intentionnel irréel. Il faut - si la rencontre problématique de l'œuvre de Dilthey avec la jeune phénoménologie est au-delà du simple fait historique encore d'une certaine actualité pour nous - peser la signification de cette évaporation phénoménologique presque imperceptible de la *Realpsychologie* ou *Individualpsychologie*, telle que Dilthey l'a conçue.

Le déficit est encore plus impressionnant quand on mesure les forces concentrées dans « l'étoffe historique » (*geschichtlicher Stoff*) qui prolifère dans l'œuvre de Dilthey en ce qu'elle contient d'empirique-concret, avec les « existentiels » de l'analytique du *Dasein* heideggerien. On ne peut rester insensible au fait que la volte-face, qui ramène la *historische Weltanschauung* à ce qui la rend en tant que telle possible, la *Geschichtlichkeit* du *Dasein*, l'historicité de l'être-là dans sa temporalisation propre, ôte à cette *Anschauung* son contenu concret, et nous laisse en quelque sorte démunis face à la réalité socio-historique vécue, telle qu'elle s'objective dans les « systèmes extérieurs » d'organisation de la société et dans les « systèmes culturels internes ». La lutte pour la *historische Weltanschauung* n'a, chez Dilthey, du sens qu'en étroite liaison avec les sciences « systématiques » de la réalité socio-politique et culturelle, les sciences politico-morales. Et ce n'est qu'à l'intérieur de cette constitution complexe que Dilthey s'engage à analyser des formes spécifiques de *Weltanschauung*, qui p.e. surgissent dans la littérature, la religion et la philosophie dans une inextricable complicité. Ces entrelacements labyrinthiques de la réalité historico-politique admis - ils renvoient Dilthey sur de multiples et incontournables chemins, ne soumettant en rien ses propres démarches à une stratégie unique. L'histoire prismatique de l'esprit allemand s'efforce de dénouer ce nœud inextricable, dans lequel la *Dichtung*, la religion et la philosophie se sont nouées en Allemagne depuis l'époque romantique. La « phénoménologie de la métaphysique » européenne du premier tome de l'*Introduction aux sciences humaines* scrute minutieusement son histoire, en cherchant les motifs qui provoquaient en même temps le déclin de cet univers et la naissance des toutes nouvelles sciences positives du monde historico-politique et social depuis le temps de Comte et de J. St. Mill. Les études sur le « système naturel » des sciences humaines, en partant de l'anthropologie du seizième et dix-septième siècle, poursuivent les raisons qui ont à la fois décidé de la découverte des isomorphies à tout jamais invariantes de la nature humaine, pour les confronter ensuite avec ce que la *Historische Schule*, de laquelle Dilthey lui-même est issu, a appris : ces formes stables et durables ne jaillissent qu'à l'intérieur de l'*Entwicklungsgeschichte* même et n'ont de subsistance, de positivité, que comme principes mêmes de *Gestaltung* de cette *Entwicklungsgeschichte*,

*Gestaltung* qui ne trahit pas son essence de fond en comble temporelle<sup>12</sup>.

Entre cet univers historique que Dilthey déploie et les abstractions de la phénoménologie du *Dasein*, il n'y a - on ne l'a pas suffisamment évoqué et admis, à l'exception peut-être de Heidegger lui-même, qui n'a jamais caché le caractère préliminaire et insuffisant de ses analyses sur la *Geschichtlichkeit*<sup>13</sup> - aucune commune mesure. Le miroitement phénoménologique porte largement à faux sur la « positivité historique » sans bornes qui animait Dilthey. Que cette positivité empirique et historique puisse être en droit, et que la philosophie batte en retrait, que la *Selbstbesinnung* ne puisse se hausser au-dessus de ce monde empirique et historique des sciences naturelles et humaines d'un seul coup, et qu'il faille donc se méfier des stratagèmes manifestes ou cachés de la théorie de la connaissance, des ontologies régionales et fondamentales, de toute figure de la pensée transcendante ou de constitution, qui au fond aspire encore à la « science universelle », même si celle-ci doit être pour la première fois science rigoureuse - la phénoménologie n'a pas pu l'admettre face à la démesure anti-métaphysique et, à la limite, a-philosophique, que propageaient les travaux de Dilthey.

Renouer avec les cours de Husserl sur la psychologie phénoménologique de 1925 ou avec les cours que tenait cette même année Heidegger à Marburg, les *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, et ce, sans commettre la simple répétition de leurs actions philosophiques, signifie d'abord : remettre l'eidétisation et la temporalisation de l'unité de vie psychophysique à plus tard, patienter et s'éterniser sur le mode d'accès intérieur à cette unité de vie ou sur la compréhension de sa réalité en tant qu'action. Il est certes important de mettre en valeur les concepts-clés que Dilthey proposait et qu'aussi bien Husserl que Heidegger ont détectés dans l'analyse, pour ensuite, de façon subreptice, les reprendre à leur compte en agissant en propriétaires dans la psychologie interne et l'ontologie de l'*Alltäglichkeit* phénoménologique. Il faut dès lors insister sur le contexte exact de leur institution première et sur le milieu précis de leur déploiement chez Dilthey. Peut-être pouvons-nous nous soustraire de cette façon à la double hypostase phénoménologique : celle du sens intentionnel idéal et de la temporalisation ekstatique fondamentale de l'avenir. Que l'*Erlebnis* ne soit peut-être pas exclusivement un acte de conscience visant un sens, situé au-delà de tout contenu psychique interne vécu, et que le « vivre » dans sa *Wirklichkeit* n'est peut-être pas à tout point de vue existence ekstatique ; que donc dans le psychologisme soupçonné de Dilthey ou dans son historicisme décrié, il y ait une positivité, qui puisse réclamer son droit et s'opposer à l'idéalité du sens et à l'ekstase fondamentale du temps, de

12. Le manuscrit des *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes* a été - peu avant sa publication prévue - retiré par Dilthey. La *Phänomenologie der Metaphysik* fût en grande partie intégrée dans l'*Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Les travaux sur *Das natürliche System der Geisteswissenschaften* ont été rassemblés dans le deuxième volume des *Gesammelte Schriften: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*.

13. Voir *Sein und Zeit* (ed. Niemeyer 1967), p. 377.

signature husserlienne et heideggerienne, c'est précisément ce que peut nous rappeler la *Gestalt* vivante de Dilthey, dans une proximité qui corrige l'écartement provocateur de la phénoménologie et son élanement non pas au-delà des bornes, mais en dehors du sillage même de son œuvre.

## 1. LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET LES IDÉES

Comme d'un seul geste, Husserl et Heidegger se sont retournés pour se pencher encore une fois, à peu près trente ans après leur publication première, sur les *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894)<sup>14</sup>. L'esquisse que Heidegger dessine de sa signification et de sa place dans l'œuvre de Dilthey, est plus précise que les références plus générales de Husserl. Ainsi est-il attentif à l'apparition première de l'idée d'une *Realpsychologie* dans l'article sur Novalis<sup>15</sup>, à l'importance des *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt* (1890)<sup>16</sup>, la *Realitätsabhandlung* reprenant un article du même titre d'Eduard Zeller, aux *Beiträge zum Studium der Individualität* (1895)<sup>17</sup>, qui suivent d'une année les *Idées* et au dernier développement de la pensée de Dilthey dans les *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1905)<sup>18</sup>, rédigées à la suite de l'influence des *Recherches logiques* de Husserl sur Dilthey. En outre, à l'encontre de Husserl, Heidegger pose, à partir de la correspondance entre Dilthey et Paul Graf Yorck von Wartenburg (1923), la question fondamentale de la *Geschichtlichkeit* de la vie, qui est au centre même des préoccupations analytiques de Dilthey. L'esquisse de Heidegger témoigne d'une plus grande familiarité avec l'introduction magistrale à l'œuvre, qu'avait peu avant publiée Georg Misch comme préface au cinquième volume de l'œuvre complète de Dilthey<sup>19</sup>, à laquelle de son côté Husserl fait référence, rappelant à la mémoire la critique de Hermann Ebbinghaus à l'encontre des *Idées* et les extraits de correspondance qui ont suivi cette critique<sup>20</sup>. D'autre part, Husserl insiste plus vigoureusement sur le développement des derniers travaux de Dilthey, notamment dans l'*Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswis-*

14. Voir *Ges. Schr.* Bd. V, pp. 139 sv.

15. W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*. Teubner, Berlin 1922, pp. 268 sv.

16. Voir *Ges. Schr.* Bd. V, pp. 90 sv. A propos de la contribution de Zeller (1884) *Über die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt* (in : *Vorträge und Abhandlungen*, Bd. III), voir la référence de Dilthey, *Ges. Schr.* Bd. V, p. 95.

17. Voir *Ges. Schr.* Bd. V, pp. 241 sv.

18. Voir *Ges. Schr.* Bd. VII, pp. 3 sv.

19. Voir *Ges. Schr.* Bd. V, *Vorbericht des Herausgebers* (1924), pp. VIIsv. - Voir aussi: *Sein und Zeit*, *op.cit.*, p. 399 note 1.

20. Voir *Phänomenologische Psychologie* (Hua Bd. IX), p. 20, la référence de Husserl à *Ges. Schr.* Bd. V, p. 423.

*senschaften* (1910)<sup>21</sup>, décelant ainsi l'importance que Dilthey lui-même avait attachée aux analyses descriptives de la deuxième partie des *Recherches logiques* (1901). Citant le titre des *Idées* de Dilthey, Heidegger écrit dans son style lapidaire : « nous occupera par la suite encore de plus près »<sup>22</sup>. Husserl engage son cours en évoquant la place particulière qu'occupent encore les *Idées* de Dilthey dans le développement de la psychologie contemporaine et au milieu des projets d'une réforme qu'elle portait en son sein<sup>23</sup>. Autour de trois concepts-clés de cette transformation intérieure de la psychologie, entreprise par Dilthey, se resserrent aussi bien les commentaires de Husserl que les réflexions de Heidegger. Le concept de *Struktur*, celui d'*Entwicklung* et enfin celui d'*erworbener seelischer Zusammenhang* sont au centre de l'intérêt commun pour les *Idées*, qu'expriment tour à tour Husserl et Heidegger.

Remarquons en outre qu'en poursuivant son cours, Husserl prend en considération, notamment dans les paragraphes 16 et 17, la problématique de l'*Ausdruck* - étendant ainsi son attention première à ce qui, dans l'œuvre tardive de Dilthey, l'*Aufbau*, fût au cœur même de ses préoccupations : les *Lebensobjektivierungen*. L'influence des *Idées* sur Heidegger se marque à partir de la question qui porte sur la mobilité de la vie, ce que Heidegger qualifie de temps à autre comme *Lebung*, dans son historicité interne même. Gagnant de la fermeté dans l'analyse de l'*umweltliches Besorgen*, action de base de la vie humaine, qui signifie toujours un *Mitbesorgen meiner selbst*, la démarche de Heidegger aboutit finalement dans le caractère d'être authentique du *Dasein* en tant que *Sorge*<sup>24</sup> - expression surprenante et que Heidegger lui-même qualifie d'ailleurs d'*anstössig* (choquant)<sup>25</sup>, mais en même temps dotée du pouvoir de « faire paraître » l'ekstatique de l'exister *du Dasein*.<sup>26</sup>

Avant de mesurer l'impact des trois concepts-clés de la psychologie de Dilthey, il faut encore constater, qu'une tache aveugle marque aussi bien l'image, qui ressort de la reconstitution provisoire de la genèse de l'œuvre de Dilthey entreprise par Heidegger, que celle qui se compose de l'ensemble des rapports que la phénoménologie husserlienne compte établir avec la psychologie de Dilthey. En fait, ni Husserl, ni Heidegger n'insistent sur les liens multiples par lesquels les analyses psychologiques de Dilthey sont rattachées à ses études sur la poétique, telles par exemple ses analyses dans *Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn*, et dans *Die Einbildungskraft der Dichter. Bausteine für eine Poetik*<sup>27</sup>. Si déjà la psychologie de Dilthey aspire à une morphologie de l'individualité concrète, elle ne se fonde pas unilatéralement dans l'histoire naturelle humaine pour y dégager quelques lois « générales », p.e. en tant que

21. Voir *Phänomenologische Psychologie*, pp. 34-35.

22. *Kasseler Vorträge*, loc. cit., p. 151.

23. Voir *Phänomenologische Psychologie*, p. 6.

24. Voir *Kasseler Vorträge*, p. 164.

25. Voir la lettre de Heidegger à Rothacker du 8.11.1924, *ibidem*, p. 215.

26. *Ibidem*.

27. Voir *Ges. Schr.* Bd. VI, pp. 90 sv. et 103 sv.

fruits d'une analyse comparative. Elle trouve son contrepois dans ce « laboratoire remarquable », où l'agrandissement et l'élargissement de cette même nature humaine se produit, en laquelle pour Dilthey se constituent à la fois l'âme du poète et l'œuvre littéraire qu'elle fait naître. Enfin, sur le sort que le néo-kantisme a réservé à la psychologie de Dilthey, Husserl et Heidegger portent un seul regard critique. Déjà, dans les *Kasseler Vorträge*, Heidegger s'en prend aux formalismes de la théorie de la connaissance néokantienne, telle qu'elle s'exprime dans la *Rektoratsrede* de Windelband (Strassburg 1894)<sup>28</sup> et par après dans les *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1902) de Rickert<sup>29</sup>. Heidegger reprenait ainsi la discussion, que Dilthey avait déjà engagée auparavant avec Windelband dans les *Beiträge zum Studium der Individualität* et que, dans les remaniements partiels du texte de l'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* pour une nouvelle édition entre 1904 et 1906 il avait poursuivie notamment avec Rickert<sup>30</sup>. Husserl reviendra plus tard, lors de son cours de 1927, à ce débat, que déjà Dilthey avait mené avec Windelband et Rickert. De son côté, Heidegger estime que l'approche néo-kantienne réduit le problème de la connaissance historique à la seule forme de présentation (*Darstellungsform*), rayant ainsi d'un trait de plume « la tendance positive de Dilthey »<sup>31</sup> de la face du monde. Husserl considère, que l'approche venant d'en haut, partant du seul catégorial, de l'analyse de la *Begriffsbildung*, qui caractérise le néo-kantisme, ne revient jamais à ce qui institue le champ phénoménologique, l'expérience de base du monde naturel à partir duquel, dans l'analyse constitutive, l'éclaircissement des champs thématiques « doxiques théoriques » des sciences doit se faire progressivement ; il oppose ainsi au mode de recherche régressif du néokantisme le mode phénoménologique authentique de l'analyse « progressive ». Le cours de la psychologie phénoménologique de 1925 est d'ailleurs l'éloquente démonstration de cette approche phénoménologique à partir du monde naturel, et rejoint celle déjà entamée dans le deuxième volume des *Idées* de Husserl.

Au cœur de ces préoccupations communes se pose néanmoins le problème de ce que signifie l'enchaînement phénoménologique pour la tendance positive de Dilthey, du régime de la reconversion de son « positivisme » en expérience phénoménologique fondamentale. La psychologie eidétique interne de la phénoménologie n'accède à l'expérience naturelle du monde qu'à partir de l'expérience pure, de la *reine Erfahrung*, c'est-à-dire déjà sous le coup d'une réduction. L'ontologie de l'être-là ne s'élance quant à elle à l'intérieur de l'accomplissement même de la vie quotidienne en tant qu'*umweltliches Besorgen* que grâce à un *Mitbesorgen seiner selbst*, d'un souci de soi et donc déjà sous

28. W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* in: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. II. Bd., Tübingen 1911, pp. 136 sv.

29. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen u. Leipzig 1902 - voir *Kasseler Vorträge*, *op. cit.*, p. 157.

30. Voir *Ges. Schr.* Bd. V, pp. 242 sv. et *Ges. Schr.* Bd. I, pp. 410 sv.

31. Voir *Kasseler Vorträge*, p. 157.

le coup d'un empiétement de l'existence sur elle-même. Ni dans la *reine Erfahrungswelt*, ni dans le monde comme existentiel du *Dasein*, la morphologie de l'individualité humaine concrète et historique, que Dilthey recherche, ne trouve d'ancrage. Sa positivité se trouve ailleurs. Ce n'est qu'au terme du développement des trois concepts-clés de structure, de développement et d'ensemble acquis, qui se déploient dans la psychologie de Dilthey, que nous arriverons peut-être à dégager le sens de cette positivité et à lui accorder son droit. Accéder à la signification de l'individualité concrète humaine et historique encore d'une autre façon que par le chemin de l'*intentionale Sinnbestimmung* ou d'une emprise originelle de l'existence sur elle-même en tant que possibilité, l'*Erschlossenheit*, c'est ce qui anime peut-être encore en profondeur le débat phénoménologique avec Dilthey.

## 2. DE LA REALPSYCHOLOGIE À LA STRUKTUR

La notion de structure, d'un ensemble structurel, *Strukturzusammenhang*, se trouve au centre de la psychologie empirique dans sa forme pleine et mûre. L'empirie de cette psychologie ne se développe cependant pas d'un seul coup. La structure, qu'elle tient à dégager en toute concrétion, ne se dégage qu'au terme de multiples recherches sur ce qui constitue « l'unité de vie » de la réalité psychophysique. En tant que telle elle ne tranche pas d'avance sur la nature même de cette vie, en une décision préalable déjà philosophique, ramenant cette vie soit à l'immanence de la conscience soit à l'élan ekstatique de l'existence comme une transcendance accomplie. L'empirie de la psychologie s'expose donc dans toute son étendue aux expériences scientifiques qui prennent pour objet cette unité de vie psychophysique. Ces expériences se trouvent au point d'intersection même des sciences naturelles, notamment du développement de la psychologie comme une science naturelle, en tant que psychologie physiologique ou même psychophysique - selon la notion introduite par Fechner - et des sciences humaines, notamment l'anthropologie concrète empirique. Ce n'est qu'à travers cette confrontation avec les sciences que la psychologie empirique elle-même veut s'établir à titre de science d'expérience, *Erfahrungswissenschaft*.

Il ne s'agit donc en aucun cas d'un quelconque retour à une expérience naïve ou pré-scientifique, ni d'un retour plus subtil à une détermination sous-jacente d'ordre métaphysique ou encore à des concepts issus d'une tradition métaphysique, fût-ce même la tradition scolastique - selon le reproche que Dilthey exprime notamment au sujet de la *Psychologie vom empirischen Standpunkt* de Franz Brentano (1874) et à sa réintroduction de la notion de l'« objet mental » au sein du psychisme. Une fondation métaphysique de la psychologie, Dilthey la refuse d'emblée comme « impossible » ; d'autre part, il ne cesse d'affirmer, et ceci avec une insistance particulière dans ses cours de psychologie tenus à Berlin, que la psychologie contemporaine ne peut se développer

qu'en étroite liaison avec la physiologie<sup>32</sup>. Non seulement, Heidegger le rappelle à juste titre, la psychologie empirique de Dilthey est une *Realpsychologie*, science réelle, de la réalité psychophysique, mais en plus une science de la « vie » de cette réalité psychophysique, réactivant ainsi la définition même de la psychologie antique grecque<sup>33</sup>. Les structures, ou l'ensemble structural, à dégager de l'unité de vie psychophysique ne sont pas, et Heidegger y est attentif, de simples « formes d'existence psychique », mais des structures ou un ensemble structurel comme « unité primaire vivante de la vie même »<sup>34</sup>. L'*Inhalt* de la *Realpsychologie*, son « contenu » que Dilthey invoque en premier dans son article sur Novalis, s'en trouve profondément marqué. Le point de vue empirique de la psychologie diltheyenne se définit en fait en premier lieu depuis cet article, publié d'abord dans les *Preussische Jahrbücher* en 1865, et nous pouvons y déceler déjà le clivage profond qui la séparera à jamais de l'eidétique interne de Husserl, laquelle se veut psychologie à la fois « apriorique » et « rationnelle ».

En fait, Dilthey écrit dans cet article<sup>35</sup> : « Que veut dire *Realpsychologie*? Une psychologie qui veut rendre l'ordre même du contenu de notre psychisme dans ses ensembles, et entreprend son explication (*Erklärung*) aussi loin que possible. En recherchant les lois, selon lesquelles les sensations (*Empfindungen*) se développent en représentations et selon lesquelles les représentations se comportent entre elles, je ne trouve rien que des formes en lesquelles le psychisme agit. Trouve-t-on dans ces formes le fondement d'une explication suffisante de la transformation des sensations, dans lesquelles notre psychisme répond aux stimulations (*Reize*), en l'ensemble consistant (*zusammenhängendes Ganze*) de l'aperception humaine du monde? Des idées innées, des catégories et des principes, voilà ce que les deux grands philosophes allemands (Kant/Fichte) ont opposé à ces lois comme un deuxième facteur. La signification du problème n'est entrevue dans son ensemble complet, qu'à partir du moment où l'on comprend que les phénomènes de la volonté et des sentiments ne peuvent être ramenés aux représentations. Si Spinoza prend comme point de départ la *Selbsterhaltung*, si Kant reconnaît dans la loi morale une racine originelle de notre perception morale-religieuse du monde, qui ne s'explique pas à partir de la vie des représentations : c'est qu'une explication du contenu du psychisme, qui de loin dépasse celle à partir des représentations, s'annonce ici. Nous apercevons Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer, qui vont dans cette direction. Ce ne sont que des débuts. Aujourd'hui, il faut que nous nous frayons notre propre chemin, mais avec le sentiment qu'avant nous d'autres luttaient avec ces problèmes situés au niveau supérieur ; et nous avons devant nous constamment leurs travaux, même si la méthode qu'ils pratiquaient s'est avérée imparfaite. » Dans le même article, Dilthey ajoute encore, au sujet de l'idée

32. Voir *Ges. Schr.* Bd. XXI, p. 204.

33. Voir *Kasseler Vorträge*, p. 155.

34. *Ibidem*.

35. Voir Novalis in: *Das Erlebnis und die Dichtung*, loc. cit., pp. 307-308.

d'une *Realpsychologie* : « En d'autres endroits, Novalis appelle cette recherche fondamentale, sur laquelle reposent en première ligne les sciences humaines, aussi « anthropologie ». Avant tout, l'anthropologie forme pour lui la base de l'histoire des hommes. Il considère que le contenu supérieur de l'histoire consiste en la dissolution (*Auflösung*) de la tâche infinie de dévoiler le secret que l'homme est à lui-même. Il anticipe ici parfaitement la pensée hégélienne, que le point culminant de toute l'histoire est la connaissance de soi se développant de l'esprit humain. D'autre part, il considère, que la *Realpsychologie* ou l'anthropologie ne peut étudier le contenu infini de la nature humaine qu'à partir de son développement dans l'histoire. Avec cette pensée, Novalis anticipe une position qui est proche de la nôtre ».

L'ensemble structural de l'unité de vie de la réalité psychophysique, qu'il s'agit d'exposer à l'expérience de l'histoire des hommes, ne doit pas être réduite à l'ensemble des sensations, des perceptions et des représentations, rehaussé par les fonctions intellectuelles plus abstraites, qui certes méritent d'être interrogées en liaison étroite avec la nouvelle physiologie des organes sensoriels (*Physiologie der Sinnesorgane*) et sous l'angle d'une « téléologie interne » même des fonctions intellectuelles supérieures, elles-mêmes issues des opérations élémentaires qui s'articulent déjà à l'intérieur du processus de la perception sensible - telles les opérations élémentaires de l'identification, de la comparaison, de la distinction, qui forment le caractère « intellectuel » de la perception sensible. Si Dilthey tente de se frayer son propre chemin, en analysant notamment les déterminations physiologiques émanant des fonctions organiques sensorielles, et conditionnant le déroulement du processus psychique même de la sensation et de la perception, de la représentation, de l'aperception, de l'imagination et finalement de la mémoire, et en étudiant la finalité même du développement téléologique des fonctions intellectuelles, il est porté par la conviction, de devoir réinsérer « l'apriori fixe et immuable » de notre faculté de connaissance, issu de la tradition kantienne, dans la dimension nouvelle d'une « histoire de développement » de la nature humaine. Son action ne s'arrête pourtant pas à la révision de la théorie de la connaissance classique, telle qu'il l'annonce avec la plus grande insistance dans son « Introduction aux sciences humaines »<sup>36</sup>. La perspective « schopenhauerienne », dans laquelle, dès l'article sur la *Realpsychologie* chez Novalis, il remet l'unité de vie de la réalité psychophysique, implique en plus, et Dilthey s'en expliquera de nouveau plus ouvertement dans ce texte de 1883, « que l'on s'occupe de l'homme tout entier, dans la pluralité de ses forces, cet être voulant, sentant et représentant »<sup>37</sup>. Déjà Dilthey constate : « quoique la connaissance et ses concepts (tels : le monde extérieur, le temps, la substance, la cause) ne semble tisser que de l'étoffe de perception, représentation et d'action intellectuelle, cet être voulant, sentant et représentant doit quand même constituer la base même de l'explication de

36. Voir *Ges. Schr.* Bd. I, p. XVIII.

37. *Ibidem*.

la connaissance et de ses concepts. »<sup>38</sup> Et il s'apprête donc à développer une théorie des sentiments, des pulsions instinctives et de la volonté, « qui puisse en premier lieu démontrer comment ces activités psychiques sont en fait déjà impliquées dans le déroulement même du processus de la connaissance ».

Mais la *Realpsychologie* ou *Inhaltspsychologie*, s'opposant à une « psychologie formelle », prend à titre d'anthropologie pour objet cette unité de vie psychophysique, ce « tout psychophysique vivant » en tant qu'« individu concret », en l'exposant à l'expérience de l'histoire. Si déjà la structure de base de l'unité psychophysique vivante en son ensemble et dans la pluralité de ses forces ne se définit et ne s'articule qu'au point d'intersection même de ses relations multiples avec le monde environnant, elle n'est, en tant qu'individu concret, qu'une « abstraction » tirée de l'histoire, du monde socio-historique, de la *geschichtlich-gesellschaftliche Welt*, dont elle ne constitue qu'un « élément », - certes en tant que telle « irréductible ». Dilthey s'efforce d'explorer le lien entre la *Realpsychologie* et les sciences de l'homme, de la société, de l'histoire et de l'Etat lors de la préparation d'un article, intitulé : *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*, publié en 1875 dans les *Philosophische Monatshefte*<sup>39</sup>. Ce traité, Dilthey l'écrit en renouant à la fois avec le projet « d'investigations historiques concernant le droit naturel des sophistes » et avec l'esquisse fragmentaire d'un travail sur « l'histoire des théories égoïstes de l'homme, de la société, de l'Etat ». Des ces projets est issu en 1879 le concept d'un livre sur « la philosophie de l'expérience et de la réalité », qui de peu précède l'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* de 1883.

Déjà, la *Realpsychologie*, se concentrant sur la structure fondamentale de la vie de l'unité psychophysique, laisse entrevoir la différence profonde qui la sépare d'une analyse des « formes invariantes » de la conscience interne de l'expérience purement perceptive, autour de laquelle se cristallisera plus tard la phénoménologie de Husserl. Il faut donc judicieusement distinguer l'*innere Erfahrung* ou même l'*innere Wahrnehmung*, à laquelle Dilthey va faire appel pour l'analyser, de l'*immanente Wahrnehmung* de l'analyse husserlienne, tout comme l'*Erlebnis*, sur lequel elle va porter, ne se réduit pas aux *intentionale Erlebnis* de Husserl. Le « vécu » dans lequel l'unité de vie de la réalité psychophysique devient elle-même « intérieure » (*Innewerden*) comme unité interne de ses rapports multiples avec le monde environnant, le « milieu », et que l'expérience interne devra articuler en sa structuration fondamentale, n'est pas une conscience d'acte du type intentionnel-objectivant. Les « contenus psychiques », sur lesquels porte en fait la *Realpsychologie*, ne sont en fait pas des *repräsentierende Inhalte*, que Husserl tente de dégager depuis les « *Recherches logiques* ». Si en plus, les *Erlebnisse*, que Dilthey s'apprête à analyser, forment la base même de l'*Ausdruckswelt*, - du monde expressif de cette

38. *Ibidem*.

39. Voir *Ges. Schr.* Bd. V, pp. 31sv. - cf. *Philos. Monatshefte*, Bd. XI, pp. 118-132 et pp. 241-267.

unité de vie devenant à elle-même accessible -, la compréhension de ce monde expressif dans lequel l'unité de vie s'« objective », la compréhension de ces expressions de vécu, où l'unité de vie s'ouvre à autrui, à d'autres individus, n'est pas déjà rapportable à la *Mitteilung*, à la communication d'une signification consciemment et intentionnellement visée. La relation de l'*Ausdruck* et de la *Bedeutung*, de l'expression et de la signification sera pour Husserl dès la première « *Recherche logique* » prépondérante et marquée par l' *Ausdruck* comme porteur d'une « intention significative », propre à un acte de pensée symbolisante, même si celle-ci peut être vide ou déjà remplie d'intuition. La phénoménologie de Husserl ira donc tailler l'expression de vécu sur la seule fonction intellectuelle. Elle présume en cela déjà d'une signification « objective idéale » visée, en dehors et au-delà de la « teneur de vie » même de l'individualité concrète, dégagée d'elle et à tirer à chaque instant du grand réservoir que forme la *Sprache*.

Or, Dilthey lui-même considère, qu'il faudra inévitablement « confronter chaque élément de la pensée contemporaine abstraite, scientifique, avec la nature entière de l'homme, à dévoiler par l'expérience, l'étude du langage et de l'histoire »<sup>40</sup>. Son approche du phénomène du langage ne peut donc se faire que grâce à l'*Ausdruckswelt* comme *Lebensobjektivation*, dans la multiplicité des phénomènes qui lui appartiennent. Ces phénomènes du monde expressif sont - certes - des phénomènes de sens, mais en premier lieu du « sens incarné », appartenant au contenu même de la vie de l'individualité concrète dans les diverses relations qu'elle entretient et développe avec d'autres individus dans des communautés et sociétés elles-mêmes historiques. Ce n'est qu'au terme d'une longue histoire d'objectivation de la vie, qui s'engage d'abord dans le geste (*Gebärde*), dans l'expression mimique (*mimischer Ausdruck*) et dans l'indication du doigt (*Anzeige*) - phénomènes appartenant sans exception à l'univers du sens incarné - que s'annonce le phénomène du langage lui-même. Ce phénomène de langage ne fait surface que dans le processus du dégagement, au-delà de ce sens incarné, d'une signification idéale-objective. Ainsi le langage idéal-objectif, que Husserl prend en vue comme un langage logique, ne peut-il lui-même être pris en considération que comme résultat d'une histoire, à la fois de la naissance d'un *Gegenstand*, dans lequel tout souffle du contenu de vie est exténué, et de la naissance d'un nom, où tout appel (*Ruf*), co-originaire de l'apparaître même de ce qu'il invoque, est effacé pour n'être que le simple support phonétique, « désignant » (*bezeichnend*) une signification indépendante et invariable, idéale-objective, elle-même en plus dégagée de l'apparition réelle de ce à quoi elle fait référence.

Nous ne pouvons ici entrer dans le détail même des analyses sur l'*Erlebnis* dans l'*innere Erfahrung*, ce qui constitue le noyau dur de la démarche réelle de la psychologie descriptive et analytique (*zergliedernd*). Nous reviendrons plus tard, lors de l'éclaircissement du concept fondamental d'*erworbener Zu-*

40. Voir *Ges. Schr.* Bd. I, p. XVIII.

*sammenhang*, à la structure de base de l'unité de vie psychophysique, et nous la traiterons avec plus de précision et de rigueur. Il faut insister seulement sur le fait que l'*Innewerden* de la réalité psychophysique de son unité de vie se produit dans un *Fortgezogenwerden* dans le nexus de la vie elle-même, qui est processus temporel. L'identité de l'unité de vie, qui en ressort, comme expérience de sa propre vivacité, naît pour Dilthey avec et en même temps que l'identité du monde extérieur comme monde environnant, et ce dans un rapport non pas issu des seules représentations en écoulement et de leurs synthèses internes, ressaisies dans la spontanéité de la conscience qui peut les parcourir, et dans un égo à la base même de cette spontanéité, s'établissant comme instance centralisante. Le rapport de base est dynamique et se concentre dans l'exercice de pression et de l'expérience de résistance. Le rapport fondamental est de part et d'autre, dans une réversibilité entre l'unité de vie et son monde environnant, un rapport de force exercée et de résistance ressentie. Il n'est donc pas exclusivement taillé sur la perception sensible en tant qu'un acte intentionnel objectivant, grâce à la fonction présentative que revêtent les sensations visuelles afin de représenter, à travers une activité noétique qui les anime, un *Gegenstand*, placé à la fois en face et en dehors d'elle.

Le lieu de la naissance de l'*Aussenwelt* en sa *Wirklichkeit* est un *Wirkungszusammenhang*, comme l'indique avec précision l'analyse que Heidegger donne du *seelischer Zusammenhang* de Dilthey. Il s'agit d'un ensemble d'*Einwirkung* et de *Rückwirkung*, à la fois des impulsions de dehors, qui engage à une réponse, à travers l'élaboration des perceptions dans la conscience, dont le travail est plus que la constitution d'une représentation adéquate sur la base des sensations en premier lieu visuelles en leur capacité présentative - réponse, qui dans l'action et le mouvement introduit en lesquels elle consiste, ressent à la fois la résistance de ce sur quoi elle agit et de ce que, par son mouvement volontaire, elle déplace, ainsi que sa propre force et réalité, impliquée dans ce mouvement. Réponse donc, qui est plus que l'animation des sensations dans leur fonction présentative par une activité du seul type noétique, qui conçoit l'objet en face et dehors, d'emblée « neutralisé » en ce qu'il puisse représenter de valeur pour la vie même et sa subsistance. Nous reviendrons à ces *Lebenswerte* et verrons, qu'elles seront au centre même de la structure dégagée par Dilthey, structure centrée dans le *Selbstgefühl* et le *Lebensgefühl*. L'ensemble est donc concentré autour des sensations de pression (*Druckempfindung*) et des sensations de mouvement (*Bewegungsempfindung*) et de leur accouplement interne dans la structure psychique avec l'expérience de résistance (*Widerstandserfahrung*), liée intrinsèquement à l'exercice de la réalisation d'une volonté. Le rapport au monde extérieur dans sa réalité, qui en ressort est - certes - caractérisé par un tournant objectif, mais libéré de la neutralisation, que caractérise l'*Auffassung* husserlienne, puisque la *Wirklichkeit* de la réalité est constituée par l'unité même de significativité entrevue et de force éprouvée, dans l'estimation de son *Lebenswert* pour une unité de vie, animée par la volonté de se réaliser et de s'imposer dans le monde environnant.

L'analyse la plus minutieuse de ce *Wirkungszusammenhang*, Dilthey la présente dans ses *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht* de 1890, devançant donc de quelques années seulement la publication des *Idées*. Ajoutons encore que la reconstruction entreprise des cours de psychologie, que Dilthey a tenus notamment à Breslau et à Berlin, de 1875 jusqu'à 1894 - date de publication des *Idées* - permettent de constater, qu'à chaque pas de son analyse, Dilthey a tâché de se confronter avec les recherches psychophysiologiques<sup>41</sup>. Il en ressort, pour n'accentuer que quelques éléments de son analyse, d'abord une *Empfindungslehre*. Elle reprend la théorie de Johannes Müller sur la loi de la spécificité des énergies sensorielles (*Gesetz der spezifischen Sinnesenergien*), et les recherches concernant la loi de la relativité des sensations, notamment la loi de la relation entre l'accroissement des impulsions et celui des sensations, que Fechner et puis Wundt tâchent de formuler et d'interpréter à partir des constats expérimentaux, faits par E. H. Weber et publiés dans *Tastsinn und Gemeingefühl* en 1846<sup>42</sup>. Particulièrement intéressante est la manière dont Dilthey a suivi les débats concernant la naissance de la représentation d'espace, et a pris en vue à la fois la théorie kantienne de l'esthétique transcendantale, la théorie innéiste et la théorie empiriste. Il ressent l'urgence d'une critique de la théorie des *Lokalzeichen*, c'est-à-dire d'une qualification spatiale propre à la sensation, que Lotze a suggérée, et se réfère surtout aux analyses à la fois de A. Kussmaul (*Untersuchungen über das Seelenleben des neugeborenen Menschen* 1859), de W. Wundt dans sa *Psychologie physiologique* de 1874 et de H. Helmholtz dans l'*Optique physiologique* de 1867, qui suggèrent une détermination psychophysique de base pour toute perception d'espace<sup>43</sup>, Weber a notamment constaté une relation stable entre le nombre des nerfs séparés, qui rassemblent les terminaisons nerveuses situées dans la peau, pour remonter au cerveau, d'une part, et la finesse de distinction spatiale des sensations tactiles d'autre part.

Au centre des analyses sur la relation des sensations aux perceptions et représentations se trouve le débat, que Dilthey s'empresse d'engager avec Helmholtz. Dilthey refuse en effet toute théorie d'un *unbewusstes Schliessen*, selon une loi de pensée antérieure à toute expérience, de causalité, remontant de l'effet à sa cause. Une telle loi ne peut être, selon Dilthey, que l'expression d'une relation vivante, fondée dans la totalité de notre être. Et c'est précisément en ce point que Dilthey essaie de mettre en évidence, que la réalité du monde ex-

41. Voir le *Vorwort der Herausgeber* de H.U. Lessing et Guy van Kerckhoven dans : *Ges. Schr.* Bd. XXI, pp. XV-L.

42. E. H. Weber, *Tastsinn und Gemeingefühl* in: *Handwörterbuch der Physiologie mit Rücksicht auf physiologische Pathologie*. 3. Bd., 2. Abt. (ed. R. Wagner). Braunschweig 1846, pp. 481-588.

43. A. Kussmaul, *Untersuchungen über das Seelenleben des neugeborenen Menschen*, Leipzig 1859 ; W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig 1874 ; H. Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optik*, Leipzig 1867.

térieur n'est pas d'abord fondée dans les processus intellectuels mais dans la vie affective et les processus volitifs. Au centre d'une telle démonstration se trouve d'abord le constat que les sensations sont entrelacées avec les affections, quoique Dilthey n'en conclue pas prématurément avec Lotze, que chaque sensation aurait sa tonalité affective (*Gefühlston*). Ensuite, les actes volitifs sont liés par les sensations ; un tel nœud (*Bindung*) implique que la perception se distingue d'une représentation libre et entre en une liaison interne avec le *Lebensgefühl*, le « sentiment de la vie » . Un tel lien, Dilthey le recherche en premier lieu dans la sensation tactile. Celle-ci est animée par la volonté qui ressent sa limitation première dans la résistance de ce qui est touché à l'intérieur de l'expérience tactile vivante. Il en ressort une conscience du pouvoir du monde, dépassant le nôtre. A partir de ce nœud, qui renoue sensation, perception et *Lebensgefühl*, des changements profonds se dessinent par rapport à la théorie de la représentation classique et au centre de celle-ci, c'est-à-dire à la théorie de la conscience de soi, de signature kantienne et fichtéenne.

D'abord, Dilthey attache beaucoup d'importance au constat que les actes volitifs jouent déjà leur rôle dans le processus de représentation, comme le démontre le rôle de l'attention (*Aufmerksamkeit*). En même temps, quant au nombre de représentations qui peuvent être conscientes en un seul moment, *l'Enge des Bewusstseins*, Dilthey se réfère au constat que ce nombre peut accroître p.e. par leur intégration dans une configuration. Ensuite, il prend en vue le traitement expérimental de toute cette problématique, notamment par Wundt, et qui conduit à la loi de la *Zeitverschiebung* et de la différence personnelle<sup>44</sup>. Plus prononcée, d'un point de vue philosophique, est la révision d'une théorie de la conscience de soi, fondée exclusivement sur la relation de la représentation à son objet. Et c'est ici que le rôle de l'*Innewerden*, opposé à la pure conscience de soi, devient perceptible. L'expérience de soi est vivante, expérience de vivacité grâce à l'affection et aux actes volitifs. En elles, nous nous trouvons déterminés par un autre, que nous appelons réalité. Nous séparons progressivement nos affections du monde extérieur ; et ce n'est qu'à partir du moment où nous relions nos propres états affectifs et volitifs en un ensemble que nous posons devant nous comme un objet, que jaillit la conscience de soi explicite. Enfin, Dilthey s'efforce de démontrer comment les processus d'association et de fusion (*Verschmelzung*) de nos représentations sont déjà animés par des processus logiques élémentaires, - ce qui le sépare d'un empirisme radical et ce qu'il exprime par l'expression de *l'Intellektualität der Sinneswahrnehmungen*. La logique doit, selon Dilthey, démontrer comment ces opérations élémentaires se développent progressivement jusque dans les opérations intellectuelles abstraites, et dans lesquelles sont engagées les représentations générales. Elle ne peut y aboutir, selon Dilthey, qu'en liaison étroite avec l'analyse du langage, notamment la théorie de *l'innere Sprachform* de

44. W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. 2. völlig umgearbeitete Auflage, 2. Bd., Leipzig 1880, pp. 264 sv.

Humboldt, et se doit de confronter une telle théorie innéiste avec les théories empiristes et évolutionnistes, notamment de Charles Darwin.

Ce regard rapide porté sur l'étoffe psychologique, qui se tisse à fur et à mesure que les analyses de Dilthey progressent, ne saurait être complet, sans la *Gefühls-* et *Willenslehre*. Nous l'évoquons dans le seul but de rendre compréhensible l'analyse de la structure de l'unité de vie psychophysique, à laquelle nous voudrions revenir. L'essence des états affectifs consiste pour Dilthey dans le fait qu'ils contiennent une relation des conditions, dans lesquelles une unité de vie vit, à cette unité même. La nature de cette relation est dans l'affectivité immédiatement ressentie. Son expression plus intellectuelle, une telle relation affective immédiatement ressentie peut la trouver dans la représentation de la valeur des situations et conditions diverses pour l'unité de vie. Ce qui nous affecte apparaît à l'affectivité comme une stratification de valeurs, tout comme dans la connaissance, ce qui nous affecte apparaît comme un ensemble de faits et de vérités. C'est en ce point précis que Dilthey s'efforce de dégager les catégories de vie qui renouent significativité et force (*Bedeutsamkeit, Wert, Zweck*) - en exprimant les valeurs estimées par la réalité psychophysique et ce pour elle-même -, et de les distinguer des catégories intellectuelles abstraites, inscrites si profondément dans la théorie de la connaissance traditionnelle.

La *Willenslehre*, se situant au bout de l'analyse, reste très fragmentaire et peu développée dans les cours de psychologie ; mais il n'est pas surprenant de constater, dans la ligne de pensée de Dilthey que nous venons de retracer, l'importance qui y est attribuée à la fois à la théorie de la *Selbsterhaltung* (« auto-conservation ») de Spinoza et surtout à la doctrine -jugée de nature métaphysique - de Schopenhauer. Déjà la thèse d'habilitation de Dilthey : *Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins* (1864) témoignait d'un intérêt particulier pour la doctrine de la volonté et l'éthique de la compassion de Schopenhauer, puisque Dilthey y cherchait un passage entre les jugements synthétiques pratiques aprioriques de Kant, concentrés dans la bonne volonté, qui est bonne en soi, et les *moralische Empfindungen*, concentrées dans les sentiments et affections de plaisir (*Lust*) et de déplaisir (*Unlust*). Mais il ne pouvait le trouver dans une volonté qui se nie totalement, puisqu'elle est à l'origine de la souffrance humaine, ni non plus même partiellement dans la compassion pour les autres évitant leur souffrance, puisqu'il n'y aurait là aucun but positif qui puisse permettre d'affirmer notre propre existence. Les « propositions synthétiques pratiques », que Dilthey tenait à exprimer, contenant les modes concrets du comportement de notre volonté quand celle-ci est morale, c'est-à-dire liée par la valeur intrinsèque et intérieure éprouvée de notre personne et le bien-être et la valeur intrinsèque des autres, des prochains jusqu'à la personne la plus éloignée de nous, devraient nous dévoiler notre propre organisation morale. Et l'explicitation de telles propositions synthétiques pratiques l'a à cette époque remis sur le chemin de la psychologie. Celle-ci ne pouvait fonder ces propositions uniquement dans des lois psychologiques purement formelles. La psychologie devait creuser plus profondément l'*Inhalt*, l'élément synthétique

déjà retenu dans ces propositions pratiques qui portent sur notre comportement moral, - moyennant l'élargissement final jusqu'à l'horizon de l'histoire. Cet effort, entrepris par Dilthey, afin de comprendre la nature entière de notre organisation morale humaine, peut être suivi dans ses cours d'éthique et ses esquisses d'une pédagogie. Ils nous dévoilent le passage qui mène de la *Realpsychologie* au monde des sciences morales et politiques.

### 3. ANTHROPOLOGIE EMPIRIQUE ET ENTWICKLUNG

Si, au terme de sa démarche psychologique, Dilthey espère enfin trouver - et encore indépendamment d'un mode d'accès éventuel à l'univers de notre organisation morale - une structure de base de l'unité de vie psychophysique, qui est déjà beaucoup plus vaste que celle qui appartient au sujet kinesthésique, et que Husserl va purifier de son contact avec la psychophysiologie - elle englobe à la fois le corps esthésiologique et le corps comme organe de volonté -, il est en même temps important de tenir fermement le cadre anthropologique-empirique dans lequel la *Realpsychologie* doit remplir sa fonction intellectuelle première. Comme l'annoncent déjà les esquisses sur les théories égoïstes et sur le droit naturel, la procédure de Dilthey est de nouveau complexe. L'exposition de l'unité de vie de la réalité psychophysique à l'expérience de l'histoire doit en fait conduire à la possibilité d'une « science générale de l'histoire »<sup>45</sup>. Or, c'est à son sujet que nous touchons à la pointe de la critique la plus vive et la plus saisissante à laquelle Husserl soumet la psychologie de Dilthey dans son cours de psychologie phénoménologique. « Il me semble », écrit Husserl, « que selon Dilthey la psychologie descriptive et analytique n'est rien d'autre et ne devrait présenter rien d'autre et ne pourrait être autre qu'une histoire naturelle descriptive de la vie psychique humaine, de l'homme développé typique (*entwickelter typischer Mensch*), comme Dilthey d'ailleurs l'affirme. Je me demande si la typique de la vie psychique <...> peut être semblable à une typique naturelle historique. Et quand nous suivons pas à pas les formes personnelles typiques, n'aboutissons-nous pas dans une psychologie empirique purement comparative d'un style pérennisé, qui nous procure bien une multitude de figures typiques (*Gestalten*), de personnalités, de caractères, de tempéraments, d'associations (*Verbände*), mais qui ne nous livre jamais quelque chose comme une nécessité générale, une explication à la hauteur d'une connaissance par des lois ? »<sup>46</sup>

Cette critique prend la forme d'une inversion de la procédure diltheyenne consistant à confronter « chaque élément de la pensée abstraite et scientifique à la nature entière de l'homme ». Mais elle porte en un double sens à faux sur le projet de Dilthey. D'abord, la *Formgesetzlichkeit*, la loi formelle que Hus-

45. Voir *Ges. Schr.* Bd. XVIII, p. 17.

46. Voir *Phänomenologische Psychologie*, *op. cit.*, pp. 16-17.

serl réclame, est bien au centre même de la *Realpsychologie*, mais non pas, comme Husserl l'attend, à titre de forme de conscience, - plutôt comme structure de vie. Ensuite, à partir de cette *Strukturgesetzlichkeit*, la typique du développement historique doit conduire à des principes de la *Gestaltung* même de l'unité de vie psychophysique. La *Realpsychologie* ne s'arrête pas à la simple comparaison d'individus qui se développent « naturellement » dans le cours de l'histoire. Si déjà à l'intérieur de l'unité de vie règne une téléologie immanente d'ordre structurel, l'exposition en tant que telle de cette unité à l'expérience de l'histoire passe bien par la description et comparaison des *Gestalten* typiques que celle-ci nous livre, des formes personnelles diverses qu'elle met en place. Mais la formation typique de l'unité de vie ne peut être réduite à une « généralité de l'histoire naturelle », ni à une « généralité typique biologique vague », comme Husserl l'insinue dans sa critique de la psychologie comparative de Dilthey.

Cependant, la démarche empirique de l'anthropologie de Dilthey exige que l'on développe d'abord le *Tatsacheninbegriff*, l'ensemble des faits de ce monde. Et ce monde historique implique que la formation typique de l'unité de vie psychophysique se produise sous les conditions du milieu à la fois physique et spirituel, et dans la direction d'une « individuation croissante ». En cela, Dilthey est d'abord l'héritier de l'Ecole historique, et veut mettre la recherche historique à profit pour la philosophie. Ainsi définit-il son action essentielle comme « recherche historique en perspective philosophique ». Mais il soumet en même temps cette dernière aux exigences d'une connaissance méthodique, c'est-à-dire à des investigations particulières précises, afin de mettre fin « au gaspillage des grandes forces de la philosophie allemande depuis Kant, qui s'imposent sans mettre à notre disposition des résultats valables et clairs »<sup>47</sup>. Ces exigences précises reflètent la démarche même d'une morphologie, qui ne s'est pas d'un seul coup dégagée de la psychophysiologie, mais veut se fonder sur la physiologie, en mettant à profit ses résultats expérimentaux pour l'analyse des « faits de la conscience ». De même, Dilthey met à jour les limites de l'intuition historique, pratiquée par l'Ecole historique, et de la démarche comparative qu'elle a inaugurée. Ni la *geschichtliche Anschauung*, ni la démarche comparative ne sont à même de construire un ensemble autonome des sciences humaines ou de gagner de l'influence sur la vie même, tel est le dur verdict que Dilthey lui-même exprime dans l'« Introduction aux sciences humaines ». L'Ecole historique n'a pas abouti à une méthode explicative (*erklärende Methode*)<sup>48</sup>. D'autre part, Dilthey se voit confronté avec les théories abstraites, telles la sociologie de Comte ou les travaux de Mill sur la logique des sciences morales et politiques, qui se sont décidés « à transférer des principes et méthodes des sciences naturelles au monde historique »<sup>49</sup>. La procédure de la

47. Voir *Ges. Schr.* Bd. XVIII, p. 43.

48. Voir *Ges. Schr.* Bd. I, p. XVI.

49. *Ibidem*.

psychologie comparative, dans laquelle Dilthey s'engage, est caractérisée par une « position médiatisante » entre ces deux approches, celle qui reconduit toute formation typique de l'unité de vie à une connaissance exacte des lois, et celle qui regarde en face le « mystère de son individuation croissante », de sa « singularité ».

La compréhension de cette formation typique n'est pas réduite, comme Husserl veut l'insinuer<sup>50</sup>, par Dilthey à un *Nacherleben*, qui n'aboutit qu'à la « nécessité individuelle » par « reconstruction intuitive » des « ensembles de motivations à l'intérieur des personnes concrètes », mais qui souffre, selon Husserl, du « paradoxe » de ne point arriver à « des lois pures de nécessité, des ensembles de généralité pure, qui se réfèrent à des possibilités pures ». <sup>51</sup> Seulement, la méthode d'une recherche historique exacte met Dilthey en garde contre une réduction des régularités et isomorphies du développement de la nature humaine dans l'histoire à ces lois d'essence, *Wesensgesetze* que Husserl invoque. Les protestations vives de Dilthey contre un *erklärendes Verstehen* d'ordre eidétique sont animés par le fait qu'au centre même de ce développement de la nature humaine dans l'histoire, se trouve à chaque fois une individualité ineffable, dont le *Wesen* n'est pas un invariant subjectif, mais une forme de la vie elle-même s'individuant, dont le principe de *Gestaltung* est régi par un *schaffendes Sich-Entfalten*, une transmutation créatrice. C'est donc de bon droit que Heidegger affirme que la notion diltheyenne de *Seelenleben* toujours donné dans sa *Ganzheit*, inclut en son sein la détermination fondamentale de l'*Entwicklung*, mais que celle-ci se caractérise par le fait qu'elle est *freies Sich-Entwickeln*, « libre auto-développement ».

A l'encontre de l'*erklärendes Verstehen* que Husserl suggère, qui doit conduire à des lois purement formelles et rigides de la *geschichtliche Entwicklung* et aboutir à une *reine Historie*, posant ainsi un invariant de l'histoire, Dilthey rend son droit à la procédure de l'*aufklärendes Verstehen*. Il considère en fait, qu'au centre du type, qui est type d'une formation de la vie elle-même, se trouve une essence irréductible à tout concept, une individualité dont l'*Entwicklung* est *Auswicklung*, c'est-à-dire *schaffende Entfaltung*, déploiement créateur de ses forces. Tout comme l'expression du vécu n'est jamais, dans sa significativité, dégagée de son contenu de vie réel dont l'unité de vie devient à elle-même intérieure (*Innewerden*), l'objectivation de cette unité de vie en tant que formation typique dans son développement historique, ne se dégage que sur le sous-sol mouvant de la vie même. Ce développement historique n'est, en sa *Geschichtlichkeit*, jamais *reine Historie*, c'est-à-dire développement de possibilités pures, mais à chaque fois formation productive et transmutation des possibilités de forces de vie, contenues dans l'unité de vie psychophysique. Et ce sous-sol mouvant de la vie même, duquel cette unité de vie psychophysique se détache comme, dans sa formation typique, dotée de

50. Voir *Phänomenologische Psychologie*, op. cit., p. 18.

51. *Ibidem*, p. 19.

« représentativité », consiste en premier lieu en « la distribution des masses psychiques sur l'ensemble de la terre »<sup>52</sup>. Le moteur interne de ce régime distributif est la générativité de l'espèce humaine, l'enchaînement généalogique des individus psychophysiques, à l'intérieur des conditions changeantes et temporelles, d'abord physiques et par après, à petits pas de plus en plus imprégnées de spiritualité, conditions que la terre, qui constamment porte cette espèce, et en devenant progressivement « un monde », offre à sa subsistance, à sa survie tout comme à ses aspirations les plus abstraites. Nulle part la positivité anthropologique de Dilthey n'est peut-être aussi tangible et saisissante que dans ce concept d'*Entwicklung*, qui déjà lors de la publication de la *Weltanschauungsabhandlung* avait suscité les réactions critiques les plus vives de Husserl, et que celui-ci reprend dans une large mesure dans son cours de psychologie phénoménologique.

Tout comme la *Realpsychologie*, dans son investigation de l'ensemble structurel du psychisme, ne se déploie qu'en se confrontant constamment avec la psychophysiologie, de même la psychologie comparative, dans sa recherche du principe même de la formation typique de l'unité psychophysique dans son développement historique, ne repose pas unilatéralement sur la *Geschichtsfor-schung*. A la fin des *Beiträge zum Studium der Individualität* (1895)<sup>53</sup>, Dilthey ne laissera plus planer aucun doute sur le fait que la constitution de la psychologie comparative ne peut se faire que comme « ultime maillon » d'une longue chaîne, menant des anciennes théories de la descendance jusqu'à la biologie moderne, et dans laquelle l'enjeu de l'« individuation » est progressivement exposé à des principes de son explication purement physiques.

Au terme de son propre développement intellectuel qui le conduit au premier tome de *L'introduction aux sciences humaines*, Dilthey reprend l'ensemble de ses esquisses sur les théories égoïstes et sur le droit naturel dans le chapitre VIII du premier livre, où il tâche de circonscrire, en termes les plus précis possibles, la place que tient la *Realpsychologie* ou l'anthropologie empirique dans l'univers théorique des sciences qui portent sur le monde socio-historique, et le rythme exact dans lequel ces sciences se sont développées au sein même des peuples européens. Si nous nous tenons aux considérations différenciées qu'il nous offre, ce qui y émerge, c'est cette fois le lien entre la *Realpsychologie* ou anthropologie empirique et la biographie. La compréhension de la formation typique de l'unité psychophysique dans son développement historique n'expose pas déjà et sans plus l'homme à l'expérience de l'histoire tout entière, mais d'abord à sa propre histoire. Le potentiel phénoménologique contenu dans cette démarche, notamment pour une phénoménologie du *Dasein*, dans son empiètement sur lui-même que Heidegger reprend comme *Erschlossenheit* fondamentale de ce *Dasein* à lui-même dans sa temporalité intrinsèque, a été jusqu'à ce jour largement négligé.

52. Voir *Ges. Schr.* Bd. XVIII, pp. 12 sv.

53. Voir *Ges. Schr.* Bd. V, pp. 310 sv.

Rappelons néanmoins que la positivité de la démarche diltheyenne n'admet pas l'hypostase de l'existential, tout comme elle rejette de l'autre côté tout recours à un invariant de base eidétique de la subjectivité. L'« empirisme sain », auquel Dilthey se tient, refuse que l'on accepte naïvement que les contenus psychiques de la *Realpsychologie* jaillissent de l'expérience pure ou que l'on suppose qu'ils aient des « fondements aprioriques »<sup>54</sup>. Les contenus psychiques dans leur structuration qui permet une classification, et dans leurs formations qui les rendent susceptibles d'une approche morphologique, sont strictement considérés comme « des contenus qui dans un mouvement historique traversent les individus ». En ce sens, Dilthey comprend son action comme une reprise actualisée et positive de la tendance qui se dégageait déjà dans la *Phénoménologie de l'esprit*<sup>55</sup>. Insistant sur le fait que la psychologie a « jusqu'à ce jour exclu les contenus du processus psychique qui en première ligne décident de la signification de notre existence », il se tient à la question strictement « abstraite » de savoir « quelles lois l'on peut dégager concernant ces contenus » et « quelles séquences régulières, contenus variables ou invariables, nous constatons dans les écoulements historiques ». La psychologie a comme tâche de « constater ces états de fait en renonçant à leur explication définitive »<sup>56</sup>. D'un trait extrêmement fin, il dresse ainsi la ligne de démarcation qui sépare la psychologie descriptive de l'*erklärende Psychologie*. Conséquemment, la psychologie aboutit à des modalités d'activité du psychisme, « auxquelles on ne saurait substituer naïvement des forces, mais qui se détachent mutuellement comme des *Wirkungen* », des « agissements » ; en plus, on parvient à des lois de ces activités, de « la façon dont elles coexercent ». Ce qui résulte de cette approche, ce sont à la fois des isomorphies qui s'appliquent à chaque individu sans distinction, et des isomorphies « qui n'ont lieu que pour un cercle plus restreint d'individus ». Ces dernières ne peuvent être déduites ; elles doivent « être recherchées de façon inductive, ce que font constamment l'histoire et l'expérience de vie »<sup>57</sup>. C'est à ce point précis que Dilthey fait intervenir, dans le chapitre VIII de l'*Introduction*, dédié à la *Realpsychologie*, la signification de la « biographie ».

La ligne de démarcation, qui sépare la *Realpsychologie* de l'*Innenpsychologie* eidétique husserlienne se trace depuis l'impossibilité de l'exécution réelle de la réduction, dans son double sens de retour à la pure expérience et d'assujettissement de ce que celle-ci nous livre à la *Wesensschau*. Une telle procédure diminue la vivacité du vécu jusqu'à ce qu'on obtienne « une pure forme de conscience interne », en resserrant le *Lebensgehalt* dans les limites d'un contenu strictement représentatif. Ce dernier est alors inévitablement taillé sur un sens d'être, apparaissant pour moi dans l'expérience comme sens idéal-objectif d'un *Gegenstand* dégagé de mon *Lebenszusammenhang* dans un

54. Voir *Ges. Schr.* Bd. XVIII, p. 5.

55. *Ibidem.*

56. *Ibidem.*

57. *Ibidem.*, p. 6.

face à face (*Gegenüberstellung*) caractéristique de la *Bewusstseinshaltung* de la conscience intentionnelle qui le « vise ». Le clivage qui s'entrouvre par ailleurs entre la *Realpsychologie* et la phénoménologie du *Dasein* heideggerien, se produit précisément par l'évacuation « de tout contenu psychique qui, en première ligne, décide de la signification de notre existence ». La fonction « heuristique » que Dilthey attribue à la biographie dans le cadre d'une recherche inductive, exclut en fait que la question qui porte sur « le sens de l'existence », la *Sinnfrage*, puisse prendre le dessus et faire virer la *Realpsychologie* dans une phénoménologie du *Dasein*.

La formation typique de l'unité de vie psychophysique, où celle-ci devient à elle-même objective dans son développement historique, qui est d'abord histoire de sa propre vie, ne peut réclamer dans sa « représentativité » être déjà en droit de dire le sens véritable et valable pour tous de l'existence humaine. Elle s'oppose à l'*Eigentlichkeitsanspruch* (« l'adresse de l'authenticité ») même de la phénoménologie du *Dasein*, qui ne ressort pas déjà du *Mitbesorgen* mais des situation extrêmes où la structure de la *Sorge* elle-même se dévoile en tant que telle. Nous assistons à ce point névralgique aux plus vives critiques que Heidegger, déjà dans ses propos de Kassel, adresse à Dilthey et où se décide le sort que la phénoménologie a depuis réservé à son œuvre. Ainsi Heidegger admet-il bien que « pour Dilthey, l'être véritable historique est le *Dasein* humain. Dilthey dégage en fait dans la vie certaines structures ; mais il ne pose pas la question qui porte sur le caractère réel de la vie, ne pose pas la question : quel est le sens de notre propre existence ». Et Heidegger en conclut : « Puisqu'il ne pose pas cette question, il n'a pas de véritable réponse à l'être historique »<sup>58</sup>. Et plus loin, dans le même texte, Heidegger affirme encore : « La véritable question que Dilthey se pose, concerne le sens de l'histoire. Elle allait de pair avec la tendance à comprendre la vie à partir de cette vie même, et non pas à partir d'une réalité étrangère à elle. La conséquence en est que la vie doit être rendue visible en sa conception même. Dilthey a montré et affirmé que ce caractère fondamental, c'est « être historique ». Il s'est arrêté à ce constat ; il ne s'est pas demandé ce qu'est l'être historique ; il n'a pas montré en quelle mesure la vie est historique »<sup>59</sup>.

Or, il faut se pencher sur les raisons, non seulement négatives mais positives, pour lesquelles Dilthey ne franchit pas ce seuil qui le conduirait de la compréhension des formations typiques de l'unité de vie psychophysique en leur représentativité, laquelle se dégage de leur développement historique, au dévoilement de la conception de base, de la *Grundverfassung* du *Dasein*. L'emprise sur la *Lebensganzheit*, Heidegger la découvre précisément dans le mouvement devançant du *Dasein*, s'élançant vers la possibilité de sa propre mort. Par ce mouvement devançant l'extrême possibilité, indéterminée mais certaine, de sa propre mort, l'existence du *Dasein* est pour elle-même mise à

58. Voir *Kasseler Vorträge*, p. 161.

59. *Ibidem*, p. 173.

découvert (*entdeckt*). Une telle mise à découvert de son existence comme telle est dans le *Mitbesorgen* de soi constamment refoulé. Pour Heidegger, cette mise à découvert, par laquelle recule le monde dans lequel le *Dasein* se préoccupait constamment, implique que le *Dasein* se trouve devant la possibilité du choix, puisse se choisir. Choisir ce choix veut dire : *Entschlossensein*, c'est-à-dire prendre la responsabilité pour soi-même. Dans ses propos tenus à Kassel, Heidegger affirme que le choix de la responsabilité pour soi est à la fois conscience (*Gewissen*) et devenir coupable (*Schuldigwerden*) du *Dasein*. Dans ce devenir coupable, le *Dasein* porte le passé près de soi, le rapporte à lui et peut de façon authentique entrer en présence, en action. En ce faisant, le passé cesse d'être passé préalable (*voraufgegangen*). « La possibilité est donc donnée de laisser devenir libre le passé, de façon telle que l'on aperçoit que le passé est ce en quoi nous trouvons les racines véritables de notre existence, et que nous pouvons reprendre dans notre authentique présent comme force vivante (*lebenskräftig*) »<sup>60</sup>. Que le *Dasein* puisse « avoir » (*Haben*) son propre passé, signifie pour Heidegger, précisément, que le *Dasein* est en soi *geschichtlich*.

A une telle dimension de l'historicité, Dilthey ne peut, conclut Heidegger, accéder aussi longtemps qu'il ne démontre pas que la vie ne se passe pas dans le temps, mais « est le temps même ». L'évacuation prématurée, par Dilthey, de tout ce qui décide de la signification de notre existence, hors des *psychische Inhalte*, et son allergie foncière pour des apriori des déterminations structurales de la vie même - c'est précisément le rang que Heidegger tient à attribuer au phénomène de la mort - constituent des obstacles trop importants pour que sa morphologie de l'individualité puisse se transformer en une ontologie fondamentale du *Dasein*. La *Realpsychologie* reste apparemment braquée sur « l'unité historique » d'une vie individuelle avec ses expériences, ses développements, son destin, que « le biographe veut rendre compréhensible dans sa vivacité même », et auquel le psychologue ne fait appel que comme « à un outil important », afin de déceler, au-delà des « phrases générales concernant l'unité individuelle », les « différenciations typiques »<sup>61</sup>. Mais cette approche neutralisante, n'aboutissant pas dans l'*Eigentlichkeitsanspruch* émis par Heidegger, et selon lequel l'existence est en soi historique, n'est peut-être pas le seul fruit d'une myopie qui aurait troublé le regard de Dilthey. Par l'*Eigentlichkeitsanspruch*, Heidegger s'obstrue lui-même l'accès au mouvement de pensée positive de Dilthey, qui consiste à vouloir dépasser la morphologie de l'individualité concrète basée sur l'*innere Erfahrung* et la *Lebenserfahrung* pour se frayer un chemin jusqu'au monde socio-historique. Dans ses conférences de Kassel, Heidegger lui-même met encore le doigt sur le point de départ de cette articulation des recherches de Dilthey au monde socio-historique, en indiquant que « pour Dilthey l'ensemble structurel de la vie

60. *Ibidem*, pp. 169 sv.

61. Voir *Ges. Schr.* Bd. I, p. 32.

est *erworben*, c'est-à-dire déterminé par son histoire »<sup>62</sup>, et que, précisément parce que la vie psychique dans son ensemble est déterminée par un *erworbener Zusammenhang* (ensemble acquis) elle est *geschichtlich*<sup>63</sup>. Mais Heidegger se ressaisit aussitôt en ajoutant que Dilthey ne pose pas la question qui porte sur la *Geschichtlichkeit selbst*, sur le sens d'être, sur l'être de l'étant, qui en soi « est » cette *Geschichtlichkeit*. Ce n'est donc qu'en élaborant ce troisième concept-clé de *l'erworbener Zusammenhang*, que nous pouvons soumettre le jugement de Heidegger à l'aune de la critique et faire l'estimation des chances de la recherche de Dilthey.

#### 4. ENSEMBLE ACQUIS (*erworbener Zusammenhang*), HISTORICITÉ (*Geschichtlichkeit*) ET MÉTAMORPHOSE

Dilthey a soumis dans ses *Idées* sa psychologie empirique, descriptive et analytique, à la tâche de dégager l'ensemble structurel par lequel l'unité de vie psychophysique est caractérisée. Cet ensemble structurel porte sur les trois dimensions qui composent la vie psychique dans son ensemble, et que l'on retrouve dans chaque psychisme développé : l'intelligence, la vie affective et les activités de volonté. Pour y arriver, il s'est décidé à rendre la loi structurale selon laquelle ces trois composantes sont nouées entre elles. Ces liens des composantes psychiques sont vécus. Et la loi structurale ne peut ressortir que de ces expériences vécues. La signification de la loi structurale est expressément donnée dans l'expérience interne. Cet ensemble structural est caractérisé par une téléologie immanente subjective. Quelle est cette structure ?

Elle apparaît en coupant au travers (*Querschnitt*) d'un *status conscientiae* de la vie psychique développée, coupure qui fait paraître la stratification d'un moment de vie rempli (*erfülltes Lebensmoment*). A la base de la structure se trouve une relation stable, que Dilthey appelle *Korrelatverhältnis* ou système d'identité entre un soi (*Selbst*) et un monde extérieur<sup>64</sup>. Tout le reste est déroulement (*Vorgang*). La relation de corrélation est d'abord formée par un soi ; dans le changement de ses états de conscience, ce soi peut être reconnu comme formant une unité et ceci grâce à la conscience d'identité de la personne. Ensuite ce soi se trouve lui-même déterminé par un monde extérieur et agissant sur lui, qu'il conçoit en sa conscience et à partir duquel il le saisit comme déterminé par les actes de la perception sensible émanant de lui-même. Ce qui, dans tout changement des états de conscience est stable et pour ainsi dire basal, c'est l'unité de vie qui vit dans un milieu, qui se sait déterminée par lui et agit sur lui. Le moi et le monde objectif en tant que limitation s'opposant au moi, sont donnés de façon simultanée et permanente. Les déroulements insérés dans

62. Voir *Kasseler Vorträge*, p. 157.

63. *Ibidem*.

64. Voir *Ges. Schr.* Bd. V, p. 200 et *Ges. Schr.* Bd. XVIII, p. 4.

cette structure de corrélation de base, non seulement peuvent s'entretisser et se provoquer mutuellement, mais cet *Erwirken* peut être en plus ressenti. Ces déroulements psychiques sont continuels, en partie co-existants et glissants les uns dans les autres.

Les trois composantes que la coupure au travers fait surgir, sont : une composante représentative, affective et volitive. Selon que l'état d'ensemble est déterminé par la prépondérance de l'une d'entre elles, saisie dans l'expérience intérieure, on le qualifie de sentiment, volonté ou comportement représentatif. Et cette prépondérance ne dépend pas de relations strictement quantitatives, mais de la nature même de la liaison interne, de la façon dont les composantes s'offrent mutuellement leur service et se dissipent sous la domination de l'une d'elles. A partir de ces données, on peut, selon Dilthey, dégager deux séries : celle du développement progressif de l'intelligence et celle d'une idéalisation progressive des activités volitives. La première noue perception, représentation et processus intellectuels langagiers ; la deuxième comporte les motivations, le choix et les mouvements induits à partir de ce choix<sup>65</sup>. Entre ces deux séries, l'une partant des stimuli et aboutissant dans l'acte de pensée, l'autre partant des motifs et allant jusqu'au mouvement corporel, il faut établir le lien. Dans la vie, ces deux séries sont en effet reliées entre elles. Leur valeur pour la vie ne devient compréhensible qu'à partir de ce nœud. C'est précisément grâce à lui que la structure peut ressortir.

Déjà la vie animale, dans ses formes multiples, laisse entrevoir un lien entre impulsion et mouvement (*Reiz-Bewegung*). Grâce à lui, l'unité de vie animale accomplit l'adaptation à son environnement. Impression, réaction et mécanisme de réflexes qui supportent le mouvement (arc réflexe) sont fonctionnellement entretenus. Ce qui dans la vie humaine s'interpose entre le jeu des impulsions, le changement des impressions, et la force des mouvements libres dont elle dispose, c'est l'estimation de la valeur des conditions extérieures pour l'unité de vie elle-même. Cette estimation de valeur, qui est estimation de *Lebenswerte*, de valeurs vitales, ne se produit que dans la vie affective et instinctive (*Gefühls- und Triebleben*) qui se situe donc au centre même de la structure qui se dégage. Selon que la vie affective et instinctive réagit aux conditions de vie, ces conditions deviennent des obstacles ou des conditions propices. Selon que ces conditions provoquent dans la vie instinctive et affective une pression ou un élan, naît en elle ou bien la tendance à changer les conditions ou bien à les garder inchangées. Selon que des représentations ou des pensées sont entretenues avec des sentiments de satisfaction, de remplissement de la vie et de bonheur, ces représentations estimées par la vie affective provoquent des actions qui visent à obtenir « le bien » représenté et ressenti. Si d'autre part les représentations et pensées sont reliées à des sentiments d'obstruction, de souffrance, des actions naissent, visant à éviter ce qui nuit. Ce qui donc, dans la vie humaine, relie les deux séries de façon structurale, à la fois

65. Voir *Ges. Schr.* Bd. V, p. 204.

le jeu de nos perceptions et pensées et celui de nos actions libres, c'est d'une part la satisfaction des instincts, la satisfaction durable du désir, du remplissement de la vie et du rehaussement de l'existence (*Steigerung*), d'autre part l'évitement de ce qui nous diminue, opprime et fait obstacle. Au centre même de la structure psychique se trouve donc la jonction et liaison des affections et instincts. A partir de ce centre, toutes les dimensions de notre être sont en mouvement. Ce qui est important pour Dilthey, c'est que l'*Erwirken*, l'engrenage qui mène d'un état à l'autre, de la souffrance p.e. au désir, du désir à la production de l'objet représenté dans le désir, est ressenti, vécu. L'ensemble structural en tant que *Wirkungszusammenhang* est vécu, est « expérimenté » intérieurement, non seulement en ses parties majeures, mais aussi en ce qui n'en sont que des composantes.

Cet ensemble structural est téléologique. Il est un ensemble qui vise à produire la satisfaction des impulsions, le remplissement de la vie, le bonheur. Il cherche à relier les composantes afin de faire naître le bonheur et la satisfaction. Dilthey qualifie cet ensemble structural animé par une « téléologie immanente subjective »<sup>66</sup>, en opposant cette dernière à la téléologie objective que tâche de montrer la biologie, c'est-à-dire le mécanisme de l'auto-conservation de l'individu et de l'espèce. En effet, on pourrait hypothétiquement prendre en considération que la provocation des affections agréables, le rejet des affections désagréables et la satisfaction instinctive soient liée à la survie. Dilthey s'en tient néanmoins strictement à la téléologie subjectivement vécue. En son expression la plus simple, la structure téléologique subjective immanente consiste donc en l'enchaînement des impulsions et des mouvements de réaction par un ensemble d'affections et instincts, d'où la valeur de vie des changements dans le milieu est estimée et d'où les agissements sur cet environnement sont introduits. Trois propriétés définissent selon Dilthey cet ensemble structural dans sa téléologie immanente subjective. D'abord, il est originairement une unité ; ensuite, il est déterminé par la situation de l'unité de vie dans un milieu. Entre cette unité et son milieu s'établit une relation, par laquelle cette unité s'adapte à son milieu et adapte ce milieu à ses nécessités éprouvées. Enfin, les trois composantes : représentation, affectivité et actes de volonté sont *sui generis* et ne peuvent être déduites l'une de l'autre<sup>67</sup>.

Nous avons auparavant longuement évoqué la perspective de l'*Entwicklung* dans laquelle Dilthey remet cette structure fondamentale, et notamment en tant que *geschichtliche Entwicklung*, de laquelle émerge la *Gestaltung* typique. La coupure se fait ici en longueur (*Längsschnitt*). Celle-ci ajoute à la structure mûre et développée pour ainsi dire sa « biographie générale », fait ressortir les processus et composantes de sa formation. Dilthey constate en effet que l'on ne peut restituer ce développement que par *Abbau*, déconstruction, à partir du point culminant de l'ensemble déjà acquis, de l'*erworbener Zusammenhang* de

66. *Ibidem*, pp. 207 sv.

67. *Ibidem*, pp. 211-213.

la vie psychique. Trois éléments déterminent le développement : celui du corps, les effets du milieu physique et son lien avec le milieu humain environnant. Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est comment, à partir de ces éléments, la structure fondamentale se déploie, en se différenciant, en autonomisant certaines fonctions et parties composantes et en développant des formes de liaison supérieure. Une deuxième forme de téléologie se dégage ainsi, à côté de la téléologie immanente subjective de base, régie par la recherche de plénitude de vie, d'apaisement des instincts et de bonheur. Cette téléologie, située au deuxième degré, est dictée par le perfectionnement (*Vervollkommnung*), qui aboutit dans ce que Dilthey définit comme « articulation » de l'ensemble structural<sup>68</sup>. Ce perfectionnement réside en une plus grande capacité d'acquérir la plénitude de vie et de bonheur. De nouveau, l'on peut hypothétiquement élargir cette téléologie immanente subjective à une téléologie objective, également immanente, si l'on rattache de nouveau les états subjectifs, auxquels la première conduit, à la survie de l'individu et de l'espèce. Même sous cette hypothèse d'une téléologie objective, celle-ci reste quand même immanente à la vie, et exclut toute idée d'un but ou bien transcendant.

Déjà au centre de l'ensemble structural de l'unité de vie psychophysique se trouve l'estimation de la valeur, des *Lebenswerte*. La réalité de la vie psychique s'exprime dans ses affections et sentiments ; ce qui est vécu en elles a une valeur pour nous. Les valeurs de la vie sont donc inséparables des affections et sentiments, mais ne sont pas en elles-mêmes des sentiments ou des affections. Toute la réalité vécue est estimée en sa valeur dans les affections et sentiments. L'unité de vie ne ressent donc pas en elle-même la valeur de son existence, mais ressent cette valeur dans les relations de vie qu'elle traverse, et dans lesquelles elle se déploie en sa vivacité (*Ausleben*). Et comme cette unité tend à développer ces valeurs de vie, elle est téléologique en cela qu'elle s'articule. Nous assistons à ce que Dilthey appelle *spontanes Gestalten, das Fortschreitende, Schöpferische*, « téléologie dans la forme intérieure »<sup>69</sup> de la vie, présence d'une « forme imprégnée, qui se développe en vivant » (*geprägte Form, die lebend sich entwickelt*)<sup>70</sup>. L'expression rappelle à la fois l'expérience fondamentale de la morphologie de Goethe, et la *lebende Gestalt* que Schiller évoque dans la lettre 15 de ses *Lettres esthétiques*. L'articulation s'accomplit dans l'ensemble de la structure, composée par représentation, affectivité et volonté. A partir des affections et sentiments, les impressions sont estimées afin d'acquérir un plus grand pouvoir sur les conditions de la vie. Les représentations utiles sont isolées par l'attention et l'intérêt et des représentations typiques se développent. Celles-ci représentent les conditions de vie d'une façon utile, en dégageant p.e. des relations de similitude et de causalité dans le monde extérieur. Les valeurs de vie sont elles-mêmes estimées entre

68. *Ibidem*, pp. 217 sv.

69. *Ibidem*, p. 221.

70. *Ibidem*, p. 225.

elles, des déterminations de valeur plus stables apparaissent et d'elles jaillit un idéal de vie, qui est confronté avec la réalité, afin de juger plus finement ce qui en est réalisable et ce qui ne l'est que peu ou ne l'est pas. Progressivement on reconnaît qu'on ne peut produire en soi-même l'ensemble de valeur de la réalité en sa totalité, mais qu'on peut bien en réaliser des fragments. Les affections et sentiments se différencient dans des sphères de vie (*Lebenssphären*) bien distinctes et dans les relations objectives correspondantes. « Articulation » définit ainsi, selon les deux concepts empruntés à Herbert Spencer, le processus de différenciation plus fine et d'intégration plus poussée des relations contenues dans la structure de l'unité de vie<sup>71</sup>.

Deux aspects définissent l'articulation de l'ensemble de vie. Premièrement les actes dans lesquels le développement se produit créent un état nouveau qui, comme tel, n'était pas encore distinct ; ces actes créent de nouvelles valeurs. C'est la nature même de la *schöpferische Synthese*, déjà décelée par les travaux de Wundt, que Dilthey oppose maintenant aux synthèses immanentes et aux schématismes de la traditionnelle *Erkenntnistheorie*. Deuxièmement, au fur et à mesure que les relations entrent en une possession plus ferme et en un pouvoir plus grand de la vie psychique, pouvoir à comparer avec celui des représentations, *l'erworbener Zusammenhang* (« l'ensemble acquis ») se bâtit. Les processus dans lesquels il se développe, continuent jusqu'au point où la réceptivité s'estompe, où la faculté de recevoir de nouvelles impulsions s'affaiblit et où dans l'ensemble acquis le passé se montre finalement vainqueur.

Le développement sur lequel porte le regard de Dilthey est d'abord celui qui prend le temps d'une vie. Il est « progression spontanée », changement spontané d'une unité de vie, poussée par ses instincts<sup>72</sup>. Le développement est un ensemble de changements dans un temps sériel, déterminés de l'intérieur. Ce développement est continu et téléologique. Il a la tendance à produire des valeurs de vie, des valeurs vitales. Chaque époque de la vie cherche à gagner sa propre valeur vitale et à la maintenir. Mais en même temps se produit une adaptation meilleure par différenciation et par l'établissement de relations plus complexes et plus hautes. Le développement implique maintenant que l'énergie des instincts élémentaires diminue à cause de leur satisfaction régulière, et que s'épanouissent des tendances qui permettent un déploiement plus large et plus riche en valeurs vitales<sup>73</sup>. L'articulation mène à une *Gestalt*, apte à établir des connexions supérieures. Cette *Gestalt* aboutit à un certain moment dans une forme pleine et accomplie. Elle se présente alors comme un ensemble qui est en plein accord avec les conditions de vie externes et internes. Et cette *Gestalt* accomplie est « l'individualité dans la plénitude de sa valeur ». Elle est en sa forme intérieure dotée de sa plus grande force, puisque sa formation, la plus unifiée et concentrée qui soit, permet une téléologie au plus haut degré per-

71. *Ibidem*, p. 226.

72. *Ibidem*, p. 218.

73. *Ibidem*, p. 219.

formante et effective. L'ensemble acquis, comme résultat du développement ayant le pouvoir de dominer de façon concentrée toutes les pensées et toutes les actions, cette « forme interne et refermée sur elle » de l'unité vivante, apparaît donc au terme de la biographie générale. Cet *erworbener seelischer Zusammenhang* est à la fois articulation de la structure et condensation (*Verdichtung*) des liaisons qu'elle contient. En son repli sur soi-même, laissant le passé prendre le dessus sur les expériences nouvelles, cet ensemble acquis semble bloquer l'accès au futur, caractéristique de base même de la *Geschichtlichkeit* heideggerienne. L'unité historique de Dilthey est une « forme imprégnée, qui se développe en vivant », jusqu'à ce que sa forme interne soit devenue fixe et rigide, que sa vivacité se soit dissipée et qu'une règle ferme et immuable se dégage.

Si le jugement de Heidegger était crédible, Dilthey ne se poserait plus de questions sur le sens d'être de l'*erworbener Zusammenhang*, sur l'être de l'étant, dont l'ensemble structural aurait été acquis. L'action de Dilthey, poursuivie jusqu'au bout, s'achèverait sur un double constat. Cet ensemble acquis serait pour large part isomorphe pour tous les hommes, puisque les conditions de base qui l'auraient provoqué seraient en somme les mêmes. Ces isomorphies s'exprimeraient en des déterminations qualitatives identiques pour chaque individu. La règle de la spécificité, de l'*Eigentümlichkeit* des individus tiendrait surtout à des distributions quantitatives différentes, formant à chaque fois de nouvelles combinaisons. Et en effet, les ultimes réflexions de Dilthey, écrites en conclusion des *Idées*, semblent converger en l'esquisse problématique d'une caractériologie de l'individualité, fondée sur le principe du régime distributif des quantités différentes et des mesures observées par les individus selon ces distributions<sup>74</sup>. Parce que le développement de la vie psychique dans son ensemble est déterminé par l'ensemble acquis, elle est *geschichtlich* - mais il lui manque la *Geschichtlichkeit*. Ce verdict phénoménologique incontournable tient à l'innocence de l'unité historique de Dilthey, issue de sa biographie générale psychologique. Le rapport spécifique à soi de la *Vergangenheit*, que Heidegger désigne par « devenir coupable », et dans lequel on peut laisser devenir libre le passé, est bloqué. En tant que résultat de l'histoire du développement de l'individualité, l'*erworbener Zusammenhang* provoque sa fermeture sur elle-même, et le passé l'emporte.

Seulement, l'ensemble acquis n'est, dans les recherches de Dilthey, qu'une charnière qui fait pivoter la *Realpsychologie* autour des questions qui provoquent finalement son dépassement. En fait les acquis ne sont pas tous retenus dans l'ensemble structural du psychisme, mais s'en dégagent, entrent dans des systèmes autonomes plus englobants. Les images, concepts, déterminations de valeur, idéaux, les directions de volonté ferme et fixe, qui déjà forment un ensemble psychique isomorphe, qui s'exprime dans notre senti-

74. *Ibidem*, pp. 226 sv.

ment profond de familiarité, de parenté (*Verwandtschaft*)<sup>75</sup>, sont entrelacées dans des ensembles qui forment les systèmes de la culture et de l'organisation extérieure de la société. Au-delà de la sphère des synthèses productives créatrices, dans lesquelles l'articulation de la structure psychique se produit et se poursuit continuellement, ce phénomène d'objectivation nous porte. Déjà, dans les notes fragmentaires sur les théories égoïstes et la doctrine du droit naturel, Dilthey s'était occupé de la figure platonicienne de « l'homme en grand » (*Mensch im grossen*), dépassant l'individualité pleinement développée, figure rejetée par l'école du droit naturel. Cette figure, qui exprime en une formule l'unité du corps social et civil, n'a cessé à travers Aristote et les publicistes du Moyen Age, d'inspirer et de hanter les philosophes, jusqu'au concept réintroduit à l'époque de *Volksseele* ou *Volkgeist* - concept de base des analyses que publiaient alors dans la *Zeitschrift für Völkerpsychologie* notamment Hermann Steinthal et Moritz Lazarus. Si à une telle construction d'« âme du peuple », l'unité de conscience et d'action que nous exprimons précisément par âme fait défaut, l'isolement artificiel de l'individu et la construction unilatérale du corps social à partir de ces individus, sur laquelle reposent les doctrines du droit naturel, ne permettent pas de comprendre la société<sup>76</sup>. Dilthey en conclut, notamment dans *L'introduction aux sciences humaines*, qu'on ne peut en aucun cas « construire la relation entre l'unité psychique et la société », ni à partir de ces individus, ni à partir des figures « qui conçoivent la société comme un organisme animal ou comme une unité psychophysique agrandie ». Ce rejet d'hypothèses constructives se trouve être l'écho du rejet d'hypothèses, métaphysiques ou issues des sciences naturelles, au sujet de l'unité de vie psychophysique, de sa structure et de son développement.

Le problème d'une « articulation productive objectivante », - pour reprendre une expression de Georg Misch - au sein même de l'unité de vie psychophysique, susceptible de dépasser à terme la *Gestalt* vivante qui en est le centre, et de la laisser derrière elle, rejoint celui de la naissance des systèmes de la culture et de l'organisation civile, dans lesquels ses objectivations sont ressaisies dans des *Wirkungszusammenhänge* pour lesquels l'apparition et la durée de la *Gestalt* individuelle n'est plus que passagère et éphémère<sup>77</sup>. Déjà lors de la préparation de l'article de 1875, Dilthey avait constaté que « les contenus psychiques ne sont pas expliqués si l'on s'en tient aux agissements que ces contenus constituent, et si on ne développe que les lois sous lesquelles ces agissements se produisent ». « Ces contenus », observe Dilthey, « font à présent l'objet de l'esthétique, de l'éthique, de la logique, du droit naturel, de la politique. La logique développe des propositions qui forment la base pour tout raisonnement et tout art de conclusion logique, l'éthique développe des jugements du sentiment moral, portant sur les actions et les motivations de

75. *Ibidem*, p. 266 et p. 268.

76. Voir *Ges. Schr.* Bd. I, p. 31.

77. *Ibidem*, p. 30.

la volonté ; ces propositions et ces jugements semblent être indépendants de tout déroulement psychologique. L'esthétique développe des formes de liaison entre la complaisance (*Wohlgefallen*) et les impressions et représentations »<sup>78</sup>. Deux conceptions lui semblaient à ce moment donner une réponse à cette situation. La première lui était venue de l'idéalisme, qui propose « de développer les contenus comme le fond même indépendant que contient l'âme individuelle. Sa forme logique définitive, l'idéalisme l'a reçue de Kant, qui développe ce fond indépendant comme un apriori, en le faisant sortir des propriétés des phénomènes psychiques »<sup>79</sup>. L'autre solution lui avait été suggérée par Hermann Lotze. Il trouvait dans la philosophie de l'histoire « le complément indispensable à la psychologie » et suggérait « une anthropologie, qui tient à interroger l'entière signification de l'existence humaine, en réunissant à la fois l'observation de la vie individuelle et l'histoire culturelle de notre espèce »<sup>80</sup>. Et Dilthey s'est résolu, dans le rapprochement de ces deux conceptions en Allemagne, à rechercher « le système naturel de la dépendance des vérités en ce domaine ». Ce n'est que dans cette recherche du système naturel des sciences humaines et au milieu de ce rapprochement des deux tendances, que l'on peut cerner les limites de la *Realpsychologie* et comprendre son pivotement autour de l'ensemble acquis.

« Le trait supérieur de l'unité psychophysique », refermée sur elle-même, « en étant assurée de son unité dans la conscience d'elle-même », Dilthey l'écrit dans son *Introduction aux sciences humaines*, « est celui, grâce auquel elle peut vivre en quelque chose qu'elle n'est pas elle-même »<sup>81</sup>. Il s'ensuit que la psychologie n'a « pour objet qu'un contenu partiel de ce qui se passe en chaque individu ». Sa place dans l'univers des sciences théoriques du monde socio-historique est à comparer à celle, qu'occupe la biographie dans la science générale de l'histoire<sup>82</sup>. L'unité de vie psychophysique ne constitue qu'un élément de ce monde, isolé par abstraction<sup>83</sup>. Toute conception qui tiendrait cet élément pour un fait précédant ce monde socio-historique, n'aurait entre ses mains qu'une fiction de l'explication génétique. Il reste donc à jeter un pont entre la psychologie et le monde social, qui est véritablement *geschichtlich*. Et ce pont ne tient pas à un seul fil, tout comme l'*Entschlossenheit* de Heidegger ne peut quant à elle dépendre unilatéralement du seul moment structurel apriorique de la vie : la mort - si du moins l'*Entschlossenheit* prend aussi à sa charge p.e. le *Mitwelt* en tant que *Vor-* et *Nachwelt*. Et c'est précisément dans cette perspective que l'*Eigentlichkeitsanspruch* qu'émet la phénoménologie du *Dasein*, en dégageant les existentiels comme sa *Grundverfassung*, doit être de nouveau confronté avec la perception historique, en son ampleur positive, de

78. Voir *Ges. Schr.* Bd. XVIII, p. 6.

79. *Ibidem*.

80. *Ibidem*, p. 7.

81. Voir *Ges. Schr.* Bd. I, p. 30.

82. *Ibidem*, p. 33.

83. *Ibidem*, p. 31.

Dilthey.

La découverte de la valeur et de l'utilité que présentent les « méthodes indirectes », dépassant celles de *l'innere Erfahrung* et de la *Lebenserfahrung*, n'a pas été, chez Dilthey, un fruit de l'âge. Et il ne faut pas prématurément identifier sa progression vers de telles méthodes à une « herméneutique ». Celle-ci restera pour Dilthey à jamais une science « auxiliaire », qui prend pour objet les « expressions de la vie fixées de façon durable par l'écriture », dont s'occupe déjà la philologie. Sa tâche consiste à découvrir le système des règles de leur interprétation, grammaticales, décidant du corpus authentique ou psychologiques, remontant à l'intention véritable de l'auteur. Une multitude de portes ouvrent sur la vie psychique : perception et observation intérieure, compréhension des autres personnes, démarche comparative, expériences, étude des anomalies, notamment par la médecine, psychologie de l'enfant, des peuples naturels ou primitifs. Mais Dilthey réserve quand-même une place exceptionnelle aux « produits objectifs » de notre vie psychique : le langage, le mythe, la littérature, l'art. « Dans toutes ces activités historiques, nous avons devant nous une vie psychique, qui est devenue en quelque sorte objective à elle-même »<sup>84</sup>. Et cette objectivité dépasse celle de l'unité psychophysique, obtenue par la biographie restreinte au temps d'une vie. D'autre part, à propos de l'ensemble acquis, Dilthey lui-même constate que celui-ci ne coïncide pas, en son étendue pleine, avec la conscience. Il reste en grande partie inaccessible à l'expérience interne et à l'expérience historique d'une vie individuelle. Il faut donc observer son action dans une « approche médiatisante », puisque cet ensemble acquis ne se fait sentir que dans certaines parties reproductives de la conscience ou dans l'influence qu'il exerce sur certains processus psychiques. Ensuite, il faut comparer le déchiffrement de ses effets à ses créations. « Dans le langage, le mythe, les rites religieux, les mœurs et dans l'organisation extérieure de la société civile, nous trouvons des expressions du *Gesamtgeist* dans lequel la conscience humaine est devenue, suivant l'expression choisie par Hegel, objective »<sup>85</sup>.

Il faut donc joindre à l'analyse des produits de l'esprit humain celle des produits historiques, afin de déceler les processus historiques dans lesquels un tel ensemble acquis se forme. Dans sa conférence de 1886 : *Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn*, Dilthey a une première fois insisté sur le rôle de *l'erworbener Zusammenhang* comme « appareil régulateur »<sup>86</sup>, notamment pour les perceptions, les représentations et les états psychiques qui se trouvent pour ainsi dire au foyer du regard de la conscience. Dans les états anormaux, tels le rêve et la folie, cet appareil est défectueux ; dans le pouvoir créatif du poète, il exerce par contre sa pleine énergie. L'appareil régulateur englobe à la fois les représentations, les déterminations de valeur de nos sentiments et les buts qui naissent de notre volonté, et exerce son influence aussi bien sur les

84. Voir *Ges. Schr.* Bd. V, p. 199.

85. *Ibidem*, p. 180.

86. Voir *Ges. Schr.* Bd. VI, pp. 93-94.

contenus que sur les connexions. Ces connexions sont vécues comme relations de représentations, estimations de valeurs (dans le choix et la détermination de priorités : *Wahl und Vorziehung*), et organisation des buts. La structure de base de la vie est celle que le monde extérieur provoque par le jeu des impulsions : sensations, perceptions, représentations, et le sentiment fait l'expérience de la valeur vitale de ces changements pour la vie : les sentiments activent des pulsions et des activités de volonté qui répondent aux impulsions premières par des agissements vers l'extérieur. Cet ensemble agit maintenant sur les représentations qui se trouvent momentanément au foyer du regard de la conscience, et cela d'une façon qui n'est pas pleinement consciente. Les représentations et les états psychiques qui se trouvent au foyer sont orientées face à cet ensemble, limitées par lui et fondées en lui. L'appareil régulateur tient la relation de ce foyer à l'ensemble de la compréhension de la réalité obtenue à ce moment. En sa perfection et sa plus haute énergie, telle que l'on peut la rencontrer chez une personne géniale, cet appareil régulateur permet le regard qui décèle l'essentiel. Dans le rêve, son énergie est diminuée. La régulation des impulsions, associations, pensées est affaiblie. En outre, dans le rêve, peu d'impressions, et surtout des impressions indéterminées, sont données. Les connexions qui s'établissent sont pauvres, sans matière, irrégulières. Seul le pouvoir imaginaire dont disposent les poètes permet un déploiement libre des images, qui est de toute autre nature que celui qui se fait dans le rêve. Le poète a le sens presque infaillible et le goût instinctif pour ces images, qui sont remplies de la force incitatrice des sentiments et des affections. Ces images sont maintenant libérées de la contrainte du réel. Elles obéissent à la loi de la satisfaction complète et durable des affections.

L'interaction entre cet appareil régulateur et le foyer du regard de la conscience, dans sa signification à la fois pour l'imagination du rêve et pour le pouvoir imaginaire du poète, permet à Dilthey de dégager une loi psychologique vitale, qui est celle de la « métamorphose » des représentations et des images. En la dégageant, Dilthey se met dans le sillage des *Phantastische Gesichterscheinungen* de Johannes Müller (*Über die phantastischen Gesichterscheinungen. Eine physiologische Untersuchung*, Coblenz 1826) et des récits autobiographiques de Goethe. Il apparaît, selon Dilthey, qu'il est impossible de traiter les représentations et les images comme des unités fixes et invariables, comme des atomes psychiques, qui ou bien se reproduisent ou bien se refoulent mutuellement. Le sort que la vie psychique réelle réserve aux images dépend des sentiments et de l'intérêt porté sur elles et investi en elles. L'image se remplit ainsi d'une énergie pulsionnelle. Cette vivacité pulsionnelle des images peut être observée dans nombre de phénomènes. Les images changent quand certaines de ses composantes sont éliminées ou deviennent obsolètes, quand elles se concentrent ou se dilatent, quand l'intensité des sensations desquelles elles sont formées, s'amplifie ou diminue. Les images et leurs connexions changent, quand dans leur nucléus interne entrent de nouvelles composantes ou connexions. Ce qui est décisif pour Dilthey, c'est qu'une relation entre un

dedans et un dehors nous est donnée, que nous transférons en toute direction. Nous exprimons nos états intérieurs par des images, et nous redonnons vie aux images extérieures par nos états intérieurs. En cette activité, symbolisant des états psychiques par des images externes, et spiritualisant des images externes par des états psychiques, Dilthey entrevoit la source commune de la poésie, des mythes et de la métaphysique. Il la retient dans ce qu'il appelle *das Schillersche Gesetz*, c'est-à-dire la transmutation continuelle du vécu en une formation et d'une formation en un vécu, « *beständige Übersetzung von Erlebnis in Gestalt und von Gestalt in Erlebnis* »<sup>87</sup>. La métamorphose en cours ne peut se produire que dans le nucléus des images, puisque la force de notre intérêt et de notre attention humaine ne le dépasse jamais. De cette façon se déploient les images. Ce qui résulte des métamorphoses, grâce à l'*Einbildungskraft*, n'est point une « idée » comme essence invariante d'un objectif, mais ce que Dilthey appelle *das Idealische*, le « typique », une *Gestalt* concentrée en sa vivacité, qui est représentative de la vie même<sup>88</sup>.

Cette loi de la métamorphose des représentations et des images par l'*Einbildungskraft*, sous le principe énergétique de l'ensemble acquis comme appareil régulateur, imposant imperceptiblement sa règle à la création d'une « typique idéale représentative » qui est entrelacement d'un intérieur et d'un extérieur tel que la nature humaine peut s'y mirer, Dilthey l'a prise pour une découverte psychologique fondamentale. Il l'a approfondie dans ses études littéraires historiques ; il n'a cessé de confronter son action avec les témoignages autobiographiques des poètes. Dans une large mesure, Dilthey a récolté le fruit de ses cours de psychologie, tenus à Berlin, dans ses études *Bausteine für eine Poetik* (1887) et *Die drei Epochen der modernen Ästhetik* (1892). En même temps, il a recherché pour les domaines de l'intelligence et de la volonté une loi qu'il puisse juger être son égale. Et si son esprit fut ainsi rempli de cette contemplation purement esthétique, touchant enfin à ce moment où « tout lui est devenu vie », il a néanmoins caché son vœu le plus hardi en une phrase, vouée à l'oubli, de ses *Idées* : « Si la force nous était donnée de ramener à la surface une psychologie objective et fiable de la vie psychique tout entière, peut-être qu'en cette circonstance heureuse, dans une conjoncture de prospérité que rejoignent les sciences empiriques des systèmes de la culture et de l'organisation de la société, nous satisferions le désir le plus intime de l'historien philosophe : trouver, au fin-fond de l'histoire, enfin sa causalité fondamentale »<sup>89</sup>.

87. *Ibidem*, p. 117.

88. *Ibidem*, pp. 101-102.

89. Voir *Ges. Schr.* Bd. V, pp. 191-192.



# Sartre et le souvenir d'être

ROLAND BREEUR

*Et le Démon lui dit : Donne-moi une preuve. Montre que  
Tu es encore celui que tu as cru être.  
P. Valéry*

Merleau-Ponty nous a accoutumé à une critique de l'ontologie sartrienne de laquelle on a du mal à se défaire. Selon cette critique, le dualisme « hypercartésien » entre le pour-soi et l'en-soi nous interdirait de reconnaître l'enjeu véritable de la chair, de l'incarnation ou plus généralement, de l'idée d'une « inscription essentielle du pour-soi dans l'extériorité »<sup>1</sup>. Et il est vrai que dès la *Phénoménologie de la perception*, par exemple dans les chapitres consacrés au cogito et à la liberté, Merleau-Ponty n'a de cesse de déjouer ce dualisme honteux au profit d'une pensée de l'*Ineinander*. Quitte à déformer ou même à mécomprendre l'enjeu véritable de certaines descriptions sartriennes de la conscience et de la liberté. Une lecture attentive de ces chapitres montre entre-temps qu'il confond de manière assez surprenante la position sartrienne avec celle d'un cartésianisme classique et peu nuancé<sup>2</sup>. Il est en outre assez déconcertant de voir que nombre de ses critiques reposent sur des malentendus, d'autant plus qu'elles ont fortement déterminé la réception philosophique de *L'être et le néant*<sup>3</sup>. Qui donc s'autoriserait encore quelque réserve face au véritable progrès phénoménologique qu'accomplit une « pensée de l'ambiguïté » en surmontant une doctrine encore trop marquée de cartésianisme ? Du reste, ne faut-il pas encourager une pensée qui affirme que la cohésion l'emporte sur toute discordance ?

Certes, on pourrait aller au devant de semblables remarques et judicieusement dévoiler en quoi la pensée sartrienne est loin d'être démunie « d'ambiguïté ». Une déconstruction attentive n'en ferait qu'une bouchée, tant il est clair que les descriptions de la conscience transcendante semblent d'emblée présupposer le constitué. En cela, malgré son caractère « absolu », la conscience est d'entrée « en retard » sur ce qu'elle constitue<sup>4</sup>. Mais que peut

1. R. Barbaras, Le corps et la chair dans la troisième partie de *L'être et le néant*, in: *Sartre et la phénoménologie*, Textes réunis par J.-M. Mouillie, Paris, ENS, 2000, p. 279.

2. J'ai tenté de le démontrer lors d'une intervention à l'occasion de la rencontre du *Groupe d'Etudes Sartriennes* en juin 1999. C'est la raison pour laquelle je n'y reviendrai pas ici.

3. Pour s'en convaincre, il suffit de relire quelques passages du livre de A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, 1951, Publications Universitaires de Louvain.

4. D. Giovannangeli, *Le retard de la conscience*, Bruxelles, Ousia, 2001.

nous apprendre la version sartrienne d'une telle ambiguïté, et faut-il d'emblée tenir pour acquis qu'elle plaide (à son insu...) en faveur d'une phénoménologie de la chair? D'une part, Sartre semblait lui-même conscient du caractère ambigu de son épopée ontologie. D'autre part, en dépit de tout bon sens merleau-pontien, il refusera à la conscience « absolue » de se laisser compromettre ou « empâter » par l'en-soi. Pourquoi? Voilà l'enjeu de mon propos.

Que son ontologie recèle une ambiguïté qui ne se surmontera pas, il est le premier à le confirmer au terme de sa longue recherche qu'est *L'être et le néant*. On pourrait résumer cette ambiguïté de la manière suivante : la conscience est manquée à être parce que l'être se fait manqué.

D'une part, donc, l'en-soi « se fait conscience afin de se fonder »<sup>5</sup> ; mais d'autre part, seule une conscience introduit l'idée même d'un projet. Voilà donc la « contradiction profonde » à laquelle se heurte l'ontologie : c'est en effet « par le pour-soi que la possibilité d'un fondement vient au monde » (EN 715). L'idée même d'un projet de l'en-soi repose déjà sur une forme de présence à soi que seul le pour-soi peut apporter. Dès lors, écrit Sartre, « l'ontologie se bornera à déclarer que *tout se passe comme si* l'en-soi, dans un projet pour se fonder lui-même, se donnait la modification du pour-soi » (EN 715). C'est-à-dire : « Tout se passe comme si l'en-soi et le pour-soi se présentaient en état de *désintégration* par rapport à une synthèse idéale » (EN 717). Et, conclut-il : « C'est le perpétuel échec qui explique à la fois l'indissolubilité de l'en-soi et du pour-soi et leur relative indépendance. »

Cette ambiguïté s'infiltré inévitablement, ainsi que je vais le montrer, dans les descriptions que fait Sartre de la conscience. Toutefois, ce qui m'importe avant tout, c'est de chercher à comprendre pourquoi Sartre, en dépit de la conscience qu'il a de cette ambiguïté, s'interdit de reconnaître l'entrelac possible de l'en-soi et du pour-soi comme un sens d'être original et originaire. L'ambiguïté sartrienne agit vraisemblablement sur un autre plan et semble de nature plus complexe, puisqu'il tente de conjuguer en une seule pensée deux approches du pour-soi contradictoires : comme décompression d'être ou comme conscience absolue. Il incite par là à penser, peut-être malgré lui, que *le pour-soi est* « alourdi » *d'opacité ou de passivité qui ne limite en rien l'absolu de la conscience*. « L'appartenance à l'extériorité » n'obscurcit pas la présence à soi de la conscience. Quoique la conscience soit profondément marquée de ce que Sartre, comme je vais le montrer, appelle très joliment le « souvenir d'être », l'en-soi n'en demeurera pas moins indigeste et massivement de trop. Sartre nous induit à penser une forme d'opacité au creux de la conscience qui, à l'encontre de Merleau-Ponty, ne me réconcilie pas avec l'être : au contraire, elle serait peut-être même l'origine du fait « qu'il n'y a pas de place pour le pour-soi dans l'être » ou que « l'être est une hyperabondance figée *qui ne comble pas* »<sup>6</sup>.

5. J.-P. Sartre, *L'être et le néant* (EN), Paris, Gallimard, 1943, p. 714.

6. J.-P. Sartre, *Vérité et existence* (VE), Paris, Gallimard, 1989, p. 85 (je souligne).

## 1. AMBIGUÏTÉS DE LA CONSCIENCE

Afin de mettre en lumière l'ambiguïté foncière qui envenime l'ontologie de *L'être et le néant*, il est enrichissant de partir des descriptions que Sartre fait de la conscience. Je m'y attarderai un peu longement, puisque j'aimerais montrer comment elles confirment indirectement les problèmes au niveau ontologique.

Dès *La transcendance de l'ego* Sartre définit la conscience par l'intentionnalité<sup>7</sup>. Cette notion semble intéresser Sartre pour deux raisons au moins : d'abord elle permet de donner libre cours à sa haine de toute intimité et de la mièvrerie de l'intériorité ou de la psychologie d'introspection. La conscience, ainsi que Sartre le défend dans son petit texte sur l'intentionnalité, « n'a pas de dedans »<sup>8</sup>.

Ensuite, la notion même de l'intentionnalité, vidant la conscience de son contenu encombrant, arrache l'homme à la moite intimité pour le jeter hors de soi, « par-delà soi vers ce qui n'est pas soi » : c'est-à-dire auprès des choses. La philosophie ou la pensée part donc *du contact direct avec les choses*, les faits concrets et contingents, au lieu de se griser dans la « saumure malodorante de l'Esprit ». La notion d'intentionnalité épouse à merveille ce que Sartre appelle le « *factum de la contingence* »<sup>9</sup>. Ou, comme il le dira plus tard, ses recherches sur la conscience avaient pour but « de donner un fondement philosophique au réalisme »<sup>10</sup>. Si l'intentionnalité est une manière de découvrir le monde, le monde, en retour, nous annoncera ce que nous sommes. « Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons ; c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes. »<sup>11</sup>.

On pourrait définir la notion d'intentionnalité, ainsi que la conçoit Sartre, de la façon suivante : toute conscience est conscience non positionnelle d'elle-même comme conscience positionnelle d'objet. Quand je vois une banane, je ne suis pas conscient d'une représentation ou de quelque donnée « neutre » en moi, mais de cette chose perçue. La perception n'implique pas un rapport de la conscience à quelque chose du même ordre qu'elle, *mais à quelque chose qui n'est pas elle*. « Toute conscience, Husserl l'a montré, est conscience de quelque chose. Cela signifie qu'il n'est pas de conscience qui ne soit *position* d'un objet transcendant, ou, si l'on préfère, que la conscience n'a pas de *contenu* » (EN 17).

Etre conscient de telle chose, c'est une manière *d'être à*, c'est-à-dire, de faire en sorte que la chose m'apparaisse *pour ainsi dire* en personne. Or, il est

7. « En effet, la conscience se définit par l'intentionnalité » : *La transcendance de l'ego* (TE), Paris, Vrin, 1992, p. 21.

8. « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », in : *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 31-35.

9. A. Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980*, Paris, Gallimard (Folio), 1999, p. 181.

10. *Situations IX*, Paris, Gallimard, 1972, p. 104.

11. Une idée... , *Situations I, op.cit.*, p. 35.

impératif de comprendre le *pour ainsi dire*. C'est parce que la conscience *pose* l'objet que celui-ci lui apparaît. L'être, en effet, dit Sartre, ne peut pas « se dévoiler lui-même. . . » (EN 30). Il veut dire par là que seule une conscience fait qu'une chose apparaisse. Poser un objet comme existant ne signifie évidemment pas poser l'existence d'une représentation. La perception n'est pas une « hallucination vraie », mais une relation à quelque chose qu'elle n'est pas. La conscience est donc *positionnelle* en ce qu'elle *se transcende* pour atteindre un objet, et elle s'épuise dans cette position (EN 18). Tout ce qu'il y a d'intention dans ma conscience actuelle est dirigé vers le dehors<sup>12</sup>. La conscience n'est donc RIEN sinon cette « spontanéité inconditionnée » par laquelle les choses apparaissent et nous surprennent *de leur présence en tant qu'extériorité*. Poser l'objet, ce n'est pas faire l'inventaire de ses qualités ou de sa présence. La conscience n'est pas originellement *connaissance*. Connaître un objet, c'est déjà une manière de m'approprier sa présence même, de le faire mien et de rompre l'hétérogénéité radicale entre lui et moi. La conscience est prioritairement une manière de se rapporter à une chose.

Si l'intentionnalité définit la conscience, tout acte intentionnel doit être conscient de lui-même. Sans cela il serait contradictoire : « si ma conscience n'était pas conscience d'être conscience de table, elle serait conscience de cette table sans avoir conscience de l'être, ou, si l'on veut, une conscience qui s'ignorerait soi-même, une conscience inconsciente - ce qui est absurde » (EN 18). La condition « nécessaire et suffisante » pour qu'une conscience fasse apparaître tel objet, c'est donc « qu'elle soit conscience d'elle-même » comme posant précisément cet l'objet.

Toutefois, cette conscience ne *pose* nullement l'acte de conscience comme objet. Dans ce cas, en effet, telle connaissance ne ferait que constater le rapport intentionnel comme une donnée intramondaine. Or, telle donnée présuppose déjà mon acte. Le rapport intentionnel ne s'explique donc nullement par les catégories propres aux relations entre tel ou tel objet, par exemple, des relations de causalité. La conscience de soi n'enregistre pas tel ou tel impact des choses sur elle. Elle ne se rapporte donc pas à telles choses en réaction à quelque stimulus. Ou encore, la conscience ne constate pas son rapport aux choses, elle *n'est que* ce rapport. Elle ne vient pas « après » que des liens aient été établis. Dans le cas contraire, en effet, je ne serais pas présent aux choses mais, ainsi qu'un psychologue cognitiviste, au lien entre par exemple mon cerveau et la chose. « La réduction de la conscience à la connaissance, en effet, implique qu'on introduit dans la conscience la dualité sujet-objet. » (EN 19) La conscience de soi est « rapport immédiat et non cognitif de soi à soi ». C'est ce que Sartre a baptisé le *cogito préréflexif*.

Ma perception ne peut s'accomplir que dans la mesure où je ne la pose pas en objet. Elle n'est pas un objet et ne se livre donc pas à moi par profils fuyants

12. « . . . la conscience est une pente glissante sur laquelle on ne peut s'installer sans se trouver aussitôt déversé dehors sur l'être-en-soi » (EN 712).

et successifs. Je peux douter de tel aspect d'une chose, mais pas de tel aspect de ma perception. Aussi puis-je émettre quelque jugement sur la valeur de tel objet, mais pas sur la valeur de l'acte qui me le livre. Dire que sa perception est claire, c'est dire que les choses apparaissent clairement et distinctement et rien de plus. Cette appréciation ne porte pas sur l'acte même de conscience, vu que celui-ci est dirigé vers le dehors. Toute conscience est translucide et rien ne peut obscurcir sa lucidité sans détériorer son caractère intentionnel. Si opacité il y a, elle devra forcément s'affirmer *en marge* de telle lucidité. Quand Merleau-Ponty affirme que quelque passivité empêcherait la conscience de se saisir en toute clarté, il semble commettre quelque erreur dans son argumentation. On sait qu'il attribue à la conscience une ambiguïté en raison du « commerce avec le monde » qui précède mes intentions conscientes. Voilà pourquoi il écrit au sujet de la conscience : « il lui est essentiel de se saisir dans une sorte d'ambiguïté et d'obscurité puisqu'elle ne se possède pas et au contraire s'échappe vers la chose vue »<sup>13</sup>. Mais que la conscience tende vers ce qui n'est pas elle, cela ne fait que confirmer sa nature intentionnelle, et ainsi que je viens de le montrer, cette transcendance de soi n'obscurcit pas l'immédiateté qu'a la conscience de cet acte. C'est précisément par cette conscience préreflexive que toute intentionnalité s'offre immédiatement à soi.

Il me paraît quand même assez évident que ce n'est pas parce que je suis en rapport avec quelque chose qui se situe hors de ma portée immédiate que ce rapport même doit apparaître de manière moins claire et distincte à la conscience. Néanmoins, c'est ce qu'affirme Merleau-Ponty, dans son effort de décrire sa légendaire « ambiguïté ». Ainsi précise-t-il : « il ne peut être question de maintenir la certitude de la perception en récusant celle de la chose perçue » (PP 429). Puisque c'est dans le mouvement par lequel elle se transcende vers l'objet que la conscience accéderait à la conscience de soi, l'obscurité inhérente à ma saisie intentionnelle, du fait que la chose ne paraît que dans une série de profils (*Abschattungen*), voilerait la certitude que la conscience a de soi. La conscience ne peut pas se rejoindre : « Si j'élève un doute sur la présence de la chose, ce doute porte sur la vision elle-même » (PP 429). Cependant, cela signifie concrètement que les défauts que j'éprouve à reconnaître ou même à voir mon voisin qui se promène au loin devraient être susceptibles d'ébranler la certitude que j'ai d'accomplir malgré tout un acte de perception. Mais ce n'est quand même pas parce que j'ai du mal à reconnaître au loin mon voisin que j'ai l'impression de rêver. Un acte de perception n'a pas d'*Abschattungen* et, comme je l'ai montré, ne peut pas faire l'objet d'un doute. Ce n'est pas parce que je ne suis pas explicitement conscient de toutes les possibilités qui s'organisent au cours de mon appréhension intentionnelle du monde que ma conscience elle-même perdrait de sa translucidité. Le caractère douteux, une fois de plus, porte sur le mode d'exister de la chose perçue, et non sur ma perception, vu que celle-ci n'est pas extérieure à soi et ne s'esquisse pas comme

13. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (PP), Paris, Gallimard, 1945, p. 432.

une chose.

Il est donc impossible de sauver la notion ou même la fonction de la conscience (du *cogito*) sans en garder la base la plus essentielle : sa translucidité. La conscience est une relation immédiate à soi comme pur éclatement hors de soi ou elle n'est pas. « Cette conscience (de) soi nous ne devons pas la considérer comme une nouvelle conscience, mais comme *le seul mode d'existence qui soit possible pour une conscience de quelque chose* » (EN 20). C'est là aussi le défi que nous lance Sartre : penser une opacité sans commettre l'erreur d'obscurcir la saisie immédiate de toute conscience. Du reste, une intentionnalité absente d'elle-même ne différerait pas d'une relation qui lie des choses. Voilà pourquoi Sartre récuse l'idée de toute intériorité : la conscience ne différerait pas d'une simple digestion intestinale. Et notre conscience ne serait rien de plus que la constatation de l'assimilation d'objets en « contenus de conscience ». Semblable remarque porte sur ceux qui réduisent les « faits de conscience » à quelques réactions neurologiques. Un système nerveux ne se transcende pas vers un objet ou vers ce qui l'affecte : à cet égard il aussi est inerte et passif qu'une cravate ou qu'un nœud papillon.

La conscience n'est donc rien sinon une nécessité de fait (EN 22)<sup>14</sup>. L'acte intentionnel est inconditionné et immotivé. Mon rapport aux choses n'est pas l'achèvement d'une lente préparation ou l'émanation d'une maturation interne : je ne suis pas attiré par tel objet en raison d'une inclination subjective me poussant vers lui. Mon *être à* n'est donc pas le résultat d'une « poussée indivise » et intime qui exprimerait une parenté secrète entre le monde et l'esprit, entre l'en-soi et le pour-soi. Comprendre le rapport intentionnel comme enfanté par telle émanation revient à suggérer qu'il existerait une sorte de virtualité de la conscience. Ma relation aux choses serait le fruit d'une chimie spirituelle dont je ne prendrais conscience que progressivement. Un peu comme quelqu'un qui petit à petit découvre une passion inavouée. Ma perception serait elle-même le résultat d'une telle croissance en dessous de la conscience, d'une passivité plus originaire et constitutive de mes actes intentionnels. Mais comme le résume Sartre : « il n'y a pas de virtualité de conscience, mais conscience de virtualité ». On ne peut pas dire par exemple que je sois virtuellement conscient d'une peur, mais inversement, que j'ai conscience d'une peur virtuelle. La conscience elle-même ne doit pas se déployer. C'est au contraire la peur qui doit faire l'objet d'une constitution en tant qu'affect. La virtualité ou la passivité n'est pas originaire, mais repose sur toute une constitution. Une conscience n'est pas peureuse, elle se laisse tout au plus hanter par une peur qu'elle réalise en se transcendant vers des objets qui soutiennent et confirment sa hantise<sup>15</sup>.

14. « c'est un fait absolu » (TE 18).

15. C'est en raison de la radicalité transcendantale de la conscience face à toute conscience empirique que je peux par exemple avoir peur d'avoir peur (l'angoisse) : la conscience n'est pas envahie par une peur comme une pelouse est envahie par des taupes. Elle *réalise* cette peur. Dans l'angoisse, la conscience s'effraie donc elle-même face à des possibles qu'elle-même réalise.

La conscience ne présuppose donc rien, aucune essence possible ou logique qui la ferait être, ou qu'elle réaliserait en s'ouvrant au monde. Il n'y a pas de possibilité de conscience avant l'être : « la conscience n'est pas possible avant d'être, mais son être est la source et la condition de toute possibilité » (EN 21). Autrement dit, la conscience ne suppose aucune genèse, et donc aucune finalité, elle est *genesis spontanea*, comme dirait Husserl. Elle ne résulte de rien, et ne s'achemine vers rien. Elle est rien sinon un être-là, un rien translucide (TE 86). C'est ce caractère immotivé et absolu qui caractérise précisément le sens profond de la liberté : je suis une ouverture à l'être qui n'est en aucune façon motivée ni justifiée par lui. Je suis dès lors *délaissé* ou « abandonné » dans une extériorité qui reste indifférente, sourde et opaque à mon rapport à elle. Aucune « connivence » ou « parenté » ne justifie une telle relation. Dès lors, une chose n'apparaît pas non plus en vertu de l'une ou l'autre intention secrète au sein du monde ou au sein de l'être de telle chose. Son apparaître renvoie à l'être inconditionné de la conscience. Rien dans l'être n'explique mon rapport : « ce n'est pas en sa qualité propre que l'être est relatif au Pour-Soi » (EN 270).

Mais dans ce cas, les choses apparaissent *sans raison* aucune, puisqu'elles se présentent à une conscience absolue ; rien dans l'être ne motive les choses à se livrer. Cette chose est ce qu'elle est, ne fait elle-même preuve d'aucune intentionnalité, est massivement « de trop » pour l'éternité. Son sens ne peut être déduit d'un possible émergeant du monde des choses, puisque tel possible suppose la conscience. Les choses ne se transcendent pas. L'être en-soi, dit Sartre, est une masse informe, pure indentité sans rapport à soi, ne renvoie pas à soi, sans dedans ni dehors, ni passivité, ni activité : il est *massif*, pleine positivité, ne se pose jamais comme autre (EN 33). Il n'entretient aucun rapport avec ce qui n'est pas lui, et demeure donc isolé dans son être : « Les passages, les devenirs, tout ce qui permet de dire que l'être n'est pas encore ce qu'il sera et qu'il est déjà ce qu'il n'est pas, tout cela lui est refusé par principe » (EN 33). C'est la contingence et « l'absurdité » de l'être-en-soi<sup>16</sup>.

La conscience telle que la définit Sartre s'avère en somme n'être *rien*, sinon cette pure béance ou ouverture translucide : être conscient c'est être témoin de « l'abjecte confiance de l'existence » des choses, de leur « inhumaine poésie », leur obscène nudité<sup>17</sup>. Aucun commerce ou « promiscuité » ne relie l'être à la conscience, la conscience ne mord pas sur les choses. C'est ce que suggère bien Sartre, dans *La nausée*, lorsqu'il écrit : « Quand on veut comprendre une chose, on se place en face d'elle, tout seul, sans secours ; tout le passé du monde ne pourrait servir de rien. Et puis elle disparaît et ce qu'on a compris disparaît avec elle » (LN 94).

Ma conscience est l'angoisse face à la présence abjecte des choses ou face

Dans le trac, par exemple, je m'effraye pour une possibilité que je serai et qui me menace.

16. « L'être est effrayant », et il se révèle dans son être comme « pure et totale obscurité » (VE 85).

17. *La nausée* (LN), Paris, Gallimard, 1938, p. 163.

à l'expérience que *rien* ne me relie à ce qui me submerge. « Le pour-soi saisit d'abord sur l'être le refus silencieux de sa propre existence » (VE 83).

Or, quelque chose dérange une telle description tranchante. Sartre comprend la « conscience pure » comme ouverture radicale, et comme l'expérience de la *présence* en tant que telle d'un être. Cette expérience implique une radicale dédifférentiation du monde en un être massif et opaque, soit, l'en-soi. Cette expérience, on s'en doute, c'est l'angoisse : « c'est cette angoisse absolue et sans remèdes [...] qui nous paraît constitutive de la conscience pure » (TE 83). Ou peut-être est-elle fascination. Ainsi décrit-il celle-ci comme la présence pure d'un objet géant dans le monde désert. Ou plus précisément, l'état où un objet ne s'enlève plus d'un fond de monde, mais s'arrache du vide qu'est ma conscience même. « Car la condition pour qu'il y ait fascination, c'est que l'objet s'enlève avec un relief absolu sur un fond de vide, c'est-à-dire que je sois précisément négation immédiate de l'objet et rien que cela » (EN 226). Seulement, et c'est bien le nœud du problème, pareille conscience ne *pose* pas d'objet ; elle lui colle à la peau sans la moindre distance. Sartre, cependant, définissait la conscience *d'emblée* comme *intentionnalité*, (« En effet, la conscience se définit par l'intentionnalité » TE 21) afin de pouvoir l'affranchir de toute intériorité. Mais pour en décrire la structure, il fait déjà appel à un *monde d'objets*, et il introduit sa notion à partir d'une description de rapports concrets d'une conscience avec des choses concrètes. Or, n'est-ce pas précisément ce monde, et cette articulation permettant à une chose d'apparaître comme chose, que la nausée, ou l'angoisse, soit la conscience transcendante, pure, originelle et impersonnelle, récusé ? *La Transcendance de l'ego* tente justement d'expliquer comment telle conscience transcendante ne s'incruste dans le monde que grâce à la constitution d'un ego. La conscience comme vide absolu doit assurément « s'alourdir » de l'opacité d'un contenu afin de pouvoir se rapporter à un monde articulé. Seulement, sa description du champ impersonnel non « empoisonné d'un ego » introduit déjà subrepticement une intentionnalité personnelle, comme le résume bien cette phrase : « Le contenu certain du pseudo *Cogito* n'est pas *j'ai conscience de cette chaise*, mais *il y a conscience de cette chaise* » (TE 37). Ainsi, la conscience pure vise d'emblée ce que tout l'étagement constitutif de *La transcendance de l'ego* était censé rendre possible.

L'ambiguïté s'accroît dès que Sartre tente de comprendre l'origine de la constitution de la conscience égologique ou d'une conscience « empoisonnée » à partir du phénomène de l'angoisse. Le rôle essentiel de l'ego et de tout son contenu psychique, est « de masquer à la conscience sa propre spontanéité » (TE 81). Car la conscience, ainsi que l'affirme Sartre, s'effraie de sa propre spontanéité (TE 80). « Tout se passe donc comme si la conscience constituait l'Ego comme une fausse représentation d'elle-même, comme si elle s'hypnotisait sur cet Ego qu'elle a constituée ... c'est grâce à l'Ego, en effet, qu'une distinction pourra s'effectuer entre le possible et le réel... » (TE 82). Par conséquent, l'ego permet une transition d'un être angossant vers un monde

articulé. Seulement, pour décrire cette « angoisse absolue » constitutive de la conscience pure, Sartre part toujours d'un ego qui était paradoxalement conçu comme remède ! L'angoisse absolue, c'est celle où la conscience s'effraie au-delà de la liberté, c'est-à-dire, de ma volonté. Cette ambiguïté saute aux yeux dans ce passage de *La transcendance de l'ego* où Sartre renvoie à la jeune mariée qui avait la terreur, quand son mari la laissait seule, de se mettre à la fenêtre et d'interpeller les gens. Il écrit qu'elle « se trouvait monstrueusement libre et cette liberté vertigineuse lui apparaissait à l'occasion de ce geste qu'elle avait peur de faire. Mais ce vertige n'est compréhensible que si la conscience s'apparaît soudain à elle-même comme débordant infiniment dans ses possibles le Je qui lui sert d'unité à l'ordinaire » (TE 81). Qu'est-ce donc cette angoisse absolue ? Ou encore, une conscience qui s'angoisse elle-même ? Visiblement, elle ne semble pas pouvoir s'angoisser sans exiger d'emblée le témoignage secret d'un ego. Dans ce cas, ne faut-il pas dire qu'elle s'effraie moins de sa monstrueuse spontanéité ou de sa translucidité que de l'opacité de l'ego ?

Au reste, on retrouve le même genre d'ambiguïté dans *L'être et le néant*. Dans l'angoisse, dit Sartre, la liberté s'angoisse devant elle-même en tant qu'elle n'est jamais sollicitée ni entravée par rien (EN 73). Or, cette angoisse est décrite comme la conscience qu'un moi prend de sa propre liberté, et du fait que ses possibles *ne sont que possibles* (EN 68). Je m'angoisse en effet face à l'indifférence de ma liberté (« rien ne peut m'assurer contre moi-même » EN 76). Par exemple, il y a des gens qui de manière « maniaque » se rendront toujours beaucoup trop tôt à un rendez-vous ou à la gare. Il existe une « phobie » liée à la peur de « rater » un train ou de rater quelqu'un. Or elle n'est que la forme que prend mon angoisse d'être confronté à cette conscience de l'indifférence possible : l'angoisse est la crainte de ne plus vouloir me rendre au rendez-vous. De ne plus être moi-même source de mes envies. Mais comment cette angoisse personnelle, face à une liberté dépersonnalisante, présuppose-t-elle cette autre angoisse absolue ? Comment peut-on concevoir une angoisse sans déjà présupposer des possibles, c'est-à-dire une différence entre le possible et le réel introduite justement grâce à la constitution d'un ego ?

L'ambiguïté qui semble « empoisonner » les descriptions que fait Sartre de la conscience pourrait être résumée comme celle qui oppose la conscience pure comme « éclatement vers un dehors », et la conscience dite égologique comme forme de « s'éclater vers », donc comme sortie d'un soi. D'autre part, prenant le point de vue de *l'Être*, cette ambiguïté s'exprime par la confusion qui apparaît entre l'affirmation de la présence brute ou de « l'irréductible d'indifférence » de l'en-soi et celle qui laisse apparaître *une chose* qui se livre par profils ou par ses qualités. Les exemples de l'angoisse semblent donc avoir pour tâche de nous convaincre de l'existence d'une conscience pure, s'arrachant à l'intimité égologique et me livrant à la nuit glaciale de l'être. En illustrant la scission irréductible entre le psychique (ou l'empirique) et le transcendantal, le personnel et l'impersonnel, l'angoisse pure libère l'origine véritable, la conscience absolue, du constitué. Mais le sens et la forme de cette origine, de

cette conscience absolue, semblent déduites du sens que prend le constitué<sup>18</sup>. Le rôle que prend la conscience dans cette épopée sartrienne est visiblement de rendre compte d'une « intuition » existentielle fondamentale, et que Sartre n'a de cesse d'illustrer. Ainsi que l'atteste déjà le petit texte consacré à Husserl, la conscience est introduite pour rendre compte de la *Geworfenheit* d'un moi face à l'être : le monde apparaît comme ce en quoi rien n'est offert à l'homme (VE 83). L'être est de trop par rapport à l'homme et l'homme est de trop par rapport à l'être. « Il n'y a pas de place pour le Pour-Soi dans l'Être. » La conscience est, de par son vide ou de par son caractère absolu et inhumain, ce qui arrache l'homme à toute connivence possible entre lui et le monde. Cette conscience pure me révèle *la présence* en tant que telle, angoissante ou nauséuse, de l'être. Or, cette même conscience s'alourdit d'opacité (ego) afin de briser cette présence en un monde de sens. Seulement, cette conscience peut-elle sans plus assumer ce double rôle ?

## 2. CHOIX ET CONSCIENCE

J'aimerais approfondir davantage l'articulation de l'ambiguïté en tentant d'explicitier la notion sartrienne de « choix ». Quel rôle le choix joue-t-il dans le contexte du passage de la *conscience pure* à la *conscience égologique* (cette notion, développée dans *L'être et le néant*, reprend celle de la réflexion impure de *La transcendance de l'ego*) et donc dans la constitution de la personnalité ou de son identité ?

J'ai décrit la conscience telle que Sartre la présente, ou du moins la présuppose, comme ouverture absolue et translucide à l'être. Elle est un éclatement vers l'être (ou même dans l'être, décompression d'être etc.) et se heurte à ce qui n'est pas elle. Mais en réalité, une telle ouverture n'est pas conscience de quelque chose. Elle est angoisse, nausée ou fascination. C'est une conscience sans centre, où toute différence entre le possible et le réel est dissoute. Tout au plus pourrait-on faire état d'une ouverture sans rapport, ou d'un rapport sans distance. Afin de se rapporter à une chose comme chose, cette ouverture devrait être à même de « prendre distance » et de se *différencier* de manière autonome *de soi* comme pure ouverture. Ce n'est que grâce à une telle *articulation interne* qu'elle brisera l'aveuglante clarté de présence au profit d'un présent, d'un sens ou d'une chose concrète. Il faut que la conscience se décale de soi, qu'elle se *transcende* elle-même au lieu de *s'épuiser dans une transcendance* sans réserve. D'autre part, une chose ne pourra apparaître à une conscience qu'à partir du moment où celle-ci se pose face à elle. Une conscience ne peut poser un objet que dans la mesure où elle se pose elle-même face à lui. C'est, je crois, la raison pour laquelle Lévinas dit dans *De l'existence à l'existant* : « Le plus

18. De même, la liberté n'est pas une valeur, mais elle crée les valeurs. Or, Sartre valorise cette création de telle manière qu'il présuppose indéniablement la liberté comme valeur. Tout refus d'assumer sa liberté est signe de mauvaise foi ou d'abdication.

profond enseignement du cogito cartésien consiste précisément à découvrir la pensée comme substance, c'est-à-dire comme quelque chose qui *se pose* »<sup>19</sup>. Et, précise-t-il, il ne s'agit pas uniquement d'une conscience de localisation, mais d'une *localisation de la conscience*. Pour se rapporter à une chose, la conscience doit se transcender vers elle à *partir de soi*. Or, cet *à-partir-de* est un *point de vue*, et suppose une distanciation. Au lieu d'être éclatement pur, la conscience doit s'éclater. Autrement dit, afin de briser la pure présence de la chose, la conscience doit être en mesure d'articuler une *différenciation* minimale entre *cette présence du réel et un possible*. Seule cette différence peut rompre ou décompresser le poids de l'être. Une chose n'apparaît qu'en se détachant d'une épaisseur ou d'un relief, en articulant une tension entre une profondeur et la surface. Elle ne se livre à une conscience que dans une suite successive de profils, selon Sartre.

Mais ce *possible* que sont ces profils, doivent, vu le caractère absolu de la conscience, reposer sur la faculté qu'a celle-ci de *se transcender*, ou de se désengluier de la présence de l'être. Cependant, cette *transcendance de soi* ne peut s'effectuer que dans la mesure où cette conscience, qui est donc d'emblée transparente pour soi-même, *se choisit en son « soi »* face à ce qu'elle n'est pas. La conscience ne peut se profiler en point de vue que dans la mesure où elle *s'articule en visée intentionnelle d'une chose*. Et cette intentionnalité, comme le suggère Sartre, doit être *conquise* en vertu d'un choix que la conscience fait de soi face à l'extériorité. Et puisque la conscience pure est absolue, et qu'elle est dès lors d'un mode d'être opposé à la chose et donc comme n'étant pas elle-même de l'ordre de la chose, c'est-à-dire, comme néant, se choisir signifie être fondement de son propre néant. Cette notion de *choix de soi* permettrait par exemple de comprendre la différenciation interne entre la conscience qui intuitionne la chose en chair et en os, et l'intention vide. Celle-ci transcende l'intuition qui colle à la chose pour tendre vers un possible ou vers un horizon d'où la chose tire sa provenance. Cette articulation interne, Sartre la décrit par exemple dans *L'imaginaire*<sup>20</sup>, afin d'exclure tout empiètement entre l'imagination et la perception. Ce qui tend vers le possible de l'objet, c'est-à-dire, vers son horizon, n'est pas une conscience imageante, mais une conscience qui précisément ne contient rien, mais anticipe sur ce qui se donne comme présent. Autrement dit, l'intention vide articule un sortie de soi de la conscience, mais cette sortie elle-même repose sur le fait que la conscience s'est choisie. Sans cela, elle se fourvoierait dans cet élan vide.

Quel est ce choix ? Je ne trouve pas d'autre moyen pour le décrire que la notion entretemps un peu désuète de *supplément originaire*. Ce choix, ainsi que la réflexion impure de *La transcendance de l'ego*, permet un dépassement de la conscience pure vers une conscience articulée, d'un être opaque vers un monde de possibles. Il arrache cette conscience à sa propre fascination ou à

19. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1990, p. 117.

20. *L'imaginaire*, Paris, Gallimard (Folio), 1986, p. 231.

son angoisse. Or, cette angoisse ne peut s'affirmer que comme une conscience de la fragilité du choix, c'est-à-dire, comme l'expérience d'une conscience « débordée par elle-même ». Or, pour se déborder, cette conscience doit pouvoir s'arracher à un soi qu'elle *est* déjà et qui retombe en elle comme opacité. C'est ce choix qui motive l'angoisse, précisément parce qu'il n'est que choix et non pas fondement. Ensuite, ce choix active, si je puis dire, le passage de la conscience pure, qui s'effraie dans la nuit de l'être, à une conscience comme intentionnalité. Mais Sartre souligne à maintes reprises qu'une conscience non intentionnelle cesse d'exister comme conscience<sup>21</sup>. Dès lors, cette *conscience pure*, qu'est-elle<sup>22</sup> ?

### 3. SOUVENIR D'ÊTRE ET IDENTITÉ

On pourrait essayer de se tirer d'affaire, une fois de plus, en renonçant de manière définitive à l'hypothèse même d'une telle conscience et emboîter le pas à une « phénoménologie de l'ambiguïté » en tant que telle. Sartre ne rend-il pas l'existence même d'une telle conscience fatalement inconcevable et invraisemblable ? L'ambiguïté du projet ontologique de *L'être et le néant* ne nous donnerait-il pas raison ? Une confusion inextricable envenime la description de la relation entre l'en-soi et le pour-soi. D'une part, il s'agit bien de *deux modes d'être absolus et séparés*, d'autre part ils semblent s'enchevêtrer dès l'origine. Cette « contradiction profonde » qui traverse toute l'ontologie de Sartre peut être spécifiée davantage de la manière suivante. D'une part, le néant est décrit comme « un trou d'être », « la chute de l'en-soi vers le soi et par quoi se constitue le pour-soi » (EN 121) ; c'est ce que Sartre appelle l'acte ontologique. « Le néant est la mise en question de l'être par l'être. » Or, ce même néant est un « événement absolu » (EN 127) qui vient à l'être par l'être et qui, sans avoir l'être, est perpétuellement soutenu par l'être (EN 121). Cet absolu soutenu par l'être est donc un « absolu unselbständig » (EN 713). Il correspond à une « destructuration décompressante de l'en-soi et l'en-soi se néantit et s'absorbe dans sa tentative pour se fonder » (EN 127). Et cet en-soi, affirme Sartre, « demeure simplement dans le pour-soi comme un souvenir d'être » (EN 127, je souligne).

Voilà donc l'enjeu et le « noyau dur » de l'ambiguïté sartrienne : d'une part la conscience est d'emblée en retard sur un être dont elle garde le souvenir comme opacité inavouée. D'autre part, cette opacité n'empêche pas cette conscience de s'affranchir de toute connivence avec l'être ou d'en souffrir le caractère « indigeste ». Comment comprendre le sens de ce « reste d'être »

21. « Il faut être conscient pour choisir et il faut choisir pour être conscient » (EN 539). Si « choix et conscience ne font qu'une seule et même chose », cette conscience absolue qui me « condamne » à choisir cesse-t-elle d'être conscience ?

22. Au fait, une conscience sans donnée, donc sans intentionnalité devrait être une conscience d'un néant absolu. Or, Sartre rejette perpétuellement l'hypothèse même d'une telle conscience.

au sein d'une telle conscience? N'est-ce pas ce *souvenir* qui incite un absolu, quoique *unselbständig* à « se constituer comme réalité humaine »? N'est-ce pas lui aussi dont souffre le néant et qui l'affecte de manque à être? Dès l'origine, en effet, cet *absolu* souffre paradoxalement d'un manque, de ce « qui reste de l'en-soi en lui comme facticité ».

Mais ce reste n'est-il pas le symptôme même de l'échec d'une ontologie qui part de l'alternative entre un pour-soi et un en-soi? Cette dualité de la conscience et de l'être n'empêche-t-elle pas en effet de penser le vécu? Afin d'accéder à l'extériorité, la conscience ne doit-elle pas d'emblée en être « épaissie »? Suivant cette interprétation merleau-pontienne, la partition entre pour-soi et en-soi devrait céder devant une pensée qui cherche à sonder davantage l'origine véritable du sens. La conscience serait en effet d'emblée alourdie d'opacité : elle ne constitue pas le sens, mais s'y enfonce en le découvrant comme « déjà constitué ». Entre la conscience et le monde existe dès lors une « promiscuité originaire », un « entrelacement », un « empiètement », une « connivence » ou une « insertion réciproque ». Un « lien ombilical » relie la conscience à l'être<sup>23</sup>. Et grâce à telles « mystérieuses attaches », elle existe comme « accointance étroite » avec l'être : elle « en est ». L'originaire n'est pas la conscience, mais une déhiscence de l'être en tant que tel. Ce n'est pas la conscience qui apporte l'écart au creux de « l'être dur », c'est l'être qui se différencie pour « venir à soi ». La conscience ne se dégrade pas pour s'alourdir de sens et d'en-soi, elle naît « par ségrégation » et se prélève sur l'être. Il faut donc assister du dedans « à la déhiscence qui réalise la miraculeuse promotion de l'être à la conscience » (VI 157).

La conscience n'émerge donc pas d'un vide mais de l'être dont elle ne peut plus s'affranchir : elle en garde les latences et l'épaisseur. Toutefois, la pensée qui tente de placer l'origine du sens dans un être qui s'ouvre à lui-même, grâce à une mystérieuse « invagination » (VI 199), n'est pas moins « magique »<sup>24</sup> que celle qui au contraire part de la conscience et de son empâtement ou engluement dans l'en-soi. Et comme je l'ai suggéré plus haut, c'est fausser la nature même de la conscience que de vouloir lui attribuer une passivité issue de quelque commerce avec l'être. La « confusion inextricable » qui englut « l'être dur » ou « massif » au pour-soi oblige finalement à penser toute extériorité comme nervure du dedans, et donc de ramollir sa nature véritablement « indigeste ».

Telle pensée de la chair ou telle endo-ontologie ne permet plus de penser l'être comme contingence, ou de penser par exemple l'origine profonde de l'angoisse. Or, l'expérience de cette contingence ou de l'adversité de l'être, n'est-elle pas un reflet de l'expérience de l'opacité insondable et dure du « reste d'être » au sein de la conscience? Si la conscience s'angoisse face à un être indigeste et massif, n'est-ce pas parce qu'elle se heurte à un « noyau dur » en

23. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (VI), Paris, Vrin, 1964, p. 144.

24. Merleau-Ponty décrit en effet « le pacte » entre les choses et moi comme « rapport magique » (VI 192), reprenant comme originaire ce que Sartre comprend comme dégradation.

elle-même qui envenime d'emblée ses rapport intentionnels ? Quelque chose en elle la rattache à l'être mais échappe au sens de telle manière que l'en-soi garde un aspect abject et massif. Ce noyau est « de trop » dans la conscience et évoque en retour « la pleine positivité » ou l'altérité pure de l'en-soi. Celui-ci me restera toujours impénétrable en raison d'un reste insondable en moi.

De ce reste, il est dès lors intéressant de tenter à en relever les traces au sein des descriptions qui accentuent précisément le caractère absolu de la conscience. Par exemple de l'angoisse ou du choix. En effet, il semble insister au creux de cette conscience comme identité indissoluble et en marge de celle « constituée » par la réflexion (l'identité personnelle ou égologique).

Reprenons donc de plus près les analyses du choix : puisque, comme je l'ai montré plus haut, si c'est le « choix » qui constitue le *soi* de la conscience, sa dissolution menacera immédiatement celle du constitué : c'est-à-dire, du *moi*. En effet, l'angoisse est la conscience que je prends de la fragilité du choix. En d'autres termes, ce choix me constitue comme « unité » ou totalité menacée, ou détotaillée. Or, cela pose problème. Car, comme nous allons le voir, Sartre semble frauduleusement attribuer au moi une forme d'identité en-deçà ou en marge de celle que met en œuvre le choix.

Prenons le chapitre de la quatrième partie de *l'être et le néant* que Sartre consacre à l'analyse de la liberté (EN pp. 508-561). Tout comme Bergson, Sartre rejette l'approche classique qui identifie la liberté à la volonté délibérée ou délibération volontaire. Etre libre ne signifie donc pas faire son choix entre possibles ou délibérer sur leurs valeurs. La relation entre ces possibles et le moi qui délibère n'est pas externe, mais interne. Ils forment une « totalité inanalysable » qui repose sur une conscience commune. Ils en sont l'expression. Le moi ne peut pas plus prendre de réelle distance envers ses possibles qu'il ne pourrait sortir de sa conscience. C'est précisément ce manque de recul que la volonté délibérante tente de contourner. Celle-ci est par essence réflexive, « son but n'est pas tant de décider quelle fin est à atteindre, puisque de toute façon, les jeux sont faits » (EN 528). Celui qui cherche à « exister sur le mode volontaire » veut « se récupérer lui-même en tant qu'il décide et agit ». L'idéal d'une telle volonté, c'est d'être un *en-soi-pour-soi* et de s'affirmer comme fondement de ses possibles.

Toutefois, contrairement à la conception bergsonienne du moi profond, être libre ne signifie nullement la possibilité de coïncider entièrement avec « ma personnalité toute entière »<sup>25</sup>. Car si le moi et les possibles recèlent la même origine, c'est-à-dire la même conscience, celle-ci ne coïncide jamais avec quelque « moi profond ». Sartre reproche à Bergson d'inverser le rapport entre le moi ou la durée et la transcendance. Bergson n'y voit que le résultat d'une maturation interne ou de l'élan créatif de l'esprit. La durée gagne sa transcendance comme un courant qui la pousse hors d'elle-même, comme une sève qui monte. En revanche, si la transcendance ou l'intentionnalité est

25. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates*, Œuvres, Paris, PUF, 1959, p. 113.

absolue ou première, elle déborde non seulement la cohésion magique de la durée ou du moi profond, mais elle les constitue. Une telle cohésion n'est que la dégradation d'une pure conscience envoûtée par ses propres suggestions. Le moi est ainsi le résultat magique d'une conscience s'hypnotisant elle-même.

Par conséquent, contrairement à Bergson, la personnalité exprime déjà une liberté « ontologique » (EN 529) qui se choisit ou s'envoûte. C'est ce choix qui est à l'origine du moi. Je suis ce choix ou mon moi n'est que l'articulation d'un projet originel. Ce choix étant libre, j'en ai pleinement conscience de manière non positionnelle. C'est dès lors le monde qui me l'apprend. Ou encore, j'ai conscience, non de m'être choisi, mais de me choisir, de n'être que la réalisation d'un choix. Cette conscience se traduit par les « sentiments » de l'angoisse et de la responsabilité (EN 541). « Angoisse, délaissement, responsabilité, soit en sourdine, soit en pleine force, constituent en effet la *qualité* de notre conscience en tant que celle-ci est pure et simple liberté » (EN 541-2). Dans l'angoisse, j'ai conscience du caractère injustifiable de mon moi : il n'est que la réalisation d'un projet qui doit être perpétuellement renouvelé et repris « *précisément parce qu'il s'agit d'un choix* » (EN 560). Le moi est sans repos et sa totalité est « toujours à faire » ou « à reprendre » : « la reprise libre et continue du choix est indispensable ». Aucun acquis ne peut m'assurer contre moi-même. En effet, « ma liberté ronge ma liberté » (*ibid.*).

Mon choix n'est donc contraint par rien, et n'a pour limite que la liberté même (EN 545). Et mon angoisse traduit donc la conscience de cette liberté qui menace mon choix de dissolution. Celle-ci risque de provoquer une « cassure » dans « l'unité ek-statique de notre être » (EN 545). Cette cassure, Sartre l'appelle « l'instant ». Ma continuité personnelle, ma durée est perpétuellement hantée par cet instant ou par une cassure qui risque de me briser. L'angoisse exprime ainsi une crainte de se perdre ou d'être dissout par une conscience qui me déborde. Toutefois, Sartre met bien l'accent sur le fait qu'on ne peut en aucune façon réduire cette cassure à quelque réforme volontaire de soi. Au contraire, semblable réforme confirme mon choix au lieu de le briser. Celui qui souffre d'un complexe d'infériorité ne guérit pas en participant à quelque thérapie de groupe qui l'aide à développer son assertivité. Pareille thérapie ou réforme ne fait que déplacer l'infirmité (EN 550).

Puisque ce choix fondamental est à l'origine du moi, il est clair que c'est lui qui détermine le sens du passé. Mes conduites qui réalisent le choix réalisent mon passé ou le qualifient comme commencement de quelque chose. Son urgence vient du projet que je suis. Dès lors une cassure qui entraîne en moi une « conversion radicale » reprend comme passé *le choix ou le moi détotalisé auquel il se substitue*. Ce moi passé, j'ai à l'être comme moi que je ne suis plus (EN 585). Par exemple, « un athée converti n'est point simplement un croyant : c'est un croyant qui a nié de lui-même l'athéisme » (EN 545). Seulement, si c'est en effet un choix fondamental et fragile qui me constitue, une cassure n'implique-t-elle pas une perte du passé ? Pourquoi un nouveau choix reprend-il comme « mien » le passé d'un choix qu'il a cassé ? Cette reprise ne

suppose-t-elle pas d'emblée une forme d'identité ou de continuité en marge de celle que constitue le choix ? Ou au moins une notion de « mienneté » qui déborde et résiste à celle introduite par le choix ? N'est-ce pas cela, le « souvenir d'être » ? Une notion d'identité en marge de celle qu'acquiert le « commerce avec le monde ». Une identité qui subsiste alors même que la conscience a « cassé » l'ego et s'est affranchie de sa connivence avec le monde ?

Certes, pour échapper à l'ambiguïté qu'implique ce reste, on pourrait par exemple solidifier le choix fondamental en une constitution elle-même inaltérable. Ainsi, la mienneté serait garantie. Mais dans ce cas, comment expliquer l'angoisse ou la hantise de l'instant ? Puisqu'elle traduit bien une angoisse de me perdre et d'être débordé par ma propre conscience ? Le problème peut être reformulé ainsi : d'une part, Sartre suppose qu'il existe une sorte de *continuité ou d'identité* en deçà de celle qu'instaure le choix et qui *ne m'apprend rien sur mon être*. L'ambiguïté contamine la phénoménologie sartrienne en raison du fait que, vu le caractère absolu et vide de la conscience ou de la liberté, seule sa notion de choix peut rendre compte de pareille identité. Donc d'une part Sartre vide la conscience de tout contenu, mais d'autre part il attribue au choix une force qui déborde ses capacités constitutives et dont la conscience pure devrait déjà contenir les enjeux en puissance. Cela veut finalement dire que cet absolu, cette conscience pure ou cette liberté ontologique est d'emblée entachée d'une opacité en marge de celle qu'elle se constitue elle-même dans son rapport avec le monde. Et c'est en vertu de cette opacité que la conscience cherche à se constituer ou à se choisir à la recherche de ce reste. N'est-ce pas ce *reste d'être* qui marque chaque conscience d'une identité non récupérable ? Et le choix n'est-il pas une sorte de tentative obstinée de conjurer ce que l'en-soi en déconfiture a tracé en lui ? La présence pure de l'être a gravé un reste dans cette conscience absolue qu'aucun choix ne pourrait effacer. Et c'est l'évocation de tel reste en moi qui m'expose à un être contingent et angoissant. Ou encore, c'est en raison de ce reste ou de ce souvenir d'être que le *divorce* entre le pour-soi et l'en-soi est inévitable, et se réaffirme en dépit de toute connivence ou sédimentation de sens. Quelque chose en moi résiste au sens et évoque l'en-soi comme *sans raison d'être*. L'angoisse ne serait dès lors pas uniquement l'expérience de ma liberté absolue et de mon manque à être, mais plus originairement, elle résiderait en l'expérience d'un *trop d'être* en moi qui me déchire par rapport au sens articulé, qui m'affranchit et me démunie du sens accumulé. Tout peut perdre son sens en raison d'un reste qui y semble d'emblée s'y refuser.

Mais quoique cette ontologie semble graviter autour de ce reste, il est intéressant de remarquer que Sartre cherche de manière acharnée à affranchir sa conscience de cette marque indélébile. Dès son premier ouvrage il n'a de cesse d'accentuer outre mesure le vide et le caractère absolu de la conscience. Et il la vide de telle manière que finalement il est bien contraint d'y introduire sournoisement quelque contenu de manière quasi « magique ». La conscience se dégrade, s'envoûte, s'auto-hypnotise, etc. afin de s'alourdir d'une opacité, d'une

passivité et receptivité qu'elle n'aurait pas. Ce reste dévoile donc quelque chose d'essentiel propre à toute subjectivité. Et l'insistance que met Sartre à le contourner trahit son caractère tenace au creux de la conscience. Prenons l'exemple suivant, en guise de conclusion.

Au terme de son analyse du chapitre consacré au passé, Sartre critique le pour-soi qui se choisit et se projette comme refus du temps dans une étroite solidarité avec le passé (EN 585). Cette promiscuité avec son propre passé ne peut être que mauvaise foi. En contraste, Sartre se flatte d'un pour-soi qui se choisit comme « projet de progresser ». Celui-ci pose son passé pour s'en désolidariser. Ainsi, ce pour-soi confessa-t-il dédaigneusement et légèrement une faute qu'il a commise : il s'en détache au profit du progrès. Or, tel choix n'est-il pas lui-même un signe de mauvaise foi ? Il est significatif que Sartre ne s'en rende pas compte lors de sa description. Mais encore plus significatif est le fait qu'il se dénoncera plus tard dans *Les mots*, accusant précisément sa propre lucidité de mauvaise foi, permettant ce « massacre joyeux » avec lequel il admet les fautes de son passé. Il se délecte de sa lucidité, se choisit lucidité et arrachement jusque dans sa propre dénonciation. « Pas de promiscuité surtout »<sup>26</sup>. En cherchant à purifier sa conscience, il en affirme davantage le reste. Or, ce reste s'infiltré inéluctablement dans ses descriptions, ainsi que le suggère un passage issu des *Mots* où il raconte comment un ami nourrit un grief contre lui depuis dix-sept ans. Sartre pourtant reconnaît ouvertement ses fautes comme pour se prouver qu'il ne pourrait plus les commettre (*Les mots* 194). Librement, il abandonne à l'autre « une dépouille inerte ». Il assume donc ce passé, mais l'autre s'irrite finalement davantage. Même s'il sait très bien qu'entretemps Sartre a changé et qu'il est absurde de lui reprocher quelque chose autant d'années après, le plaignant ne cède pas. C'est comme s'il continuait à viser quelque chose qui dans la personne même de Sartre n'avait pas évolué. Et Sartre avoue : « c'est à moi qu'il en veut, à moi vivant, présent, passé, le même qu'il a toujours connu... » (*Les mots* 194-5, je souligne).

D'où vient cette *mêmeté* ? Il ne s'agit plus de la totalité d'un ego : Sartre a changé et s'est dépouillé de ce passé. Or, une *mêmeté* le poursuit et semble incontournable dans les rapports intersubjectifs. C'est elle qui marque le sujet d'une singularité qui lui échappe tout en hantant ses entreprises. N'est-ce pas elle aussi que nous recherchons dans certaines personnes perdues de vue après bon nombre d'années. Il est évident, cependant, qu'on ne recherche pas nécessairement telle personne en raison de ses qualités ou pour des raisons d'ordre pratique. Pourquoi, en effet, vouloir absolument revoir un ami dont on vient d'apprendre qu'il est atteint d'une amnésie générale, d'une maladie grave ou même d'une perte de conscience ? N'est-ce pas parce qu'on veut à tout pris revoir le même, mais non pas tel qu'il était jadis, mais tel qu'il est malgré lui ? Mon désir de revoir un ami qui peut-être ne se souvient même plus de moi ne repose-t-il pas sur une notion de singularité en marge de celle qu'incarne sa

26. *Les mots*, Paris, Gallimard (Folio), 1964, p. 193.

personnalité? Pour citer un exemple plus sartrien : « J'ai connu des hommes qui ont couché sur le tard avec une femme vieillie pour cette seule raison qu'ils l'avaient désirée dans leur jeunesse » (194).

# Narrativité, temporalité et événement dans la pensée mythique

MARC RICHIR

## 1. INTRODUCTION : CARACTÈRES ANTHROPOLOGIQUES

Rappelons tout d'abord les distinctions qui nous paraissent nécessaires pour savoir précisément de quoi l'on parle quand on vise, le plus souvent de façon vague, la pensée mythique<sup>1</sup>. Par *mythe*, nous entendons ces « récits légendaires », énoncés au sein de ce que l'on peut nommer très conventionnellement sociétés « très archaïques » (ou « sauvages ») - ce sont les sociétés « contre l'Etat » de Pierre Clastres, où la chefferie ne dispose d'aucun pouvoir coercitif -, récits dans lesquels, au fil de diverses péripéties, qui impliquent des métamorphoses des « êtres » (« personnages ») et des situations dans lesquelles ils se trouvent, une « explication » (pour nous « irrationnelle ») est proposée pour un problème symbolique *local*<sup>2</sup>. Il est caractéristique que dans ces récits, tous les « êtres », astres, animaux, plantes, fleuves, sources, phénomènes météorologiques et hommes cohabitent pour ainsi dire, sans différence de statut, dans un même monde, comme « agents » (ou « patients ») de l'histoire racontée, et que les métamorphoses peuvent se produire des uns aux autres - donc au sein d'une sorte de codage symbolique global et homogène. L'intrigue du mythe est donc chaque fois la fondation (terme que nous préférons à « explication »), et la fondation *symbolique*<sup>3</sup> de ce que l'*institution* ou la *Stiftung* symbolique de la société a toujours déjà donné à la société avec son énigme ou sa question - sans donc que cette institution n'aïlle de soi. Dans le mythe, c'est donc cette énigme ou cette question qui s'élabore symboliquement, à sa manière spécifique, pour trouver ce qui n'est pour nous qu'une sorte de réponse, rendant *sens* à ce qui, tout d'abord, paraît ne pas en avoir. Précisons encore que ce ne serait qu'une projection ethnocentriste de penser que les « sauvages » « croient » en

1. Pour plus de détails sur tout ceci et pour leur justification, voir nos ouvrages *La naissance des dieux*, Hachette, Paris, 1988, et *L'expérience du penser*, Jérôme Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1996. Voir aussi notre étude : « Affectivité sauvage, affectivité humaine : animalité et tyrannie », EPOKHE, 6, pp. 75 - 115, Jérôme Millon, Grenoble, 1996.

2. Comme par exemple dans le « mythe de référence » des *Mythologiques* de Lévi-Strauss (vol. I, Plon, Paris, 1964).

3. Pour la distinction rigoureuse entre institution, élaboration et fondation symboliques, voir *L'expérience du penser*, *op.cit.*

leurs mythes comme, par exemple, nous « croyons » en Dieu ou « croyons » à la réalité de ce qui est énoncé dans les théories scientifiques : les mythes se déploient en *phantasia*<sup>4</sup> aussi bien pour les membres de ces sociétés que pour nous, sauf qu'ils en mesurent fort bien les enjeux symboliques alors que nous ne pouvons pas le faire, ou tout au moins très difficilement. C'est un point sur lequel nous reviendrons.

Des mythes, nous distinguons les *réécits mythico-mythologiques*, en général les légendes royales de fondation telles qu'on les rencontre par exemple en abondance chez les  *Grecs*. Ils possèdent les mêmes caractéristiques formelles que les mythes, à ceci près qu'ils visent à élaborer, dans la fondation symbolique, la question *globale* de l'institution du monde (*cosmos* : ordre) et de la société, parce qu'il y est toujours question de fonder symboliquement la légitimité d'un lignage royal, et par conséquent aussi du pouvoir (coercitif) des rois sur la société. Il est caractéristique que dans ces cas, on assiste à la « sublimisation » (positive et négative) de certains des « êtres » des mythes aux rangs de dieux et de héros (ayant tous un dieu dans leur arbre généalogique), et que dieux et héros cohabitent, sans que cela ne pose de question de principe, au même registre symbolique, la seule différenciation entre eux se marquant, c'est significatif, quant au statut pour eux de la mort (immortels/mortels) - encore que des héros puissent devenir immortels, être « divinisés ». Il est non moins caractéristique que dans ce cadre, qui est celui d'une intrigue de pouvoir, les métamorphoses, pour ainsi dire « spontanées » dans les mythes, soient désormais aux pouvoirs des dieux. C'est qu'un pouvoir royal n'est légitimement fondé que s'il tient lui-même en équilibre harmonique, non seulement les forces en présence dans la société, mais aussi, *corrélativement*, les pouvoirs des dieux. Travail politique extrêmement complexe du roi archaïque qui est de tenir en lisière tout à la fois l'*hybris* des dieux, qui peut surgir à tout moment (jusques et y compris par une catastrophe pour nous naturelle), et l'*hybris* des hommes qui, au reste, se recode le plus souvent en termes d'*hybris* divine. C'est que le problème symbolique à « résoudre » dans ce type de sociétés est celui d'un pouvoir politique légitime, c'est-à-dire tempéré, sage ou raisonnable, et qui ne peut l'être à l'origine puisqu'il n'y a pas de pouvoir d'*Un* (roi) sur les autres qui ne soit d'abord usurpé : la question centrale des récits mythico-mythologiques est celle de la *transformation symbolique*, réglée dans et selon les termes mêmes de l'institution symbolique, de la *tyrannie* en *royauté* ; le problème de tous ces récits est de passer de façon réglée de l'*hybris* et de la *monstruosité* de la tyrannie (il n'y a pas un seul de ces récits qui échappe à la monstruosité des « êtres », des situations et des actions qui y sont « *phantasiert* »), à l'*humanité* de quelqu'un qui, pour être un homme, n'en est pas moins au-dessus des autres comme roi. C'est là, en termes anthropologiques, la fondation « théologico-politique » de la royauté.

4. Nous allons revenir, longuement, sur la distinction qu'il faut établir, à la suite de Husserl, entre *phantasia* (*Phantasie*) et imagination (*Imagination, Einbildung*).

Sur la base de ces corpus légendaires faisant encore partie des traditions orales dont l'origine, anonyme, se perd dans la nuit des temps, s'est élaborée, au sein d'une caste érudite, dont le rapport aux cours royales reste flou, la *mythologie* proprement dite, dont on trouve des exemples en Mésopotamie ou en Grèce (Hésiode, cette fois avec une visée panhellénique, par-delà le morcellement des cités grecques). Dans ces récits mythologiques, savants et très complexes, il s'agit en quelque sorte déjà d'un travail d'« abstraction », d'élaboration symbolique, où la légitimation du pouvoir royal *s'accomplit exclusivement parmi les dieux*, jusqu'à l'intronisation d'un roi des dieux légitime (Marduk en Mésopotamie, Zeus en Grèce), intronisation tenant en respect, par leur sage partage harmonique, les « pouvoirs » des autres dieux, et offrant au roi sage la source de sa légitimité. Il est caractéristique, dans ces récits, que l'intrigue symbolique le soit encore, à la fois, de pouvoir, et corrélativement de mise en ordre du monde, l'un n'allant pas sans l'autre, et qu'elle se déploie à travers la mise en place de généalogies divines. En quelque manière récit mythico-mythologique de second degré, tout implicite dans le premier degré, le récit mythologique vise à stabiliser les traditions dans une sorte de registre théologique et *transcendantal*. Cette fois, le problème symbolique à « résoudre » est devenu *tout à fait global* puisqu'il s'agit, pour ainsi dire, de la *fondation* symbolique de la royauté *en général*, qui est censée énoncer, en langue humaine, une *Stiftung* comme *Urstiftung* qui s'est toujours déjà produite, au registre transcendantal du passé transcendantal (qui n'a jamais eu lieu en présence pour nous) des généalogies divines et des intrigues entre les dieux.

Enfin, et sans que cela corresponde à une historicité nécessaire à la manière de Hegel, il faut encore distinguer ce qui, dans la tradition biblique, a été traduit en grec sous le nom de *Genèse* : comme si les intrigues divines de fondation d'une royauté y étaient court-circuitées et renvoyées aux ténèbres, le récit *commence* par « au commencement » *Elohim* (qui, notons-le, est aussi, grammaticalement, un pluriel) et la création (*bara*), qui est action divine. Dégage de tout contexte théologico-politique, ou de tout contexte appelé à l'être, le récit commence donc par *l'événement* insituable (*bara* peut aussi bien être un imparfait qu'un passé simple) d'un dire qui est faire, vision, puis séparation et nomination, dans une mise en ordre progressive du monde, sur fond de ténèbres et d'abîmes : c'est proprement l'expression, en langue humaine, du *monothéisme* (encore que, la suite le montre, le polythéisme y soit récurrent), c'est-à-dire la représentation directe de *l'Urstiftung*, comme commencement, avec, à terme, l'horizon d'une *Histoire*, qui est celle de l'humanité, puis celle de l'Alliance de dieu (Iahvé) et de son peuple (le peuple d'Israël). De l'autre côté, il faut le souligner, s'est institué, en Grèce, avec Platon et Aristote, le monothéisme *philosophique*, mais dans un tout autre contexte, encore que le récit, dans le *Timée*, de la démiurgie divine, soit un récit « vraisemblable » (*eikos*), une sorte de *mimèsis* philosophique (non spéculaire, active et du dedans) mettant en forme de récit (*mythos* si l'on veut) ce qui, en soi, ne comporte pas

de temporalité, parce qu'il se joue dans ce qui est toujours (*aiè*), au lieu de sa rencontre avec ce qui devient toujours et n'est jamais, le « lieu » de la rencontre étant la *chôra* et le passage au temps avec toute leur énigme.

Ces distinctions mises en place, et à supposer - ce qui, nous allons le voir, requiert une interrogation systématique - que tout récit soit une sorte de temporalisation d'événements, ceux qui, précisément, sont racontés, quel est donc, dans ces quatre catégories anthropologiques, précisément le statut de l'événement? Nous pressentons déjà qu'entre les trois premières et la dernière, il doit y avoir une rupture importante.

## 2. LE STATUT DE L'ÉVÉNEMENT

Si l'on prend l'événement au sens de ce qui arrive ou se produit dans le temps, et si l'on prend le récit au sens naïf de ce qui raconte ce qui est censé s'être produit (comme par exemple dans le récit romanesque), on ne peut pas dire que les mythes, les récits mythico-mythologiques et les mythologies racontent des « événements ». Faut-il dès lors dire, comme on y est immédiatement tenté, qu'ils racontent des « événements imaginaires », pris, pour parler comme Husserl, *comme s'ils étaient des événements réels*? Certes, il en va bien ainsi, quoique différemment, dans l'épopée et dans le roman - c'est-à-dire, nous y reviendrons, dès que le récit imagine, de façon *intuitive*, par la description, des personnages et des situations. Mais est-ce bien de cela qu'il s'agit dans ce qui nous occupe? La *phantasia*, puisque c'est elle qui est en jeu dans les récits en forme mythique<sup>5</sup>, s'y transpose-t-elle, pour ainsi dire systématiquement, en imagination, c'est-à-dire en exposition (*Darstellung*) visuelle (sur la scène de l'imagination) de personnages et de situations imaginaires<sup>6</sup>? Pour parler toujours comme Husserl, les *phantasiai* en jeu dans les récits en forme mythique ne comportent-elles pas une part si considérable de flou et d'obscurité qu'elles en sont, précisément, *irreprésentables* avant même le travail de figuration (dans l'institution symbolique de la poésie et des arts plastiques), c'est-à-dire de présentification et de représentation - et de représentation imaginaire - qui vient bien plus tard que les trois formes que nous avons distinguées des récits en forme mythique? Irreprésentables (à moins que l'imagination ne « brode », cependant sur la scène de l'imaginaire), mais néanmoins mises en jeu, de façon extrêmement rapide et labile, dans ce que l'on peut nommer en première approximation la « pensée » de ces types de récits, donc pas « produites » n'importe comment par la *phantasia* elle-même. Car ce qui est en jeu, dans ces récits, est chaque fois une *intrigue symbolique*, et la téléologie (non conceptuelle) du récit y est, non pas de donner libre cours à la *phanta-*

5. Nous désignons par cette expression les mythes, les récits mythico-mythologiques et les mythologies.

6. Nous allons revenir sur cette transposition de la *phantasia* en imagination qui est coextensive de la *Stiftung* (symbolique) de cette dernière.

*sia* (c'est ce qu'on commencera à croire à partir de Platon), encore moins de se représenter une origine ou l'origine sur une scène imaginaire (cela commencera avec la *mimèsis* de la tragédie, elle-même extrêmement codée), mais, nous l'avons dit, de « poser », ou plutôt de mettre en jeu, d'amorcer (*ansetzen*) un problème symbolique de manière telle qu'au gré de diverses transformations, qui peuvent elles-mêmes prendre différents formes (dont celle de la métamorphose), et que le récit égrène l'une après l'autre, le problème symbolique avance *en lui-même* jusqu'à ce qui paraît comme sa « résolution » (dans le cas grec des récits mythico-mythologiques, celle-ci est plutôt le désastre, l'absence de « résolution », le malheur que commenteront si bien les Tragiques à leur manière). C'est dire que dans la mise en jeu (*Ansatz*) du problème ou de la question symbolique, la *phantasia* est *déjà codée* symboliquement (en ce que nous nommons « aperceptions de *phantasia* »<sup>7</sup>) par les termes symboliques mêmes du problème à « résoudre », et qu'elle ne paraît « libre » (ou « arbitraire ») que, en quelque sorte, pour un « rationalisme » de premier degré. Ou c'est dire encore que l'enchaînement temporalisant des *phantasiai* n'est pas réglé par les *phantasiai* elles-mêmes, mais par les codes symboliques qui, à travers un véritable *travail de pensée* - une véritable élaboration symbolique -, cherchent à se préciser et à s'affiner en s'« accrochant » à la *phantasia*, un peu comme dans le rêve, encore qu'il s'agisse ici d'une élaboration *éveillée*, c'est-à-dire consciente, de la part de l'« inventeur » (socialement anonyme) des récits en forme mythique. C'est comme si, ici, la pensée ne pensait pas seulement en « mots » (ce qu'elle fait aussi, les jeux des mots et l'usage de la langue commune en témoignent), mais aussi en *phantasiai* (en « concrétion ») et cela, sans être une *phantasia* de pensée (ou une pensée « comme si », nous y reviendrons en relisant Husserl).

Un caractère corrélatif de ce type de pensée est que ni le diseur de mythes, ni ses auditeurs, n'ont jamais « assisté » au présent (ou en présence) à ce qui est raconté : c'est manifeste dans le cas des mythes et de la mythologie, et ce l'est aussi dans le cas des récits mythico-mythologiques qui, même s'il *peut* leur arriver de reprendre des « hauts faits » inscrits dans la mémoire historique, les recodent immédiatement en aperceptions de *phantasia* - ils sont, comme on dit, des récits légendaires et non des récits historiques. Cela nous amène à dire qu'en toute rigueur phénoménologique, le passé raconté dans ces récits est un passé transcendantal, échappant à la mémoire, parce que n'ayant jamais eu lieu dans le déploiement du temps d'une présence. Et cela communique, ce serait trop long de le montrer ici, avec le statut même de la *phantasia*, qu'il

7. Précisons (cf. notre *Phénoménologie en esquisses*, Millon, Grenoble, 2000) que les aperceptions de *phantasia* sont des apparitions de *phantasia* découpées, décomposées et recomposées par les aperceptions de langue à l'oeuvre dans le complexe langage-langue mobilisé dans le récit à la recherche de son sens au sein de telle ou telle langue instituée. Il va de soi que dans les récits en forme mythique d'autres codes sont aussi mis en jeu : ce sont ceux du problème symbolique en question dans le récit, et qui communiquent déjà ou sont déjà congruents, *éventuellement*, à leur tour, avec d'autres codes. Il suffit d'énoncer ces précisions pour entrevoir l'extrême complexité, chaque fois, d'un tel type de récit. Nous n'entrons pas ici dans les détails.

faut, encore une fois, soigneusement distinguer du statut de l'imagination. Dès lors, il faut dire aussi que la trame du récit en forme mythique n'est pas à proprement parler constituée par des événements ou des *pragmata* au sens de la *Poétique* d'Aristote (1450a, 3-5) - cela, c'est le premier degré, immédiatement apparent -, mais par les transformations symboliques de la mise en jeu initiale, qui, en travaillant les termes codés du problème amorcé (et « plastiquement figuré » dans les aperceptions codées de *phantasia*), travaillent du même coup à les accorder les uns aux autres de manière à « trouver » un accord qui signifie la « résolution » du problème, c'est-à-dire sa mise en sens, sa *Sinnbildung* dans les termes ainsi réélaborés de l'institution symbolique. Cela se passe, à nos yeux, un peu comme en mathématiques quand le mathématicien cherche à démontrer un théorème : celui-ci est tout d'abord pour lui une mise en jeu ou une amorce qui peut éventuellement se modifier elle-même dans son énoncé du sein même de la recherche de la démonstration. Ainsi le mythe nous paraît-il un peu comme l'énoncé du problème suivi de sa « démonstration » qui ne sera effective, le « théorème » étant cette fois final, mais ayant déjà réglé depuis lui-même (tel est le paradoxe) la suite des transformations, que si les diverses transformations symboliques qui sont exposées dans le récit s'accordent selon la « logique » symbolique propre à l'institution symbolique où le récit se déploie, c'est-à-dire de manière mutuellement compatible avec la résolution - et il y a un peu de cela aussi dans la musique, ce serait trop long de le montrer ici. Et encore une fois, il se peut, pour poursuivre la comparaison, que le problème symbolique traité reste, comme dans le cas grec, à l'état de « conjecture », sans « conclusion ».

De cette manière donc, le récit en forme mythique temporalise bien un sens *en présence* (sans présent assignable) en le *faisant* à travers ses diverses transformations. Mais d'autre part, pas plus que les « étapes » d'un raisonnement mathématique, le mythe, le récit mythico-mythologique et la mythologie *ne racontent rien, rien d'autre en tout cas que ses transformations*, dont le résultat est de toute manière donné avec un reste irréductible de problématicité (mythes, mythologies), ou avec l'impression non moins irréductible d'une sorte d'aporie fatale, d'impasse malheureuse qui fait le malheur des héros et des hommes, anonymes, qui les accompagnent (récits mythico-mythologiques grecs). Autrement dit, la temporalisation ne l'est que de la mise en jeu et de ses remises en jeu. Dans ces formes de récits, on reste sans cesse au registre des *Ansätze*, et l'on comprend finalement qu'il n'y a sans doute pas de meilleure manière de mettre en jeu que par la *phantasia* (même en mathématiques, où l'on part de l'« idée » d'un théorème). En d'autres termes encore, le récit n'est que la temporalisation de ses péripéties, au sens aristotélicien où celles-ci sont chaque fois le *revirement (metabolè)* de ce qui est en action dans le sens contraire (*eis to enantion*) (*Poétique*, 1452a, 22-23), et ce, dans ce qui est chaque fois la remise en jeu du problème mis en jeu, alors qu'il semblait déjà, mais trop tôt quant au sens, sur le point d'être « résolu ». En ce sens donc, le récit en forme mythique ne raconte pas des événements, ou plutôt les « événe-

ments » (entre guillemets phénoménologiques) qu'il est censé raconter ne sont rien d'autre que des *événements du penser*, les péripéties qu'il rencontre dans ce mode symbolique pour faire un sens symboliquement *acceptable* de ce qui est par ailleurs toujours déjà donné dans l'institution symbolique - étant entendu, cela va de soi, qu'il n'y a pas de critère objectif pour cette acceptabilité qui relève tout entière de la faculté de juger réfléchissante au sens kantien, la seule à même de « décider » de l'« efficacité symbolique » du récit. « Événements » de la *phantasia*, si l'on veut, c'est-à-dire à la condition de comprendre que les codes à accorder ne peuvent l'être qu'en « s'accrochant » ou en « s'incarnant » dans les *phantasiai*, en codant la *phantasia* en « aperceptions » de *phantasia* elles-mêmes en mutuelles métamorphoses et transformations.

Dès lors, ce qui fait *proprement* événement dans les récits en forme mythique, n'est rien d'autre que les récits eux-mêmes, chaque fois dans leur globalité, transformant la donation factuelle brute, issue de l'institution symbolique, en élaboration d'une *facticité* pourvue de son propre *sens*, fût-il, finalement, problématique. Il s'y agit d'une mise en sens, par temporalisation en présence (de langage), aussi bien de la langue que d'aperceptions de *phantasia*, de la *Stiftung* symbolique qui lui échappe principiellement. En termes plus familiers : il s'y agit d'une représentation de la *Stiftung* symbolique en *Urstiftung*, avec ceci que l'*Urstiftung* seulement racontée et essayée y est extrêmement complexe dans l'enchaînement temporalisant des transformations ou des péripéties de la pensée qui s'y affronte et s'y mesure. C'est ce qui explique aussi que les « êtres » et « actions » mis en jeu dans ces récits soient aussi « metastables » que les *phantasiai* elles-mêmes, c'est-à-dire non proprement présents à la pensée elle-même comme pensée qui, par la mise en image de l'imagination, viserait intentionnellement des objets (imaginaires), figeant par là l'intrigue symbolique du récit en succession d'images chaque fois mises en scène dans un présent intentionnel (ce qui, d'une certaine manière, se produit, mais pas exclusivement, dans la *mimèsis* poétique et tragique). Cela signifie encore que, si nous suivons *radicalement* en nous y tenant les premières analyses de Husserl sur la question, par-delà ou par derrière les présentifications (*Vergegenwärtigung*) de l'imagination, les *phantasiai* sont transmuées par la *Stiftung* même de l'imagination sur la base de la *phantasia*, en images, non pas de cette dernière, mais en images *des objets* chaque fois représentés en étant intentionnellement visés (ce que la mise en scène du théâtre permet de faire). Et que, pour comprendre les récits en forme mythique, il faut donc pratiquer l'*epochè*, que nous disons phénoménologique hyperbolique, *de l'imagination* : alors les *phantasiai* paraissent bien comme ce qu'elles sont, à savoir, ainsi que le disait Husserl, comme *non-présentes*, c'est-à-dire, *dans* le temps de la présence se temporalisant sans présent assignable du récit, comme *originellement* en rétentions et en protentions en un nouveau sens, comme s'entre-tissant à travers la présence en se renvoyant les unes aux autres et en se transformant les unes les autres en congruence de sens dans ces renvois mutuels. Alors, ce type de récits ne paraît plus procéder d'une *phantasia* débridée comme « folle de

logis », mais comme un exercice très réglé de la pensée, à travers les figures évanescentes, en revirements, de sa « plasticité ».

Nous appellerons *fondation symbolique* cette mise en récit de la *Stiftung* symbolique en *Urstiftung*, celle-ci demeurant transcendante, et globalement figurée dans un passé immémorial, sans souvenir ou réminiscence, qui n'a jamais eu lieu en présence, n'a jamais été. Les récits en forme mythique restent étrangers à toute ontologie, et leur « vérité » est seulement symbolique, intrinsèque à la manière de Hegel, c'est-à-dire, pour le discours préoccupé de ce qui est (la philosophie), « vraisemblable » (*eikos*). Mais à nouveau, et, à moins de tomber dans un ethnocentrisme lui-même très philosophique, il ne faut pas croire, en retour, que les inventeurs, les diseurs (qui sont chaque fois aussi inventeurs puisqu'ils peuvent à leur gré ajouter ou retrancher telle ou telle « séquence » du récit) et les auditeurs de ces récits « y croyaient », au sens tout au moins que nous attribuons à ce mot. Les hommes ont toujours su, sans avoir besoin pour cela de théorie, ce que signifiait dire le vrai ou mentir, être naïf ou rusé. Les récits ont dû pareillement leur paraître comme plus ou moins vraiment fondateurs, ou plus ou moins conjecturaux, selon leur connaissance ou leur aptitude à connaître, inégalement réparties dans la société, les codes et le corpus symboliques.

Les choses se présentent autrement avec l'institution du monothéisme puisque là, l'*Urstiftung* (la « création ») se représente *sans intrigue*, sans mise en jeu de sa question, presque à l'état brut ou à l'état nu, avec toute son énigme, et avec l'ouverture d'un horizon historique où il appartiendra dès lors aux hommes de se débattre avec elle. Au lieu que, dans les récits en forme mythique, l'*Urstiftung* se voit configurée par le récit dans la fondation symbolique *à la fin*, dans le récit biblique, l'*Urstiftung* se voit condensée ou compactifiée dans sa fondation symbolique *au début*, et ce, même s'il reste dans le récit des réminiscences ou des résidus mythologiques (Elohim est un pluriel, le combat contre l'« idolâtrie », c'est-à-dire la mythologie, est permanent, Dieu est lui-même accompagné de ses « anges », c'est-à-dire de sa cour, et il y a des « anges déchus » qui représente les anciens dieux rejetés sous terre aux Enfers, Milton en a eu l'intuition géniale dans son *Paradis perdu*). Autrement dit, le récit biblique commence par la mise en jeu d'un ou plutôt de l'événement fondateur, l'Événement de l'*Urstiftung*, qui ouvre à une suite d'événements qui n'en sont pas la répétition ou la transformation, mais chaque fois la perte et la redécouverte ou réinvention, non pas tant de son sens, qui reste définitivement insondable, que de son énigme à tenir ouverte dans la fidélité à ce qui, dans une Histoire de moins en moins légendaire, fait tradition comme tradition de la fidélité à l'énigme. Nous entrons là, plus proprement, dans ce qui nous est plus familier comme récit, car ce qui est raconté, l'étant après l'Événement, est au moins *supposé avoir été*, puisqu'il met explicitement en scène des hommes - et non des dieux et des héros. Si l'on veut, en restreignant la signification du terme « récit », c'est proprement à partir du récit biblique que l'on peut appliquer le terme de « narrativité ». Quant aux Grecs, et à la manière dont ils

sont arrivés à la narrativité épique, puis tragique, historique, et enfin « romanesque » (période hellénistique), la question est trop complexe pour que nous pensions même pouvoir l'aborder ici.

### 3. LE STATUT PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA MISE EN JEU (*Ansatz*)

Pour mieux comprendre encore, phénoménologiquement, ce qui est en question dans ce que nous avons mobilisé avec la « mise en jeu » (*Ansatz*), il nous reste à en ébaucher le traitement rigoureux à la suite, mais aussi au-delà de Husserl. Que se passe-t-il, en effet, dans la pensée en forme mythique, tout au moins, précisément, dans le rapport entre mise en jeu et *phantasia*? Dans le texte n° 15g de Hua XXIII<sup>8</sup>, Husserl se pose la question, non pas proprement à propos du mythe, mais à propos du conte. Mais non pouvons partir de son interrogation dans la mesure même où le conte populaire est, dans notre culture (dans notre institution symbolique), comme un témoin fossile du mythe, voire du mythico-mythologique. Certes, le passé transcendantal y est d'une certaine façon altéré par le « il était une fois » initial, l'identité des personnages y est complètement effacée (un roi, une reine, une fée, une sorcière, etc.), et surtout, l'intrigue symbolique de la fondation y a complètement disparu - toutes raisons qui nous font parler de témoin fossile. Car il y reste une sorte d'intrigue « générale » (la « morale de la fable »), et surtout les transformations et revirements du « récit », même si les codes qui y sont pris dans les *phantasiai* nous échappent quasi-totalement. Enfin, tout comme les mythes, les contes n'ont eux-mêmes pas d'auteur (sauf s'il s'agit de contes savants) - tout comme d'ailleurs pour les « histoires drôles » - : ils émergent, anonymes, des profondeurs de la société, et sont, tout comme l'étaient les récits en forme mythique aux dires de Platon, racontés d'abord aux enfants par les mères et les nourrices, ou les vieillards.

Ces précautions étant prises, que nous dit Husserl de ce qui se passe dans la lecture (ou l'audition) d'un conte? « Ici, écrit-il, j'accomplis en fait des *phantasiai*, et des expressions, des énoncés descriptifs se recouvrent des *phantasiai*. En lisant j'ai tout d'abord des expressions qui se traduisent (*übersetzen*) dans des intuitions (scil. de *phantasia*) qui s'accordent avec elles. » (Hua XXIII, 379). Retenons ce terme de traduction dans des intuitions. Les choses se précisent avec la reprise, deux pages plus loin, du problème, dans une importante adjonction. Husserl écrit d'abord :

[...] il peut se faire que j'aie des énoncés, et ceux-ci accompagnés d'intuitions correspondantes. Cependant pas de telle manière qu'en cela [...] toutes les étapes que requiert l'accomplissement « proprement » explicite (scil. des énoncés) soient effectivement

8. E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, Husserliana, Bd. XXIII, hrsg. von E. Marbach, Martinus Nijhoff, La Haye, 1980.

accomplies (« proprement » déployées), et à son tour il peut se faire que manque une intuition accomplie, complète comme base (*Unterlage*), et finalement que manque toute intuition claire (Husserl ajoute en note : « je peux bien aussi comprendre des énoncés qui sont des contre-sens comme « cette pyramide est une quille »). L'intuition peut être tout d'abord là, et il peut s'ensuivre un accomplissement propre (scil. de l'énoncé) par étapes, ensuite l'énoncé peut être compris dans la répétition et par étapes, être accompli sans intuition. Le phénomène se change, mais il conserve son caractère : il est ou bien un jugement effectif avec son monde de croyance, ou bien une simple pensée : le mode doxique fait défaut ». (*Ibid.*)

Tout en soulignant que ce que Husserl désigne ici par « énoncé » (*Aussage*) et jugement (*Urteil*) s'inscrit déjà dans un cadre logique qui paraît de prime abord fort peu approprié à notre problème, lisons cependant encore l'adjonction, puis la note marginale à l'adjonction.

Mais vu de près, ce peut être un double, voire un triple phénomène. C'est ou bien 1) un jugement effectif avec son mode de croyance, 2) un jugement effectif, mais modifié avec son mode de croyance modifié (scil. par l'imagination), ou bien 3) c'est une simple pensée : le mode de croyance « fait défaut ». (*Ibid.*)

La note marginale :

Effectué d'encore plus près : *je lis par exemple un conte*, mais bien que je comprenne tout, que j'accomplisse tous les énoncés, je n'ai pas d'intuitions claires, ça et là surgit par éclairs (*aufblitzen*) quelque chose, le reste demeure dans l'obscurité. On dira ici que je vis dans le monde du conte. Bien sûr, bien que je ne le voie pas avec l'oeil de la *phantasia* en train d'intuitionner. Mais les énoncés eux-mêmes que j'accomplis là sont des expressions de la *phantasia* et non pas eux-mêmes des expressions dans la *phantasia*. Cette lecture et cette compréhension des énoncés correspondent, je pense, aux jugements modifiés (mais impropres). Et il en va de même quand je comprends les discours d'un autre, sans que je prenne de quelque manière attitude à l'égard de ses jugements. Nous avons ici côte à côte le juger modifié et le juger non modifié, mais encore d'autres implications (et à nouveau d'autres encore dans la lecture d'un conte). *Le comprendre serait donc un juger modifié*, tout comme des propositions de désir (*Wunschsätzen*) seraient des désirs modifiés, etc. Mais c'est une autre chose de se figurer (*sich denken*) au sens de la *mise en jeu* (*Ansatz*), en quoi le juger lui-même, le désirer lui-même, est « mis hors circuit » tout aussi bien comme originalité que comme modifié. S'adonner au conte, en le racontant ou en le lisant (l'écouter),

ce n'est pas « je me figure », « je mets en jeu » qu'il était une fois.  
Et ainsi partout. (Hua XXIII, 381-382)

La question de Husserl est, dans toute une part de ce texte n° 15 qui est en fait un essai d'analyse fine des structures de la conscience, celle de la mise en jeu, de l'*Ansatz*, par rapport aux prises d'attitude (*Stellungnahmen*) des actes, et à la positionnalité et la non-positionnalité (neutralité) de ceux-ci. Rappelons que, pour Husserl, le « positionnel » est ce qui rend possible la simple position qui saisit (un objet) (cf. Hua XXIII, 411, note 3), donc ce qui contient potentiellement la position intentionnelle d'objet. Toute la subtilité (et difficulté) de ce texte de Hua XXIII consiste, d'une part, à en distinguer la quasi-positionnalité, qui est celle de l'imagination, dotée d'intentionnalité, posant donc pour ainsi dire (*gleichsam*) son objet dans ce que nous nommons l'imaginaire - en ce sens, la quasi-positionnalité de l'imagination est une modification *originnaire* de la positionnalité -, et d'autre part, à dégager l'*Ansatz*, la mise en jeu, comme racine phénoménologique ultime de la positionnalité et de la quasi-positionnalité, *neutre* par rapport à elles, et qui correspond à la « simple pensée » (*blosser Gedanke*) ou au *sich denken* qu'il est quasiment impossible de traduire en français. Les choses se corsent quand on pense que des énoncés comme « cette pyramide est une quille » peuvent survenir, par métamorphoses, dans les mythes et les contes : défiant la logique des *Bedeutungen* (des concepts), ils expriment de la « simple pensée », une mise en jeu qui ne peut être ni positionnelle ni quasi-positionnelle. On voit déjà par là tout l'intérêt des textes que nous avons cités. Reste à indiquer qu'il faut et comment il faut aller plus loin pour comprendre ce qui est en question dans la pensée en forme mythique. Une part de la difficulté vient en fait de cela que, en recul sur les avancées du cours de 1904/05 et des textes des années suivantes, avancées que nous n'hésitons pas à qualifier de géniales, où il distinguait rigoureusement *Phantasie* et *Imagination*, Husserl tend ici à les confondre. Or, les textes que nous avons cités reprennent tout leur relief si l'on établit rigoureusement la distinction<sup>9</sup>. Rappelons que par *phantasia*, nous entendons, comme Husserl en 1904/05, ce qui surgit inopinément « à l'esprit » comme apparitions non-présentes, par éclairs, de façon discontinue (par rapport à la continuité du temps interne), intermittente et protéiforme, plus ou moins vaguement ou clairement. Notons dès maintenant que dans la note marginale, Husserl nous dit que c'est cela qui se produit en moi quand je lis un conte. Par *imagination*, et toujours à la suite de Husserl, nous entendons l'acte qui, sur la base de telle ou telle *phantasia*, présente (*vergegenwärtigen*) celle-ci en image, laquelle cependant (c'est ce que nous nommons la transposition architectonique coextensive de la *Stiftung* de l'imagination), ne paraît pas comme l'image de la *phantasia*, mais comme l'image de l'objet intentionnel visé par l'imagination, cette image étant en réalité un *fictum*, une nihilité (*Nichtigkeit*) paradoxale et

9. Cf. pour cela notre *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 2000.

instable dans laquelle l'*objet* intentionnel est *intuitionné* (comme chaque fois que j'imagine quelque chose, être, état-de-choses ou situation). Et c'est le statut fictif, « éternel » paradoxe ontologique (que l'on pense à Platon et Aristote), de l'image, qui fait la modification en « quasi » ou en « pour ainsi dire » de l'intuition (ou de la perception) de l'imagination. C'est en ce sens que l'imagination est quasi-positionnelle : au sens où elle est déjà présentification de ce qui est originairement non présent (*nicht gegenwärtig*) (un peu comme autrui mais autrement), et au sens où elle est bien représentation (*Vorstellung*) de quelque chose.

On s'aperçoit dès lors que dans les textes que nous étudions, il n'est pratiquement jamais question que de l'imagination (sauf là où, dans la note marginale, Husserl parle d'*aufblitzen* dans l'obscurité : il s'agit manifestement, dans ce cas, de la *phantasia*). Pour étayer notre propos, citons en passant cet autre texte de Hua XXIII, particulièrement adaptable à la distinction que nous mettons en place ici et à la lecture des contes ou des mythes. Il s'agit d'un texte plus tardif, mais toujours de 1912 (texte 17) :

« Se faire une représentation de quelque chose d'après une description », une représentation d'un monstre antédiluvien d'après le squelette, etc. C'est à analyser avec précision : d'une part nous avons une représentation conceptuelle, une représentation de mot (*Wortvorstellung*), d'autre part une représentation intuitive qui « s'y accorde ». Mais l'apparition en celle-ci est une « image », elle me fait tout d'abord me « représenter », elle projette un analogon, une image. Et ce pour la chose elle-même qui, au-delà des traits remplissant particulièrement la description (la pensée), est encore *indéterminée* (la description contient bien des composantes d'indéterminité, et pour autant que celles-ci sont en question, l'image n'offre proprement rien d'analogisant...) (Hua XXIII, 493)

C'est exactement ce qui se passe, selon nous, dans le passage en transposition architectonique, de la *phantasia*, pour ainsi dire antédiluvienne, à l'imagination, sauf que, pour la *phantasia*, il n'y a pas de squelette présent, mais des apparitions et des aperceptions, toujours déjà non présentes, car *originairement* en rétentions et en protentions dans l'une ou l'autre présence en temporalisation sans présent assignable. Imaginer, au sens strict, sur la base des *phantasiai* se temporalisant en présence dans le conte ou le récit en forme mythique (et l'on sait qu'il y a des monstres ou des monstruosités, systématiquement, dans les récits mythico-mythologiques et dans les mythologies, et tout aussi bien dans les contes), c'est par conséquent, comme nous le faisons très souvent, *arrêter le mouvement* de la temporalisation en présence sur autant de présents intentionnels successifs. Il n'est pas sûr, selon nous, que Husserl ait proprement saisi, sinon par éclairs, le sens phénoménologique de cette transformation, ou plutôt de cette transposition qui, par la médiation de la présentification, transforme le récit en récit de quasi-événements dont l'enchaînement paraît dès

lors comme pittoresque, effrayant ou incompréhensible (arbitraire), sinon que l'imagination, et avec elle, toute une part de l'affectivité, y est prise (souvent au gré de ce que la psychanalyse a fixé comme « fantasme »), comme l'indique la fin de la note marginale.

Après ce détour, revenons donc au statut phénoménologique de l'*Ansatz*, et aux textes de Husserl que nous étudions. En toute rigueur, d'après ce que nous venons de dire, dès que Husserl parle d'intuition, il est au registre architectonique de l'imagination, et non pas proprement à celui de la *phantasia*. D'où l'impression d'un « accord » entre intuitions et ce qui, dès lors, relève de l'énoncé « descriptif » - déjà aux prises avec la logique, c'est-à-dire avec le jugement et sa vérité possible, sans que, pour autant, c'est très husserlien, ni l'énoncé, ni le jugement ne doivent être effectivement accomplis (pas à pas), ni non plus que l'intuition ne doive être claire ou même co-présente dans l'acte de langue (je peux comprendre une « description » sans intuitionner le moins du monde en imagination). Aux deux extrêmes, il y a d'une part le jugement (logique) avec son mode de croyance (ses modalités quant à l'existence de ce qui est jugé), d'autre part la « simple pensée » sans mode doxique. Cela étant, comme la modification de l'imagination est originaire et l'est de toutes les modalités, il faut encore ajouter à cette division, et du côté du jugement, le jugement effectivement porté, mais modifié par l'imagination : il ne porte que sur des « êtres » ou « états-de-choses » imaginés. C'est alors, rappelons-le, dans la note marginale, que Husserl en revient au conte en voyant très lucidement, tout d'abord, qu'il n'y a pas en lui, simplement, des images, mais des *phantasiai*, avec leurs traits caractéristiques. Et il comprend d'abord très bien que le récit s'effectue réellement, non pas dans la *phantasia*, mais, dit-il, *de la phantasia*. Cependant, c'est ici, proprement, selon nous, que s'effectue le glissement, ou, si l'on veut, la subreption transcendantale (au sens quasi-kantien) : les énoncés du conte, à supposer, ce qui ne va pas de soi, qu'ils impliquent dans leurs plis des significations logiques, sont-ils des « expressions » de la *phantasia*? On ne peut le dire à moins de présupposer, précisément, que le « référent » du conte s'est « stabilisé » en imaginations plurielles, en quasi-événements imaginaires (et imaginés) dont le récit serait précisément la description. On ne peut donc, selon la même rigueur phénoménologique, rapporter, fût-ce par des médiations qui, Husserl le dit, resteraient à expliciter, les énoncés du conte à des « quasi-jugements » (jugements modifiés par l'imagination). Et le cas d'autrui, où il s'agit aussi, pour Husserl, de présentification, et de modification (autre cependant, en sa racine, que celle de l'imagination), n'est guère plus convaincant, puisque lui échappe précisément l'intrigue ou les intrigues que je peux faire avec autrui, dans le dialogue ou même hors parole - il ne s'agit ici pour ainsi dire que d'autrui qui prononce des énoncés ou des jugements (logiques). Dès lors encore, on ne peut pas dire non plus, avec Husserl, que le « comprendre est un juger modifié » (il est vrai qu'ici Husserl essaie quelque chose et s'exprime au conditionnel). De la sorte enfin, revenant à l'*Ansatz* où toute positionnalité et quasi-positionnalité est mise hors circuit, on ne peut pas dire non plus

qu'il n'y a pas de mise en jeu dans le conte, tout au moins dès lors que l'on a mis hors circuit, phénoménologiquement, la quasi-positionnalité qu'il y a dans l'imagination.

Notre thèse est bien, en effet, que la pensée en forme mythique est mise en jeu, *Ansatz*, non pas par la *phantasia*, mais de la *phantasia*, comme en une sorte d'« hypothèse » - *hypothesis* comme ce qui est mis en dessous, comme base fondatrice (*fundierend*) de cette « simple pensée » codant la *phantasia* en aperceptions de *phantasia*. Par sa situation architectonique, la *phantasia* est, nous ne pouvons le montrer ici<sup>10</sup>, originellement non-positionnelle ou a-positionnelle - il arrive fréquemment à Husserl de parler de sa mise en jeu, ce qui signifie bien qu'elle n'est pas par elle-même mise en jeu. Cela signifie aussi que la *phantasia* n'est pas d'emblée, par elle-même, ce qui rend possible la position (*Setzung*) ou la quasi-position intentionnelle. Elle doit pour cela être transposée architectoniquement en image par la *Stiftung* de l'imagination, et c'est l'image qui est positionnelle, ou plutôt quasi-positionnelle par sa fiction dans la mesure où elle rend possible, en allant de pair avec elle, la quasi-position de l'objet intentionnel visé en elle - objet lui-même imaginaire. Et c'est la parfaite indifférence de la *phantasia* par rapport à la positionnalité ou la quasi-positionnalité qui fait que, dans la *Stiftung* de l'imagination, la *phantasia se transpose* dans le *fictum* de l'image, qui est une néantité (*Nichtigkeit*) modifiant *originellement* la positionnalité en *quasi-positionnalité*, dans une opération qui, présentant telle ou telle *phantasia*, lui confère un sens intentionnel qu'elle n'a pas au départ, et qui, par là, permet d'identifier l'objet dont l'image, un court moment dans le présent intentionnel, paraît comme l'image (ce que Husserl nomme son « analogisation »). Or, nous le comprenons par contraste, il n'y a pas que l'imagination qui soit mise en jeu, potentiellement position, de la *phantasia*. Il y a aussi les récits en forme mythique, comme sorte d'état intermédiaire entre la non positionnalité radicale de la *phantasia* en tant que telle, et une positionnalité, par la mise en jeu, non pas seulement de la *phantasia* elle-même, mais d'un *problème* ou d'une *question symbolique* - par où ce n'est que secondairement, et pour nous, que ces récits paraissent imaginaires. Il en va de même pour les *phantasiai* mobilisées dans ces récits que pour les monstres antédiluviens dont parle Husserl, et par surcroît, il peut se faire qu'en eux les pyramides se métamorphosent en quilles, sans aucune médiation - ou plutôt dont la médiation, tout implicite et en quelque sorte opérante (*fungierend* : en fonction), est toute au second degré, dans les codages symboliques qui transposent les apparitions de *phantasia*, chaotiques, en aperceptions mutuellement réglées de *phantasia*, lesquelles ne sont pas encore des images parce

10. Cf. notre *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit.* La *phantasia* se rapproche de, voire est identique à ce que nous y entendons par « apparences » (s'il s'agit de pures apparitions de *phantasia*, et non pas d'aperceptions de *phantasia* déjà codées). N'oublions pas que, ainsi que l'a découvert Husserl, les « apparitions de *phantasia* pure » sont fluctuantes, intermittentes, et surtout *protéiformes* (donc nébuleuses, comportant de grandes indéterminations quant à leur forme).

qu'il leur manque la représentation en image. Comme Husserl le dit lui-même, il y a *Aufblitzen*, ça et là, de telles et telles aperceptions, dans l'obscurité, sans intuitions claires. Autrement dit, le conteur de mythes et ses auditeurs ne se représentent pas ce qui est raconté à mesure que le récit se déroule - s'ils le faisaient, ils couperaient le mouvement de sa temporalisation en présence, ils perdraient le fil de l'intrigue, tout comme dans l'écoute d'une pièce musicale, et les scènes imaginativement transposées en images, donc en présents intentionnels successifs, deviendraient, nous l'avons dit, pittoresques ou effrayantes, en tout cas incompréhensibles dans leurs enchaînements. C'est donc, dans ces récits, la temporalisation en présence sans présent assignable, qui, codant les *phantasiai* en aperceptions originairement en rétentions et en protentions dans cette présence elle-même, « fluidifie » pour ainsi dire les *phantasiai* à un point tel qu'en toute rigueur, elles n'ont pas le temps de se figer, le temps qui serait celui d'un présent intentionnel (lui-même aussitôt en rétentions, mais cette fois au sens husserlien), c'est-à-dire de paraître en images de l'imagination. C'est en ce sens, pour paraphraser Aristote dans sa *Poétique*, que le théâtre, en particulier le théâtre tragique, qui est comme le commentaire analytique des récits mythico-mythologiques de la tradition symbolique grecque, est une *mimèsis* : non pas cependant *mythos* comme *mimèsis* de l'action (*praxeôs* : 1450 a, 3-4), mais bien *mythos* (histoire, récit, intrigue) comme *mimèsis* du *mythos* repris du corpus symbolique, par la médiation de la poésie, de la distribution des rôles (entre personnages et chœurs), et de la mise en scène, comme s'il s'agissait de quelque chose se déroulant en présence, sous nos yeux et pour nos oreilles. Là, il est vrai que le récit s'est transposé en récit de quasi-événements représentés et présentifiés par et pour l'imagination, et tout le génie tragique sera, à travers les « moyens » de cette *mimèsis*, de réélaborer symboliquement le fil de l'intrigue symbolique qui court tout au long du récit mythico-mythologique originel. Manière de reprendre les récits en forme mythique sans en faire un ou des nouveaux récits, mais pour en réélaborer le sens en vue d'autres sens, déjà à l'écart par rapport à ce qui devait être le sens originel. C'est cela que veut dire que cette *mimèsis* n'est pas spéculaire, mais active et « du dedans » : les *phantasiai* jouent ici au second degré, dans la mémoire de l'auteur et des spectateurs, mais aussi dans les allusions plus ou moins fines, subtiles et rapides, de la poésie elle-même. Le point commun, ou le point de rencontre entre le *mythos* originel et sa *mimèsis* est précisément que la mise en jeu initiale est la même puisque c'est la mise en jeu du même problème symbolique, dont la « résolution » sera « mise en abîme » par le poète, et ce à un registre qui touche à la totalité énigmatique de la condition humaine. La fonction cathartique de la tragédie est aussi une fonction éducatrice ou civilisatrice, c'est-à-dire destinée à amener l'humain auprès de lui-même. Il ne s'agit plus seulement de fondations royales où il importe d'abord de rendre humains le monde et le tyran originel, mais de fondations de l'humanité, où chacun peut en principe se reconnaître par la médiation première de l'imagination en tant qu'elle mobilise aussi son affectivité, l'intrigue mythico-mythologique étant cette fois au

second degré.

On voit donc, par là, quel est le statut phénoménologique de l'*Ansatz* qui déclenche, en quelque sorte, le récit en forme mythique. C'est bien, au-delà des apparences auxquelles Husserl s'est tenu, non pas certes, « se figurer » (*sich denken*) qu'il était une fois, mais « se figurer » *le problème* ou la question symbolique, qui ne cesse de « rebondir » au fil des transformations du récit, par la médiation duquel seulement se codent, dans le récit, les aperceptions de *phantasia* ; celles-ci, n'étant jamais présentes, doivent bien trouver leur place, pour que tout simplement le problème soit mis en jeu mais de manière à pouvoir être *traité* ; il y faut donc, à vrai dire, une mise en jeu *redoublée* qui ne décide rien quant à la positionnalité ou la quasi-positionnalité de la *phantasia* : le temps de l'« il était une fois » n'est pas un temps réel, et il n'est un temps fictif que dans la représentation de l'imagination. Les récits en forme mythique étaient d'ailleurs plus cohérents, du point de vue symbolique, en ce qu'ils mettaient en jeu ce temps, non pas comme indéterminé dans un passé lointain ou fictif, mais comme un temps qui n'a jamais été présence (et *a fortiori* jamais été présent), c'est-à-dire comme le temps même, passé transcendantal, où, pour ainsi dire, la mise en jeu redoublée a lieu en prenant corps, en se figurant (et se codant) dans la plasticité de la *phantasia*, ainsi que dans le non-présent *originnaire* de ses apparitions et de ses aperceptions, seulement repris dans les rétentions/protentions *dans* la présence du récit, et sorte d'écho phénoménologique, au sein de cette dernière, du passé transcendantal. Nul ne comprendra jamais un récit en forme mythique s'il ne comprend que derrière la mise en jeu redoublée, qui est celle de la *phantasia* comme telle, il y a la mise en jeu d'un problème ou question symbolique, avec la *Stiftung* qui lui correspond (ce type de récit n'est qu'apparemment sauvage), et dont nous avons commencé ici l'analyse phénoménologique. Si l'on peut encore dire, à la manière de Ricœur, que c'est le récit qui fait la temporalisation, il faut préciser, comme nous croyons l'avoir montré, que, selon la même logique de l'*Ansatz*, *le récit en forme mythique l'est d'« événements du penser »*, ou si l'on veut, en termes husserliens, du « pur penser » se figurant, non pas en intuitions imaginatives, mais en *phantasiai* ni positionnelles ni quasi-positionnelles. En ce sens, on voit combien il est absurde de se demander si les conteurs ou leurs auditeurs « croyaient à leurs mythes » : la question procède tout simplement d'une faute ou d'une confusion architectonique. Le récit en forme mythique reste tout simplement dans le suspens de l'*Ansatz*. C'était la manière, dans ces institutions symboliques, d'aborder et de traiter ce qui, pour nous, est la question du transcendantal en phénoménologie, et cela ne veut pas dire tout uniment que celui-ci soit mythique, puisque ce qui nous tient à distance des mythes est l'institution symbolique de la philosophie, avec ses codes symboliques, qui sont classiquement ceux de la « rationalité ». C'est cette transformation, ou cette transposition - grosso modo effectuée par Platon - d'une institution symbolique à une autre qui reste à travailler, c'est-à-dire à élaborer, dans le zig-zag phénoménologique qu'il faut poursuivre depuis le résultat de nos analyses. Et

en tout cas, il va de soi que le transcendantal phénoménologique n'est pas propre à se mettre en forme de récit, étant donné la manière dont, dans l'institution philosophique, et en particulier dans la phénoménologie, ses problèmes et questions, eux aussi symboliques, se mettent en jeu : c'est là précisément pour nous la mise en jeu de l'*architectonique* de la phénoménologie, qui ne s'énonce pas, non plus en propositions, qui est indépendante de toute position ou quasi-position métaphysique ou ontologique, et qui amorce (*ansetzen*) aussi, en les codant depuis l'institution symbolique de la langue (des concepts) philosophique, les problèmes et questions tels qu'on peut effectivement et explicitement les *rencontrer* et *se les poser*, en passant de l'*Ansatz* à la *Setzung* ou la quasi *Setzung*. Qu'il y ait aussi de la *phantasia* en jeu dans la mise en jeu architectonique, c'est possible, et même probable, mais c'est une *phantasia* qui, comme en mathématique et en musique, *n'est pas architectoniquement transposable en imagination*<sup>11</sup>. Dans l'architectonique phénoménologique comme dans ces deux dernières, il y a aussi des « événements », mais ce sont des « événements » du penser. Les représenter dans l'imagination, c'est pour ainsi dire faire des théories imaginaires ou des sortes de délires théoriques - et nous savons qu'il en existe : peut-être est-ce cela que l'on pourrait nommer, après Freud, des « châteaux d'air » (*Luftschlösser*) philosophiques.

11. Nous rejoignons ainsi quelque chose de ce que Husserl visait avec la neutralité (à l'égard de toute positionnalité). Cette *phantasia* non transposable en imagination est sans doute sa part la plus irréductible, la plus proprement phénoménologique, qui relève le plus profondément de la *Leiblichkeit* du *Leib* (humain). Quant aux idéalités mathématiques, elles ne sont pas le « résultat » de l'idéalisation d'intuitions imaginaires, ou ne le sont que secondairement. Elles procèdent en effet, ce que nous ne pouvons montrer ici (cf. notre ouvrage, en préparation, sur « L'institution de l'idéalité »), d'une double transposition architectonique du *schématisme* de la phénoménalisation dans ce qui est la *Stiftung* de l'idéalité comme « objet » visé dans une « image-schème » elle-même « résultat » de cette double transposition (le schème phénoménologique se temporalisant en langage *puis* se faisant dans un présent intentionnel cette image qui ne l'est plus du schématisme mais de l'idéalité elle-même). Or pour nous, le lieu architectonique des schématismes phénoménologiques est la *chôra* platonicienne ou la *Leiblichkeit* phénoménologique du *Leib*. Quelque chose de pareil se joue dans l'institution de la musique.



# Traductions



# Lettre à Stumpf

EDMUND HUSSERL

[244] < LETTRE à Stumpf, vraisemblablement de février 1890 ><sup>1</sup>

Monsieur le professeur,

Veillez m'excuser d'avoir tant tardé à répondre à votre lettre si cordiale de nouvel an. Après qu'une douleur importune m'eut fait perdre deux précieuses semaines à la charnière de l'année, la passion du travail ne me laissa absolument pas reprendre mon souffle avant le début de cette semaine. A cette date en effet, une section de mon ouvrage < *Philosophie de l'arithmétique* > devait être prête, et il me fallut, pour y parvenir, mettre chaque minute à profit. J'en viens donc seulement aujourd'hui à vous remercier de tout cœur pour vos vœux amicaux. Nous avons été très heureux d'apprendre que vous et ceux qui vous sont chers vous portez toujours bien et que, Rudi mis à part, vous avez été épargnés par l'influenza. Nous faisons aussi partie de ces rares exceptions. Heureusement que la diphtérie et l'influenza n'ont pas trop affecté le pauvre Rudi. Vous avez très bien fait de le tenir à l'écart de l'école cet hiver (comme je l'ai appris de Madame Cantor). J'ai été ravi de savoir votre *deuxième tome* de la *Psychologie du son*<sup>2</sup> terminé : car il me semble bien que vous n'envisagiez pas d'autres épreuves dans votre dernière carte. Vivat sequens ! J'espère que mon tour aussi viendra d'ici pas trop longtemps. Environ 200 pages imprimées < de *Philosophie de l'arithmétique* > sont achevées à ce jour et 150 à 200 doivent encore l'être dans les 9 mois à venir. Si le ciel cette fois ne me refuse pas la force et si je parviens jusque-là à rester maître du mauvais démon de la nervosité, alors j'espère tout mener à bonne fin. Bien sûr, je ne dispose pas encore d'un brouillon cohérent pour cette partie concernant l'*arithmetica universalis* ; pourtant les idées directrices sont mûries et assurées par une réflexion fatigante de plusieurs années. Hélas, je n'ai pas le don de tirer les choses au clair en écrivant et réécrivant. Tant que je suis dans l'obscurité, la plume ne bouge pas d'un pouce ; mais dès lors que je suis parvenu à une claire compréhension, tout se déroule rapidement. Ma thèse d'habilitation < *Sur le concept de nombre*<sup>3</sup> >, également sans brouillon préalable, fut mise au propre en quelques semaines.

1. Traduction de la Lettre de Husserl à Stumpf publiée par I. Strohmeier in *Husserliana XXI, Studien zur Arithmetik und Geometrie* (1886–1901), Martinus Nijhoff, La Haye, 1983, pp. 244-251 – (NdT).

2. Stumpf, *Tonpsychologie*, Tome 2, Leipzig, 1890 – (NdE).

3. Édité dans *Husserliana XII* ; tr. fr. J. English, in *Philosophie de l'arithmétique*, Paris, Puf, 1972, p. 353-384.

Si l'heureuse disposition qui fait de moi cet hiver un tout autre homme me reste fidèle, j'espère aussi maintenant [245] pouvoir exposer d'un seul trait la théorie, préparée pendant des années, dans le cours des neuf mois à venir. Les résultats auxquels je suis parvenu sont assez curieux. L'opinion qui me dirigeait encore dans l'élaboration de la thèse d'habilitation, selon laquelle le concept de numération formerait le fondement de l'arithmétique générale, se révéla bientôt fausse. (Déjà l'analyse du nombre ordinal me menait à cette conclusion). Aucun tour d'adresse, quel qu'il soit, aucune « représentation impropre » ne permet de dériver les nombres négatifs, rationnels, irrationnels, et les divers nombres complexes à partir du concept de numération. Il en va de même du concept de nombre ordinal, du concept de grandeur, etc. Et ces concepts eux-mêmes ne sont pas des spécialisations logiques du concept de numération. Le fait est que l'« arithmétique générale » (incluant l'Analyse, la théorie des fonctions, etc.) trouve une *application* aux numérations (théorie des nombres), de même qu'aux n<ombres> ord<inaux>, aux quantités continues, aux extensions à n dimensions (le temps, l'*espace*, la couleur, le *continuum* de la force, etc.). Dès lors qu'aucun concept commun ne se trouve au fondement de ces différentes applications de l'arithmétique, à partir duquel cette science se laisserait dériver, qu'est-ce qui en constitue le contenu, sur quel type d'objets conceptuels portent ses propositions? Étrange question! Dans les dernières décennies, on a défini à plusieurs reprises le nombre comme un signe: l'arithmétique s'occuperait-elle par hasard de simples signes? Elle serait donc un simple jeu de signes? Pourquoi pas, dit *Helmholtz*, si seulement le jeu a l'avantage énorme de permettre toutes ces « applications »? Mais qui nous explique comment un simple jeu de signes peut permettre en général des applications? *Helmholtz* ne l'a pas fait le moins du monde. Il tombe dans les mêmes erreurs que ses prédécesseurs: la numération (ou le n<ombre> ordinal) sont considérés comme le fondement de l'arithmétique, mais – même en tant que simples signes – sont élucidés par la suite des signes numériques. Dès lors que toute personne circonspecte se rend compte qu'on ne peut pas escamoter par des désignations des concepts si profonds, comment pourra-t-elle approuver une telle théorie de l'arithmétique?

Les arithméticiens, qui tantôt hésitants, tantôt résolus, élucidaient les nombres comme des signes, se laissèrent simplement diriger par l'étude du formalisme algébrique. Ces mathématiciens, principalement *Grassmann*, ont mis en évidence la possibilité de dériver tout l'algorithme de l'arithmétique et de l'Analyse par de simples définitions de signes ( $1 + 1 = 2$ ,  $2 + 1 = 3$  etc.,  $a \cdot a = a^2$ ,  $(\sqrt{a})^2 = a$ , etc., tout étant entendu au sens de simples équivalences de signes sur le papier). [246] Ceci les amena à identifier le nombre et le signe (*Helmholtz* l'exprima avec la plus grande résolution dans *Dénombrer et mesurer*<sup>4</sup>, p. 20). La compréhension déficiente des concepts fondamentaux

4. *Helmholtz, Zählen und Messen erkenntnistheoretisch betrachtet*, in: *Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doktor-Jubiläum gewidmet*, Leipzig, 1887, pp. 15-52 – (NdE).

des domaines abstraits d'application de l'arithmétique conduit, ensuite, à une autre identification : celle de la numération, du nombre ordinal, de la grandeur, avec de simples mises en signes (*Signierungen*). Ces chercheurs ne se sont pas même aperçu des difficultés fondamentales de leur théorie. Je vais les expliciter brièvement. Qu'un système de signes et d'opérations sur ces signes soit à même de remplacer un système de concepts et d'opérations de jugement avec ces concepts n'a rien d'étonnant, lorsque les deux systèmes fonctionnent de manière strictement parallèle. C'est sur un tel parallélisme que reposent la syllogistique et le calcul logique, ainsi que le système beaucoup plus subtil de l'art commun du calcul. Calculer n'est pas penser (déduire), mais dériver systématiquement des signes à partir de signes, selon des règles strictes. Le signe résultant est interprété, et il en résulte l'idée souhaitée. Donc, une méthode : dériver un jugement à partir de jugements donnés, non pas par une déduction véritable, mais par un procédé réglé, par lequel, à partir des désignations (*Signaturen*) arithmétiques des données, celle du résultat est obtenue de manière purement mécanique. (On ne peut donc pas confondre le calcul avec le fait de parler mécaniquement, qui remplace si souvent la pensée. Celui-ci est une simple association d'idées (sauf dans quelques cas), celui-là, en revanche, est un instrument de nouvelles déductions.) En tout cas, on dirait que la jonction des signes doit correspondre au moins potentiellement à une jonction des idées, comme cela a effectivement lieu dans ces exemples. Des signes et des rapports de signes dépourvus de sens – à quoi devraient-ils nous servir ? Qu'une classe de représentations générales et de jugements qui s'y rapportent permette certaines voies systématiques de déduction, qu'il faut prendre dans des règles uniformes, cela seul semble fonder la possibilité d'inventer, par une mise en signe (*Signierung*) fonctionnant parallèlement, des mécanismes de calcul. On suit les signes et les règles des signes et par là on s'épargne et on dédommage<sup>5</sup> la pensée et les règles de la pensée. Mais que des signes qui ne désignent rien doivent effectuer quelque chose, des signes sans aucun sens interprétable, cela semble absurde.

Mais qu'en est-il dans cette perspective du système de signes de l'arithmétique ? S'il s'agit de grandeurs discrètes, alors les [247] nombres « fractionnaires », « irrationnels », imaginaires, et dans le cas des numérations, par exemple aussi les nombres négatifs, perdent tout sens. Dans le cas des quantités continues (les poids), les fractionnaires et les nombres irrationnels sont des signes qui ont un sens, mais non les nombres imaginaires et négatifs. Et ainsi de suite. On applique néanmoins en « théorie des nombres » (traitant exclusivement des nombres entiers) le calcul intégral et différentiel et ses

5. *Ersparen* signifie éviter, mais aussi épargner. En traduisant par *s'épargner*, nous rendons compte des deux significations. *Ersetzen* signifie remplacer, mais aussi dédommager, rembourser. Sans doute, lorsqu'on suit les signes et les règles des signes, on évite et on remplace la pensée et les règles de la pensée ; mais on en fait l'économie, on les épargne, tout en se tenant quitte à leur égard. Tout se passe donc comme si on dédommageait la pensée au moment même où on en fait l'économie – (NdT).

irrationnalités, et avec quel succès ! Ainsi partout. Chaque proposition trouvée est une identité effective, lorsque l'on calcule ! Comment est-ce possible ?

Une question intimement apparentée formait le point de départ de mes recherches. Comme, à l'origine, je ne considérai les signes qu'en rapport aux concepts désignés, dans le cas des numérations, par exemple  $\sqrt{2}$ ,  $\sqrt{-1}$ , etc. devaient nécessairement valoir pour moi comme représentant de concepts « impossibles ». J'essayai donc d'abord de m'expliquer comment, avec des concepts contrad<ictaires>, des opérations de pensée pouvaient conduire à des propositions justes. Je ne trouvai pas d'autre possibilité que celle du procédé de déduction apagog<ique> indirect. Mais cela n'a pas cours ici. Je remarquai finalement que par le calcul lui-même et par ses règles, telles qu'elles sont définies pour ces nombres fictifs, l'impossible est supprimé et il reste une équation juste. Que le procédé calculatoire se déroule une autre fois avec les mêmes signes – mais en rapport avec des concepts *valides*, et à nouveau, le résultat est juste. Il ne dépend donc pas de la « possibilité » ou de l'« impossibilité ». Même si je m'imaginai de manière erronée que ce qui est contrad<ictaire> existât, même si j'avais les théories les plus absurdes sur le contenu des concepts de nombre conc<ernés>, comme certains grands mathématiciens – le calcul reste juste lorsqu'il est réglé. Il faut donc que ce soient les signes et leurs règles qui en soient la cause. – J'étudiai alors l'arithmétique « formelle », j'étudiai le calcul commun, et j'arrivai ainsi à un résultat, formellement en harmonie avec *Helmholtz*, mais dans l'idée, fondé de manière tout à fait différente. Je serais peut-être arrivé plus vite au même résultat, si la tentative *helmholtzienne*, avec ses confusions manifestes, ne m'avait pas tant fait reculer devant la théorie du signe.

La question, que j'ai interrompue à l'instant, se résoud ainsi : le système de signes de l'*arithmetica universalis* se décompose en une certaine suite de niveaux, comparable à celle d'un système de cercles concentriques. Les signes  $1$ ,  $2 = 1 + 1$ ,  $3 = 2 + 1$  etc. remplissent le niveau le plus profond (le cercle le plus intérieur), les signes fractionnaires le suivant, etc. Les [248] signes du niveau le plus inférieur, et eux seuls, sont indépendants ; ceux du niveau supérieur sont formellement dépendants de ceux du niveau plus profond, et finalement de ceux du niveau le plus inférieur. A chaque cercle échoient des règles de calcul (des « lois formelles »), celles du cercle supérieur sont dépendantes de celles du plus profond, elles les incluent formellement. Dès lors, les règles de calcul sont ainsi formées, que chaque « équation », quelle que soit la voie, c'est-à-dire quel que soit le niveau du cercle au moyen duquel on l'obtient, est identiquement satisfaite, eu égard aux signes et au domaine de règles qu'elle implique effectivement. Si donc, par exemple, une équation entre des nombres entiers (à savoir des signes) est démontrée à l'aide de toutes les parties de l'*arithmetica universalis*, rien cependant de cette voie de démonstration ne lui est adhérent : elle est identique eu égard aux signes qu'elle contient. Elle est une identité au sens des signes et des règles des signes du niveau le plus inférieur.

Donc : s'il s'agit du domaine des *concepts* de numération, et si je peux démontrer que ceux-ci et les relations élémentaires des numérations permettent une mise en signe (*Signierung*) adéquate par les signes de ce cercle le plus inférieur (celui des « nombres entiers positifs »), alors toute équivalence de signes exacte (« équation ») entre les signes de ce niveau représente une proposition numérique exacte. Mais il découle de la loi ci-dessus : pour inventer des lois numériques, je peux recourir, au sens propre du terme, à tout l'algorithme de l'*arithmetica universalis*, bien que tous les signes restants de l'*arithmetica universalis* soient « dépourvus de sens », qu'ils n'admettent aucune interprétation. Et ainsi partout !

D'après tout cela, je peux dire : l'*arithmetica universalis* n'est pas une science, mais une partie de la logique *formelle*, que je définirais elle-même comme un art des signes (etc. etc.), et que je désignerais comme un chapitre particulier, et l'un des plus importants, de la logique comme doctrine de l'art de la connaissance. Ces recherches semblent vraiment inciter à des réformes importantes de la logique. Je ne connais pas de logique qui ne serait adaptée qu'à la possibilité d'un art commun du calcul.

Les résultats sont naturellement de la plus grande importance pour la compréhension logique de toutes les sciences mathématiques, pour autant que l'*arithmetica universalis* joue un rôle en elles. Mais la géométrie pure de position elle-même m'apparaît maintenant sous un jour nouveau ; car même si elle n'utilise pas l'algorithme de l'arithmétique, elle s'est tout de même vue contrainte d'inventer des algorithmes spéciaux dans différents domaines de problèmes. Avec l'intuition et la construction effective, on ne va jamais très loin, si bien que, à partir des *constructions* élémentaires itérables, au moyen de mises en signes (*Signierungen*) appropriées, découlent immédiatement [249] des *mécanismes de calcul*, avec lesquels on peut ensuite poser et résoudre des classes de problèmes. Il s'agit toutefois d'algorithmes de la première espèce, de l'espèce de ceux de l'art commun du calcul : chaque étape du calcul peut, si l'on veut, être immédiatement transposée dans l'intuition (ou dans une représentation symbolique qui en tient lieu). Dans le traitement habituel de la géométrie moderne, on emploie tantôt l'ancien algorithme, tantôt les nouveaux, selon la commodité.

Pour la logique de la géométrie, il ne s'est pas passé grand chose. Il est incroyable que même la justification logique de la vieille méthode *cartésienne* des coordonnées (dont la justification n'est pas du tout évidente) n'ait pas encore été établie. Ici aussi les recherches arithmétiques m'ont été d'une grande utilité. Elles forcent à prouver, pour chaque cas d'arithmétique appliquée, par l'analyse des concepts et de leurs relations, la possibilité d'une mise en signe (*Signierbarkeit*) par des signes de l'*arithmetica universalis* – c'est-à-dire d'un certain niveau de cercle de celle-ci.

Si donc on a trouvé les désignations (*Signaturen*) d'un domaine de grandeurs, sa théorie est simple affaire de calcul et d'interprétation de ce qui est obtenu par calcul. Si les désignations (*Signaturen*) présentes ne sont pas suf-

fisantes, on peut essayer d'en inventer de nouvelles qui effectuent ce qu'on souhaite. Je me trouvai dans cette situation dans le cas des multiplicités discrètes et continues à plus de deux dimensions. Au moment où la désignation (*Signatur*) fut trouvée, la géométrie *euclidienne* d'ordre  $n$  était aussi théoriquement achevée. Le théorème de la somme des angles et celui <de> Pythagore sont obtenus par calcul. Ainsi la méthode des signes résoud-elle les questions fondamentales de la théorie philosophique de la géométrie.

Mais en voilà assez, d'autant plus que cette dernière théorie fait l'objet du deuxième tome de l'ouvrage <*Philosophie de l'arithmétique*>. Et j'en suis déjà à la quatrième feuille ! Veuillez m'excuser d'abuser si longuement de votre patience. Un flot de mots s'est écoulé si rapidement et facilement de ma plume et j'ai saisi trop volontiers l'occasion de m'exprimer. Si tout n'est pas dit avec la précision et conformément à l'ordre qu'on pourrait et devrait attendre (à la relecture, je ne suis pas très satisfait), alors pardonnez-moi. Les idées que j'ai jetées sur le papier en toute hâte se présenteront bientôt sous une forme plus soignée et bien imprimées et je frissonne déjà lorsque je me représente le regard critique si aigu avec lequel vous allez parcourir ces pages.

J'avais l'intention de vous écrire encore tant de choses qui vous auraient réjoui ou intéressé, et je dois maintenant me résumer bien trop brièvement. Tout d'abord, les *Haym* cette année sont d'une amabilité indescriptible à notre égard. [250] Ils nous ont invité une fois à dîner dans l'intimité et sont venus aussi une fois le soir chez nous. Ils se comportent généralement à notre égard avec une extrême gentillesse, presque affectueusement. J'ai huit auditeurs en « Philosophie de la mathématique », dont sept suivent avec zèle et assiduité<sup>6</sup>. Je n'ai pas voulu faire le cours sur l'éthique pour deux auditeurs : j'y ai donc renoncé. Vous allez pester. Dans l'intérêt de ma santé et de mon ouvrage, c'était très bien ainsi. Pour l'été, j'ai annoncé de la logique (l'après-midi, 3-4 heures).  
Font cours :

Histoire de l'ensemble de la philosophie : 5 heures *Uphus*

Histoire de la philosophie moderne : 4 heures *Erdmann*

Psychologie : 4 heures *Vaihinger* et *Erdmann* (5-6 heures)

Logique : *Uphus* et moi

Ethique : *Haym*

Sur le matérialisme et le spiritualisme : 1 heure *Erdmann*

Sur l'âme et le corps : *Vaihinger*

Pédagogie : *Uphus*

Voilà ce que j'appelle un menu copieux. Par conséquent, je ne pouvais naturellement pas faire cours sur autre chose que la logique, ce qui me convient

6. A leur demande, je fais cours essentiellement sur les questions logico-spatiales et je fais une critique détaillée des théories de *Riemann-Helmholtz*.

très bien maintenant. J'annoncerai vraisemblablement encore 1-2 heures de Philosophie de la mathématique.

Erdmann est précédé d'une très bonne réputation. Il doit être personnellement très aimable et distingué, de même que sa femme. Les *Pischel* et les *Meyer* (lesquels sont appréciés à juste titre) sont très enthousiastes à leur égard.

Notre amitié avec les *Arnim* est peut-être plus intime encore qu'auparavant. Une à deux fois par semaine, nous passons la soirée généralement à lire. Dernièrement nous avons lu le voyage de *Mozart* à Prague de *Mörike*<sup>7</sup>. Si vous ne connaissez pas cette charmante nouvelle, il faut que vous la lisiez.

J'ai reçu pour le nouvel an <une> lettre de *Brentano*. Elle ne me semblait pas laisser transparaître une humeur joyeuse et enjouée. Il se plaint « que la critique s'intéresse si peu à son ouvrage d'éthique<sup>8</sup> ». Comme je regrette de ne pouvoir entreprendre en ce moment une annonce de l'ouvrage dans un journal ! Je lui avais fait part de mon intention de lui dédier mon ouvrage, ce qu'il a accepté cette fois sans aucune objection – à ma plus grande joie.

[251] J'en ai enfin terminé. Avec toutes les cordiales salutations de notre maison à la vôtre,

Fidèlement, votre dévoué  
E. Husserl

<PS.> Tant que j'étais faible et stupide, je vous avais tout près de moi. Maintenant que je suis de nouveau un homme, l'esprit tranquille et vif, et que je puis profiter comme il convient du bonheur de votre compagnie, vous voilà loin. J'en ressens maintenant une grande affliction.

*Traduction par Jean-Pierre Fabre et Vincent Gérard*

7. Eduard Mörike (8 septembre 1804 - 4 juin 1875), *Mozart auf der Reise nach Prag : Novelle*, 1856, traduit de l'allemand par Léon Vogel, *Un voyage de Mozart à Prague*, Gallimard, 1980, 120 p. – (NdT).

8. *Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, 1889 – (NdE).



# Sur la résolution du schème contenu d'appréhension – appréhension

EDMUND HUSSERL

*Le présent texte Sur la résolution du schème contenu d'appréhension-appréhension est la traduction du quatrième chapitre de la partie B<sup>1</sup> du volume X des Husserliana, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, dont la partie A a été publiée en 1964 dans une traduction d'Henri Dussort aux P.U.F., collection Epiméthée. Husserl y aborde sans détours, comme à son habitude, une difficulté cruciale de sa phénoménologie du temps : que faire du schème contenu d'appréhension-appréhension, directeur dans les Recherches logiques, en 1901 comme en 1913, en particulier au § 14 de la Cinquième recherche intitulé « Sur les vécus intentionnels et leurs 'contenus' », restreint en 1904/1905 par la partie A des Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, rejeté à la même époque par le cours sur la phantasia, en particulier à l'Appendice XIII au texte N° 1 des Husserliana XXIII<sup>2</sup> intitulé par l'éditeur « Phantasmata et sensations comme objets de perception et comme contenu d'appréhension de perceptions (ou de représentations d'image, et de représentations-de-phantasia, de souvenirs) », et finalement assigné en 1913, pour des raisons didactiques, par les Ideen I, au champ de la temporalité constituée (§ 85 intitulé « hylè sensuelle, morphè intentionnelle ») dont la deuxième section du premier livre, intitulée « considération phénoménologique fondamentale » passe sous silence une dimension entière, selon l'expression même de Husserl, celle de l'énigme, selon une autre de ses expressions, de la conscience constituante du temps ? Le problème est le suivant : le schème qui veut que le vécu sensible soit animé par une appréhension intentionnelle est désormais incompatible avec le principe du repoussement temporel originaire. Ne concevoir de différences que dans le type d'appréhension, le caractère d'acte, qui s'accrocherait au vécu, au contenu donc, est « une interprétation qui devait [s'avérer] totalement intenable, et c'est une tâche spécifique que de faire ici toute la clarté » (p. 319).*

\*

*Husserl part de l'opposition entre unité et multiplicité : l'objet individuel « est à chaque fois une unité, unité face à multiplicité » (p. 269), c'est-à-dire*

1. Publication à venir aux Éditions J. Millon, collection *Krisis*.

2. Publication en cours aux Éditions J. Millon, collection *Krisis*.

« unité temporelle » ou encore « identité de la chose par opposition à la multiplicité temporelle continue de phases chosales » (p. 270), continuité. A s'en tenir aux « perceptions réellement immanentes en lesquelles un individuel (. . .) vient à donnée adéquate (. . .), nous en venons bientôt aussi à ce que l'opposition entre unité et multiplicité reçoive un sens nouveau qui nous ramène à une couche d'événements de conscience constituants plus profonde » (p. 271). De façon générale, l'analyse vaut pour toute cogitatio, c'est-à-dire « tout apparaissant, représenté, pensé, etc. au sens le plus large » (p. 299) qui, après réduction, est « donnée en immanence réelle » et, ce faisant, vient à « l'absolue donnée du soi » (p. 273), mais en l'espèce, elle est menée sur l'exemple emblématique de la pensée husserlienne qu'est la perception du son. « Dans la perception phénoménologique réduite, le contenu physique son est là en tant que 'chose' immanente, il est l'unité d'une multiplicité fluente de phases-son » (p. 275), (objet intentionnel dans les termes d'Ideen I) et c'est cette unité des points temporels, des phases-son, qui fait la durée de l'objet, la continuité de la forme temporelle du contenu son, lequel est contenu remplissant étendu dans la durée temporelle qu'il remplit. Cela suffit-il à élucider le « phénomène » de la donnée du son, l'apparaissant objectivement ? La lecture de la partie A des Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps nous a bien évidemment appris que non : la continuité des phases-son, qui est une continuité de contenu, serait vouée à sombrer toujours davantage dans l'oubli sans passé, si quelque chose n'en inscrivait dans le maintenant comme une trace, une « résonance » (p. 324) (qu'il ne faut pas confondre avec celle, effective, dans le contenu) propre par essence à participer d'une autre continuité qui, cette fois, est celle des « esquisses temporelles du son », du flux des esquisses, du flux « temporel phansiolgique » (p. 277). C'est la tâche dont s'acquitte la rétention, ou souvenir primaire, souvenir frais, ou encore modification-de-souvenir primaire. Comment ? Par une « figuration » (Darstellung) dont la mise au point porte dans ce texte tout le poids de la rigueur de l'analyse : « le contenu physique a, dans ses modifications spécifiques, un caractère de conscience continu, quelque chose du type appréhension qui précisément caractérise la figuration comme figuration » (p. 277). C'est ce « quelque chose du type appréhension » qui appartient en propre, par essence, à la modification rétentionnelle, que Husserl entreprend de préciser. La réflexion doit y éviter deux risques que le texte va s'attacher à conjurer : l'écueil de la théorie de la représentation, maintenant conçue comme conscience d'image et qui n'a plus cours en ce domaine depuis la refonte de l'architectonique des actes qu'ont entraînée les minutieuses analyses sur la phantasia, et l'écueil d'une régression à l'infini, spectre qu'a maintes fois rencontré Husserl sur son chemin de pensée. La figuration dont il est question consistera en l'implication intentionnelle, dans le point de maintenant étant, des points de maintenant ayants-été qui filent et s'enfoncent toujours plus loin dans le passé pour finalement se sédimenter en habitus ne conservant des contenus réels évanouis que leur sens d'être et d'être-ainsi : « dans la conscience du son qui est, les passés, c'est-à-dire les

points-de-maintenant ayant-été de ce même son, c'est-à-dire en tant [qu'il est] le même, sont chaque fois aussi intentionnellement englobés avec le point-de-présent (Gegenwartspunkt) actuel du son. Certes, chaque point temporel de ce passé actuellement co-saisi du son y recule continûment par rapport au point-de-présent toujours nouveau, mais en son unité individuelle il y reste en permanence intentionnel, il se tient continuellement là comme le même » (p. 282). Cette unité immanente intentionnelle de la multiplicité des esquisses-son, cette continuité qui est l'œuvre propre de la conscience absolue, constituante du temps, est radicalement différente de l'immanence réelle de la « chose phénoménologique » donnée, le son apparaissant. A ce point où s'achève le texte N° 39 des Husserliana X « Temps dans la perception », la question reste entière de savoir en quoi ce flux permanent absolu, ce « s'esquisser-en-permanence » duquel inexorablement relèvent les esquisses intentionnelles, est une « composante de la conscience absolue », et cela sans tomber dans le regressus ad infinitum inévitable si celle-ci était quelque chose de constitué, un processus. Tout le poids de la réflexion repose, avons-nous vu, sur la « figuration » que la modification rétentionnelle opère en articulant multiplicité réelle des phases-son et flux intentionnel des esquisses. Cette « figuration » continue en un « flux de fluences », de moments de flux, impose la révision des concepts de contenu et d'appréhension, les deux composantes du fameux schème qui, par le fait, va se trouver résolu, comme au sens d'une équation algébrique, mais aussi dissous dans le milieu originel de la conscience intime du temps – dualité dont est porteur le terme d'Auflösung, traduit ici par résolution. Ayant expressément distingué « continuité des contenus eux-mêmes » et « continuité des caractères d'appréhension » – terminologie encore redevable du schème contenu/appréhension – Husserl précise qu'« il importe de ne pas confondre ici : les contenus au sens de choses temporelles immanentes, objets individuels dans le temps – et les contenus du flux temporel ultime qui ne durent pas et ne sont pas des objets temporels, mais précisément flux ultime de la conscience. Une modification originelle qui <change> partout les contenus-de-maintenant (p. 294) en esquisses qui sont par essence des figurations pour [un] non-maintenant » (p. 293). C'est le premier office de la modification rétentionnelle que d'opérer ce qu'on pourrait appeler une déréelisation, ce pourquoi, à l'étiage de la conscience originelle du temps, là où les contenus réels sont passés dans l'immanence intentionnelle de la phase-de-maintenant par l'effet de l'implication rétentionnelle, le terme même de contenu n'est plus valable : « les contenus devenus pâles, évanouis ne sont absolument plus des contenus-de-sensation, et absolument plus des « contenus » au sens originaire. Il est à vrai dire difficile ici de s'y retrouver »(p. 311). C'est Husserl qui le dit... mais qui nous précise aussi : « Ce qui est donné comme unité et, comme nous [le] présupposons ici, adéquatement donné en tant qu'être individuel et, partant, temporel, ce n'est, (p. 284) au dernier sens absolu, pas donné réellement en immanence, à savoir pas donné en tant que composante de la conscience absolue » (p. 284) : l'apparaissant est une « unité au sens second »

(p. 292), en transcendance intentionnelle par rapport à la conscience originaire constituante du temps. Quant à ce qui est en immanence intentionnelle à la conscience du temps, « ce sont par conséquent les contenus-de-conscience au sens premier, les vécus comme états vécus (Erlebtheiten) (unités) ou états de conscience (Bewußtheiten) (états sentis) » (p. 292), c'est-à-dire en quelque sorte des états-de-mouvement, des unités intentionnelles dans le temps immanent dont le départage abstraitif en multiplicités fluentes n'a de pertinence que méthodologique. Quant à l'appréhension temporelle, pour laquelle le terme même d'appréhension ne convient plus non plus (cf note 20 p. 283), elle est « une 'appréhension' en un sens fondamentalement autre par essence, et cependant encore quelque chose d'inséparable par principe de l'appréhension objectale » (p. 321), et c'est là l'autre office de la rétention que les schémas des pp. 330-331 illustrent, non sans mal, que d'opérer ce qu'on pourrait appeler un ordonnancement-en-flux par l'effet de quoi « dans la sphère des phénomènes au sens absolu (des multiplicités phansiolologiques, des vécus avant l'objectivation), il n'y a donc que des changements, un flux éternel » (p. 295).

\*

Le schème contenu/appréhension, après subsomption en unité/multiplicité, est finalement résolu, par les mécanismes de déréelisation et d'ordonnancement-en-flux, dans l'unité de la conscience d'ensemble (Gesamtbewußtsein): « La conscience d'ensemble constitue une unité d'ensemble : c'est-à-dire que la conscience d'ensemble est conscience de part en part, est de part en part un flux de fluences et chacune desdites fluences fait partie d'une unité » (p. 292), unité qui est « l'unité (pas au sens constitué) du flux dans lequel le temps phansiolologique originaire se constitue, avec la constitution des vécus en tant qu'unités phansiolologiques-temporelles » (p. 290) et qui se situe en deçà de toute objectivation comme processus : « Là est l'erreur fondamentale. Le flux des modes-de-conscience n'est pas un processus, la conscience-de-maintenant n'est pas elle-même maintenant. L'étant 'ensemble', avec la conscience-de-maintenant, de la rétention n'est pas 'maintenant', n'est pas simultané avec le maintenant, ce qui au contraire n'a aucun sens » (p. 333). Reste à déterminer le statut, factice et transcendantal, de cette présence hors présent d'une instance objectivante mais non objectivable.

\* \* \*

[269]<sup>1</sup> <IV. Sur la résolution du schème contenu d'appréhension – appréhension><sup>2</sup>

<N° 39> *Temps dans la perception*.<sup>3</sup>

Nous focalisons notre attention sur quelques points importants qui sont communs aussi bien à la *perception qui figure* (*darstellend*) qu'à celle qui ne figure pas (celle réellement immanente, comme nous l'avons jusqu'à présent conçue) et sur les mutations qui résultent alors de la nature différente de ces perceptions. Une perception, qu'elle figure ou non, porte sur un objet en chair et en os (*leibhaften*), et cet objet est un *individuel*. Nous pouvons ajouter – au moins au regard des types de perceptions que nous avons différenciés – que l'objet individuel est à chaque fois une *unité, unité face à une multiplicité*. De prime abord, cela n'est pas clair. Disons plutôt : l'individuel, dont c'est la fonction de la perception (*Perzeption*) que de le porter en chair et en os à représentation, est une *unité temporelle*.

L'individuel est nécessairement, qu'il soit « chose » individuelle ou « processus » individuel. C'est une chose, une chose qui [270] *dure* et qui *remplit* de son contenu chosal la durée temporelle, *sa* durée, et qui remplit tantôt à la manière du se-changer, tantôt à la manière du non-changement, du repos. Ou bien l'individuel est un processus dont nous disons de nouveau – quoique en un sens remarquablement autre – qu'il dure et que dans la durée il est lui-même soit non-changement, soit changement. Nous prenons en considération le perçu comme tel d'après ces *événements temporels* d'essence sans lesquels il n'est pas pensable comme individuel perçu.

Par exemple : la chose est unité, elle dure, et dans sa durée temporelle. Il faut distinguer en elle les multiples phases, chaque phase est phase de l'existence (*Daseins*) temporelle de la chose. Mais *la chose* n'est pas la pluralité des phases, ni la continuité des phases, mais la *seule et même* chose qui précisément est la même *pendant* son temps, la même en *chaque phase*. La chose peut rester *inchangée* pendant sa durée, elle peut procurer à chaque point temporel une égale plénitude de contenu ; cependant elle n'est pas la même au sens simplement de l'égalité mais *elle*, la chose une *identique*, reste égale à soi ; de même dans le changement : la chose une identique ne reste *pas qualitativement*

1. La pagination est celle du volume X des *Husserliana, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.

2. De début 1907 à début 1909.

3. La consignation, de la main même de Husserl, est issue du manuscrit des leçons qu'il a données à l'université de Göttingen au cours du semestre d'hiver 1906/1907 sous le titre *Introduction à la logique et critique de la connaissance*. La première partie du manuscrit se trouve aux Archives Husserl sous les cotes F I 25, F I 16 (dans la première partie) et F I 10, la deuxième partie avec encore quelques feuillets en F I 17 et le reste en F I 7. Husserl a manifestement repris sans grands changements cette deuxième partie dans le manuscrit des leçons qu'il a données comme *Introduction à la phénoménologie de la connaissance* au cours du semestre d'été 1909 (F I 18, F I 17, F I 7). La section ici restituée provient de cette seconde partie du cours du semestre d'hiver 1906/1907, donnée d'abord début 1907 puis reprise en 1909. Les éventuels compléments et corrections portés dans le manuscrit de la reprise de 1909 sont indiqués ci-après en notes. (NdE)

égale à soi, à savoir en ce qu'elle devient toujours à nouveau autre, et pourtant elle est *la même* chose, un *même* (*Selbes*) est saisi, mais qui change.

Unité face à multiplicité, cela dit donc ici cette *identité* qui est à saisir dans la perception (*Perzeption*) d'individuel, et que nous désignons de façon tout à fait générale comme identité de la *chose* par opposition à la multiplicité temporelle continue de phases chosales. Cette *continuité* peut tout aussi bien être objet d'attention, visée et en ce sens saisie, elle est unité en un autre sens que la chose, elle est justement unité de la continuité de phases, et plus précisément *durée ou changement de la chose*, le temps lui-même concrètement rempli à travers lequel la chose s'étend comme l'identique de toutes les phases, ou [temps] dans lequel elle *se tient* sur un mode (*Weise*) propre de la donnée duquel elle est à tirer avec évidence. C'est manifestement de ce côté que se trouve ce que nous appelons *unité du processus*, en ceci que l'*état-de-chose*, *le fait que* la chose soit en repos ou change, n'y est pas visé. L'unité de la chose fait partie de l'unité du processus avec lequel quelque chose se passe qui là est au repos ou se change en telle ou telle [271] configuration de changement. Vu l'extension dans laquelle le mot *chose* est utilisé ici (nous y reviendrons) nous n'avons pas besoin de faire de distinction entre une chose singulière et une complexion chosale solidaire (*zusammenhängende*). Cette dernière aussi est un identique-unitaire dans le temps, au total une « chose ».

Mais alors jusqu'où parlons-nous proprement de *chose*, et par conséquent aussi de *processus* et de *temps*, *durée*, *repos*, *changement*? Nous avons expressément dit qu'il n'est pas simplement question des perceptions qui figurent, mais aussi de celles qui ne figurent pas, pas seulement des transcendentes (*transzendenten*) mais aussi des immanentes et adéquates, bref, de toutes ces perceptions d'objets (*Objekte*) [qui sont] individuellement unitaires. Il n'est donc pas simplement question d'objets-choses au sens habituel d'objets de nature. Si nous en venons à considérer plus spécialement la situation dans les perceptions réellement (*reell*) immanentes en lesquelles un individuel, mais pas un objet de nature, vient à donnée adéquate, alors non seulement les propos plus généraux d'unité chosale et de multiplicité temporelle s'y justifient, mais nous en venons bientôt aussi à ce que l'*opposition entre unité et multiplicité* reçoive un *sens nouveau* qui nous ramène à une couche d'événements de conscience constituants plus profonde.

*Toute cogitatio* sur laquelle nous portons le regard dans la réflexion et que nous prenons, comme l'exige l'évidence cartésienne réduite, de la façon dont précisément <elle> vient à l'*absolue donnée du soi*, nous est donnée en immanence réelle. C'est *ainsi* que nous est *donnée* dans l'analyse phénoménologique, pour autant qu'elle s'accomplit au sein de la réflexion, par exemple une *perception externe*, et en elle le complexe des contenus physiques qui figurent, la couleur-de-sensation, le son-de-sensation, l'aspérité-de-sensation, etc. Prenons par exemple un contenu-son. Le son a beau appartenir à un violon, nous ne vivons cependant pas dans l'entendre du son-de-violon, mais nous jetons le regard sur l'*apparaître-son*, et en lui sur le son en tant que contenu physique,

tel qu'il est en <soi> même et abstraction faite de ce *qui* apparaîût avec lui et qui se tient dans la réalité effective spatiale à la façon de la perception externe de chose, comme produit du frottement de la corde du violon. En d'autres termes, nous faisons abstraction de ce [272] que le son figure, et le prenons *en tant que son-de-sensation*. Il nous faut alors manifestement dire : dans la perception réellement immanente en laquelle ce son nous vient à donnée, il est une *unité dans le flux de ses phases temporelles*. Le son dure, et se tient là tantôt inchangé, tantôt changeant en [son] contenu, par exemple son intensité vacille, s'enfle et s'évanouit de nouveau, ou encore sa hauteur change aussi, son timbre, etc.

Le son, en tant que cette unité temporelle, est un objet donné *adéquatement*, nous pouvons aussi dire un objet donné en immanence, c'est-à-dire que nous avons ici un exemple de ce que nous appelons *chose* en un sens plus général. C'est un donné-chose dans la sphère immanente, en l'occurrence précisément comme un *durant* temporellement (*zeitlich Dauerndes*), et en sa durée, qu'il soit un inchangé ou un se-changeant, un *identique* du temps, [identique] qui a ses propriétés, les propriétés de la hauteur, du timbre, de l'intensité, lesquelles pour leur part, tout en durant lui demeurent, ou bien changent de façon continue ou discrète à même elle, la même chose. Les *propriétés* aussi sont unités dans le temps, tout comme la chose elle-même qui a des propriétés. L'*intensité* du son, par exemple, maintenant dure et s'enfle, puis maintenant diminue, elle reste inchangée pendant un laps de temps, etc. Le *son* en sa pleine concrétion, se détachant de son arrière-fond comme un *close-soi* (*In-sich-geschlossenes*) est la chose ; or l'intensité est *intensité du son*, elle est *aussi* unité temporelle, un *identique* dans la continuité de ses phases temporelles, mais précisément elle est *intensité du son*, elle est un dépendant (*Unselbständiges*), qui est à *même* le son, saisi comme lui appartenant dans la perception-de-propriété adéquate. Des unités du type de ces « propriétés » ont pour caractéristique de ne pouvoir être, dans l'évidence et spécifiquement, qu'à même un autre qui précisément les « a » et qui, de son côté, est en soi ou pour soi, et qui, en ce sens spécifique, n'est pas eu par un autre. Naturellement, tout comme la chose, la propriété aussi est ici un *immanent*, et différent de ce que nous appelons propriété dans la sphère de la nature, et en général dans la sphère de la transcendance. Des deux côtés cependant les mots chose et propriété désignent un commun – les descriptions données conviennent aux deux côtés : les choses de nature comme les choses en immanence sont [273] des unités temporelles qui ont des propriétés mais ne sont pas des propriétés, et les propriétés sont des unités temporelles qui renvoient à des unités à *même* lesquelles elles sont, par lesquelles elles sont eues. Des deux côtés, les perceptions de chose et de propriétés sont solidaires par essence, nous serions porté à dire : c'est *la même* perception, que dans un cas l'attention soit dirigée sur la chose identique, dans l'autre sur telle ou telle propriété de la chose. Cela est correct dans la mesure où, dans le prêter-attention à la chose, les propriétés sont et demeurent unitairement, et qu'inversement, dans le prêter attention à

telle ou telle propriété unitaire, la chose est là en permanence comme unité. La perception au plein sens [du terme] inclut l'*attention à...*, donc davantage que la simple perception (*Perzeption*) qui peut être liée à d'autres modes (*Modis*) attentionnels. (mot perception : « *Wahr* »-*nehmung*).

Comme chose et propriété des deux côtés, l'*unité du processus* est aussi donnée des deux côtés ; l'unité du processus est unité *du* temps réellement rempli. Mais dans le temps réellement rempli, une *chose* qui dure en lui est là *eo ipso*, et [qui] dure en lui avec ses *propriétés* constitutives. Pour le *processus lui-même*, cela signifie qu'il *dure* et change. Mais le processus a en un *autre* sens une durée comme l'unitaire-chose, il est *durée remplie*, et cependant la chose est l'*identique en tout point de la durée*, en chaque phase de la plénitude. Et si on dit du processus que lui <aussi> est bien en chaque point, alors l'être-en-un-point est ici quelque chose par essence autre que l'être de la *chose* en ce point. Chaque point contribue au processus, l'élabore, mais un point ne contribue en rien à la chose, mais la chose est complètement en lui, seulement la chose de ce moment. Le processus aussi est une identité, et nous disons même que le processus reste toujours égal à soi[-même] quant à sa forme (*Form*), qu'il ne change pas ou qu'il change, qu'il change sa conformation (*Gestalt*), qu'il devient plus lent et derechef plus rapide. Le processus aussi est une unité et a ses propriétés. Mais tout cela en un sens par essence autre que la chose avec ses propriétés-chose constitutives. Il résulte à l'évidence de tout cela que tous les *prædicabilia* d'une chose ne sont pas à mettre dans le même panier ; les propriétés-chose constitutives, et les propriétés intrinsèques [274] de la chose en rapport avec sa façon de changer, avec la forme et le cours de son changement, sont par exemple essentiellement différentes.

De part et d'autre, à savoir autant dans la [sphère-de-réalité] immanente que dans la sphère-de-réalité transcendante, le *temps* est la *forme non invalidable des réalités individuelles* dans leurs modes décrits. Nous y saisissons le moment de la temporalité à *même* le réel perçu (*perzipierten*), et devons par conséquent dire : si le maintenant, ou la durée, est maintenant ou durée d'un *donné en immanence*, le moment-temps lui-même est alors donné en immanence, et il est encore (*wieder*) donné en transcendance comme mode temporel d'un transcendant. D'un autre côté, « *le temps* » semble être à l'évidence et en un sens certain, un [temps] *unique* : pris en leurs modes temporels respectifs, deux *realia*, deux choses, propriétés, processus peuvent être temporellement identiques.

Par exemple : la perception d'un réel est elle-même un réel, et leurs temps coïncident. Le maintenant de la perception est identiquement le même que le maintenant du perçu, la durée de la perception [est] identique à la durée du perçu, etc. Si le perçu est un *transcendant*, il *apparaît alors* précisément, quoiqu'il ne soit pas réellement donné, dans le maintenant même où la perception est, qui elle-même vient à donnée réelle. Si nous réfléchissons sur la perception et la saisissons comme un juste-ayant-été (*Eben-gewesenes*), son perçu apparaît dans le même point temporel de l'être-ayant-été (*Gewesenseins*). Si

le perçu est un *immanent*, et également ainsi un donné en son existence, les deux individus réaux (*realen*) *coïncident* : perception et perçu (par exemple le son-de-sensation) dans leur mode temporel – donné adéquatement en tout état de cause –, dans leur durée et dans les points de cette durée. *Le temps n'est pas là en double*, la simultanéité est *identité* du temps, bien que le moment-temps vienne à donnée à même le réel.

Sans pouvoir approfondir dans les directions indiquées jusqu'ici toutes les délicates analyses qui s'imposent, nous passons à des considérations d'une importance particulière. Nous conduirons la réflexion en nous limitant tout d'abord aux data physiques purement immanents.

[275] Dans la perception phénoménologique réduite, le *contenu physique son* est là en tant que « chose » *immanente*, il est l'unité d'une multiplicité fluente de phases-son. Cette chose son – cela fait absolument partie de l'essence du caractère-de-chose (*Dinglichkeit*) – a une forme temporelle et le contenu remplissant temporellement (*zeitfüllenden*). La forme temporelle <est> une continuité de points temporels dont chacun a sa plénitude. Le contenu remplissant de l'objet s'étend sur la durée temporelle, laquelle est sa durée temporelle. Le son dure, il est maintenant et toujours à nouveau maintenant. Le maintenant est toujours à nouveau un nouveau [maintenant], et dans le nouveau maintenant le son n'est plus simultanément dans l'ancien maintenant, mais *ayant-été* dans l'ancien maintenant. Cela nous amène à une nouvelle continuité, *non pas* la continuité des phases-son, des points temporels, laquelle fait la *durée* de l'objet, mais à la *continuité des esquisses temporelles* du son. Regardons le maintenant-son (qui bien sûr en est tout le temps un nouveau). Le maintenant est *limite* d'une continuité d'ayants-été-son (*Ton-Gewesenheiten*), et ici manifestement un positionnement du regard est possible, dans lequel nous ne regardons pas les phases-son qui sont ayant-été et qui, pendant qu'elles reculent toujours plus loin face au maintenant toujours nouveau, sauvegardent avec leur identité individuelle également l'identité de leurs points temporels, mais nous regardons le « phénomène » *de leur donnée*<sup>4</sup>. Qu'est-ce à dire ? Il nous faut manifestement distinguer à présent le *réellement immanent* à chacun des moments-de-maintenant de la *perception-son* d'avec l'*apparaissant objectivement en lui*. Le son en sa durée est donné en immanence dans la perception-son, et cette perception-son est elle-même un [quelque chose] qui dure (*Dauerndes*). Chaque maintenant de la perception-son saisit une phase-son, c'est-à-dire celle-là même du maintenant actuel concerné. Mais pas simplement cela. Une *continuité de phases-son écoulées est consciente dans le même maintenant*. Ces phases-son écoulées ne sont *pas* perçues dans le point-de-maintenant concerné de la perception comme [le sont] ces phases-son qui se tiennent en lui comme un *maintenant*. Elles sont *encore* conscientes, elles *apparaissent* encore, mais de façon *modifiée*. Le maintenant écoulé avec sa plénitude ne reste pas maintenant actuel [276] mais se figure (*stellt sich – dar*)

4. Pour tout ce qui précède Husserl a noté en marge : « conscience du temps ». (NdE)

dans le nouveau maintenant actuel en une certaine *esquisse*, et chaque esquisse de cette sorte pour ainsi dire supplée dans le maintenant actuel l'ayant-été. Elle fait un *contenu réellement immanent* dans le point-de-maintenant actuel concerné de la perception du son ; et cela vaut pour toute la continuité des phases-son écoulées et encore conscientes de façon vivace. Si donc nous dirigeons le regard sur le percevoir-son dans le maintenant actuel, c'est une continuité d'esquisses temporelles du son qui a son terme dans une *phase frontière* (*Randphase*) qui n'*esquisse pas* simplement le maintenant du son, mais [le] *saisit absolument lui-même*. Et quand à présent s'approche le point-de-maintenant actuel, un nouveau maintenant-son est absolument saisi, et ce qui venait *tout juste* d'être donné de la sorte, est suppléé par une esquisse. Or toute la continuité des esquisses antérieures fait encore une fois expérience d'esquisses. La teneur réelle complète du maintenant-de-perception *avec* toutes les esquisses réellement contenues en lui « *sombre dans le passé* », et chaque phase, chaque esquisse est esquissée à nouveau, et ainsi de suite.

Je n'entends pas donner cette analyse comme ultime, notre tâche ne peut être ici de résoudre le plus délicat de tous les problèmes phénoménologiques, celui de l'analyse du temps. Je me contente simplement de lever quelque peu le voile sur ce monde jusqu'ici caché de la conscience du temps ô combien mystérieuse, et aimerais en particulier mettre le doigt sur le sens nouveau de l'*unité par opposition à la multiplicité*, dont dépend un sens multiple de la perception immanente, de l'adéquate, et même de la *figuration* par opposition à la position-du-soi absolue. D'après ce qui précède, il nous sera facile de comprendre ce qui suit.

Nous avons [pris] pour exemple un son-de-sensation, se modifiant de telle ou telle façon en sa hauteur, son intensité ou son timbre, s'enflant brusquement ou s'éteignant, etc. Une perception immanente, une perception qui met hors circuit les composantes d'appréhension transcendantes (*transzendente*) saisit [en soi]-même, en chair et en os, ce son-de-sensation comme unité temporelle, comme unité du son qui dure, grandit ou diminue. La *multiplicité* est ici la multiplicité *temporelle* des phases-son qui peut également devenir objectale en son unité comme processus, [277] c'est-à-dire en perception (*wahrnehmungsmäßig*). Mais de cela se distingue à nouveau une « *perception immanente* » manifestement *d'un genre totalement différent*, en l'occurrence celle-là même qui est *dirigée* sur le *flux des esquisses-son*, à savoir des esquisses dans lesquelles le son se « figure », dans lesquelles, en chaque maintenant-de-perception, il se représente (*repräsentiert*) de façon toujours nouvelle en son maintenant et d'après sa durée écoulée, au moyen d'une continuité de modifications qui résonnent (*nachklingenden*). C'est à l'évidence ici une tout autre perception dont il est question ; pas la perception des phases-son dans leur continuité, donc du *processus* sonore, mais la perception de la continuité, laquelle *figure* le processus-son, le *représente* (*repräsentiert*). Si nous réfléchissons à la perception du son unitaire, ou bien encore à la perception du processus-son, et saisissons au vol son maintenant et ce qui lui est *réellement*

imputable dans ce maintenant, nous la trouvons comme une *continuité*, et nous trouvons une continuité spécialement au regard des *contenus physiques* qui l'habitent et font expérience de la *continuité d'appréhension* : la phase-de-maintenant de la sensation-son et un flux de consonances (*Abklängen*) dans lequel l'être écoulé, l'être ayant-été, et ayant-été qui dure, du son s'esquisse continûment dans ce même maintenant-de-perception. L'esquisse est manifestement là dans le caractère de l'esquisse, dans le caractère d'une *figuration*, c'est-à-dire que le contenu physique a, dans ses modifications spécifiques, un caractère de conscience continu, quelque chose du type appréhension qui précisément caractérise la figuration comme figuration<sup>5</sup>.

[278] *Récapitulons*<sup>6</sup>. En partant de l'exemple d'un son adéquatement donné en perception réellement immanente, nous avons établi que ce son est un individuellement unitaire, unitaire en ce qu'il se tient là comme son qui dure, lequel est un et le même pendant la durée. Pendant la durée : donc dans toutes les parties différenciables de la durée et dans toutes les phases, à différencier par abstraction, de la durée. Les phases y sont phases remplies et ce qui les remplit, c'est le contenu-son, le son de par son contenu qui est un autre de phase en phase. Or le contenu-son n'est pas *lui-même son identique*, n'est pas l'identique dont nous disons <qu'>il dure et que, dans sa durée, tantôt il est au repos, tantôt il change de nouveau. Cet identique n'est rien sans contenu, il est ce qu'il est avec son contenu. L'identique n'est pas simplement introduit dans le contenu comme s'il pouvait ensuite en être retiré et pensé pour soi. L'identité de la *chose* son – son qui n'est pensable comme cet identique qu'en tant [qu'il est ce qui] s'étire (*Erstreckende*) de part en part au travers de la continuité, [ce

5. <Complément du semestre d'été 1909 :> Nous avons déjà eu l'occasion d'utiliser le terme *phasiologique*, afin de pouvoir, au sein de l'analyse phénoménologique, bien mettre le doigt sur la différence entre ce qui est l'affaire de la *cogitatio* et <ce qui> [est] l'affaire du cogité (*Kogitierten*) comme tel, et qu'il importe bien aussi de décrire de façon évidente. Nous avons conservé l'expression *cogitatio* à l'exemple de la conception de Descartes. Nous qualifions de phasiologique une recherche qui examine la *cogitatio* d'après son fonds *réel*. Il s'avère alors que la *cogitatio* devient *unité* dans la perception réflexive, puisque d'évidentes données d'unité sont ici à saisir et décrire ; comme lorsque nous prenons la perception, le souvenir, le jugement en tant qu'unités et que nous parlons d'une façon unitaire de l'apparition comme apparition de perception – ou de souvenir, du caractère de la position, de l'attention, etc. Mais d'un autre côté, ces unités sont [une] unité de multiplicité, en l'occurrence d'unités qui renvoient nécessairement à des multiplicités de l'ultime flux temporel dans lequel elles se figurent nécessairement, s'esquissent dans le flux du temps phasiologique. Ici, [278] dans ce flux, réside l'absolu auquel toute analyse phénoménologique reconduit. Nous parlons du *flux temporel phasiologique absolu* et disons que toutes les unités se constituent en lui.

En un certain sens, toutes ces objectivités (*Objektivitäten*) sont simplement *intentionnelles* de la façon <indiquée>, sont unités et pour ainsi dire construites à partir d'unités, et toutes les unités en ce sens unités temporelles, unités réales, sont en un certain sens unités simplement intentionnelles. A toute unité de la sorte correspond bien a priori, c'est-à-dire par essence, un flux de conscience constituant.

6. Husserl a noté en marge qu'il s'agit d'une récapitulation de la recherche « depuis 87 », c'est-à-dire depuis l'endroit exactement – indiqué dans le manuscrit – où commence la consignation ici restituée sous le N° 39 p.269 (NdE)

qui] dure (*Dauernde*) en elle, un même (*Selbiges*) qui est au repos et puis de nouveau change – *traverse de part en part* toutes les phases et tout le contenu exhibé dans la continuité de phases.

Nous avons vu qu'ici diverses autres unités – analogues – se tiennent dans des rapports d'essence : l'unité du son était unité-chose, nous en avons distingué les unités y appartenant que nous avons appelées propriétés-chose ; les relations chosales (*dingliche Relationen*) auraient également dû y être mentionnées. Nous avons en outre mis en évidence les unités qui s'appellent processus.

Toute perception pose des unités de cette sorte, et des formes et types de perception correspondent aussi spécifiquement aux formes fondamentales de ces unités. Ces types de perception sont interdépendants selon une loi d'essence, on peut passer de l'une à l'autre, [279] avec la donnée d'une objectité sont co-données d'autres objectités, en l'occurrence à saisir dans la conversion (*Wendung*) correspondante de la perception, dans le passage correspondant d'un type de perception à un autre. Or cela est valable que les unités soient immanentes, adéquatement données, ou transcendantes, donc choses externes, propriétés externes, processus de nature au sens courant, et autres semblables.

Si nous passons d'une perception externe courante à une perception immanente de son contenu-de-sensation, c'est un passage dont la possibilité [se] fonde a priori dans l'essence de la perception externe. Par exemple nous percevons qu'arrive le fourgon postal, nous prêtons attention au bruit de roulement [des roues] et au cornement de la trompe du postillon, abstraction faite de tout ce que cela signifie de transcendant. Nous disons alors de ce contenu qu'il est un objet immanent ; le processus du roulement, le cornement de la trompe, ce sont ici des données adéquates. *Que veut dire ici l'immanence ?* Cela signifie-t-il que l'objet n'est pas à l'extérieur, mais *dans la conscience* et que la conscience est pour ainsi dire un sac dans lequel est placé l'objet unitaire immanent ? Il nous faut bien sûr prendre garde aux enseignements de la réduction phénoménologique. Le cornement de la trompe est dans la perception externe un réal transcendant (*transzendent*), dans l'attitude (*Einstellung*), changée par essence, de la perception immanente il n'est rien de transcendant, mais un immanent, et cela implique – comme le premier abord semble nous en instruire – en fait un être-contenu réal de l'objet dans la perception. Il faut toutefois, comme il ressort des considérations finales de la dernière leçon que nous prolongeons présentement, être ici d'une extrême prudence.

La perception extérieure du cornement n'est pas un cornement, et *en plus* un jeter-le-regard (*Hinschauen*) par ailleurs vide sur lui. C'est bien évident. Dans la perception immanente, où le cornement est, en tant que simple contenu physique, objet et donné tel adéquatement, la tentation est grande de concevoir la situation et d'interpréter le percevoir comme un saisir, ou un avoir indifférenciés le contenu qui à présent habite le percevoir réellement. Mais si nous faisons un nouveau pas dans la réflexion, un pas fondé comme possibilité idéale par l'essence de la perception, [280] en l'occurrence si nous passons de

la perception du cornement immanent à la *perception de cette perception*, le *miracle de la conscience du temps* se révèle. La perception du son dans son maintenant toujours nouveau n'est pas un simple *avoir* le son, serait-il aussi [un avoir] le son dans la phase-de-maintenant. Bien au contraire, nous trouvons en tout maintenant, à côté du contenu physique effectif, une *esquisse*, ou mieux : nous trouvons une esquisse-son spécifique qui a son terme dans le maintenant-son actuellement senti. Si nous prêtons réflexivement attention à ce qui du son du cor de postillon, ou du roulement du fourgon, est donné maintenant, dans le maintenant actuel, et <à la façon dont> il est donné, nous remarquons la *queue-de-souvenir* qui *étend* (*extendiert*) le point-de-maintenant du son [du cor] ou du roulement. Il est ici évident que la *chose immanente* ne pourrait absolument pas être donnée en son unité si la conscience perceptive n'embrassait pas avec le point de la sensation actuelle aussi la continuité des phases qui s'évanouissent (*abklingen*) des sensations du maintenant précédent. Ce qui est passé ne serait rien pour la conscience du maintenant s'il ne se représentait<sup>7</sup> (*repräsentierte*) pas dans le maintenant, et le maintenant ne serait pas un maintenant, à savoir pour la conscience percevante du moment concerné, s'il ne se tenait pas là *en lui* comme *limite d'un être passé* ; l'être passé *doit forcément* se représenter<sup>8</sup> en tant que tel dans ce maintenant, et il le fait au moyen de la continuité- d'esquisse<sup>9</sup> qui a son terme dans le point-de-sensation et se perd insensiblement dans le vague de l'autre côté. Mais de toute évidence cette continuité-d'esquisse<sup>10</sup> n'est pas une continuité de *points-de-sensation*. La phase-de-sensation qui correspond à la phase-de-maintenant du son est l'unique phase-de-sensation de ce maintenant. Les sensations passées ne sont pas retenues comme sensations. Ne sont présentes (*gegenwärtig*) dans le maintenant comme continuité unitaire que des résonances (*Nachklänge*) de celles-ci, [281] des modifications<sup>11</sup> spécifiques qui changent en l'essence le caractère impressionnel du *datum*-son. Et chaque phase y est à nouveau différente de chaque [autre] de par son caractère, la continuité est bien là en tant que continuité ; comme une série en résonance (*Abklingungsreihe*), série en esquisse<sup>12</sup>. Cette continuité est réellement immanente au sens le plus strict en tout moment de la perception, alors que dans la perception, pour autant que nous en suivions les phases de point-de-maintenant en point-de-maintenant, nous ne trouvons nulle part *le son*, la *chose phénoménologique*, et même au sens propre pas une fois les phases-de-maintenant correspondantes du son.

7. Husserl a par la suite – probablement au plus tard en 1909 – précisé le mot « représenté » par « présentifié ». (NdE)

8. Husserl a par la suite précisé le mot « représenter » par « présentifier », et souligné de tirets le mot « se » comme marquant une perplexité. (NdE)

9. Husserl a par la suite précisé l'expression « continuité d'esquisse » par « continuité rétentionnelle ». (NdE)

10. Husserl a par la suite barré « -d'esquisse ». (NdE)

11. Husserl a par la suite inséré après le mot « modifications » : « modifications de présentification, plus précisément rétentionnelles ». (NdE)

12. Husserl a par la suite barré ces deux dernières expressions. (NdE)

Ce dernier point s'éclaircit si on s'avise de ce que la perception du son identique ne se résorbe absolument pas simplement dans la succession, qui flue et s'estompe, des séries d'esquisses qui ont en tout nouveau maintenant leur terme dans un nouveau contenu-de-sensation. Il ne suffit pas que la perception, dans son premier maintenant, [dans] son maintenant de début, soit simplement contenu-de-sensation, que ce contenu de sensation commence aussitôt à s'esquisser et qu'entre en même temps continûment en jeu un nouveau contenu-de-sensation qui, quant à lui, passe aussitôt en esquisse, et ainsi de suite. De même ne suffit-il pas non plus que dans la progression de ce flux chaque *esquisse* s'esquisse à son tour, que cette esquisse qui en résulte de façon nouvelle s'esquisse encore une fois, et ainsi de suite ; il faut encore que toute continuité-d'esquisse appartenant à n'importe quel maintenant prise en un tout fasse expérience d'esquisse unitaire, et que tout le procès puisse aussi être considéré comme *esquisse de continua-d'esquisse* qui s'y élargissent continûment grâce à de nouveaux points-de-sensation pour aussitôt se métamorphoser en forme de phases-d'esquisse. *Tout cela ne suffit pas*. Tout ce flux complexe de *continua* qui se modifient n'est en soi pourtant pas encore *perception du son* qui dure, s'enfle et s'évanouit ainsi et ainsi. Cette objectivité *unitaire* est là dans la perception, ladite multiplicité enchevêtrée n'y est pas. Le cor du postillon retentit. Le [282] son perdure, s'enfle, etc. La conscience du son est conscience de *lui* dans la *durée temporelle*, et il y est en tant que *présent qui va de l'avant face à une continuité d'ayants-été (Gewesenheiten)* qui sont *ses propres ayants-été*. Il en résulte visiblement que dans la conscience du son qui est, les *passés*, c'est-à-dire les points-de-maintenant ayant-été de ce même son, c'est-à-dire *en tant [qu'il est] le même*, sont chaque fois aussi *intentionnellement englobés* avec le point-de-présent (*Gegenwartspunkt*) actuel du son. Certes, chaque point temporel de ce passé actuellement co-saisi du son y recule continûment par rapport au point-de-présent toujours nouveau, mais en son unité individuelle il y reste *en permanence intentionnel*, il se tient continuellement là comme le même. Que le maintenant-son actuel bascule dans le passé et y sombre toujours plus loin, pour la conscience qui perçoit il vaut pour ainsi dire bien continuellement comme le même, la même phase sonore, à ceci près justement qu'elle recule toujours plus loin par rapport à un maintenant toujours nouveau.

C'est *ainsi* par conséquent que l'objet qui dure est une unité temporelle, et sa durée une continuité de points temporels de l'objet qui sont eux-mêmes unités, à savoir unités face au flux de la perception. L'unité de chaque phase chosale fait ici contraste avec la multiplicité des esquisses qui font par essence partie de cette phase chosale et sans lesquelles la conscience d'une seule et même phase chosale ne serait pas possible. Si nous partons du point-de-présent du son et le laissons reculer dans le passé, *un continuum d'esquisses-de-sensation*<sup>13</sup> *sonores correspond à son identité intentionnelle* ; toutefois la conscience

13. Husserl a par la suite précisé « esquisses-de-sensation » en « rétentions-de-sensation ». (NdE)

perceptive ne perçoit pas ces esquisses<sup>14</sup> mais (abstractivement parlant) la phase-son identique. Le *continuum* d'esquisse<sup>15</sup> a ainsi le caractère d'un *continuum* de représentations<sup>16</sup> (*Repräsentationen*) pour l'unité intentionnelle du point temporel, ou de la phase parallèle de l'objet son. Une « unité [283] de la conscience » en un sens spécifique, nous pouvons aussi dire une *unité de l'appréhension*, saisit précisément dans cette continuité d'esquisse<sup>17</sup> la phase temporelle identiquement unitaire. Cela dit, bien évidemment, *in abstracto*. Nous avons mis en évidence la multiplicité qui fait partie d'un point-objet temporel (*temporalen*). Mais toute la durée est justement unité continue de ces points, et c'est ainsi *unité de l'appréhension*, laquelle, sur le fondement de toute la complication de séries d'esquisse, saisit *toute la durée* et, dans un autre type d'appréhension, *l'objet unitaire qui dure là*.

En tout moment perceptif, la série présente en lui des esquisses de chaque maintenant passé du son sert de représentation<sup>18</sup> pour la série des phases-son passées jusqu'au maintenant-son. Dans le *flux* de la perception, l'unité de l'appréhension est sauvegardée à travers le changement continu de ces représentations<sup>19</sup> de sorte que sans arrêt l'unité d'appréhension traverse continûment de part en part les lignes des modifications qui correspondent à chaque fois au même point-son dans l'écoulement de la perception<sup>20</sup>. –

Nous voyons là quelle chose étonnante est la perception apparemment la plus simple, celle d'un son immanent. Et nous voyons par la même occasion que cette immanence de l'identique objet temporel son est bien à distinguer de l'immanence des esquisses-son<sup>21</sup> et des appréhensions de ces esquisses qui font la conscience-de-donnée du son. Ce qui est donné comme unité et, comme nous [le] présumons ici, adéquatement donné en tant qu'être individuel et, partant, temporel, ce n'est, [284] au dernier sens absolu, pas donné réellement en immanence, à savoir pas donné en tant que *composante de la conscience absolue*. *Immanent* peut vouloir dire le contraire de *transcendant*, la chose temporelle son est alors immanente ; mais il peut aussi vouloir dire l'étant au sens de la conscience absolue, le son n'est alors pas immanent.

14. Husserl a ultérieurement barré « esquisses ». (NdE)

15. Husserl a ultérieurement barré « d'esquisse ». (NdE)

16. Husserl a par la suite précisé « représentations » en « présentifications ». (NdE)

17. Husserl a ultérieurement barré « d'esquisse ». (NdE)

18. Husserl a par la suite amélioré « représentation » en « présentification rétionnelle ». (NdE)

19. Husserl a par la suite barré « représentations ». (NdE)

20. Husserl a par la suite – au plus tard probablement en 1909 – remarqué sur ce qui précède : « Représentation, appréhension – ce sont des mots qui ne conviennent pas ici. Il ne s'agit certes pas de figuration, mais de rétentions. On a même déjà souligné <pp.279-282> que ce ne sont pas des sensations (donc absolument pas des sensations affaiblies, "évanouissantes" comme le suggère la simple image). "Appréhension" – ce sera probablement inévitable. L'appréhension originnaire dans le maintenant fait elle-même expérience de modifications rétionnelles, mais ces modifications parviennent à l'unité. » (NdE)

21. Husserl a par la suite barré « esquisses » dans « esquisses-son », ainsi que « et des appréhensions de ces esquisses ». (NdE)

Nous pouvons aussi développer de la sorte : *ce qui toujours est perçu, ce qui toujours est*<sup>22</sup> *donné de soi en tant qu'objet individuel est donné en tant qu'unité d'une multiplicité absolue non donnée*<sup>23</sup>. Il ressortit à l'essence de cette unité en tant qu'unité temporelle qu'elle se « constitue » dans la conscience absolue. Spécialement en ce qui concerne les unités adéquatement données, comme l'était notre unité-son, nous voyons ce fait étonnant selon lequel l'existence (*Dasein*) d'une telle unité n'est pas concevable sans qu'elle soit unité se constituant d'un certain genre (*Art*), à savoir en renvoyant à un certain *flux de conscience* spécifiquement formé et lié. Si ce flux de conscience est, alors l'objet temporel unitaire *est* là, et s'il se tient là, alors un flux de conscience absolu de cette teneur doit être dans lequel il est donnée unitaire, ou à partir duquel il est à donner comme unité. *L'esse* de la chose-son immanente d'une certaine façon repose sur son *percipi*. *Ce percipi* n'est pas lui-même une chose et a un autre type d'être, mais l'un est a priori donné avec l'autre. Le *percipi* au sens dudit *flux de conscience* et [au sens] de la perception-unité qui y est donnée comme possibilité « crée » (*schafft*) la chose, en ce sens que l'être absolu de ce flux de conscience est l'avoir et saisir possibles du son, possibilité sans laquelle le son ne serait rien. L'objet (*Objekt*) lui-même n'est ce qu'il est que comme [objet] intentionnel de la perception adéquate, c'est-à-dire comme un certain flux de conscience absolue qui rend possible une telle perception adéquate. –

La relation d'essence de l'objet immanent à une conscience qui donne exige ici la solution du problème de cette donnée, c'est-à-dire qu'il faut étudier exactement les multiplicités-de-conscience et [285] leurs unités dans lesquelles l'objet se « constitue », dans lesquelles il est là intentionnellement en tant qu'adéquatement donné et sans lesquelles il ne serait rien<sup>24</sup>.

Mais avant d'aller plus loin, il nous faut à présent discuter de certaines *difficultés* qui vous ont déjà peut-être préoccupé. Le son individuel, cette unité temporelle, est donné dans une perception adéquate élaborée de façon spécifique. Nous sommes revenu là-dessus et avons étudié, quoique seulement en gros, la façon dont l'unité immanente se constitue intentionnellement dans l'absolue multiplicité-de-conscience d'une telle perception. Si nous étudions ainsi la *perception* du son, elle nous vient bien *elle-même* à donnée dans une perception réflexive de deuxième degré, et en celle-ci la perception-son est ob-

22. Husserl a par la suite inséré : « saisi comme ». (NdE)

23. Husserl a par la suite précisé « non donnée » en « non saisie ». (NdE)

24. Il est vrai qu'on peut se demander s'il ne faudrait pas aller jusqu'à dire que l'être d'un tel objet est être dans la *perception* adéquate, et pas simplement dans la perception adéquate possible. Voici ce que j'en pense : si la multiplicité-d'esquisse est dans la conscience absolue, une appréhension\* immanente correspondante qui ne fait que poser là l'objet immanent n'a pas pour autant besoin d'être. Et si, dans le cas de la perception extérieure, les sensations immanentes par exemple étaient effectivement objectivées comme objets immanents ? Abstraction faite qu'elles soient des objets visés au sens d'[objets] visés au dehors (*herausgemeinten*).

\* Husserl a par la suite précisé le mot « appréhension » en « saisie » et au-dessus de presque tout le texte restant de la remarque il a posé un point d'interrogation. (NdE)

jet, objet individuel, temporel, à chaque fois un donné en immanence. Ce qui vaut pour l'unité du son vaut bien aussi pour l'unité de la perception du son. A toute cette unité-durée, selon tous ses points temporels de contenu, correspond donc encore un flux de multiplicités constituant, lesquelles appartiennent à la conscience absolue, c'est-à-dire sous forme de la perception de deuxième degré. Or la réflexion sur celle-ci admet également d'être à son tour là comme un objet temporel qui ne peut pas être sans un flux de multiplicités constituant, lequel à son tour lui-même est un flux temporel et constitue une unité temporelle, et ainsi *in infinitum*.

Voici ce qu'il faut en dire. Quand nous parlons de la perception du son, il faut ici comme partout distinguer entre cette perception comme conscience absolue et la perception *objectivée*, plus précisément la perception comme *objet* (*Gegenstand*) de la perception qui réfléchit sur elle. Si nous réfléchissons, nous saisissons la perception non [286] seulement comme un maintenant, mais aussi comme un ayant-été dans l'évidence ; mais pendant qu'elle est maintenant là en tant qu'observée et spécialement objectale, la section du passé de cette perception n'est pas là comme un ayant-été qu'on observe. De plus : si nous prêtons attention réflexivement à la perception-son, nous y trouvons déjà les séries d'esquisse et les appréhensions de celles-ci comme faisant partie de l'essence de la donnée-son. Si nous prêtons attention à la perception réflexive de deuxième degré qui y est accomplie, l'équivalent est évidemment valable. Mais les appréhensions qui appartiennent à celle-ci, nous ne les trouvons bien sûr pas dans la perception de degré inférieur, elles ne sont au contraire accomplies que dans le degré le plus élevé.

Une analyse plus approfondie de la situation est à coup sûr de la plus grande difficulté. Il devra s'y éclaircir *le fait que le s'esquisser-en-permanence* (*Ständig-sich-abschatten*) fait partie de l'essence de la conscience absolue, et le fait que dans l'essence de celle-ci réside la *possibilité* idéale d'appréhensions perceptives, lesquelles pour ainsi dire empruntent à ce flux absolu des esquisses l'unité temporelle comme une unité en immanence intentionnelle, ou l'y constituent. Cela se fonde dans l'essence de toute conscience absolue, de même aussi dans l'essence de chacune des positions d'unité accomplies, de chacune des perceptions accomplies. Elles aussi s'esquissent, ici aussi se fonde dans ce flux absolu des esquisses la possibilité idéale de nouvelles appréhensions qui, en leurs unités qui s'esquissent, s'empruntent à ces multiplicités d'esquisses leur appartenant, ce sont les perceptions absolues de deuxième degré. La même chose vaut pour celles-ci, et ainsi de suite. En quelque sorte, la conscience absolue est avant toute position d'unité, c'est-à-dire [avant] toute objectivation. L'unité est unité de l'objectivation, et l'objectivation est précisément objectivante, mais pas objectivée. Toute objectivation non objectivée appartient à la sphère de la conscience absolue.

<N° 40> Niveaux de l'objectivité<sup>25</sup>.

1. Le flux de la « conscience ».

2. Le « temps » pré-empirique (*präempirische*) avec passé, « maintenant », [287] après ; et l'« étant » pré-empirique, celui qui dure ou se change (son en tant que « contenu de conscience »).

3. Les niveaux de l'être empirique, de l'être de l'expérience, du donné et pensé en expérience, l'être que nous appelons réalité effective réelle. Le réel (*Reale*) se constituant dans le pré-réal (*Vorrealen*).

A) La chose de la perception et de l'expérience pré-logique, l'unité des intuitions empiriques, encore avant le « penser » – logique ou pré-logique – la couche de l'objectivation ; en particulier, nous faisons abstraction de la constitution du moi empirique comme [celui] de la personne, et également [de celui] des « autres personnes ». La chose n'est donc pas encore celle identique du monde intersubjectif, communiquant ; et pas encore la chose de la science. A proprement parler, nous aurions deux ordres de choses :

1) intuitif – logique ;

2) conscience avant l'objectivation spirituelle (*Geistesobjektivierung*) – conscience communicative et conscience d'individuel après l'objectivation spirituelle.

Nous demandons donc : jusqu'où s'étend la couche de l'objectivation-chose (ou quel sens une « chose » qui se constitue reçoit-elle) si nous nous limitons à la conscience singulière et n'en tirons pas encore l'objectivation-de-personnes, moi et d'autres moi, d'où <les questions> :

a) Que contient l'objectivation-de-chose purement intuitive ? et b) que [contient l'objectivation] logique (logique d'expérience) ? –, aussi loin qu'elles soient à effectuer sans communauté de communication. (Jusqu'où, ou dans quelle mesure, la science est-elle à construire comme non communicative ?)

B) L'ajout de l'intropathie (*Einfühlung*) dans les choses en tant que corps vivants (*Leiber*). Corps vivant et âme (esprit). Moi propre – moi étranger. Le *commercium* des choses de l'esprit, des hommes, des personnes, c'est-à-dire des âmes au moyen de leurs corps vivants. Constitution des choses identiques, du monde identiquement un avec un espace et un temps comme un monde identique communiquant, comme une nature, d'une science de la nature.

Au temps *un* appartiennent les *choses* (corps) et processus corporels, entre autres ceux du corps vivant, et d'autre part les *processus spirituels*, les mouvements de l'âme.

Il y a donc un rapport de temps entre apparition et apparaissant [288], c'est-à-dire que si nous suivons l'intuition (*Intuition*), *apparition et apparaissant apparaissent* chaque fois *dans tous les cas de perception comme simultanés*. (Par ailleurs, souvenir et souvenu apparaissent comme *non* simultanés ; représentation perceptive (*perzeptive*) d'image et représenté apparaissent à nouveau

25. E. Stein, dans une note en marge de ce paragraphe, dit l'avoir « utilisé » pour la rédaction du §34. (NdE)

comme simultanés, mais le représenté, en tant que représenté en image, n'est cependant pas à son tour ici et maintenant – par conséquent proprement [simultanés] seulement représentation et objet-image (*Bildobjekt*), pas *sujet-image* (*Bild-sujet*) ; attente et attendu, naturellement, pas simultanés).

*Problème : Cette simultanéité est-elle quelque chose d'originel, d'essence originare, ou ne provient-elle que de l'objectivation des choses de l'esprit et des âmes ? Cette objectivation présuppose-t-elle une simultanéité, ou [est-ce] l'inverse ?*

Cette simultanéité « apparaît », mais en général elle n'existe absolument pas « en vérité », comme allant de soi. L'étoile que je vois maintenant n'existe peut-être plus depuis des milliers d'années (et de même bien sûr dans l'apparition impropre : le coup de marteau que l'on entend). Fait-il par essence partie de la conscience absolue que l'« apparition » (dont nous ne pouvons pas proprement parler ici) ou mieux, que l'appréhension et l'appréhendé immanents soient simultanément dans un maintenant présent (*präsentem*) identique ? Le son identique immanent qui se constitue est simultanément à l'acte le constituant. Flux de l'appréhension et identification et continuité des maintenant-sons constitués.

<N° 41> Apparition et temps. – Vivre et vécu. La conscience comme le vivre dans lequel les vécus-de-conscience sont vécus au pluriel.

*Apparition et temps.*

Le concept d'apparition m'a causé quelque tracas à l'époque des premières années de Göttingen. Un concept semblait devoir en être circonscrit qui « paraissait exclure tout caractère temporel », à savoir : j'ai la même apparition, peut-on dire en un certain sens, dans la perception, la même dans un souvenir correspondant, la même dans une *phantasia* pure. La maison m'apparaît précisément du même côté, [289] avec les mêmes couleurs, etc., et cela de la même place, donc dans les mêmes esquisses de couleurs, dans les mêmes esquisses de formes, etc. – *la même apparition*, « seulement » *une fois apparition perceptive* (*perzeptive*), *l'autre fois imaginative*, etc. Et pourtant, n'y a-t-il pas là une différence comme celle entre la même maison, seulement une fois perçue (*perzipiert*), l'autre fois imaginée (*imaginiert*), etc. ?

Si nous faisons de l'apparition l'objet, nous avons en fait une fois une apparition perceptive (*perzeptive*) actuelle en tant qu'objet, une autre fois une apparition imaginée qui est bien sûr la même apparition, seulement imaginée. De même qu'il n'y pas deux sortes de maisons, maison perçue et maison imaginée, ou souvenue, de même n'y a-t-il pas deux sortes d'apparitions ; *une apparition est eo ipso apparition perceptive* (*perzeptive*), une apparition imaginative est l'imagination d'une apparition. *L'apparition-de-souvenir est souvenir d'une apparition.*

Il est vrai qu'alors on dira : dans le souvenir nous nous rappelons la maison, tels ou tels processus, mais nous ne nous y souvenons pas des apparitions correspondantes.

Voici bien évidemment la réponse : ce qui est en question, c'est ce qu'on appelle perception, représentation-de-*phantasia*, souvenir. Les concepts doivent ici être orientés différemment : nous ne sommes pas « dirigé » sur les deux, sur la maison et sur l'apparition-de-maison. Mais tous deux sont d'une certaine façon là. Si nous mettons au nombre des actes cet être-dirigé, ou s'il est précisément ce que nous entendons par perception comme acte, souvenir comme acte, alors nous avons à présent besoin d'un mot spécifique pour [désigner] l'apparition simple et sa modification imaginative, en souvenir.

Il faut bien évidemment maintenant étudier cela de plus près : se souvenir de la maison, c'est avoir une apparition-de-souvenir, mais pas faire d'elle l'objet, être dirigé sur l'apparition, la *viser* au sens prégnant.

Le problème est ici :

1) Nous avons une modification fondamentale qui conduit l'apparition (apparition non modifiée) en modifiée (*phantasia*). La différence du *viser* ressortit alors à une autre dimension, elle est fondée.

2) Qu'est-ce qui fait la différence entre simple *phantasia* et [290] souvenir, et puis le rapport entre souvenir frais, qui est une composante de la « perception », et le ressouvenir ?

*Vivre et vécu. La conscience comme le vivre dans lequel les vécus-de-conscience sont vécus au pluriel.*

Le vivre (*Erleben*) comme l'unité<sup>26</sup> du flux dans lequel le temps phansio-logique originaire se constitue, avec la constitution des vécus (*Erlebnisse*) en tant qu'unités phansio-logiques-temporelles.

Tout vécu s'insère donc comme unité dans l'ordonnement des unités constituées ; toute unité de la sorte peut être faite objet d'une perception immanente, laquelle perception est à son tour alors un vécu unitaire et s'insère dans l'ordonnement des unités constituées. De surcroît, le flux dans lequel une unité se constitue, peut également être saisi dans un regard du voir (*Schauens*), attrapé au vol dans une réflexion (ce en quoi la même chose vaut alors, l'attraper au vol est à son tour unité, etc.)

En ce qu'un vécu est fait objet d'une perception immanente, il se tient là comme un donné présent-de-soi (*selbstgegenwärtiges*), absolument, comme un maintenant, et en même temps ce maintenant a son maintenant spécifique, lequel a son avant et son après. Cela ressortit à la constitution du temps.

Mais parmi les vécus il y en a aussi qui sont parallèles aux perceptions, en ce sens qu'en eux aussi quelque chose « est là » sur un mode analogue, non pas comme présent-de-soi, mais comme quasi-présent. A toute perception correspond par possibilité idéale une représentation-de-*phantasia*, et puis un souvenir (si nous distinguons *phantasia* et souvenir), et de même une attente. A toute perception immanente correspond aussi une *phantasia* immanente. Bien plus, de même qu'à la perception immanente correspond un vécu dont on dit qu'il

26. Pas unité au sens constitué.

devient perception immanente « par regard sur », de même un vécu modifié correspond à la *phantasia* immanente.

Nous distinguons à présent les vécus qui sont originaires [291] et ceux qui sont non originaires. Toute conscience de présent-de-soi (*Selbstgegenwarts-Bewußtsein*) est originaire, soit qu'elle ne puisse être transformée en un percevoir que par un regard qui vise, soit qu'elle soit déjà un percevoir.

Ou bien tout vécu<sup>27</sup> est « conscience » (*Bewußtsein*), et conscience est conscience *de*... Mais tout vécu (*Erlebnis*) est *lui-même vécu* (*erlebt*), et *dans cette mesure* également « conscient » (*bewußt*). Cet être-conscient (*Bewußtsein*) est conscience du vécu (*Erlebnis*) et est soit primaire, *originaire*, à savoir conscience du vécu lui-même comme [conscience] de *présent-de-vécu* (*Erlebnis-Gegenwart*), soit est secondaire, c'est-à-dire [qu'il est] bien vécu d'un présent-de-vécu mais [que] le vécu présent est un vécu qui est conscience d'un non-présent-de-soi (*Nicht-Selbstgegenwart*), un [vécu] *présentifiant*, c'est-à-dire qui présente un vécu, lequel peut alors à son tour être conscience de quelque chose, le cas échéant de quelque chose qui est *quasi-présent*, par exemple une maison.

A tout vécu appartient une modification fondamentale par laquelle il est « *phantasma* », *phantasma* de vécu, *phantasma* de conscience. Mais il se peut que la présentification soit présentification « effective », qu'elle ait le caractère du souvenir (tout simplement de l'authentique caractère présentifiant) ou le caractère de la *phantasia* simple.

Nous aurions donc : vécus originaires (sensations) – non originaires : *phantasmata* simples – souvenirs ; en correspondance : perception immanente – représentation-de-*phantasia* immanente simple – représentation-de-souvenir immanente ; puis trans-cendante (*transiente*)<sup>28</sup>. Toute perception trans-cendante présuppose des sensations qui font expérience d'appréhension originaire ; toute représentation-de-*phantasia* trans-cendante [présuppose des] *phantasmata* qui font expérience d'appréhension « phantastique » ; tout souvenir trans-cendant [présuppose des] souvenirs qui font expérience d'appréhension-de-souvenir.

[292] *Nouvelle réflexion.*

Flux des fluences (*Fluentien*) (fluxions?) (*Fluxionen*?) – Constitution des

27. Husserl a ultérieurement mis un point d'interrogation sur la syllabe *-nis* du mot *Erlebnis* (vécu) et remarqué en même temps en marge : « *contra* flux temporel ». (NdE)

28. Husserl introduit le concept de « trans-cendant » dans les Leçons d'*Introduction à la logique et théorie de la connaissance* du semestre d'hiver 1906/1907 de la façon suivante : « Nous appelons les perceptions dont il appartient à l'essence de saisir réellement le perçu et ainsi d'être réellement un avec lui : "immanentes réellement". Les perceptions adéquates que nous avons appris à connaître par différents exemples comme perceptions de *cogitationes* sont donc aussi immanentes réellement. Les perceptions qui, en ce sens, ne saisissent pas réellement leurs objets, nous les disons trans-cendantes (*transiente*). S'il appartient à leur essence de ne pouvoir saisir leurs objets que de façon inadéquate et trans-cendante, nous parlons alors de perceptions transcendantales (*transzendent*). » (NdE)

unités temporelles « immanentes », des contenus de la conscience absolue : des contenus sentis – esquisse-de-couleurs, « son » ; des apparitions senties de choses – apparition-de-maison, apparition-de-chose ; des « actes » au sens particulier (comme états sentis) (*Empfundenheiten*) – les « disposition du regard » et visée. La joie (que le beau temps revienne), le désir, la prédication, etc.

Tout cela comme unités dans le temps immanent, et unités « qu'elles soient objet d'attention ou pas ». La conscience d'ensemble constitue une unité d'ensemble : c'est-à-dire que la conscience d'ensemble est *conscience* de part en part, est de part en part un *flux de fluences* et chacune desdites fluences fait partie d'une unité. Ce sont par conséquent les *contenus-de-conscience au sens premier*, les vécus comme états vécus (*Erlebtheiten*) (unités) ou états de conscience (*Bewußtheiten*) (états sentis). Or parmi ceux-ci nous trouvons un groupe particulier : les *aperceptions*, et parmi [elles] les appréhensions-de-chose, ou mieux, les apparitions-de-chose.

Les apparitions-de-chose sont des états de conscience, contenus, unités temporelles immanentes. Mais fondamentalement elles constituent de nouvelles unités. En l'occurrence, des apparitions qui se déroulent dans certaines multiplicités d'apparition leur appartenant font une conscience d'unité au sens second. Elles ne sont pas conscience au sens originel, mais bien plutôt un constitué. Si par conséquent nous appelons des apparitions et multiplicités d'apparitions conscience, nous devrions spécifiquement remonter à la *conscience originelle* qui les constitue et désigner celle-ci *comme constituante*. Il nous faudrait alors dire : celle-ci constitue des unités au deuxième degré. Ou bien nous n'appelons pas des apparitions conscience, pas des multiplicités d'apparitions enchaînements de conscience, mais bien plutôt justement *aperceptions de...*, *apparitions de...*

Voici l'essentiel : par possibilité idéale, tout contenu peut être visé et posé comme un ceci (*Dieses*). Tout contenu peut être conduit à donnée : le poser-en-le-visant (*Ihn-meinend-Setzen*) est ce qui donne (*das Gebende*). A son tour, le *viser*, conçu comme contenu, n'est pas une conscience au sens originel, mais le flux qui lui appartient. [293] Le *viser* est un « acte » (un acte est déjà unité) et c'est une conscience en un sens nouveau.

Tout objet qui apparaît (unité de deuxième degré) peut être visé et posé. On peut jeter le regard sur lui, il peut être mis en jeu comme ceci (possibilité idéale). Il devient alors objet d'une conscience au sens second.

Si nous appelons *acte* ce poser-comme-ceci (*Als-Dieses-setzen*), dans le regard sur, l'apparition elle-même n'est pas un acte.

La différence fondamentale entre états de conscience originaires ou impressions originaires, et états de conscience reproductifs (reproductions, *phantasmata*) ressortit aux états vécus, aux états de conscience. Ici, il y a lieu d'examiner les souvenirs et les *phantasmata* simples ; et les états de conscience à vide, les souvenirs à vide, les *phantasmata* à vide pour ainsi dire sont à leur tour une modification. Les apparitions en tant que complexe d'états de conscience pleins et vides, et y constituant bien de nouvelles unités.

Le *gradus ad Parnassum*<sup>29</sup>. Représentations symboliques comme aperceptions plus élevées. Aperception donc : un concept plus large par opposition aux apparitions simples. Le symbole (image ou objet) qui figure un autre objet par image, par analogie ou par signe.

Synthèse.

Le Parnasse est malheureusement encore dans les nuées.

<N° 42> Evidence.

Tout contenu vécu appartient à une continuité-de-contenu (continuité des phases s'évanouissant d'un contenu) qui est appréhendable comme objectivité individuelle (temporelle), c'est-à-dire comme continuité des phases d'un objet qui dure.

J'ai classé :

1) continuité des contenus eux-mêmes (que des appréhensions interviennent ou non). On dira à présent : les contenus eux-mêmes durent, et en cela changent ou non. Mais il importe de ne pas confondre ici : les contenus au sens de choses temporelles immanentes, objets individuels dans le temps – et les contenus du flux temporel ultime qui ne durent pas et ne sont pas des objets temporels, mais précisément flux ultime de la conscience. Une modification originelle qui <change> partout les contenus-de-maintenant (qui, appréhendés, « deviennent » phases-de-maintenant) [294] en esquisses qui sont par essence des figurations pour [un] non-maintenant.

2) continuité des caractères d'appréhension.

La *conscience du temps* comme forme de l'objectivation individuelle, comme forme de toute apparition possible. Ce en quoi il nous faut de nouveau distinguer : apparitions pures et simples (impressionnelles) – et leurs modifications reproductives. La conscience du temps est par conséquent soit impressionnelle, soit reproductrice.

Nous avons ainsi des différences fondamentales :

1) la différence ultime de l'*origine* (impression et reproduction).

2) les différences qui font partie de la forme d'apparition (là nous nous mouvons d'emblée dans la sphère impressionnelle, « tout retourne » dans la reproductrice, « seulement modifié »).

<N° 43> Problème.

Je dis maintenant : « Je viens tout juste de percevoir A, A est tout juste ayant-été, et cela je l'ai vu de mes yeux ». Ne serait-il pas possible que j'aie maintenant ce souvenir primaire alors qu'en vérité A ne soit absolument pas ayant-été, qu'en vérité absolument aucune perception de A n'ait précédé ? Comment le souvenir « frais » est-il garant d'une perception-de-maintenant qui a précédé<sup>30</sup> ? –

29. Escalier vers le mont Parnasse où séjournent les muses. (NdT)

30. Cette première section reprend presque mot à mot une ancienne consignation du « pro-

Il ressort des analyses sur le temps que la façon dont j'ai parlé en son temps de l'« évidence » est vague. Souvent, j'ai utilisé « évidence » au même <sens> que donnée-du-soi. On doit bien dissocier : l'évidence comme évidence (*Einsicht*), qui fait partie du jugement, jugement selon lequel <quelque chose> serait lui-même là, serait cela et encore donné <comme> cela – et d'autre part l'être-donné lui-même.

Je vise quelque chose, et c'est donné soi-même, de la manière dont, et en tant que quoi, il est visé. Evidence = être-donné = être-donné dans le mode (*Weise*) de l'« immanence », « être-donné-adéquatement ». Si on part des préjugés bien connus, on se dira alors : comment puis-je avoir une évidence de la *durée* ? de [295] l'être-tout-juste-ayant-été ? Evidence de ce que le « souvenir frais » figure ? Cf. le problème ci-dessus.

L'évidence n'est bien évidemment pas l'évidence de la « perception interne », comme Brentano la conçoit, comme perception-de-maintenant ponctuelle. Toute identification, différenciation, tout jugement présuppose une succession, présuppose une perception étendue, une saisie en vrai (*Wahr-Erfassung*). C'est bien soi-même, par une loi d'essence, évidence (*Einsicht*). La relation de l'évidence au point du maintenant ne peut qu'être une fiction. L'évidence de la *cogitatio* est bien déjà évidence d'un [quelque chose] qui dure (*Dauernden*) en tant que tel.

<N° 44> La forme temporelle de la conscience.

On considère ici distinctement :

1) la différence entre sensations et *phantasmata* au sens de la partition [entre] « impression » et reproduction recouvrant tous les phénomènes.

2) Le s'évanouir continu, qui concerne autant les impressions que les reproductions.

Tout phénomène a sa queue de comète, ou tout phénomène est une continuité de phases, avec une phase la plus haute dont nous disons qu'elle s'évanouit. Tout phénomène « surgit », « dure, change » – objectivement parlant. Mais d'un autre côté tout est en changement (en un sens nouveau). Le surgissement d'un phénomène dans l'appréhension objective est intervention de [quelque chose] de neuf, le durer du phénomène [est] un changer, parce qu'avec ce qui reste égal [en soi] est donnée une queue de comète de phases s'évanouissant « de même contenu », et ainsi de suite.

Dans la sphère des phénomènes au sens absolu (des multiplicités phansiologiques, des vécus avant l'objectivation), il n'y a donc que des changements, un flux éternel.

Si l'on entend par là que les impressions, mais de même aussi les reproductions, s'évanouissent, il faut alors bien prendre garde que la série des reproductions avec leurs s'évanouir est et reste en permanence une unité de la reproduction et qu'il appartient à l'essence de toute reproduction d'être ap-

préhensible comme figuration de... (éventuellement, souvenir de... : quand [a lieu] celui-ci, voilà qui mérite un examen plus approfondi). Cela peut toutefois prêter à confusion. C'est qu'il nous faut distinguer la reproduction elle-même et la *représentation* reproductive, [296] exactement comme nous devons distinguer l'impression elle-même et la représentation impressionnelle = la représentation perceptive.

3) Le s'évanouir des sensations ne peut avoir des *phantasmata* pour résultat. Le s'évanouir des *phantasmata* a toujours de nouveau des *phantasmata* pour résultat, mais modifiés de façon déterminée, exactement comme le s'évanouir des impressions a toujours de nouveau des impressions pour résultat, mais modifiées de façon temporelle. *La modification temporelle et la modification de l'impression en idée sont fondamentalement différentes.* La dernière est discrète, la première continue.

4) D'après le paragraphe 2) un « *devenir* » fait partie de l'essence de la « *phénoménalité* » (de l'essence de tout absolument phansologique). Pour nous, il n'est un devenir à la façon du surgir, du passer, du *durer* et du s'y-changer que grâce à l'*appréhension temporelle*. Ce *devenir* absolu est le fondement de toute appréhension temporelle, mais [n'est] pas celle-ci même. Le *temps* est la *forme* de toute objectivité (*Objektivität*) individuelle. L'objectivité n'est pas encore donnée dans les « contenus » simples et le flux simple des contenus. Là où la conscience n'accomplit pas de *synthèse* et, par exemple, ne pose pas dans la durée, en identifiant, l'identité d'un [quelque chose] qui dure, là *n'est aussi aucune durée*, mais seulement un flux de contenus devant être caractérisé. Ce caractériser se produit ensuite par un objectiver des contenus *en tant que tels*, et par des actes qui précisément *constituent* l'objectivité. Le *temps* n'est pas la forme des *vécus*, des « contenus » qui font la conscience elle-même. D'un autre côté, on peut bien sûr dire que les contenus aussi <ont leur temps>, que le flux de la conscience a *son temps* et qu'en lui, le flux, tout est ordonnancé temporellement.

Mais justement il faut *distinguer* : cet ordonnancement-là de conscience qui appartient en général à l'essence de la conscience, à savoir qui appartient à l'essence de tous les vécus et enchaînements de vécus – et l'ordonnancement temporel qui advient *objectivement* aux vécus. La *forme temporelle* n'est aucune forme phansologique au sens dernier, aucune forme de l'être absolu, mais seulement une forme des « apparitions », ce qui veut dire seulement une forme des *objets* individuels. Nous devons dire : elle n'est pas une forme *absolue*, mais seulement *catégoriale*. –

[297] La conscience du *temps* est par conséquent une conscience *qui objective*. Sans identification et différenciation, sans position-de-maintenant, position-de-passé, position-de-futur, etc., pas de *durer*, pas de *reposer* et *changer*, pas d'être l'un après l'autre, etc. Cela veut dire : sans tout cela, le « contenu » absolu reste aveugle, ne *signifie* pas être objectif, pas *durer*, etc. Et de cela relève aussi la différence entre présentation et présentification, visée confuse. *Quelque chose* est dans le *temps* objectif. *Quelque chose* ! Cela tient

à l'appréhension objective, etc.

<N° 45. La double intentionnalité du flux de conscience.><sup>31</sup>

L'objet temporel *immanent*, ce contenu-son immanent là n'est ce qu'il est que dans la mesure où, pendant sa durée « actuelle », il indique vers un futur et renvoie à un passé. Le son qui maintenant est conscient, l'est de façon telle, le fait dans un phénomène à constituer tel que celui-ci autorise la possibilité idéale de présentifier à neuf le déroulement passé précisément de ce son, de le constituer de nouveau sur le mode de la présentification. Et de même une « intention » permanente se dirige-t-elle vers le futur : la partie actuellement présente de la durée met toujours de nouveau en jeu un maintenant nouveau, et une *protention* est inhérente aux « apparitions » constituantes-de-son, une protention qui se remplit aussi longtemps que le son précisément dure en tant que protention sur ce son, et qui s'invalide et change si quelque chose de nouveau commence à sa place<sup>32</sup>. –

Le souvenir d'un immanent est lui-même immanent, la conscience originaire d'immanent n'est pas elle-même immanente, à savoir au sens d'un *temporel* de la conscience interne du temps. N'est-ce pas choquant ? On pourrait dire : la conscience de présentification est bien « exactement la même » que la conscience de présentation, seulement « modifiée ». Doit-elle avoir une tout autre architecture ? N'y a-t-il pas là un *problème* ?

[298] Si je présentifie le son do, il est alors là en tant que passé. « Pendant » la présentification, j'entends d'autres sons, je vois mon environnement, etc. La présentification est là en tant qu'un maintenant, en commençant dans le point temporel immanent, par exemple en commençant avec le bruit X tout juste entendu et en finissant simultanément avec lui. Elle dure, et dure aussi longtemps que le X qui est un objet sensible immanent. Le son do me flotte [en l'esprit] « de façon plus ou moins claire » en tant qu'un immanent, mais un présentifié, en tant qu'un ayant-été et simultanément un *quasi* s'écoulant ou tout juste écoulé, et les différents modes de cette non-clarté se rapportent à tout l'immanent qui est présentifié et à ses modes de conscience.

(Le fait que le son do apparaisse d'abord clair, effectif, vivace, puis passe dans le « vide » avec une clarté décroissante vaut aussi pour la conscience originaire de do. Ces modifications font partie du *flux*. Mais pendant que ces mêmes modifications précisément entrent en jeu dans la présentification du flux, encore d'autres « non-clartés » interviennent là, à savoir que déjà le « clair » se tient là de façon non claire comme à travers un voile, c'est-à-dire de façon plus ou moins claire, etc. Il ne faut donc pas confondre l'une et l'autre non-clarté.)

31. De grandes parties de la présente consignation sont restituées aux §§ 23, 25, 26, 27, 28 et 29. (NdE)

32. Husserl a par la suite ajouté en marge : « Différence d'essence toutefois entre protention qui laisse ouvert comment l'advenant peut être et si la durée d'objet ne cesse pas ou 'quand' elle peut cesser, et la rétention, qui est liée. » (NdE)

Les modes spécifiques de la vivacité (*Lebendigkeit*) ou non-vivacité, clarté ou non-clarté de la présentification n'appartiennent pas au présentifié, ou ne le font que par l'effet du comment (*Wie*) de la présentification, mais font partie du vécu actuel de la présentification.

L'architecture de la présentification suit manifestement dans sa généralité celle de la présentation originaire : c'est-à-dire que la présentation est le *flux*, que nous avons décrit, tout de phases-de-présentation dont l'intentionnalité consiste en ce que les phases ainsi agencées sont conscience d'un seul et même, c'est-à-dire d'un temporel en immanence. Or le souvenir de do est de nouveau un flux, mais un flux de phases-de-présentification qui sont des « modifications », des « reproductions » des phases-de-présentation correspondantes et, sur ce mode, d'exacts « reflets en miroir » de celles-ci, comme aussi de tout le flux.

La présentification a une autre intentionnalité que la présentation. S'y trouve de part en part une différence [299] en ce que les éléments et moments du flux sont différents des deux côtés. Le flux qui présente consiste en moments-de-vécu, le flux qui présentifie [consiste] aussi en moments-de-vécu. Que signifie là moment-de-vécu ? Nous ne pouvons qu'indiquer ici qu'il y a une différence entre un présentifié et un non-présentifié (un originaire) et que cette différence existe aussi pour le flux-de-conscience : un flux-de-conscience que le regard réfléchissant saisit comme originaire est un vécu, précisément flux originaire de cela même que nous appelons un vécu et appelons encore, d'après le mode du flux, vécu-de-maintenant, vécu s'évanouissant, et ainsi de suite. Le flux-de-présentification est aussi flux-de-vécu, mais ses vécus sont présentifiants, c'est-à-dire que chacun est présentification *de...*, alors qu'en ce sens la présentation n'est pas présentation *de...* La présentation est présente en rapport à un objet immanent qui se constitue en elle. Mais un vécu est présentifiant en un sens double, en ceci qu'il est présentification (reproduction) d'une présentation correspondante et en ceci que, dans le continuum du flux-de-présentification, elle présentifie l'objet (*Objekt*) immanent tout comme la présentation présente un objet (*Objekt*) immanent.

En sommes-nous venu à bout ? Il faudrait alors dire :

Le<sup>33</sup> flux-de-présentification est un flux de vécus qui, exactement agencé comme tout flux de vécus tempo-constituant, est par conséquent lui-même un [flux] tempo-constituant. Toutes les esquisses, modifications qui constituent la forme temporelle se <re>trouvent ici, et de même exactement que le son immanent (qui n'est pas lui-même un vécu) se constitue dans le *flux* des vécus-son, l'unité de la présentification-son se constitue dans le flux des vécus-de-présentification-son, donc l'unité du souvenir-son (et il en va exactement de même de l'unité d'une *phantasia*-son). Est précisément de validité générale le fait que dans la réflexion phénoménologique, à partir de tout apparaissant, re-

33. D'ici jusqu'à « l'unité du souvenu » p. 300, le texte est repris avec quelques changements mineurs en conclusion du § 23, pp. 51- 52. (NdE)

présenté, pensé, etc. au sens le plus large nous soyons reconduits à des vécus, et que tous les vécus soient dans le flux tempo-constituant, et que par conséquent ils fassent expérience d'une [300] objectivation immanente : justement celle menant aux apparitions perceptives (perceptions externes), souvenirs, attentes, désirs, etc. en tant qu'unités de la conscience interne ; et par conséquent les présentifications de toutes sortes dans la mesure où elles sont aussi des vécus, constituent des écoulements- de-vécu de conformation tempo-constituante universelle : l'objet immanent « processus de présentification qui dure, s'écoule ainsi et ainsi ».

Mais d'un autre côté, les présentifications ont ceci qui leur est propre (*Eigene*) d'être en <soi>-même, et en toutes les phases-de-vécu présentifications *de* – en un sens autre, d'avoir une deuxième intentionnalité d'un autre genre, qui leur est propre, et non à tous les vécus. Or cette nouvelle intentionnalité a ceci qui lui est propre d'être par sa forme une image-reflet (*Gegenbild*) de l'intentionnalité tempo-constituante, et de même qu'elle reproduit dans chaque élément un moment d'un flux-de-présentation et dans le tout un flux-de-présentation entier, elle produit une conscience reproductive d'un objet immanent présentifié. Elle constitue alors quelque chose de double (*Doppertes*) : une fois, par sa forme de flux-de-vécu, la présentification comme unité immanente ; et [la deuxième fois], du fait que les moments-de-vécu de ce flux sont des modifications reproductives de moments d'un flux parallèle (qui, au cas habituel, consiste en moments non-reproductifs) et du fait que ces modifications reproductives signifient une intentionnalité, le flux s'agrège à un tout constituant dans lequel une unité intentionnelle est consciente : l'unité du souvenu.

Il faudrait bien sûr, pour élucider le cas de la présentification d'un transcendant (*Transientem*), nécessairement commencer par clarifier la double intentionnalité du flux-de-conscience dans lequel d'une part l'unité d'une apparition externe ou d'un déroulement-d'apparition externe est constituée grâce à la forme du flux, et dans lequel d'autre part un objet externe et lui-même à son tour temporel, dont le temps est le temps objectif, se constitue grâce à l'intentionnalité qui est propre aux éléments-de-vécu de ce flux (en vertu duquel tout vécu d'apparition a, comme moment-de-vécu du flux, une intentionnalité externe).

Les objets immanents constitués dans la constitution temporelle sont ici, comme dans le cas de la présentification, des « apparitions ». [301] Mais ici ce sont des apparitions présentantes, pas présentifiantes. Or cela nous ramène au fait que les vécus d'apparition sont des intentionnalités qui, dans un cas, ont le caractère de la présentification, et dans l'autre cas, le caractère d'intentionnalités originaires.

La grande question est alors : qu'est-ce qui caractérise de telles intentionnalités originaires, c'est-à-dire « apparitions de – » originaires (immanences) qui ne sont pas seulement des temporalités immanentes mais constituent une temporalité (trans-cendante)? Est-ce la « simplicité », la passivité opposée aux

spontanéités ? Et qu'en est-il d'un présentifié, mais en tant qu'un posé maintenant ? Et de l'intentionnalité de l'intropathie ? Ne faut-il pas commencer par mettre en évidence l'objectivation trans-cendante la plus simple de la perception externe ? Cela mène donc à la constitution de la chose avec espace et temps faisant un. –

Que *tout vécu* ait *ses intentions d'enchaînement*, c'est certain, et cela co-appartient à sa constitution en tant qu'*unité temporelle*. Mais je suis perplexe quant à la façon dont il faut le comprendre, et si à tous égards une pleine clarté règne ici. Il se constitue nécessairement un être qui dure, c'est-à-dire tout d'abord un être-vécu (*Erlebnis-Sein*). Et toute *vie* est dans cette mesure vie à l'encontre (*Entgegenleben*). Mais la vie n'est pas le vécu. La *vie* est le courant de la conscience constituante. Or est-ce que c'est tout *vécu* qui indique vers l'advenant (*Kommendes*) et renvoie à l'ayant-été ? Il appartient à tout vécu, par exemple à un vécu de désir, d'être conscient comme maintenant et que dans le maintenant une intention aille sur le non-maintenant, sur l'advenant. Mais ces intentions font bien partie du mode d'être comme être dans la conscience du temps, donc de la vie, et pas du vécu lui-même étant en soi-même. Qu'est-ce qui appartient à l'*étant* ? La *succession temporelle* et la détermination de la succession temporelle, la nécessité : après A suit B, puis C – B fait partie de l'enchaînement. L'« enchaînement » avec la vie actuelle constituante-de-maintenant fait partie de la conscience originelle du temps, de la vie : c'est-à-dire que tout souvenir contient des intentions dont le remplissement conduit au présent. Possibilité objective de mettre en place la succession : jadis était cela, puis vint cela, jusqu'au maintenant.

*Succession* dans le temps : ce n'est pas une distinction qui est fondée dans le contenu de la *phantasia* comme par exemple une différence de couleur [302], une composition de couleurs dans l'apparition des couleurs en question. La *reproduction* donne reproductivement un maintenant, un avant-tout-juste et un advenant-tout-juste. Mais le maintenant reproduit doit être un passé, ou un futur ou un maintenant (présentifié)<sup>34</sup> : et la reproduction peut y être intuition directe en forme de souvenir et d'attente, en forme d'intuition-de-temps (*Zeitanschauung*) immédiate qui ne retient ni n'attend, et enfin en forme médiante. Une de ces possibilités *doit forcément*, pensons-nous, exister. Il n'y a pas de maintenant reproduit qui puisse être posé et ne serait pas réalité effective dans l'unité du temps dont fait partie le maintenant actuel ; absolument aucun temporel reproduit. Mais par ailleurs, un temporel reproduit peut être en *tout* temps, à l'exception du présent. Et la place temporelle n'est pas quelque chose qu'on pourrait trouver d'une façon ou d'une autre dans ce contenu : comme un donné. D'un autre côté, la position temporelle peut pourtant être attestée, par exemple dans le souvenir : je parcours l'enchaînement du souvenir. Et il est

34. La proposition qui suit a été insérée après coup dans une note marginale qui se poursuit encore ainsi : « Cf. plus tard là-dessus. D'une façon générale j'ai, en ce qui concerne le souvenir et l'attente, tout <traité de la même façon ?> que le souvenu et généralisé tout uniment celui-ci. Mais c'est facile à corriger. » (NdE)

clair que tout souvenir a déjà une certaine « intention » sur la position de son souvenu, ne serait-ce qu'un peu indéterminée ; mais c'est alors une indéterminité qui se laisse déterminer et ne se <laisse> pas amener comme on veut <à déterminité>. C'est ainsi, par exemple, que dans le souvenir je suis lié au passé, le cas échéant d'avant-hier, etc. Nous avons donc (d'abord pour le souvenir et l'attente) :

1) pour toute reproduction, c'est-à-dire reproduction qui pose, un *contenu*, c'est-à-dire un fonds (*Bestand*) d'intentions qui <concernent> d'après sa durée l'être reproduit ;

2) toute durée a un contenu, c'est-à-dire que tout être qui dure a sa forme dans la durée, son contenu dans la plénitude de la durée – mais cette même forme et plénitude peut avoir une place temporelle<sup>35</sup> différente dans l'enchaînement « du » temps.

Nous avons à présent dans la reproduction d'un être qui dure, [303] à côté de la reproduction de la durée remplie, les intentions qui concernent la position, et ce *nécessairement*. Une durée n'est absolument pas représentable, ne peut être posée, sans être posée dans un enchaînement temporel, c'est-à-dire sans que des *intentions de l'enchaînement* soient là. Et il y est nécessaire que ces intentions (dans le cas du souvenir et de l'attente, ce qui d'ailleurs n'est qu'un cas particulier) aient soit la forme d'intentions-de-passé soit la forme d'intentions-de-futur. Il appartient en effet à leur essence que, posées d'un bloc (*in eins*) avec la conscience « maintenant », elles s'unissent à celle-ci « dans une direction opposée ». Mais cette union en est une générale et impropre. Ce n'est pas un remplissement.

Les intentions du type 1), c'est-à-dire le complexe d'ensemble des intentions qui font l'apparition de l'objet passé qui dure, ont leur remplissement possible dans le système d'apparitions qui font partie du même [objet] qui dure (de la même durée, remplie avec la même teneur de détermination objective). Mais ces apparitions auraient alors nécessairement leurs intentions d'enchaînement du type 2). Les intentions de l'enchaînement dans le temps vont dans une tout autre direction. Il s'agit là de la production d'enchaînements remplis jusqu'au présent actuel. Dans cette mesure il nous faut dès lors distinguer – pour le souvenir (mais pas partout de la même façon) :

la reproduction de la conscience dans laquelle l'objet passé qui dure était donné, donc perçu, et

ce qui dépend de cette reproduction en tant que constitutif de la conscience « passé », « présent » (simultané avec le maintenant actuel) et « futur ».

Mais qu'est ce dernier ? Est-ce aussi une reproduction ? C'est une question qui peut facilement induire en erreur (confondre dans la recherche impression et actualité). Bien sûr, le tout est reproduction. C'est non seulement le présent-de-conscience d'autrefois avec son flux qui est « reproduit », mais « *impli-*

35. D'à peu près ici jusqu'à « l'unité de l'ensemble du flux de vie » p.307, le texte est repris avec quelques changements aux §§ 25, 26 et à la première section du § 27. (NdE)

*citement* » tout le courant de la conscience jusqu'au présent vivant. « *Implicitement* », cela veut dire psychologiquement : le souvenir est dans un flux permanent parce que la vie-de-conscience est en flux permanent et ne s'exécute pas simplement membre à membre dans la chaîne. Bien au contraire, tout nouveau rétroagit sur l'ancien : son intention allant vers l'avant (*vorwärtsgehenden*) [304] s'y remplit et s'y détermine, et cela donne à la reproduction une coloration déterminée. Nous avons donc là une rétroaction. Le nouveau à son tour indique le nouveau qui se détermine en entrant en jeu et modifie pour l'ancien les possibilités reproductives, et ainsi de suite. Et la force rétroactive y remonte le long de la chaîne. Car la reproduction d'un passé porte le caractère *passé* et une intention indéterminée d'un certain emplacement temporel envers le maintenant. Il n'en va donc pas comme si nous avions une simple chaîne d'intentions « *associées* » l'un [des termes] rappelant l'autre dans le souvenir, celui-ci le suivant etc. (un fluant), mais [nous avons] *une* intention qui en soi est intention sur cette série de remplissements possibles. Mais cette intention en est une non-intuitive, une intention « *vide* », et son objectal est la série temporelle objective d'événements, et celle-ci est « *environnement* ».

Cela ne caractérise-t-il pas en général l'environnement : une intention unitaire qui porte sur une pluralité d'objectités interdépendantes et qui vient à remplissement dans leur donnée progressive séparée et multiple ? Et de même pour un « *arrière-fond* » spatial. C'est ainsi que toute chose a aussi dans la perception sa face arrière comme arrière-fond (car il ne s'agit pas de l'arrière-fond de l'attention, mais de l'appréhension). Ce que dans les Leçons<sup>36</sup> j'ai décrit <comme> perception impropre, co-perception c'est une intention « *complexe* » qui est remplissable dans des enchaînements d'un type déterminé, dans des enchaînements de donnée. L'avant (*Vordergrund*) n'est rien sans l'arrière-fond. La face qui apparaît n'est rien sans <celle> qui n'apparaît pas. Et de même dans l'unité de la conscience du temps : la durée reproduite est l'avant, les intentions d'ordonnement font un arrière-fond, un [arrière-fond] temporel, conscient. Et d'une certaine façon, cela se continue dans la constitution de la temporalité de ce qui lui-même dure avec son maintenant, avant et après. Nous avons des analogies : l'ordonnement de la chose spatiale dans l'espace environnant et le monde spatial – et d'un autre côté la chose spatiale elle-même et ses avant et arrière-fond (au moins comme fantôme). Pour la chose temporelle : l'ordonnement [305] dans la forme temporelle et le monde temporel – et d'un autre côté la chose temporelle elle-même et son orientation changeante par rapport au maintenant vivace. Ces analogies ne doivent toutefois pas être prises à la lettre ni acceptées tout de go. Jusqu'où elles ont valeur d'analogies rigoureuses, voilà qui doit être dégagé par une recherche minutieuse.

Mais ce qu'il est important d'étudier, c'est *si effectivement souvenir et at-*

36. Il s'agit probablement de l'*Introduction à la logique et théorie de la connaissance*, du semestre d'hiver 1906/1907. (NdE)

*tente peuvent être tenus pour équivalents.* Le souvenir intuitif m'offre la reproduction vivace de la durée s'écoulant d'un événement, et ne restent non-intuitives que les intentions qui renvoient (*zurückweisen*) sur l'auparavant (*Vorher*) et [celles qui] montrent vers (*vorweisen*) le maintenant vivace. Qu'en est-il de la représentation intuitive d'un événement futur ?

Je vais « tout à l'heure descendre l'escalier et entrer dans la salle des séances – ». Je « vais aller dîner tout à l'heure – ». J'ai maintenant intuitivement l'« image » reproductrice d'un processus, elle se déroule reproductivement. S'y attachent des intentions-de-futur et des intentions-de-passé indéterminées, c'est-à-dire des intentions qui concernent l'environnement temporel dès le début du processus et qui ont leur terme dans le maintenant vivace. L'intuition d'attente est *dans cette mesure* intuition de souvenir inversée car dans celle-ci les intentions-de-maintenant ne vont pas « avant » le processus, mais suivent après. Elles se trouvent en tant que coloration d'environnement « dans la direction opposée ».

Qu'en est-il du mode-de-donnée du processus lui-même ? Le fait que dans le souvenir la teneur du processus soit déterminée constitue-t-il une différence d'essence ? Or le souvenir peut être intuitif et cependant pas très déterminé en ce que bien des composantes intuitives n'ont absolument pas effectivement caractère-de-souvenir. Dans le souvenir parfait, tout serait clair et déterminé comme souvenir jusque dans le détail. Mais *idealiter* il pourrait bien en être exactement de même dans l'intuition-d'attente. En général, elle laisse ouvert beaucoup [de choses], et le laisser-ouvert (*Offenbleiben*) est encore un caractère des composantes en cause.

[306] *Caractère d'image, images de souvenir, images d'attente.*

Toute l'intuition n'offre d'une certaine manière qu'un schème du futur, et même une image puisque dans l'intuitivement donné je vois quelque chose qui ne m'est pas donné, et me serait donné si précisément rien dans l'« image » ne me laissait quelque chose d'ouvert. Mais le souvenir ne m'offre-t-il pas de même, du moins en général, une simple *image*, en l'occurrence partout où j'ai bien une apparition, mais avec la conscience qu'en elle l'ayant-été se présente lui-même en des traits singuliers, seulement figuré en d'autres ? Or le spécifique est que, des deux côtés, *une représentation parfaite est par principe possible*, c'est-à-dire une [représentation] telle qu'elle ne contienne rien d'une divergence entre donné et intentionné (*Intendiertem*), et par conséquent rien d'une différence entre *objet-image* et *sujet (sujet)*. –

Une conscience prophétique (une conscience qui se donne elle-même pour prophétique) n'est-elle pas pensable par principe ? Peut-on soutenir que nous n'avons pas *de facto* par moments un projet déterminé et que, en représentant intuitivement ce qui est projeté, nous ne l'admettons pas, pour ainsi dire de pied en cap, comme réalité effective future ? De plus, la partie intervalle par rapport au maintenant actuel est indéterminée des deux côtés, et peut l'être plus ou moins (dans la  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ).

Mais des différences de principe résident dans le type de remplissement. Des intentions-de-passé se remplissent nécessairement par mise en avant (*Herausstellung*) des enchaînements de reproductions intuitives. La reproduction de l'événement passé lui-même n'admet quant à sa validité, c'est-à-dire quant à la reproduction elle-même et sa validité (dans la conscience interne), qu'une confirmation des indéterminités-de-souvenir et un perfectionnement par transformation en une reproduction dans laquelle tout ce qu'il en est des composantes est caractérisé comme reproductif. Voici ce dont il s'agit ici : ai-je effectivement vu, perçu cela, ai-je effectivement eu cette apparition, exactement avec le contenu ? (Une autre question est : était-ce une réalité effective, était-ce un apparaissant effectivement ?) Et cela doit s'insérer dans un enchaînement de telles apparitions jusqu'au maintenant.

Au contraire, exactitude de l'attente : le remplissement de l'attente est [307] remplissement par une perception. Il appartient même à l'essence de l'attendu qu'il soit un devenant-être-perçu (*Wahrgenommen-sein-werdendes*), ou un percevoir dans le devenir. Et de même avec les intentions d'environnement. Tout cela se remplit par l'actualité du vivre, et du vivre impressionnel. Or en somme, tout l'intuition d'attente est exactement quelque chose d'aussi originel et propre en son genre que l'intuition-de-passé.

Il faut *bien faire attention* ici à ce que, parmi les modes de la conscience du temps s'accomplissant par reproduction, *souvenir* et *attente* ne forment qu'un *groupe remarquable*. A l'essence de ces vécus reproductifs n'appartient pas simplement une position reproductive de l'être temporel mais une certaine relation à la conscience interne.

Il appartient de façon primaire et fondamentale à l'essence du souvenir d'être conscience de l'être-ayant-été-perçu (*Wahrgenommen-gewesen-sein*). Si je me rappelle intuitivement un processus externe, j'en ai une intuition reproductive. Et c'est une reproduction qui pose. Mais cette reproduction externe est nécessairement consciente au moyen d'une reproduction interne. (Un apparaître externe doit être reproduit alors que le processus externe est donné dans un type d'apparition déterminé. L'apparaître externe comme vécu est unité d'une conscience interne, et une reproduction interne correspond à la conscience interne.) Or à présent deux possibilités se présentent. Il se peut que la reproduction interne en soit une qui pose et que par conséquent l'apparition du processus soit posée, et alors posée dans l'unité du temps « interne » ; ou bien il se peut que la reproduction externe en soit une qui pose, que le processus temporel [soit] posé dans le temps objectif, mais que la reproduction interne [n'en soit] pas une qui pose, et que par conséquent l'apparition elle-même comme processus du temps interne, et de surcroît ce faisant le flux tempo-constituant correspondant, [ne soient] pas posés dans l'unité de l'ensemble du flux de vie (*Gesamtlebensstromes*). *L'essentiel*<sup>37</sup> *du souvenir et de*

37. D'ici jusqu'à « pareil ordonnancement » p.108, le texte est repris avec quelques changements dans la deuxième section du § 28 pp.59-60. (NdE)

*l'attente* (de ceux directement intuitifs, cf. ci-dessous) réside en l'ordonnement de l'*apparition* reproduite dans l'enchaînement d'être du temps interne, de la série de mes vécus qui s'écoule.

[308] Normalement la position s'étend bien plus loin, également sur l'*objectal* de l'apparition externe, mais cette position peut être invalidée, il peut lui être fait obstacle, et alors le souvenir, ou l'attente, est ce qui reste toujours, c'est-à-dire que nous continuerons de les appeler souvenir et attente en tant que tels. Nous dirons seulement alors : je me souviens que j'ai « probablement » perçu cela autrefois, mais c'était une illusion. J'attends de voir cela et cela (je l'ai attendu avant et pensais que c'était une réalité, maintenant je sais que ce sera un voir illusoire). Mais normalement « J'attends l'événement – je me rappelle l'événement » signifient tous deux : « Je verrai l'événement » (c'est-à-dire « J'aurai l'information que c'est une réalité effective ») – « J'ai vu l'événement » (c'est-à-dire : « J'ai eu l'information que cela est »).

Il est ici besoin, à ce que je vois, d'un complément : les souvenirs *directement intuitifs* et les attentes *directement intuitives* – par opposition aux non-intuitives ou médiatement intuitives, à celles qui symbolisent indirectement, à celles qui portent sur une connaissance indirecte, etc. En ce sens sont directement intuitifs des actes *ordonnés pareils*, perception directement intuitive d'un externe, souvenir ou attente directement intuitifs d'un externe tous construits pareils, en l'occurrence position pas simplement de l'extérieur intuitionné, mais [aussi] position de l'intuitionner, c'est-à-dire de perception interne, de souvenir interne, d'attente interne. Si d'emblée il s'agit d'intuition d'un psychique (*Psychischem*), c'est-à-dire *directe*, la distinction de séries graduelles s'envole, et nous avons d'emblée pareil ordonnancement.

Si<sup>38</sup> nous en restons à l'intuition reproductive d'un externe, de la temporalité et de l'objectité externes, nous avons à présent *encore d'autres types* d'intuition, c'est-à-dire immédiate, d'objets temporels. Je me représente maintenant le Roons<sup>39</sup> ; mais pas en tant que souvenir du [Roons] déjà vu, mais comme étant maintenant, tel qu'il est maintenant. Et je me représente, intuitivement, un événement ayant-été ; pourtant je ne me souviens pas de lui-même, et cependant je le prends comme effectivement passé : [309] je m'en fais une intuition d'après une description ; et de même quant au futur. Du présent aussi, comme un présentement posé, bien que le cas échéant je ne l'aie jamais vu, je me fais des intuitions. Dans le premier cas, j'ai bien des souvenirs, mais je donne au souvenu une durée jusqu'au maintenant actuel, et pour cette durée je n'ai aucune « apparition » intérieurement souvenue. L'« image-de-souvenir » me sert mais je ne pose pas le souvenu (l'objectal du souvenir interne dans sa durée parallèle : comment il était objectalement là). Comment est-ce que je pose ici, et qu'est-ce que je pose ? A présent en tout cas, nous posons bien ce qui dure comme ce qui se figure dans cette apparition, et le maintenant appa-

38. D'à peu près ici jusqu'à « intuitions immédiates » p.310, le texte est repris avec quelques changements dans le § 29 pp.60-61. (NdE)

39. Restaurant situé sur une hauteur près de Göttingen. (NdT)

raissant, et le maintenant toujours nouveau, etc. Mais nous ne le posons pas comme « passé ».

Nous le savons, « passé » dans le souvenir ne veut pas dire non plus que nous nous faisons une image de l'antérieur dans le se-souvenir de maintenant, toutes ces choses sont des constructions en plus. Mais nous posons simplement l'apparaissant, l'intuitionné qui n'est bien sûr intuitionnable dans le mode temporel que conformément à sa temporalité. Et nous donnons à l'apparaissant en cela une position envers le maintenant de l'actualité sur le mode du souvenir grâce aux intentions d'environnement de l'apparition. Nous devons par conséquent interroger aussi dans la présentification d'un présent absent (*abwesenden Gegenwärtigen*) les intentions d'environnement de l'intuition, et celles-ci sont évidemment ici d'un tout autre type : elles n'ont absolument aucune relation au maintenant au moyen d'une série constante d'apparitions internes qui seraient posées en totalité. Bien sûr, cette apparition reproductive n'est pas sans enchaînement. Ce doit être un [quelque chose] qui dure qui apparaît là, qui est ayant-été, est maintenant et sera. Je « peux » donc emprunter n'importe quel chemin et voir, trouver encore la chose, et je peux à nouveau revenir et me voir dans des séries d'apparitions « possibles » réitérées jusqu'à elle. Et si auparavant je m'étais mis en route et y étais allé (c'est possible, des séries d'apparitions « possibles » y correspondent), j'aurais alors maintenant cette intuition en tant qu'intuition perceptive, et ainsi de suite. Par conséquent, l'apparition qui me flotte [en l'esprit] reproductivement n'est bien nullement caractérisée comme ayant-été de façon interne et impressionnelle, l'apparaissant [n'est pas caractérisé] comme ayant-été perçu dans sa durée temporelle ; pourtant la relation au *hic et nunc* existe là aussi, et nous pouvons dire que [310] l'apparition porte aussi un certain caractère-de-position : elle s'insère dans un enchaînement d'apparition déterminé (et d'apparitions qui, de part en part, seraient des apparitions qui « posent » et prennent attitude) et elle a, en relation avec celui-ci, des caractères qui motivent : pour les vécus eux-mêmes l'intention d'environnement a le sens d'un halo d'intentions. Il en va de même pour l'intuition du passé que je n'ai pas vu autrefois (par exemple de la maison de tout à l'heure, alors que je la vois maintenant pour la première fois) et de même pour le futur. Tout cela, ce sont des intuitions immédiates.

*Là-dessus* viennent alors les intuitions qui mettent en image, d'après apparitions, donc indirectes : c'est bien sûr seulement ici que la position temporelle, et la position du non souvenu ou du non attendu, ne sont pas tout à fait un simple caractère de position qui s'ajoute à l'intuition. Et ensuite l'intropathie (*Einführung*), l'introjction (*Introjektion*) qui, à son tour, a sa médiateté (*Mittelbarkeit*).

<N° 46. Problématique de la reconduction de toutes distinctions au type d'appréhension.><sup>40</sup>

40. On remarquera les réminiscences sémantiques de ce texte avec celui restitué plus haut

Le souvenir au sens courant est au même niveau que l'attente, et tous deux [au même niveau que] que la représentation-de-*phantasia*.

La perception au sens courant ou en un certain sens prégnant est perception-de-maintenant. Mais il y a aussi une perception-de-souvenir (souvenir primaire). Le souvenir d'un passé plus éloigné est soit souvenir vide (le cas échéant symbolique), soit souvenir « phantastique ». Ce dernier (le souvenir intuitif) est au niveau de la présentification intuitive d'un *présent* non-perçu (d'un étant « connu » maintenant), de la re-présentification (*Wiedervergegenwärtigung*) de la rue de ma maison qui m'est bien connue dont je me souviens : c'est par conséquent un souvenir de quelque chose, mais de sorte que ce quelque chose n'est pas posé en tant qu'ayant-été mais comme présent (non perçu), et qui se tient là intuitivement.

Mais le souvenir peut aussi être perception-de-souvenir. [311] L'objet passé comme « donné » passé. L'objet passé « apparaît » intuitivement, mais pas au sens propre de la perception (*Perzeption*). J'ai été enclin par le passé à admettre simplement ici une différence d'appréhension et à dire que les mêmes contenus sensibles qui font fonction de présents perceptifs (*perzeptive Präsentanten*) font expérience ici d'une appréhension modifiée.

<N° 47. « Moments-de-contenu » et « moments d'appréhension », et l'évidence du souvenir frais.><sup>41</sup>

On<sup>42</sup> parle du *s'évanouir*, du *s'estomper*, etc. des représentants-de-sensation (*Empfindungsrepräsentanten*) si la perception proprement dite passe en souvenir frais. Mais d'après les recherches précédentes, il est clair que les contenus devenus pâles, évanouis ne sont absolument plus des contenus-de-sensation, et absolument plus des « contenus » au sens originaire. Il est à vrai dire difficile ici de s'y retrouver. Qu'est-ce que parler de « contenus » ? Quand un son retentit, le son lui-même est d'abord senti avec une plénitude (intensité) particulière, une prompte diminution d'intensité s'ensuit, le son est encore là, est encore senti, mais dans une simple écho (*Nachhall*). Cette authentique sensation-son est à différencier du moment sonore dans le souvenir frais. Le son fraîchement souvenu n'est pas présent, mais justement souvenu dans le maintenant : il n'est pas réellement là (*vorhanden*) dans la conscience-de-souvenir. Et le moment sonore qui lui appartient ne peut pas non plus être un autre son réellement là (*vorhandener*), pas non plus un son de même intensité très affaiblie (comme écho). Un son présent peut bien [faire] souvenir

sous le N° 15, en particulier p.173. Néanmoins, la présente consignation – au regard de la précédente – est manifestement postérieure pour l'essentiel, du moins à ce qui ressort de sa phrase conclusive. (NdE)

41. Husserl a par la suite approximativement daté la présente consignation de « Silvaplana ou après » ; Husserl a séjourné à Silvaplana en août 1909. A s'en tenir toutefois à son contenu, le texte peut difficilement avoir été consigné plus tard qu'à l'automne 1908. – Une grande part en est reprise – avec d'innombrables changements – aux chapitres 12 et 13. (NdE)

42. Le texte d'ici jusqu'à « remarquée accessoirement » p.314 est repris avec des changements aux §§ 12 et 13, pp.31-34. (NdE)

« d' » un [son] passé, le figurer, le mettre en image. Mais cela présuppose déjà une autre représentation-de-passé (*Vergangenheitsvorstellung*). L'intuition-de-passé (*Vergangenheitsanschauung*) elle-même ne peut pas être une mise en image. Elle est une conscience originaire. On ne saurait nier [312] qu'il y ait des résonances. Mais là où nous les reconnaissons et les distinguons, nous pouvons alors aussitôt constater qu'elles n'appartiennent absolument pas au souvenir comme tel, mais à la perception. La résonance du son du violon est précisément son de violon présent affaibli, et n'a strictement rien à voir avec le souvenir du son plein tout juste ayant-été. Le résonner lui-même, les images persistantes (*Nachbilder*) en général, qui restent en arrière des données-de-sensation plus fortes (après l'arrêt du stimulus (*Reizes*), physiquement parlant) n'ont absolument rien à voir avec l'essence du souvenir, et encore moins avec le fait qu'elles seraient nécessairement à lui imputer.

Or il appartient bien à l'essence de l'intuition-de-temps (*Zeitanschauung*) que cette dernière soit en tout point de sa durée (dont nous pouvons réflexivement faire un objet) conscience du juste-ayant-été, et pas simplement conscience du point-de-maintenant de l'objectal qui apparaît comme [quelque chose] qui dure. Et dans cette conscience, le juste-ayant-été est conscient dans la continuité en cause, et en toute phase dans un « type d'apparition » déterminé : avec les différences de « contenu » et appréhension. On prête attention à la sirène qui retentit à l'instant (*eben*) : en chaque point une extension est là, et là dans une extension de l'« apparition » qui a bien en chaque phase de cette extension son moment d'intensité et [son] moment d'appréhension. D'un autre côté, le moment d'intensité n'est pas une intensité réelle, pas un son qui maintenant serait réellement, c'est-à-dire qui pourrait être considéré comme étant maintenant, même s'[il est] contenu-son immanent. La teneur réelle de la conscience-de-maintenant contient tout au plus des sons sentis, qui par conséquent doivent nécessairement être désignés comme perçus, comme présents, mais aucunement comme des passés. La conscience-de-souvenir contient réellement une conscience-de-passé de son, un souvenir-son, un souvenir-son intuitif, primaire, et cela n'est pas à décomposer en « son senti » et « appréhension comme souvenir ». De la même façon qu'un son-de-*phantasia* n'est pas un son, mais *phantasia* de son, ou tout comme une *phantasia*-de-son et une sensation-de-son sont quelque chose de différent par principe, et pas par exemple la même chose seulement différemment interprétée, appréhendée, ou tout ce qu'on voudra en dire : le son souvenu intuitivement de façon primaire est de même quelque chose d'autre par principe que [le son] perçu, autrement dit le souvenir primaire de son [est] quelque chose d'autre que la sensation de son.

[313] Y aurait-il donc une *loi* par laquelle le souvenir primaire *ne* serait possible *qu'*en liaison continue avec une sensation qui a précédé, une perception? [Une loi] par laquelle toute phase de souvenir primaire ne serait concevable que comme phase, c'est-à-dire ne serait pas extensible en un intervalle qui serait identique en toutes phases? On dira sans hésiter : c'est parfaite-

ment évident. Bien sûr, le psychologue empirique qui est habitué à traiter tout psychique comme simple facticité en doutera ; il dira : pourquoi une conscience qui commence avec un souvenir frais sans avoir eu auparavant une perception ne serait-elle pas *concevable* ? Il se peut qu'une perception soit de fait nécessaire pour obtenir un souvenir frais. Il se peut que de fait la conscience humaine ne puisse avoir de souvenirs, même frais, qu'après avoir eu des perceptions. Mais l'inverse est également concevable.

A son encontre nous soutenons *la nécessité apriorique de la précession d'une perception correspondante avant le souvenir frais*.

On devra commencer par établir qu'une phase n'est concevable que comme phase, et sans possibilité d'une extension. Et la phase-de-maintenant n'est concevable que comme limite d'une continuité de souvenir frais, de la même façon que toute phase de souvenir frais elle-même n'est concevable que comme point d'un tel *continuum* ; c'est-à-dire pour tout maintenant de la conscience du temps. Mais dès lors toute une série continue en souvenir frais ne doit pas pouvoir être concevable sans perception correspondante précédente. Voici ce qu'il en est : la série en souvenir frais, qui là est un maintenant, <est> elle-même point-limite, et se modifie nécessairement : le souvenu « sombre toujours plus loin dans le passé sans changer sa temporalité », mais pas seulement cela : c'est nécessairement quelque chose qui a sombré, quelque chose qui nécessairement permet un ressouvenir évident, lequel le reconduit à un maintenant redonné qui de la même manière se réduit en sombrant en arrière (mais sombrant en arrière de nouveau) à cette même série.

Mais alors on dira : ne puis-je avoir un souvenir, même un souvenir frais, d'un A alors qu'en vérité A n'a absolument pas eu lieu ? Certainement. Et même plus encore. Je peux aussi avoir une perception de A alors que A n'a pas eu lieu dans la réalité effective.

[314] Et ce faisant nous n'affirmons pas du tout cela comme l'évidence selon laquelle, si nous avons un souvenir frais de A, A doit avoir précédé, mais plutôt que A doit être ayant-été perçu (qu'il ait été principalement objet d'attention ou non : quelque chose était là en chair et en os d'une façon consciente, quoique non remarquée ou remarquée accessoirement).

Bien sûr, *une* évidence de l'évidence fraîche existe aussi selon nous : celle qui résulte de la réduction à l'immanent, et naturellement aussi au contenu du souvenir immanent en relation au contenu correspondant de la perception immanente.

Toutes les *évidences* dont il est ici question, relevant de la théorie phénoménologique de la connaissance, doivent être étudiées le plus à fond [possible]. –

On pourrait à présent faire l'objection suivante : toute la conduite de notre analyse phénoménologique du temps se tient sous une *supposition empirique*. Nous avons, pourrait-on dire, *admis le déroulement temporel objectif, puis ensuite* au fond seulement étudié les *conditions de la possibilité* d'une intuition-de-temps et d'une connaissance spécifique du temps ; autrement dit procédé à des constructions. Nous avons simultanément admis par avance que les data

temporels, et les ordonnancements temporels, présents (*vorhanden*) dans l'intuition des rapports temporels – également dans l'intuition phénoménologique-réflexive dirigée sur le déroulement de la conscience du temps – sont *effectivement trouvés d'avance* (*vorgefunden*). Nous avons donc *présupposé* partout la validité de l'intuition-de-temps.

Là il faut bien réfléchir : jusqu'où avons-nous admis par avance un déroulement temporel *objectif* ? Eh bien, exactement au sens où nous avons admis une chose dans l'analyse de la chose, un perçu dans l'analyse de la perception, etc. La vérité d'un quelconque temps-de-monde, ou d'un monde, l'existence vraie d'une chose quelconque et d'une durée chosale, nous ne l'avons au contraire pas admise. Mais nous acceptons bien la durée en tant que telle qui apparaît, la choséité en tant que telle qui apparaît, et ainsi de suite. Ce sont bien des données absolues dont il serait absurde de douter. Nos recherches n'ont pas porté sur les conditions de possibilité d'un temps-de-monde et d'un monde effectivement existants admis d'avance, ni sur leur connaissance, mais [315] [sur celles] d'un temps-de-monde en tant que tel, d'une durée chosale en tant que telle, etc.

Mais de surcroît il est bien exact que nous avons présupposé aussi un temps étant, en l'occurrence non pas le temps du monde d'expérience, mais bien le temps phénoménologique (mieux : phansilogique), le temps immanent dans le déroulement-de-conscience ; par exemple que la conscience de ce processus, de cette mélodie que justement j'entends, est effectivement un l'un-après-l'autre de la conscience qui intuitionne. « Effectivement » toutefois pas au plein sens psychologique, mais l'un après l'autre au sens immanent. Or pour cela <nous> avons eu recours à une évidence qui profite à cette donnée comme à toute [donnée] purement et simplement absolue. Et ici, croyons-nous, douter ou nier n'a pas de sens. Ce dont on peut raisonnablement douter peut aussi, par principe, être raisonnablement conçu comme non-étant. Il est donc possible que raisonnablement il ne soit pas, ou soit nié. Cela s'applique-t-il à *tout* souvenir frais, également à celui d'un immanent ?

Je serais tenté de dire : si *un* souvenir immanent doit être nié, alors tous [doivent l'être], si *l'un* est valide, alors tous [le sont]. Les motifs de douter, d'admettre, de nier sont partout les mêmes.

On dit que l'être de la *cogitatio* est indubitable. Cela peut-il signifier : l'être-maintenant de la *cogitatio* au sens d'un point mathématique ? Qu'une *cogitatio*, par essence, nécessite un certain temps, est-ce moins évident que le fait qu'elle soit ? Et si nous avons l'évidence pour une aussi petite durée, n'avons-nous pas dès lors déjà l'évidence pour le souvenir frais ? Ou devrait-on s'en tirer avec de belles paroles sur une légitime vraisemblance ? On dira pourtant : si un quelconque rapport temporel a précède b doit d'une façon générale exister, il doit par principe être alors possible de l'intuitionner, de le conduire à une donnée qui atteste. Il appartient a priori au sens de tout être qu'un être-donné soit possible. De quoi cet être-donné possible doit-il avoir l'air ici ? Est-ce que cela peut être un être-donné médiat ? La validité de n'im-

porte quel être-donné médiat ne présuppose-t-elle pas d'une certaine façon la possibilité de saisir sa temporalité? Tout individuel est bien nécessairement un temporel. Ce que je dois auparavant fonder est douteux aussi longtemps qu'il n'est pas fondé. Si tout souvenir frais est douteux et sans légitimité (*Recht*) aussi longtemps qu'il est non-fondé, il est alors douteux que la fondation [316] ait eu lieu d'une façon absolue après les étapes écoulées, si cela peut être mis en doute comment puis-je prétendre avoir fondé de façon absolue?

Quoi qu'il en soit, quoi de plus légitime que de dire : si<sup>43</sup> une succession, une variation, un changement apparaît, alors la succession, le changement, etc. immanent appartenant par essence à l'apparition de cette succession, etc. est absolument certain.

Il est totalement faux d'argumenter : comment puis-je savoir dans le maintenant [quelque chose] d'un non-maintenant puisque je ne peux pas comparer le non-maintenant, qui n'est même plus, avec le maintenant (en l'occurrence dans l'image-de-souvenir qui est là dans le maintenant). Comme s'il appartenait à l'essence du souvenir que <je> suppose dans une image qui est là dans le maintenant une autre chose semblable à celle-ci, et que je puisse comparer comme dans la représentation en image, et que je le doive. *Souvenir* n'est pas conscience d'image, mais quelque chose de totalement autre. Bien sûr, le souvenir n'est pas maintenant, sinon ce ne serait pas un ayant-été, mais un présent, et dans le souvenir il n'est bien sûr pas donné comme un maintenant, sinon le souvenir ne serait justement pas souvenir mais perception. Comparer [ce qui n'est] plus perçu et simplement souvenu avec quelque chose hors soi n'a pas de sens. De la même façon que <dans> la perception j'intuitionne l'être-maintenant, et dans la perception étendue, telle qu'elle se constitue, l'être qui dure, de la même façon j'intuitionne dans le souvenir, en ce qu'il est primaire, le passé, il y est donné, et la donnée de passé *est* souvenir (donnée originaire en tant que souvenir primaire, re-donnée en tant que ressouvenir).

Mais qu'en est-il du point de vue de la vraisemblance? La saisie-de-maintenant immanente, le point de la perception-de-maintenant donnerait une pleine évidence de la certitude, la certitude s'étagerait en correspondant à la continuité-de-souvenir au sens de la vraisemblance. Or puis-je avoir la vraisemblance de quelque chose dont une intuition (*Intuition*) vraie n'est pas possible? Et comment la donnée ne serait-elle pas aussi possible partout où l'intuition est possible? On pourrait tenter de répondre ainsi. Mais qu'en est-il dans le cas de la perception externe? Pour les choses? Ici, la donnée est possible, [317] mais la donnée adéquate? Toute position-de-perception externe n'est-elle pas simplement vraisemblable? Ce n'est absolument pas le cas. Et pourtant, y a-t-il un sens à parler de vraisemblance là où déjà des contre-motifs n'ont pas leur position légitime contre d'autres? Et tout cela a-t-il un sens là où pas même une fois les un-après-l'autre et un-avec-l'autre immanents ne pourraient légitimer

43. Le texte d'ici jusqu'à la fin du paragraphe suivant est repris avec quelques changements mineurs au § 13 p.34. (NdE)

mement être posés ?

Je crois que toutes ces choses devraient être plus précisément approfondies et formulées plus exactement. Je n'en suis pas encore tout à fait satisfait. –

Prenons un *son* pour exemple. Pendant que nous l'entendons, il « s'évanouit », et la conscience du temps lui attribue sa place qui s'enfoncé par rapport au maintenant des perceptions de chaque fois (*jeweiligen*). Ce faisant, nous vivons dans les souvenirs en prêtant attention au temporel, à telle ou telle des phases remarquables du processus, ou [en prêtant attention] au son qui dure, se change comme ceci et comme cela. Mais nous pouvons aussi prêter attention objectivement aux souvenirs eux-mêmes, les percevoir, et alors que nous faisons cela, nous les trouvons soumis à la loi du temps, ils s'enfoncent dans le temps : cela signifie que les perceptions des souvenirs se continuent, se dilatent en souvenirs *de* souvenirs, et nous pouvons alors obtenir *une* conscience du l'un-après-l'autre des souvenirs originels.

La loi consiste en ceci : *la distance des deux phases*, pendant qu'elles s'enfoncent, *reste continûment la même*. En vertu de la conscience continue d'identité qui maintient dans le s'enfoncer le A comme le même A, le B comme le même B, ils gardent tous deux en permanence *la même distance temporelle*. –

Partout ici nous avons conçu le temporel [comme] constitué au moyen d'un contenu vécu réellement dans la conscience du temps, contenu qui est animé par la représentation (*Repräsentation*) temporelle, par l'appréhension temporelle. Dès lors, la *question* est : *le même* contenu, qui vient tout juste d'être *présentant* (*Präsentant*) d'une perception, ne peut-il pas faire fonction, de quelque façon qu'on voudra, de *représentant* (*Repräsentant*) d'un souvenir ? Ou est-ce un *hasard* que *ledit caractère* s'attache, c'est-à-dire est-ce un fait psychique, par exemple déterminé simplement par des lois psychologiques empiriques ? La *réponse* est : *non*. *La phase-de-souvenir n'est possible que comme phase*, le souvenir « primaire » ne peut entrer en jeu que comme *dépendance*, comme *continuation* [318] d'une conscience perceptive. *D'où le savons-nous ?*

Nous avons l'évidence que « passé » renvoie à « maintenant », et que maintenant et passé s'excluent. L'identiquement le même peut bien être simultanément maintenant et passé : mais seulement en ce qu'il a duré entre maintenant et passé. Nous avons l'évidence qu'une phase-de-souvenir ne peut pas durer, et qu'elle ne peut être que dans un enchaînement d'une continuité-de-souvenir, laquelle provient d'une perception. Tout comme c'est une loi évidente qu'une perception ne peut pas durer sans qu'une continuité-de-souvenir s'y attache. Cela implique aussi : ce n'est pas toute perception qui peut durer, en l'occurrence pas la perception d'un souvenir tempo-constituant. Qu'est-ce qui rend possible de telles évidences ? De quoi a l'air l'intuition (*Erschauung*) adéquate qui s'acquitte de ces lois évidentes ?

Une chose encore : objectivement parlant, *la conscience directe du passé* n'est pas simplement une [conscience] continue mais aussi *conscience de cette continuité*. Cette conscience vient-elle de la réflexion sur les souvenirs qui, justement, y sont perçus et dès lors y obtiennent eux-mêmes leurs phases,

à tout moment phases de deuxième degré appartenant à chaque phase-de-souvenir qui alors s'étagent continuellement et unitairement? Manifestement.

<N° 48> Repoussement temporel originel.

Thème: « représentation » (*Repräsentation*). Des contenus sensibles étants-de-conscience (*Bewußtseins-seiende*) « présentent, représentent », etc., bref, ils sont « là, et appréhendés alors selon le cas ainsi et ainsi ». –

Admettons qu'un rouge apparaisse. Et qu'à présent, il est juste ayant-été. Encore intuitif. Un rouge actuellement présent peut-il là continuer à se maintenir et faire fonction de « représentant »? Peut-on échapper à la théorie de la représentation? Si un rouge était *encore* là, effectivement vécu, dans le même sens que le rouge antérieur, le rouge durerait bien tout simplement, tout au plus s'évanouirait-il, diminuerait-il de plénitude, d'intensité, et ainsi de suite. Et de même si nous prenons n'importe quelle phase dans le repoussement temporel originel et demandons comment les « contenus évanouissants » peuvent y être [319] représentants, si nous admettons le s'évanouir comme un « changement-de-contenu ».

Nous avons traité de la difficulté dans des feuillets précédents. En tout cas il y a là des objections contre mon premier point de vue, ma théorie de la représentation qui opérait avec des « contenus » vécus (par exemple des contenus sensibles) et les concevait selon le cas comme appréhendés ainsi et ainsi. Le tout simplement [comme] des différences dans l'appréhension qui s'accrocherait seulement au contenu par ailleurs vécu et étant dans la conscience, l'« animant ». Mais une telle interprétation devait [s'avérer] totalement intenable, et c'est une tâche spécifique que de faire ici toute la clarté.

<N° 49. Avons-nous dans le point-de-maintenant un *continuum* de contenus primaires simultanément, et *là-dessus* simultanément un *continuum* « d'appréhension »>?

Si on conçoit la *perception et la présentification*, comme cela se produit encore dans les feuillets anciens rassemblés ici, comme une sorte de *produit de contenus d'appréhension et d'appréhension particulière*, la continuité de l'appréhension perceptive (appréhension-de-maintenant et *continuum* des appréhensions-de-souvenir primaires) a pour résultat l'objet présent qui dure ; et de façon modifiée, l'objet ressouvenu, ayant-été qui dure dans un présent passé. Aussitôt se pose la question : un même contenu peut-il par principe être effectivement appréhendé de façon temporellement différente, et puis par exemple aussi, un contenu identiquement *le même* peut-il être *simultanément* appréhendé de ces différentes façons? Un seul et même contenu, de la même détermination-de-contenu, est une fois appréhendé sur le mode du maintenant, et simultanément sur le mode du primairement-passé. Réfléchissons de façon plus générale pour commencer.

Dans le *continuum* de la perception d'un objet qui dure, un *contenu propre*

correspond à chaque phase de la durée. L'objet s'étend dans le temps, dans la durée il est le même objet, mais le même objet qui dure est étendu temporellement ; et il est à partager dans le temps en correspondance avec cette extension, à chaque laps de temps correspond une autre partie temporelle de l'objet. Le passé est passé avec toutes les déterminités qui font la plénitude-de-temps. De phase en phase, la plénitude est une autre, tout au plus pleinement égale, [320] en l'occurrence dans le cas du non-changement. L'objet est le même. Mais il est l'unité de la durée de son contenu temporel – que celui-ci se maintienne inchangé ou se change. A partir de là, *une autre représentation* doit nécessairement aussi correspondre à tout contenu temporel, au contenu de tout intervalle-de-temps et de tout point temporel. Car dans l'intuition de la durée objectale, de l'objet dans sa durée, le *continuum* de ses parties et phases doit être unitairement intuitionné et donné. L'intuition d'un continuuel est nécessairement elle-même un *continuum*, l'intuition d'une durée dure d'une certaine façon elle-même, elle est une intuition étendue et à toute phase de la durée intuitionnée correspond une phase de l'intuition, en tant qu'intuition d'elle.

Par conséquent, à toute partie, à toute phase de l'objectité intuitionnée qui dure, correspond une « représentation » (*Repräsentation*) propre, une intuition partielle propre avec « appréhension » et « contenus représentants ». Une double « appréhension » signifierait que le temps pour ainsi dire se scinde, qu'une phase passée de l'objet est identique à celle présente. L'objet est le même dans la durée, mais « l'objet passé comme tel », son être-passé n'est pas identique à son être-maintenant.

Pour l'essentiel, ce qui a été dit vaut indépendamment de toute interprétation : à savoir que nous interprétions ou non l'intuition-de-temps d'après le schème « contenu d'appréhension – appréhension ». En tout cas, il nous faut reconnaître la nécessité apriorique que l'intuition de la durée soit un *continuum* du point de vue phanisque et que nous ayons en toute phase une intuition d'une phase temporelle de l'objet, et que d'une certaine façon il nous faille y distinguer le contenu immanent qui « représente », qui porte à apparition le contenu objectal, d'avec l'« appréhension » en laquelle l'apparaître s'annonce. Mais cela concerne l'« apparition » *abstraction faite de la temporalité* – une maison (qui est là en durant) vient à apparition, en chaque phase de l'intuition-de-temps, ou bien un arbre, etc. ou le son d'un violon (peu importe que pour de tels objets l'« apparition » ait aussi ses différences d'essence, par opposition aux choses primaires). En tout cas, ce qui dorénavant constitue la différence temporelle est [321] une « appréhension » en un sens *fondamentalement autre par essence*, et cependant encore quelque chose d'inséparable par principe de l'appréhension objectale. L'objet ne se constitue comme tel que dans l'appréhension temporelle, dans la conscience du temps, comme ce qui dure, se change ou ne se change pas.

Or quel sens y aurait-il à ce que *les contenus qui sont là dans le maintenant de chaque fois le soient comme objectité temporelle par l'effet de l'appréhension dont ils font expérience*? D'abord, le maintenant de conscience est posé en

face du point-de-maintenant de l'*objet*. La maison est là en tant que présente, en tant qu'elle dure au présent. Et la conscience de maintenant est elle-même un maintenant, et la conscience du présent qui lui-même dure [est] un présent qui dure. Mais je peux aussi dire : ce gobelet apparaît durant. Mais pas seulement cela. L'apparition du gobelet, la figuration du gobelet qui dure sous cette face déterminée, et tout ce qui en relève, les figurations des déterminités de cette face du gobelet, les contenus de figuration et leur figurer lui-même, cela apparaît durant. Cet apparaître est apparaître d'un « immanent ». Le regard est maintenant disposé autrement, pas sur le gobelet, mais sur la figuration du gobelet (apparition du gobelet). *Qu'est ici le « contenu »* qui, dans la conscience du temps, fait expérience d'une « *appréhension* » différente ? « Contenu sensible » et « conscience d'apparition » (figurer), et de même dans d'autres cas, à ceci près que le « regard » est disposé autrement. Le gobelet qui dure est toujours là en tant que tel, même si je « prête attention » à l'apparition qui dure de lui, et inversement, l'apparition qui dure est toujours là, même si je prête attention au gobelet en tant que tel. Ce prêter attention, ce jeter le regard et viser est aussi quelque chose qui peut être objet de la réflexion et a sa « place temporelle ». Le maintenant du prêter attention fait partie du maintenant du gobelet attentionné, et l'être-ayant-été-attentionné-auparavant (*Vorhin-beachtet-gewesen-sein*) [fait partie] de l'auparavant du gobelet attentionné ; et ainsi de suite. Alors qu'a lieu la réflexion sur le prêter attention, un prêter attention au prêter attention, ce prêter attention de deuxième degré est aussi un maintenant et a son ordonnancement dans un enchaînement temporel, dans le champ temporel, et tous ces champs temporels ont nécessairement rapport les uns avec les autres : le maintenant du prêter attention n'est pas un [maintenant] autre que le maintenant de l'attentionné – il se donne comme le même, le maintenant [322] de l'apparition du gobelet [se donne] à son tour comme le même avec le maintenant du gobelet ; et de même pour les points-de-passé.

Il appartient à l'essence de l'apparition du gobelet, lequel dure là, est là comme durant, qu'elle ait une expansion continue, c'est-à-dire qu'un *continuum* de l'apparition, dans lequel le non-maintenant intuitif vient à intuition momentanée, appartient déjà au point-de-maintenant du gobelet. Le noyau primaire de l'apparition y a apporté son déploiement. Mais qu'est-ce qu'une expansion ? *Avons-nous dans le point-de-maintenant un continuum de contenus primaires simultanément, et là-dessus simultanément un continuum « d'appréhension »* ? Dès lors que, dans le point-de-maintenant saisi par le regard, nous imputons à la « conscience » de l'objectivité, de notre gobelet, lui-même un maintenant, tout ce qui ressortit « *réellement* » à cette conscience y est à coup sûr simultané, c'est-à-dire « maintenant ».

Mais *a-t-on le droit* de dire que les composantes réelles y sont : une expansion de contenus primaires (en l'occurrence des contenus primaires qui correspondent aux phases de l'intervalle de durée intuitif du gobelet) – et l'expansion, dès lors unitaire, d'appréhensions qui s'occupent du se-figurer du gobelet ? Et ce qui porte à la conscience l'expansion temporelle est-il un caractère

de conscience qui se modifie, par exemple comme une appréhension plus élevée ou quelque chose d'analogue à l'appréhension ?

Il faut d'abord remarquer que *les mêmes contenus primaires figurent un divers*, des choses diverses *peuvent* être portées à apparition par une appréhension-de-chose différente. Cela ne vaut *pas* pour la continuité de l'« *appréhension* » temporelle. Tout au contraire : les contenus primaires qui s'étendent dans le maintenant, *ne peuvent pas échanger leur fonction temporelle*, le maintenant ne peut pas être là comme non- maintenant, ni le non-maintenant comme maintenant. <Dans le cas contraire> finalement, tout le *continuum* des contenus pourrait même être considéré comme un maintenant, et dès lors comme une coexistence, puis de nouveau comme une succession. C'est évidemment impossible.

Mais voyons cela plus précisément.

Nous parlons de souvenirs primaires qui sont tous réunis dans le point-de-maintenant, et qui y sont aussi réunis avec leurs appréhensions : des deux côtés une continuité venant à recouvrement. Dans cette continuité, le point-limite doit porter à figuration intuitive en tant que représentant le maintenant de l'objet [323], [et] les autres points restant, conformément à la série continue, [en tant que] phases-d'ayant-été (*Gewesenheitsphasen*) de l'objet. Mais une série de contenus primaires *coexistants* peut-elle jamais porter à intuition une *succession* ? Une série de contenus-rouge simultanés [peut-elle jamais porter à intuition] une durée d'un rouge, d'un son do, etc. ? Est-ce possible *par principe* ?

Prenons une objectivité *immanente* qui dure, telle qu'elle se trouve même partout, également dans le cas de données trans-cendantes (sous la forme de l'apparition de celles-ci). Le point-de-maintenant choisi de l'intuition-de-temps, par exemple du son do qui dure, contiendrait simultanément une continuité de phases-do. Et elles *seraient* simultanées, toutes seraient particulièrement *maintenant*. Et de même dans le cas du rouge : nous aurions simultanément une continuité de points-rouge, par exemple comme points-rouge remplissant continuellement un flacon (dans le point-de-maintenant de son être). Or si ces contenus simultanés étaient d'abord appréhensibles aussi comme *successifs*, alors aussi bien l'intuition de la *coexistence* que [celle] de la *succession* seraient possibles sur le fondement de contenus identiques, et à l'évidence il serait alors également possible que les mêmes contenus, qui là coexistent simultanément (et ici ils le devraient partout dans la conscience du maintenant), soient en même temps aussi successivement, et *cela est absurde*. Cela vaut non seulement pour les contenus primaires, mais aussi pour les *appréhensions-de-chose*, et dès lors pour les *apparitions en entier*.

En vérité, aucune analyse qui s'en tient aux phénomènes eux-mêmes ne montre qu'en un point-de-maintenant de la conscience d'objet préexiste (*vorliegt*) une telle continuité de l'apparition avec ses contenus primaires et caractères d'appréhension, laquelle permettrait de dire qu'une continuité de l'*apparition* serait *réellement donnée* en ce maintenant, et de concevoir que l'appa-

rition correspondant au point-de-maintenant de l'objet (apparition perceptive en un sens le plus authentique) aurait une expansion sous la forme de la simultanéité : ou comme si les différentes phases de l'intuition-de-durée vivace dans le maintenant concerné étaient toutes effectivement réellement égales, et égales à l'apparition-limite (*Grenzerscheinung*), à l'apparition du maintenant objectal.

Peut-être vaut-il mieux prendre pour exemple une mélodie, [324] là où les rapports doivent bien se trouver analogues par essence. Le son juste passé, au sens où il tombe dans le temps-de-présence (*Präsenzzeit*) (dans la partie actuellement intuitive de la mélodie dans le point-de-maintenant choisi) est *encore conscient*, mais pas au sens où il serait effectivement réellement « senti », [qu'il serait] là à la manière d'un son-maintenant. Un son-maintenant qui, matériellement, se tient là comme maintenant, est nécessairement représenté (*repräsentiert*) par un contenu-son-maintenant (*Jetzt-Ton-Inhalt*) qui est également caractérisé comme un maintenant. Le son encore vivace, qui se tient « encore » sous le regard de l'intuitionner temporel n'est plus, et ce qui fait partie de son apparition n'est pas « sensation-son » (un maintenant actuel), mais « résonance » de la sensation, une modification qui n'est plus aucun contenu primaire au sens d'actuel (aucun maintenant-son immanent), mais quelque chose de modifié : une conscience de sensation passée. Or on n'y peut trouver aucun son effectivement réel, mais un ayant-été-son.

Bref, c'est un *changement radical*, et un changement qui *au grand jamais ne peut être décrit de la façon dont nous décrivons des changements de sensation*, lesquels mènent à *nouveau à des sensations*. La sensation est par essence conscience-de-maintenant (ou apparition d'une durée qui inclut un maintenant). La continuité est une continuité de changements de conscience qu'on n'a absolument pas le droit de considérer comme des produits (*Produkte*) qui contiennent un élément partout commun – par exemple son do, rouge, etc. – alors que le changement est à reverser au compte de moments nouveaux, appelés appréhension. Il en va ici exactement comme avec la différence entre rouge-de-sensation et re-présentification reproductive de rouge. On n'a pas le droit de réifier (*verdinglichen*) la teneur-de-conscience, on ne doit pas falsifier les modifications-de-conscience en des modifications autres par principe, etc.

<N° 50> La modification-de-souvenir primaire<sup>44</sup>.

44. Le texte peut être daté avec certitude de la période entre le 15 octobre 1908 et le semestre d'été 1909. D'une part en effet, Husserl y fait référence à l'ouvrage de Hugo Bergmann, *Recherches sur le problème de l'évidence de la perception interne*, Halle, 1908, pour lequel, sur la couverture de son exemplaire personnel disponible au Archives Husserl de Louvain, il a noté : « de l'auteur, 15.X.08 ». D'autre part, Husserl introduit à un endroit précis du texte (p.333 cf *infra*) le concept de rétention (par la suite inséré rétrospectivement aussi dans les parties précédentes) en un sens déjà mis au point dans ses *Leçons* du semestre d'été 1909 (cf. N° 51, p.335). Husserl lui-même paraît avoir prévu d'insérer les feuillets de ce texte dans le manuscrit original de ses *Leçons sur la conscience du temps*, de février 1905 ; aussi bien, une partie en est-elle

Le son do s'installe et dure, en changeant ainsi et ainsi d'intensité. La durée <est> comblée d'[un] « son d'intensité changeante », [325] continûment. Un point-de-contenu-son appartient à chaque point de la durée. Mais ce faisant, une *série d'esquisses* des points antérieurs (une continuelle conscience de souvenir originaire) s'accroche à la *conscience-de-sensation* de ce point (nous prenons n'importe lequel indifféremment, excepté le point d'engagement initial), et du point d'engagement fait partie, si nous allons le long de la durée, une série d'esquisse continuelle de souvenirs *de lui*. Nous avons pour *chaque* point temporel de la durée une continuité-de-conscience qui concerne : la phase-de-conscience sensation-originaire-du-point-de-maintenant-du-son (*Urempfindung-vom-Jetzipunkt-des-Tones*) (du contenu-son, qui en ce point est « maintenant », est « senti » en lui) et la série des souvenirs de lui (dans lesquels il est continuellement conscient comme toujours plus « passé ») ; cette série des souvenirs est pour chaque maintenant une autre et est elle-même continûment modifiée.

*Tenons-nous* en d'abord à un point-de-maintenant (un point de la durée objective venant à apparition). De quoi a l'air par exemple le *souvenir* « *primaire* » du *point d'engagement*? (La conscience-de-passé originelle). Normalement, le terme « souvenir » concerne la « *visée* ». La visée se dirige par exemple justement sur ce point d'engagement. La visée vit dans le phénomène-souvenir. Mais c'est un *continu* dans le flux concret de la conscience, et la visée y vit de telle sorte qu'elle est intentionnellement dirigée, au travers de cette série continue, sur le point initial ; et ainsi pour tout point. Comment faut-il comprendre cela ?

Nous avons d'abord la *conscience de sensation originaire* (*Urempfindungsbewußtsein*), la conscience *absolument originaire*, celle dans laquelle le point-son [326] de chaque fois est là comme présent-de-soi, comme en chair et en os maintenant<sup>45</sup>. Elle est en constante transformation. C'est en cela que consiste le *flux* qui est une donnée absolue. Et la constitution d'un présent-de-soi, d'un soi dans la forme [d'un] maintenant présuppose la *continuité*<sup>46</sup>. La sensation originaire est quelque chose d'*abstrait* (*Abstraktes*). Et nous entendons décrire quelque chose comme la donnée absolue, à trouver dans l'apparaître de la durée concernée, et pour tout point à attraper au vol de cette durée.

La transformation consiste en ce que le maintenant-son en chair et en os se modifie continûment<sup>47</sup> (*scil.* en conscience : « dans la » conscience) en un

encore restituée dans la première section du § 11, pp. 29-30. (NdE)

45. Remarque ultérieure en marge du manuscrit : « Je dis *sensation originaire*, cela désigne la phase dépendante de l'originarité ; sensation pure et simple désigne toute la conscience tempo-constituante dans laquelle un contenu sensible immanent se constitue ». (NdE)

46. Les deux phrases précédentes ont probablement été insérées après coup dans le manuscrit. (NdE)

47. Le texte d'à peu près ici jusqu'à « c'est-à-dire qu'il est lui-même, ce point-de-souvenir, un *continuum* » p. 327 est repris avec des changements mineurs au § 11, pp.29-30. (NdE)

ayant-été, et en ce qu'un maintenant-son toujours nouveau prend continûment la relève de celui passé en modification. Mais si la conscience du maintenant-son, la sensation originaire, passe en souvenir rétentionnel<sup>48</sup>, alors ce souvenir lui-même est à son tour un maintenant, en l'occurrence appartenant à un nouveau maintenant-son<sup>49</sup>, c'est-à-dire que le souvenir est donné-de-soi, actuel<sup>50</sup>, un en chair et en os (*Leibhaftiges*). Son essence consiste en ce que, pendant qu'il est lui-même un actuel, un en chair et en os, et non lui-même son, il est souvenir *du* son ayant-été. La visée peut se diriger sur le maintenant : le « souvenir ». La visée peut se diriger sur le souvenu. Mais tout maintenant, < tout > actuel de la conscience, est soumis à la loi de la modification : il se transforme en « souvenir » primaire de « souvenir » ; et cela continûment, ce qui veut dire que c'est un *continuum continu* du « souvenir » (*rétention*) *d'un genre tel que chaque point ultérieur souvenir est rétention pour chaque antérieur*. Et tout souvenir est déjà *continuum* ; en l'occurrence le son s'instaure, et continûment « il » perdure. [327] Le maintenant-son se change en ayant-été-son (la conscience-de-sensation, celle de la donnée-son, passe en fluant en correspondance avec la succession du flux, dans une conscience-de-souvenir toujours nouvelle). Nous avons là, en allant le long du flux ou en allant avec lui, une série continue de souvenir, rétention, qui appartient au point d'engagement du son. Mais pas seulement cela. Tout point antérieur de cette série s'esquisse à nouveau, au sens du « souvenir », comme un maintenant, et par conséquent une continuité d'esquisses-de-souvenir s'attache continûment à chaque souvenir tel, et cette continuité est à son tour elle-même un point de l'actualité<sup>51</sup>, un « maintenant » qui s'esquisse en souvenir. Cela ne conduit à aucune régression à l'infini du fait que tout souvenir en soi-même est modification continue qui, pour ainsi dire, porte en soi sous forme d'une suite-d'esquisse l'héritage de tout le développement qui a précédé. Ce n'est pas comme si tout souvenir antérieur était simplement remplacé dans la direction longitudinale du flux par un nouveau, serait-ce également continûment ; mais tout souvenir ultérieur est non seulement modification continue issue de la sensation originaire, mais [encore] modification continue de toutes les modifications continues antérieures de ce même point d'engagement, c'est-à-dire qu'il est lui-même, ce point-de-souvenir, un *continuum*. Ne devrait-on pas dire plutôt : *conscience d'un continuum* ? Conscience qui continûment porte intentionnellement en soi, en modification-de-passé, toute conscience-de-souvenir antérieure ? Mais pas réellement ? *Cela certainement*. Mais alors, elle est elle-même une continuité

48. Partout ici, les mots « rétentionnel » et « rétention » sont insérés par Husserl entre les lignes. (NdE)

49. <Remarque ultérieure dans la marge, au crayon mine> : Mais ce n'est pas un maintenant au même sens, et les deux ne sont pas temporellement de même genre.

50. Les mots « actuellement », « un actuel » et « < tout > actuel de conscience » sont partout ici insérés par Husserl après coup entre les lignes au crayon mine. (NdE)

51. L'expression « un point de l'actualité » a été insérée par Husserl ultérieurement au crayon mine entre les lignes. (NdE)

de conscience : chaque phase y est conscience d'une phase-de-souvenir antérieure du son d'entrée, et cela de sorte que, si nous comparons deux telles phases, l'ultérieure est d'une certaine façon reliée à l'objectal de l'antérieure. Le souvenir que j'ai maintenant du point d'engagement du son est une *unité du souvenir à laquelle appartiennent aussi les souvenirs de souvenirs que je viens tout juste d'avoir de cette même phase-son*. Et tout souvenir souvenu de la sorte est, pleinement pris, une unité qui <englobe> aussi les souvenirs de souvenirs qui, par rapport à la même phase-son, ont précédé.[328] (Il faut bien toujours y faire la différence entre le souvenir lui-même et la visée-de-souvenir).

La chose est naturellement encore plus compliquée car ce qui vaut pour le point-son-d'entrée vaut aussi pour tout nouveau point du son dans sa durée.

L'*infinité* (*Unendlichkeit*) – en quoi doit-elle consister ? Comparons avec l'objection de Brentano faite à Hugo Bergmann, <page> 82 (Texte sur la « perception interne ») : un *continuum* de dimensions infiniment multiples doit se produire si la « perception interne » est en chaque point temporel dirigée sur le présent et le passé : ma perception interne est dirigée sur le présent et le passé, la perception interne passée de celle-ci, saisie, [à son tour, est dirigée] de nouveau sur le présent et le passé, etc.<sup>52</sup>

Là, les infinités sont emboîtées les unes dans les autres, et plusieurs fois à l'infini. Le maintenant actuel englobe en souvenir un *continuum* du passé. Tout nouveau maintenant inclut à son tour cette continuité du souvenir, le maintenant à son tour nouveau le nouveau *continuum*-de-souvenir, etc., et ainsi constamment. Nous avons un *continuum* de *continua*, et chaque *continuum* attaché est différent de chaque autre : le souvenir d'un souvenir n'est jamais identique à un souvenir simple.

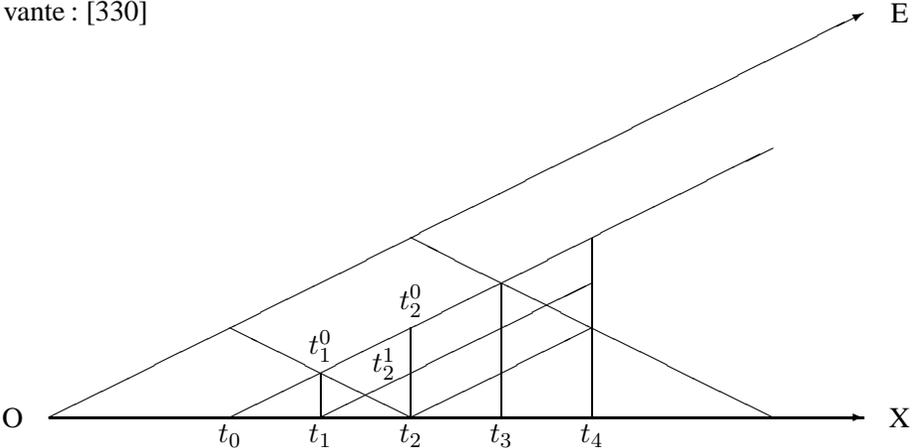
N'est-ce pas une *absurdité* ? Une continuité qui inclut d'autres *continua* est possible, et même des *continua* infiniment multiples. La continuité des rayons dans un faisceau : c'est un *continuum* dont les points sont eux-mêmes *continua*. Nous avons ici un *continuum* bidimensionnel, ou tridimensionnel.

De même dans notre cas ? *Avons-nous effectivement un continuum de dimensions infiniment multiples ? N'avons-nous pas plutôt un continuum bidimensionnel ?* [329] Qu'est-ce qui change continuellement ? Le point-son (point d'engagement) est senti. La donnée-de-sensation passe continûment (dans la ligne du flux) en donnée-de-souvenir. Et donc le *continuum* continu des souvenirs qui n'a seulement de spécifique que le fait que tout souvenir soit continûment aussi souvenir du souvenir passé. « Seulement » – n'est-ce pas là qu'est la difficulté ? Comment *le même* phénomène peut-il être *souvenir de t<sub>0</sub>* et souve-

52. Le texte en question dit : « Car non seulement ma perception interne présente, mais aussi passée, était dirigée pour partie sur le présent, pour partie sur le passé, et de même celle de celle-ci saisie en tant que passée, et ainsi de suite en succession continue. Un *continuum* de dimensions infiniment multiples semble déjà en découler. Et en plus, il paraît s'ensuivre que notre perception interne, si elle englobe toujours un laps de temps encore aussi petit, doit englober toute notre vie psychique ». Dans une note en bas de page, Bergmann remarque à ce sujet : « J'ai reçu cette objection du Professeur Brentano l'été 1906 ». (NdE)

nir du souvenir de  $t_0$ <sup>53</sup>? Dans tout mouvement ordinaire, la « production » de n'importe quelle phase à partir de la phase initiale  $t_0$  (comme nous l'appelons pour raison de simplicité) est simultanément production à partir de toute phase intermédiaire qu'on voudra. Cette analogie montre ce dont nous voulons sortir. La conscience de souvenir, celle que j'ai maintenant du point d'engagement  $t_0$ , me le montre dans un certain passé (un certain « avant »), et elle est nécessairement aussi souvenir de tous les souvenirs primaires antérieurs de celui-ci, dont chacun a continûment un autre « avant ». Et l'objet de ces souvenirs est toujours le point d'engagement, à ceci près seulement que chaque fois celui-ci porte en chacun d'eux, en souvenir, avec soi, un autre avant relatif, puisque chacun d'eux a son maintenant qui est aussi un maintenant souvenu.

L'infinité d'infinités ne consiste-t-elle pas en ceci : ce qui vaut réellement du souvenir de maintenant de  $t_0$  vaut en souvenir et intentionnellement pour tout souvenir <de ce point>, [souvenir] qui doit finir dans le souvenir de maintenant? Je ne crois pas. On le voit dans le schéma que j'aimerais maintenant faire pour cela comme dans le cours<sup>54</sup> : nous portons la durée objective avec tous ses points sur l'axe des abscisses O X, et traçons avec un angle quelconque, sans aucune signification symbolique, une ligne O E. La continuité dans cette direction doit indiquer la continuité-de-souvenir de la façon suivante : [330]



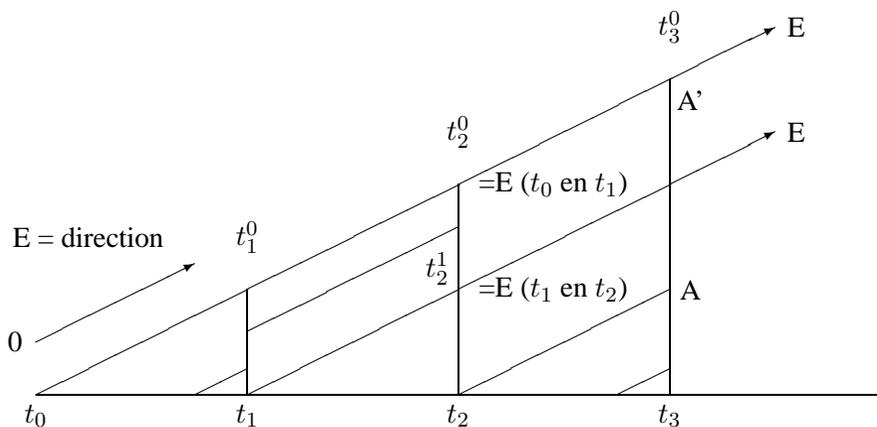
L'ordonnée donne le *continuum*-de-souvenir. En  $t_1$  par exemple : le point final [ $t_1^0$ ] est l'esquisse qui a en  $t_1$  le point d'engagement du son qui commence à retentir en  $t_0$ . En  $t_2$  le même point-son a subi la modification  $t_2^0$ , entre-temps le point  $t_1$  [a subi] la modification  $t_2^1$ .  $t_1^0$  (le souvenir que j'ai de  $t_0$  <en>  $t_1$ ) a subi la modification  $t_2^0$ . Et ainsi toute l'ordonnée  $t_1 - t_1^0$  a subi un repoussement, c'est-à-dire une modification <vers>  $t_2^1 - t_2^0$ .

53. <Remarque ultérieure au crayon mine dans la marge> : je dois dissocier souvenir de  $t_0$  et rétention de la sensation originaire de  $t_0$ . Cette rétention se change continûment en rétentions nouvelles, d'elle-même. Par rapport au  $t_0$ , ce sont des souvenirs de [quelque chose] qui s'enfoncent toujours plus.

54. En l'occurrence manifestement les leçons sur le temps de février 1905. (NdE)

L'ordonnée en totalité est un *continuum*-de-souvenir, et chaque [ordonnée] ultérieure contient en soi le souvenir de chaque antérieure. Tout ce que l'ordonnée contient de points (de souvenirs) est « simultanément » (vécu actuel) dans son point temporel. La modification dans la direction E est, *de façon générale et principielle* (si l'on veut s'exprimer ainsi), *en permanence la même*. Ainsi  $t_3^0$  peut aussi être saisi comme souvenir de  $t_2^0$  de  $t_1^0$ , etc. ; et de même pour toutes les ordonnées. Car elles sont bien un « maintenant », par exemple en  $t_2$  l'ordonnée est le souvenir « senti » de la partie-de-son précédente, et ce tout passe en souvenir en AA'.

Mais est-ce correct ? Tout intervalle de la sorte peut-il, de quelque façon qu'on voudra, être conçu comme souvenir de chaque [intervalle] passé ? Voilà ce que j'en pense : tout à fait de quelque façon qu'on voudra, nous ne le pouvons pas. Mais si en  $t_3$  <je> prête attention au souvenir de  $t_2$ , où un son s'imposait effectivement à l'attention, [331] alors, faisant un avec <le> souvenir de ce son, m'apparaît effectivement *comme* « simultanément » avec lui un souvenir de ce qui a précédé.



L'ouverture gagnerait à être rabattue vers le bas, afin d'imager quelque peu le sombrer-en-arrière<sup>55</sup>.

Donc en A je prête attention au t passé, et simultanément dans le *continuum*-de-souvenir restant j'adopte avec le viser une position telle que je le conçois comme souvenir de  $t_2 - t_2^0$ . Normalement – ou le plus souvent – je suis dirigé en  $t_3$  sur toute la série-son  $t_0 - t_3$  : j'ai alors la conscience précisément de cette série-son.

La question est à présent [de savoir] si tout cela est parfaitement correct.

Ai-je dans le souvenir (c'est-à-dire le « primaire », <dans la> *rétenion*<sup>56</sup>) que j'ai d'une partie de la mélodie, ou d'un mouvement sonore, par là même

55. Annotation de Husserl en marge du graphique. (NdE)

56. Le mot « rétenion » a été ultérieurement inséré entre les lignes. (NdE)

*simultanément* un souvenir des souvenirs qui ont fait partie de chaque point-son, de chaque son singulier? A savoir comme quelque chose à différencier? D'après ma conception présente, [332] *non*. La conscience-de-souvenir de la série-son est simultanément en soi-même conscience-de-souvenir des souvenirs qui ont appartenu à chaque maintenant-son<sup>57</sup>. *De facto* : puis-je dans le souvenir de la *série-son*, lorsque je suis disposé [du regard] vers elle, trouver *en sus* (*extra*) ces souvenirs? Probablement pas. Alors surgit la *difficulté* : *n'ai-je pas aussi un souvenir du mouvement du flux*, de l'arrivée d'un maintenant toujours nouveau, du *développement* qui a fait procéder du point  $t_0$  la continuité des *ordonnées*? *La régression à l'infini ne menace-t-elle pas ici*? Pour avoir la conscience de la succession-son, dois-je avoir la conscience de la succession des *continua-de-souvenir* (des ordonnées)? Pour avoir *celle-ci*, ne dois-je pas refaire un deuxième schéma, et ainsi *in infinitum*?

Mais j'ai déjà clairement dit que c'est *l'essence générique de la modification* (*Wesen der Modifikationsart*) de *ne pas* laisser arriver cette régression infinie. Cela ressort même déjà du schéma. Alors que  $t_0$  passe en  $t_1$   $t_2$ ... , les séries-de-souvenir que nous désignons par ordonnées justement s'élaborent, et les ordonnées *passent simultanément les unes dans les autres*. Si  $t_0$  passe objectivement dans  $t_3$ , et à nouveau, de même objectivement, le contenu des ordonnées dans la direction des abscisses,  $t_0$  passe alors en conscience dans  $t_1^0$   $t_2^0$ ... , puis  $t_1 - t_1^0$  dans  $t_2^1$   $t_2^0$ , et puisque des ordonnées toujours nouvelles se forment, celles formées empruntent précisément alors ce même chemin de modification-de-conscience. Or cela veut-t-il dire autre chose que précisément [ceci :] les *ordonnées passent l'une dans l'autre* et le passer lui-même n'est ici rien d'autre que le passer de la modification-de-souvenir? Ou mieux : *le flux de la conscience est bien à son tour lui-même successivité* (*Aufeinanderfolge*), *il remplit de lui-même les conditions de possibilité de la conscience de succession*. Une série perceptive, laquelle n'est pas une série-de-souvenir, ne peut être consciente comme *succession temporelle* qu'en ce qu'elle *fonde* de la façon indiquée des *séries-de-souvenir*. Le souvenir primaire doit s'accrocher à la sensation comme un [quelque chose de] nouveau pour que la conscience [qu'on a] de lui [333] n'aille pas se perdre, pour qu'une durée des contenus sensibles et des objets temporels, par exemple un changement sensible (changement réel), puisse se constituer. Par contre, pour ce qui concerne le *flux du souvenir*, rien de plus n'a besoin de s'accrocher au souvenir qui intervient de façon nouvelle, parce que lui-même *implique déjà en soi le « souvenir » du souvenir précédent*. (*réretention*)<sup>58</sup>.

Néanmoins, tout cela est-il correct? La question est bien [de savoir] comment je peux obtenir une « *perception* » *du flux* de façon analogue à la perception du mouvement sonore. Ai-je jamais une perception du flux? Ne puis-je, phénoménologiquement, adopter une position telle qu'au lieu de prêter

57. <Remarque ultérieure dans la marge, au crayon mine> : nous prenons ici le souvenir en un double sens : souvenir des *objets* – reproduction des actes.

58. Le mot « *réretention* » est ici inséré encore entre les lignes. (NdE)

attention aux sons, [je prête attention] à la conscience, à la succession des maintenant-sons avec leurs queues-de-souvenir ? Il semblerait donc bien qu'il nous faille répéter le schéma à l'infini. C'est inconcevable.

N'y a-t-il pas une absurdité dans le fait de considérer le flux temporel comme un *mouvement objectif* ? Oui ! D'un autre côté, le souvenir est pourtant bien quelque chose qui a lui-même *son maintenant*, et le même maintenant par exemple qu'un son. *Non*. Là est l'erreur fondamentale. *Le flux des modes-de-conscience n'est pas un processus, la conscience-de-maintenant n'est pas elle-même maintenant*. L'étant « ensemble » avec la conscience-de-maintenant, de la rétention<sup>59</sup> n'est pas « maintenant », n'est *pas simultanée* avec le maintenant, ce qui au contraire n'a aucun sens :

L'erreur est déjà commise dès qu'on désigne, par rapport aux phases-de-conscience antérieures, la rétention comme *souvenir*. Souvenir est une expression qui toujours n'a de rapport qu'avec un objet temporel constitué ; mais *ré-tention* est une expression utilisable afin de désigner la relation intentionnelle (fondamentalement différente) de phase-de-conscience à phase-de-conscience, là où les phases-de-conscience et les continuités-de-conscience elles-mêmes n'ont pas le droit d'être à leur tour elles-mêmes conçues comme des objets temporels.

Par conséquent, la *sensation*, si on entend par là la conscience [334] (pas le rouge, le son etc. immanents qui durent, le senti par conséquent), et de même la *rétention*, le *ressouvenir*, la *perception*, etc. *sont atemporels (unzeitlich)*, en l'occurrence *rien dans le temps immanent*. (Dans quelle mesure c'est objectif dans la nature, dans le « temps objectif », c'est une autre question.)

Ce sont des choses de la plus haute importance, peut-être les plus importantes de toute la phénoménologie.

*Introduction et traduction par Jean-François Pestureau*

59. A partir d'ici, le mot « rétention » apparaît dans le texte même du manuscrit consigné à l'origine. (NdE)