

Association pour la promotion de la Phénoménologie

Collectif
Annales de Phénoménologie
2003



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

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 : 2-9518226-2-6

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**

2003

Cette seconde livraison de la Revue
est dédiée à la mémoire de
Jean-Toussaint Desanti
membre fondateur de l'Association pour la promotion de la phénoménologie

Sommaire

<i>L'expérience et la réalité</i>	13
LÁSZLÓ TENGYELI	
<i>La logique herméneutique de Georg Misch</i>	25
GUY VAN KERCKHOVEN	
<i>Les sources de la phénoménologie husserlienne de l'intropathie</i>	49
RAYMOND KASSIS	
<i>Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl</i>	99
MARC RICHIR	
<i>Phénoménologie et poésie chez Paul Celan</i>	143
JÜRGEN TRINKS	
* * *	
<i>Méthode phénoménologique et philosophie phénoménologique</i>	161
<i>Conférences de Londres — 1922</i>	
EDMUND HUSSERL	

Hommages

L'ENTRETIEN

Te rappelles-tu ce fragment d'Empédocle :

Ἡελίοιο ἀγλαὸν εἶδος¹

J'ai le souvenir très vif de cette fois où, dès le seuil, avant tout autre propos, je fus interpellé en guise de bienvenue, par cette rude et chaleureuse parole.

Eclat du soleil, la forme.

C'était abrupt et bien dans son style : il en appelait en toi, à la mémoire oublieuse, celle qui laisse sommeiller la tension essentielle où la forme est affrontée au trop de lumière. Il t'impliquait d'emblée, tu étais embarqué, soustrait aux familiarités préalables et comme arraché, par une force affectueuse, aux phrases de la vie pour un exercice où se remémore la dimension élémentaire du sens, ce qu'il appelait faire du grec.

L'entretien était entamé, presque une séance.

Touky parlait sur un fond de silence jamais brisé, mais il aimait s'entretenir et il s'entretenait volontiers de grec. Entre nous il y aurait donc à tenir ferme cette phrase lapidaire, *éclat du soleil, la forme* qui en imposerait et garderait de tout état d'âme, de toute impudeur : nous aurons à l'entretenir comme il l'aurait dit du foyer d'une pipe, dans l'équilibre de la chaleur et de la sécheresse. La hauteur où nous aurions à nous tenir, à nous situer, était par là-même indiquée : en regard d'une dimension majeure de l'expérience grecque, quand la précision économique du trait, l'*eidōs*, est portée à l'incandescence de l'éclat.

Etre ébloui de précision et en vivre, c'était cela faire du grec pour Touky. Sans doute d'autres, certains très grands, on pense à Holderlin, on pense à Nietzsche, ont fait le pari de se tenir seuls, en vis-à-vis de l'intensité de la précision écrasante comme le soleil. C'est très risqué, certains s'y sont brûlés d'ivresse. Sa sagesse lui aura fait préférer l'entretien ; la précision - l'exact - résidera donc dans un « entre nous », celle-ci portée jusqu'à inclure la menace de l'*indéterminé*, la précision grecque en somme, ne sera pas mise à l'abri d'une méditation privée, elle résidera et vivra dans un « entre nous ».

Entre nous, donc, du sens rude et replié en lui-même, qui nous associait en nous surplombant. Ce sens ramassé, nous aurons alors à le déployer, c'est-à-dire à intriquer l'une dans l'autre la stabilité de la forme et l'ardeur implacable de l'énergie d'analyse. Le « nous » ne précédait pas la phrase d'Empédocle : maintenant qu'elle avait fait irruption, lui l'ayant rappelée de son séjour textuel, voilà qu'en retour, elle nous instituait, comme étant à son service. En quelque sorte !

1. Empédocle, D.K. B 27 1, tome I, p. 324.

Nous aurons été un certain nombre à nous entretenir avec Touky. C'est là une façon de dire qui pourrait s'entendre bien platement, alors même qu'il nous invitait à la tâche de reconquérir sur le sens sédimenté le vif d'une phrase grecque ; il faudrait nous tenir les uns les autres sur le tranchant d'une pensée, entre le débordement du visible manifesté et la netteté qui détermine. Du coup, entre nous, quelque chose se tissait dans un va-et-vient - un zig-zag dirait, après Husserl, Marc Richir - entre l'effort d'un mot-à-mot et l'appel, espéré éclairant, à une séquence d'expérience hors champ. Imaginez de l'Aristote difficile recevant brutalement l'éclairage d'un Rothko. Evidemment nous y mettions de nous dans cet entrelacs et beaucoup de partenaires dans l'ombre étaient associés, ainsi Cavailles, ainsi Merleau-Ponty. Nous tenions à cette entreprise, un peu comme l'âme tient au corps. Et on imaginera Montaigne disant que nous allions jusqu'à nous « entretenir ». C'était, pour quelques-uns, les entretiens du mercredi.

Entretien est un mot magnifique. Il dit tant de choses, l'entrelacement des propos, la surveillance attentionnée de ce qui est menacé par l'usure, la sollicitude pour ne laisser ni le familier ni le lointain aller à l'abandon ou à l'oubli et, surtout, l'énergie pour soustraire au risque d'une inertie quasi minérale les mots de la pensée. Voilà que nous avons à notre charge de coopérer, en première ligne et sans l'assistance de la Tradition, à la survie de ces phrases grecques, qui ne donnent pas toujours le lien capable d'en animer les composantes méditerranéennes, l'épreuve physique du soleil, l'éblouissement jusqu'à l'excès et le calme de la forme. *Le Cimetière marin* était implicitement là ! C'était alors pour Touky et ses amis un moment de jubilation : arracher le grec à l'immobilité de sa lettre fixée et le faire vibrer au risque de le forcer.

Bref, d'un seul mouvement, il s'agissait d'entretenir l'*éclatante* précision du grec, la vie du grec en chacun de nous et, entre nous, des rapports de *philia*, disons d'accointance avec ce qui est proprement grec.

Touky s'entretenait comme un athlète sous le soleil d'Olympie ; il entretenait sans répit, mais sans exhibition, sa forme, autant dire l'énergie, toujours jeune, de maintenir l'inquiétude de la signification dans les phrases solennelles que la Tradition conserve. Et ce qui, pour lui, était toujours à raviver dans une affaire grecque, c'était l'ajustement serré, mais instable et en incessant conflit, du visible et du logique, à tour de rôle l'un excédant l'autre. Et par là il entretenait aussi, dans ce qu'il appelait le grec, la vie d'une langue jugée par lui si apte à tenir, dans la parcimonie maximale de l'expression, l'ampleur de ce qui se montre par le biais de ce qui se dérobe. C'est pourquoi Touky vous entretenait si volontiers de Thucydide. Enfin, Touky s'entretenait avec ceux qui, par là-même, devenaient ses partenaires, en dépit des différences de l'âge et de l'expérience. Il ne s'agissait plus du coup d'aimables propos, mais de l'effort pour tenir solidement l'« entre nous » - ce qu'il appelait sans doute l'*être-en-écart* - où viendrait se déployer l'affaire de la pensée selon une double relation : de nous à la chose grecque qu'il fallait réveiller de sa torpeur textuelle

pour l'amener à une essentielle incertitude et de la chose à nous, à la faveur de quoi se renouait la consistance des liens d'une amitié requise par l'aporie souvent décourageante et qui exigeait coopération. Le présent vivant de la phrase grecque était en somme à la charge de ces *philoï*, qui, pour prix des soins ainsi prodigués, éprouvaient en retour l'excitation de se sentir temporairement en fragile affinité avec l'ardeur logique du grec.

Eclat du soleil, forme : ce fragment est-il vraiment d'Empédocle comme Touky aimait à le rappeler ? N'était-il pas plutôt de lui, connaturel à sa vie au point qu'il ait pu l'oublier ? Il entretenait en lui, depuis toujours, cette formule impersonnelle et condensée. Elle l'alimentait, il en prenait soin ; c'était comme un tête-à-tête intime. Peut-être, malgré tout, avait-il fini par soupçonner que ce fragment de grec avait été le générateur secret de sa propre pensée ? Ainsi, sous la feinte tutelle d'une antique phrase grecque, avec patience, retissait-il sans cesse, dans un logos rude et économe, mais partageable, la gloire de la *phusis*, avec la sobriété de la forme.

Par là-même, l'entretien avait toujours un goût de densité et le scénario était canonique : le soleil - généreux et générateur - rappelait Touky à son endurance de mortel soumis au labeur d'avoir à se tenir, dans le débordement du complexe, au service de la précision. Se tenir sobrement au sein même de l'excès, c'était quelque chose comme cela son exigence. Dans l'excès aveuglant des signes, sauver l'équilibre par la netteté calculée de l'expression, c'est l'éthique qu'il tenait des vieux Grecs. Il s'était senti appelé à l'entretenir, à son tour il y appelait. A nous d'y répondre. L'entretien se poursuit.

PATRICE LORAUX

J.T. DESANTI : L'AMI PHILOSOPHE

J'ai connu J.T. Desanti comme philosophe. Ce qui ne veut pas dire comme pur esprit, et tous ses amis reconnaîtront immédiatement ce que j'entends par là. Il ne fut pour moi ni professeur ni directeur de thèse ; je ne me sens pas à son égard ce très compréhensible attachement filial que j'ai rencontré chez d'autres, parce que je l'ai connu à l'âge mûr, mais aussitôt, précisément, comme un ami et un philosophe, comme un ami philosophe. Au cours de séances régulières de lecture d'Aristote pratiquées avec lui et Patrice, j'ai très vite été frappé, non seulement par sa totale liberté à l'égard de tout académisme, mais surtout par son extraordinaire juvénilité - alors qu'il avait à peu près trente ans de plus que moi -, c'est-à-dire par sa faculté constamment renouvelée d'étonnement (lequel me surprenait moi-même) à l'égard de textes pourtant battus et rebattus. Toute la philosophie était là, jusques et y compris la phénoménologie, non pas tant dans l'extrême complexité de ses concepts et de

son langage chargés d'histoire, que dans sa *vivacité* qui déborde les textes tout en les pénétrant. Ainsi s'est nouée entre nous cette complicité qui, d'homme à homme, va jusqu'à englober, malgré les différences de langage et d'abord, les problèmes les plus vastes et les énigmes les plus irréductibles. Nous avions l'impression, dans ces séances, de toucher à ce que c'est que penser vraiment et à ce que c'est que penser en grec ; nouant nos questions à celles laissées pendantes par Aristote lui-même, et au demeurant non moins pendantes pour nous. Exercices de philosophie vivante où chacun, se gardant de toute pirouette rhétorique destinée à éblouir, ne visait absolument rien d'autre, en toute modestie, que la chose même ; exercices qu'il est si difficile de rendre par l'écrit, quels que soient nos talents et nos ruses. Ces séances de lecture m'ont donc beaucoup apporté, et par cette sorte étrange de survivance que l'on nomme parfois esprit, elles vivent toujours en moi, par cela qu'elles m'ont appris, mieux que toute autre chose, comment un texte philosophique peut se remettre à *parler* pour peu qu'il soit « assisté » de la vie, et de la vie de la pensée, donc ce qu'il faut entendre, depuis Platon, par philosophie, qui est si difficile à *dire*, mais qu'on peut *reconnaître* presque aussitôt quand on a été de quelque manière « visité » par elle.

Ce serait cependant une erreur de croire que la philosophie se bornât à ce que l'on désigne communément par « abstractions ». Un jour de septembre, alors que je lui demandais, au téléphone, de ses nouvelles, qui étaient excellentes, Touki me demanda à son tour : « Tu as bien travaillé durant cet été ? Tu prends de l'huile d'olive ? Tu manges du fromage de chèvre ? Alors tout va bien ! » J'avais fait et faisais tout cela en effet. Ne plus entendre son rire et les modulations de sa voix, ne plus voir la malice et l'éclat de son regard, la mesure de ses gestes : on m'épargnera la peine de chercher à dire ce que signifie pour moi le vide laissé par sa disparition. Disparition physique cependant, car cet ami philosophe, je ne le verrai jamais plus en chair et en os. Mais pas disparition pure et simple puisqu'il m'arrive souvent et m'arrivera sans doute encore souvent de m'interroger : qu'est-ce que Touki aurait dit devant cela ? Comment et d'où cela se tient-il ? Qu'en aurait-il pensé ? Quelle merveille que les décantations de l'âge aient aiguës à ce point chez J.T. Desanti la subtilité de l'art des questions ! C'était en cela, bien plus que dans les apparences physiques, qu'il était *en avance* sur moi. Et cette avance, qui ne relève pas du souvenir, n'est pas non plus destinée à mourir.

MARC RICHIR

L'expérience et la réalité

LÁSZLÓ TENGELYI

Husserl relie la phénoménologie, comme on le sait, à une position métaphysique qu'il nomme - en ayant recours à un terme introduit par Kant et adopté par ses premiers grands successeurs (surtout par Fichte et Schelling) - « idéalisme transcendantal ». Même dans un ouvrage aussi tardif que les *Méditations cartésiennes*, il insiste sur le lien indissoluble entre la phénoménologie et cette position. « Celui », dit-il, « qui comprend mal le sens profond de la méthode intentionnelle ou le sens de la réduction transcendantale - ou l'un et l'autre - peut seul vouloir séparer la phénoménologie et l'idéalisme transcendantal. ¹ » Husserl n'omet bien évidemment pas d'ajouter que la phénoménologie donne à l'idéalisme transcendantal « un sens fondamentalement nouveau ² ». Après avoir délimité ce sens nouveau de l'idéalisme cartésien ainsi que de l'idéalisme kantien, Husserl dit : « Cet idéalisme n'est pas formé par un jeu d'arguments et ne s'oppose pas dans une lutte dialectique à quelque "réalisme". Il est l'*explicitation du sens* de tout type d'être que moi, l'*ego*, je peux imaginer ; et, plus précisément, du sens de la transcendance que l'expérience me donne réellement [...] ³ ». Par cette précision de sa conception, Husserl indique une mesure par laquelle son idéalisme transcendantal peut être authentifié : cette mesure n'est rien d'autre que le sens de la transcendance donné par l'*expérience*. Est-ce que cette épreuve confirme l'hypothèse d'un lien indissoluble entre la phénoménologie et l'idéalisme transcendantal ? L'expérience nous donne-t-elle vraiment un sens de la transcendance qui s'accorde avec cette position métaphysique ? Les considérations suivantes ont pour tâche de répondre à cette question.

Pour accomplir cette tâche, il convient, dans un premier temps, de considérer de plus près la position de l'idéalisme transcendantal, telle que Husserl la conçoit. Il nous faut voir comment Husserl essaie de fonder cette position, d'une part, sur la méthode intentionnelle, d'autre part, sur la réduction transcendantale. C'est cette analyse préliminaire qui nous rendra capable de mettre cette position, dans un deuxième temps, à l'épreuve de l'expérience.

1. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, hrsg. von E. Ströker, Meiner, Hamburg 1987, p. 89 ; tr. fr. : *Méditations cartésiennes*, tr. par G. Peiffer et E. Lévinas, Vrin, Paris 1996, p. 144.

2. *Ibid.*, p. 88 ; tr. fr. p. 143.

3. *Ibid.*, p. 88 ; tr. fr. p. 144.

1. L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL DE HUSSERL

La phénoménologie marque une rupture avec la conviction naturelle, *trop* naturelle, que toute connaissance est enracinée dans un rapport d'être entre deux êtres, dont l'un est immanent à la conscience, tandis que l'autre la transcende. La méthode intentionnelle permet de montrer qu'il y a tout lieu de réviser cette conviction. C'est déjà dans les *Recherches logiques* que Husserl dit : « [...] ce ne sont pas deux choses présentes sur le mode du vécu, ce n'est pas le cas que l'objet soit vécu et que le soit aussi le vécu intentionnel qui le vise [...], mais ce qui est présent, c'est le seul vécu intentionnel dont l'intention en question est un essentiel caractère descriptif [...]. Cependant », ajoute-t-il, « si ce vécu est présent, alors le "rapport intentionnel à un objet" est *eo ipso* accompli [...] ».⁴

C'est cette conception de l'intentionnalité qui permet à la phénoménologie de rompre le charme que détenait presque toute la pensée moderne. Même Franz Brentano, qui était le premier à renouveler l'idée médiévale de l'intentionnalité, restait encore prisonnier de ce charme : il se montrait incapable de concevoir la visée intentionnelle autrement que comme un rapport d'être entre deux êtres. C'est pourquoi il ne s'est pas gardé d'emprunter à la philosophie médiévale un terme comme « l'inexistence intentionnelle » ou « mentale ». Il considérait en effet l'objet intentionnel comme un objet immanent à la conscience en le distinguant expressément de la réalité transcendante. Husserl au contraire insiste sur ce que l'objet intentionnel n'appartient pas « à la constitution descriptive (réelle) du vécu » et que, par conséquent, « il n'est en réalité pas du tout immanent ou mental ».⁵ Il ne lui échappe bien évidemment pas qu'on s'imagine fréquemment des objets qui n'existent pas en dehors de l'esprit (l'un des exemples qu'il apporte, c'est le roi des dieux mythique, Jupiter), et il voit aussi bien clairement qu'on ne peut jamais être assuré, au moins sans faire une démarche de vérification appropriée, de la réalité de l'objet visé de sa pensée. C'est pourquoi il ajoute que l'objet intentionnel non seulement n'est pas un objet *mental*, mais n'est pas non plus un objet *extramental*. S'il est vrai que la visée intentionnelle n'est pas un rapport entre deux choses qui appartiennent réellement à la conscience, il est tout aussi vrai qu'elle n'est pas non plus une relation qui subsiste entre une chose appartenant réellement à la conscience et une autre chose appartenant au contraire à la réalité extramentale. Selon Husserl, la visée intentionnelle ne dépend pas du fait que l'objet visé existe ou n'existe pas dans la réalité, elle en est bien plutôt entièrement indépendante.⁶

La conception qui se déduit de ces observations pertinentes et extrêmement fructueuses se résume dans la thèse que le rapport intentionnel se sous-

4. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, éd. Niemeyer, Bd. II/1, S. 372.

5. *Ibid.*, p. 373.

6. *Ibid.*, p. 373: "Für das Bewußtsein ist das Gegebene ein wesentlich Gleiches, ob der vorgestellte Gegenstand existiert oder ob er fingiert und vielleicht gar widersinnig ist."

trait à l'emprise des oppositions aussi invétérées que celle du mental et de l'extramental, du réel et du réal⁷ ou de l'immanent et du transcendant. C'est pourquoi Husserl parvient, dans les *Méditations cartésiennes*, à soutenir que le problème de la théorie traditionnelle de la connaissance, à savoir le problème de la transcendance, est un « contre-sens ».⁸ En quoi consiste en effet ce problème ? En rien d'autre qu'une transition de l'immanent au transcendant, du mental à l'extramental, du réel au réal. Cependant, déjà la pure et simple idée d'une telle transition - c'est le sens du mot « transcendance » ici - est liée à la condition que les deux extrêmes du mouvement soient considérés comme deux êtres et que le mouvement entre les extrêmes soit également regardé comme un processus d'être. C'est ce présupposé que Husserl qualifie sans ambages de « contre-sens ».

Il s'agit d'un contre-sens auquel, comme il est ajouté dans le texte, « Descartes lui-même n'a pas échappé parce qu'il s'est trompé sur le sens véritable de son *epoché* transcendantale et de la réduction à l'*ego* pur. »⁹ Il appert de cette remarque que, selon Husserl, ce n'est pas simplement la méthode intentionnelle qui rend capable la phénoménologie de résoudre ou, plus précisément, de surmonter le problème traditionnel de la transcendance. La rupture définitive avec la théorie traditionnelle de la connaissance ne peut être effectuée que par une phénoménologie qui s'engage également sur la voie de la réduction transcendantale. Car, à ce que Husserl en dit, le problème traditionnel de la transcendance se pose dans l'attitude naturelle, même s'il découle d'une observation qui est en effet apte à conduire au-delà de cette attitude en incitant à accomplir la réduction transcendantale. Il s'agit de l'observation selon laquelle « tout ce qui est pour moi, l'est en vertu de ma conscience connaissante [...] ».¹⁰ C'est une observation qui, tout en prétendant à une évidence indubitable, est pourtant soumise à des malentendus. Tout dépend en effet de l'interprétation du mot « moi » : si le moi en question est conçu, sur le terrain du monde donné, comme un « moi naturel », l'observation mentionnée induira en erreur ; s'il est au contraire considéré comme un « *ego* pur », elle ne manquera pas de nous amener à la position de l'idéalisme transcendantal. On est donc ici au carrefour : on se trouve confronté à un choix fondamental dont l'enjeu n'est rien de moins que le sens ou le contre-sens de toute la pensée.

Si nous considérons de plus près la genèse du problème traditionnel de la transcendance, ainsi qu'elle est décrite dans le § 40 des *Méditations cartésiennes*, nous sommes immédiatement frappés par un trait particulier des

7. Le terme artificiel de « réal » est indispensable pour exprimer une distinction fondamentale de Husserl. Il s'agit de la distinction entre ce qui appartient effectivement à la conscience (c'est ce que le mot « réal » signifie dans le vocabulaire husserlien) et ce qui, dans le monde spatio-temporel, transcende la conscience (c'est le sens que Husserl indique par le terme « réal »).

8. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, op. cit., p. 85 ; tr. fr. p. 140.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*, p. 84 ; tr. fr. p. 138 (traduction complétée).

développements husserliens : ici, même l'omission traditionnelle de la réduction transcendantale est ramenée à une compréhension déficiente ou erronée du rapport intentionnel. Husserl soutient qu'il ne suffit pas d'admettre l'intentionnalité, à la suite de Brentano, pour éviter le contre-sens de la théorie traditionnelle de connaissance : on retombe dans l'absurdité si l'on se contente de considérer l'intentionnalité, comme Brentano lui-même l'a fait, comme un « caractère fondamental de ma vie psychique » et, par conséquent, comme « une propriété réelle, m'appartenant à moi, homme - comme à tout homme -, à mon intériorité purement psychique [...] ». ¹¹ Il ressort de ce passage que, pour lever le pseudo-problème de la transcendance, il n'est pas suffisant de mettre en évidence que la visée intentionnelle n'est pas un rapport entre deux êtres (ni donc une relation entre deux choses réelles ni une relation entre une chose réelle et une chose réelle), il n'est pas non plus suffisant d'ajouter que la visée intentionnelle est un « essentiel caractère descriptif » - donc une « propriété » - du vécu intentionnel, il faut encore faire remarquer qu'il ne s'agit pas d'un caractère ou d'une propriété qui puisse être qualifiée par l'épithète de « réelle ».

Particularité bien étonnante de la visée intentionnelle dont Husserl s'est pourtant aperçu déjà à l'époque des *Recherches logiques*. L'idée d'une immanence - ou inexistence mentale - de l'objet intentionnel n'est en effet pas le seul malentendu qu'il essaie d'écarter dans cet ouvrage. Il y en a un autre qui consiste à supposer que « la conscience, d'un côté, et la chose dont on est conscient, de l'autre côté, entrent, en un sens *réel*, dans une relation l'une avec l'autre. » ¹² La tentative d'éliminer ce malentendu amène Husserl à la conviction que le rapport intentionnel non seulement n'est pas une *relation entre deux êtres*, mais qu'il n'est pas non plus une *relation réelle* ou une *relation d'être*, elle n'est donc pas une relation qui subsiste dans la réalité elle-même. Mais il n'est pas encore entièrement capable de se rendre compte de cette relation toute particulière qui ne relève pas de la réalité. Il voit pourtant déjà qu'une telle relation n'est à proprement parler pas une relation subsistant entre le moi de la « réflexion naturelle » et un objet intentionnel. ¹³ Mais cette découverte ne le conduit pas encore à la réduction transcendantale.

Rien ne serait plus aisé que de choisir des mots comme les suivants pour achever ce raisonnement : plus tard, en accomplissant la réduction transcendantale, Husserl montrera que ce n'est pas par le moi naturel, c'est bien au contraire par l'*ego* pur que le rapport intentionnel à un objet est porté. Il serait en effet aisé de tirer cette conclusion; pourtant, il n'est pas difficile de voir que ce procédé conduirait à renoncer à rendre intelligible le tournant décisif marqué par la refonte transcendantale de la phénoménologie initiale des *Recherches logiques*. Car ce n'est pas à partir de l'*ego* pur que l'on peut com-

11. *Ibid.* (traduction corrigée).

12. E. Husserl, *Logische Untersuchungen, op. cit.*, tome II/1, p. 375 sq.

13. *Ibid.*, p. 376.

prendre le caractère non-réal ou irréel du rapport intentionnel à un objet ; c'est bien plutôt, inversement, à partir de cette irréalité que l'on peut parvenir à comprendre l'*ego* pur. On peut être tenté de rapprocher cette irréalité de l'idéalité plus connue des relations entre des objets mathématiques ou des concepts logiques. L'auteur des *Recherches logiques* ne peut évidemment pas entièrement résister à cette tentation. Il s'aperçoit que le rapport intentionnel à un objet peut s'altérer même si cet objet reste le même, parce que ce rapport dépend de la manière précise dont l'objet intentionnel est visé. Husserl en conclut que la visée intentionnelle varie selon le *sens* où l'objet visé est chaque fois conçu, pris en compte ou appréhendé. Cette notion de sens de l'appréhension d'un objet (*Auffassungssinn*) se prête au parallèle avec le concept de la signification des expressions langagières. Dans les *Recherches logiques*, Husserl s'attache à élaborer cette analogie, et il en dégage une notion élargie de la signification, qui s'applique non seulement à des expressions langagières mais - directement ou indirectement - à tout acte intentionnel. En même temps, il assimile la signification à des relations idéales étudiées par les sciences mathématiques et logiques. C'est probablement cette démarche qui, à l'époque des *Recherches logiques*, l'empêche de parvenir à la réduction transcendantale.

On se rend mieux compte de l'irréalité du rapport intentionnel, si l'on démarque ce rapport de toute relation qu'on observe et établit dans la réalité. Le rapport intentionnel n'est précisément pas une relation qu'on *observe* et *établit* de l'extérieur ; il est bien plutôt une visée qu'on *habite* de l'intérieur. Il ne s'agit par conséquent pas d'un rapport dont la conscience puisse fixer les termes comme des êtres situés dans la réalité ; il s'agit au contraire d'une relation qui part de la conscience et se dirige vers un terme qui, à son tour, n'est que visé. C'est l'*ego* pur qui se rapporte à ce terme seulement visé ; si le rapport qui part de lui n'est pas une relation qu'il observe et établit dans la réalité, alors il ne se situe pas non plus dans la réalité. C'est donc, il faut y insister, l'irréalité de la visée intentionnelle qu'on doit mettre en évidence, pour faire ressortir et saisir l'*ego* pur. Faire ressortir et saisir, ce n'est bien sûr pas encore comprendre et expliciter. Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl soutient que la compréhension et l'explicitation de l'*ego* pur, c'est l'œuvre de la phénoménologie tout entière.¹⁴ Dans cet ouvrage, la phénoménologie est en effet comprise comme une « science égologique systématique ».¹⁵ Mais faire ressortir et saisir l'*ego* pur, c'est s'en procurer une « évidence d'expérience », une *Erfahrungsevidenz* ; et c'est précisément sur cette *Erfahrungsevidenz* que se base toute égologie systématique et universelle.¹⁶ Ce n'est rien d'autre que la réduction transcendantale qui nous donne cette expérience évidente ; et c'est elle qui, suscitée et guidée par un approfondissement de la méthode intentionnelle, nous donne également une expérience fiable et solide de la transcen-

14. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, op. cit., p. 70 ; tr. fr. p. 118 sq.

15. *Ibid.*, p. 88 ; tr. fr. p. 144.

16. *Ibid.*, p. 70 ; tr. fr. p. 118.

dance - une expérience apte à bouleverser toute la théorie traditionnelle de la connaissance.

Comment est-ce que Husserl résume la teneur de cette expérience? Il dit : « Tout sens et tout être imaginables, qu'ils s'appellent immanents ou transcendants, font partie du domaine de la subjectivité transcendante, en tant que constituant tout sens et tout être. Vouloir saisir l'univers de l'être vrai comme quelque chose qui se trouve en dehors de l'univers de la conscience [. . .], supposer que l'être et la conscience se rapportent l'un à l'autre d'une manière purement extérieure, en vertu d'une loi rigide, est absurde ».¹⁷ C'est précisément cette thèse qui s'appelle chez Husserl « idéalisme transcendantal ». On voit clairement que cette thèse se fonde sur l'approfondissement de la méthode intentionnelle : son noyau consiste en effet à affirmer que la connaissance n'est pas un rapport d'être entre deux êtres, dont l'un serait immanent à la conscience, tandis que l'autre la transcenderait, mais elle est au contraire une visée dont l'objet intentionnel se révèle, pour et dans la conscience, pouvoir être en même temps un objet qui existe dans la réalité.

Nous voyons que ce n'est pas une inclination métaphysique quelconque mais bien plutôt un raisonnement phénoménologiquement bien fondé qui amène Husserl à adopter la position de l'idéalisme transcendantale. Pourtant, il reste encore à voir si cette position résiste à l'épreuve de l'expérience que nous avons tous de la transcendance.

2. L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL MIS À L'ÉPREUVE DE L'EXPÉRIENCE

Nous devons d'abord relever que la méthode intentionnelle n'est, même dans sa forme approfondie, pas appropriée à nous donner une image fidèle et exhaustive de l'expérience de la transcendance. Car c'est précisément *en rebutant une visée intentionnelle* que cette expérience se manifeste. En effet, elle ne se fait valoir, comme Gadamer le dit à juste titre, qu'« en biffant une attente ». Mais, en rayant une anticipation préalable, elle se dérobe nécessairement à l'emprise de la conscience intentionnelle. Pour parler comme Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, on peut même dire que cette expérience émerge *derrière le dos de la conscience*. On pourrait ajouter que cette caractérisation vaut pour toute expérience : en ce sens, toute expérience est une expérience de la transcendance.

Pourquoi Husserl ne s'en rend-il pas suffisamment compte? La réponse est simple et claire : il n'a en vue que l'expérience qui *confirme* et *vérifie* une visée intentionnelle, parce qu'il estime que c'est cette expérience qui nous donne un accès à la réalité dite « transcendante ». Il est en effet vrai que c'est cette expérience qui constitue tout le *contenu* de notre concept de réalité transcendante ; pourtant, il ne s'ensuit pas que ce soit également elle qui donne naissance à

17. *Ibid.*, p. 86 ; tr. fr. p. 141.

ce *concept* même. En vérité, c'est bien plutôt par l'expérience qui *contrarie et rebute* une visée intentionnelle que notre concept de réalité transcendante est engendré.

Cette expérience n'est bien évidemment pas inconnue pour Husserl. Il la décrit sous le nom d'une « expérience de déception » ; il en fournit maintes fois des analyses précieuses ; mais il se garde de lui assigner un rôle fondamental dans la genèse de notre concept de réalité transcendante.

Quelle est la raison de cette réserve ? Elle est probablement à chercher dans la conception husserlienne d'une donation de sens par la conscience intentionnelle. Comme nous l'avons déjà vu, c'est toujours dans un sens précis qu'une visée intentionnelle se réfère à son objet. La réduction transcendantale peut être considérée comme une opération qui supprime l'illusion déceptive d'une existence prédonnée et purement extérieure des objets dits « transcendants » en les ramenant aux teneurs de sens qui leur sont attribuées par la conscience intentionnelle. La phénoménologie husserlienne considère le monde non seulement en son sens, elle le considère même *comme sens*, en tant qu'un complexe de teneurs de sens. Husserl est pourtant fermement convaincu que le monde ainsi considéré n'existe pas indépendamment de la conscience intentionnelle. Assigner à quelque chose un sens, ce n'est selon Husserl rien d'autre que le viser ou même le reconnaître *comme* quelque chose ou, autrement dit, ce n'est rien d'autre qu'identifier *ceci* en tant *cela*. Mais n'est-ce pas à la conscience intentionnelle que revient de viser, de reconnaître ou d'identifier quelque chose comme quelque chose d'autre ? Comment pourrait-on s'imaginer cette structure de « l'en tant que » dans une réalité indépendante de la conscience intentionnelle ? Pour adopter une telle hypothèse, on se verrait contraint de supposer des objets qui soient capables de s'identifier eux-mêmes sans que la conscience intentionnelle y intervienne. Supposition à peine intelligible, sinon entièrement absurde ! - pourrait-on dire. Mais de là à soutenir que l'idée d'une réalité indépendante de la conscience intentionnelle résulte d'un pur et simple malentendu, il y a encore un pas à franchir, ce que Husserl n'hésite pas à faire. C'est ainsi qu'il en vient à croire que toute tentative de considérer le monde comme un complexe de teneurs de sens - et, par conséquent, toute démarche qui mérite d'être appelée « phénoménologique » - montre une affinité stricte avec la position de l'idéalisme transcendantal.

Je ne partage pas cette conviction, et, dans les considérations qui suivent, je m'efforcerai d'élaborer une conception qui s'en écarte. Cependant, une chose me semble être certaine : c'est que l'idéalisme transcendantal contient en lui-même une découverte qu'on ne peut ni décliner ni contourner. Cette découverte consiste à soutenir que c'est seulement du point de vue de sa propre conscience que chacun de nous peut considérer le rapport entre l'expérience et la réalité. C'est pour des raisons principielles que nous ne pouvons pas adopter un point de vue extérieur, voire divin, qui nous permette de comparer nos propres expériences avec la réalité et d'établir une relation d'adéquation entre elles. Cette découverte doit sans doute être attribuée à Kant. Cependant, Husserl se l'ap-

propre et, davantage, il la refond dans les termes de l'intentionnalité. La signification de cette refonte se déduit du fait que c'est la particularité du rapport intentionnel à un objet qui donne à la découverte copernicienne de Kant tout son poids et toute sa justification. C'est du caractère de *visée* de ce rapport que découle l'impossibilité de tout point de vue extérieur et de toute comparaison. Le réalisme naïf de tous les jours n'a pas la force de combattre cette évidence.

Husserl se sentait même plus conséquent encore que Kant lui-même dans son insistance sur l'idéalisme transcendantal. Car, d'une manière peu intelligible pour lui, Kant avait adhéré à l'hypothèse de la fameuse chose en soi, alors que lui avait trouvé un argument lucide pour rejeter cette hypothèse. Il est en effet arrivé à comprendre que la chose en soi n'était rien d'autre qu'une idée « au sens kantien », c'est-à-dire une idée régulatrice indispensable pour guider le processus de l'expérience mais qui ne se laissait pourtant pas prendre pour une réalité indépendante de la conscience intentionnelle.

Cependant, une possibilité alternative, qui, d'ailleurs, avait été clairement reconnue et exploitée par les penseurs de l'idéalisme allemand, semble avoir échappé à Husserl. Fichte et Schelling ont érigé l'édifice de l'idéalisme transcendantal sur le fondement de l'idée d'une « histoire de la conscience de soi »¹⁸ en ouvrant par là la possibilité d'une nouvelle interprétation de l'*en-soi* : ils assignaient à ce mot une référence à des processus inconscients auxquels ils ont attribué la fonction de frayer la voie d'une étape de la conscience de soi à l'autre. C'est comme l'héritier de cette idée que Hegel formule dans la *Phénoménologie de l'esprit* sa conception de l'expérience. Il entend par le terme d'« en soi » ce qui, tout en se présentant à la conscience à la suite d'une activité consciente, émerge pourtant *derrière le dos de la conscience*. Il est vrai que, dans l'idéalisme allemand, l'idée d'une histoire de la conscience de soi avait donné naissance à une « mythologie des actes de conscience » que Husserl refusait - en se rattachant à Paul Natorp - avec plein droit déjà dans les *Recherches logiques*.¹⁹ On peut tout de même s'inspirer de cette idée pour élaborer une conception susceptible d'être opposée à l'idéalisme transcendantal de Kant et de Husserl.

En réalité, on n'a pas besoin de l'hypothèse absurde des objets s'identifiant eux-mêmes pour affirmer que toute expérience est l'expérience de l'*en-soi*. Pour soutenir cette proposition, il suffit d'interpréter l'expérience comme un processus qui contrecarre nos anticipations préalables, remet en question l'identification conceptuelle des objets apparemment indubitable et nous astreint à transformer le réseau de nos concepts tout faits et institués. Interprétée

18. Voir J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, W. de Gruyter, Berlin 1971, vol. I, p. 222 : « Die Wissenschaftslehre soll seyn eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes. » Cf. F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus, Ausgewählte Schriften* in sechs Bänden, hrsg. von M. Frank, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, 1. kötet, 399. o. (= *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart / Augsburg 1860 ff., I/3. kötet, 331. o.)

19. E. Husserl, *Logische Untersuchungen, op. cit.*, vol. II/1, p. 379.

de cette façon, l'expérience montre que le processus de la donation de sens par la conscience intentionnelle est de temps en temps secoué, pour ainsi dire, par un choc extérieur qui lui apporte des remaniements et des rectifications. C'est ce choc qui donne au mot « réalité » son sens expérientiel. Le réel, pour nous, c'est quelque chose qui est apte à frustrer nos attentes préalables. Il ne nous est pas nécessaire de nous mettre au-dessus ou en dehors de nos expériences effectives pour former un tel concept de la réalité. C'est bien plutôt par nos expériences effectives que ce concept nous est donné. Car, selon nous, l'expérience comporte toujours un moment de « déception » qui révoque en doute l'une ou l'autre de nos anticipations préalables. Bien évidemment, ce conflit « présuppose », comme Husserl le reconnaît dans les *Recherches logiques*, « un certain terrain de concordance ». ²⁰ C'est pourquoi l'expérience n'est jamais *seulement* une expérience de déception. Il y a toujours des anticipations qui sont confirmées par elle. Ce qu'elle confirme est considéré à juste titre comme un *élément constitutif* de la réalité. Mais nous ne disposons du *concept* de réalité que parce que l'expérience ne confirme jamais sans réfuter en même temps. Cette coappartenance entre confirmation et réfutation est une condition de possibilité nécessaire pour que l'expérience puisse donner lieu à l'émergence d'une réalité capable d'être regardée comme indépendante d'elle.

Il ne s'ensuit bien évidemment pas que nous puissions jamais prétendre à décider de la question de l'adéquation entre l'expérience et la réalité avec une validité qui surpasse le point de vue nécessairement limité de notre propre conscience. Néanmoins, nous pouvons soutenir que toute expérience est une *rencontre* et un *contact* avec une réalité qui est indépendante de notre propre conscience, même si nous nous voyons contraints d'ajouter que nous ne pouvons interpréter les leçons qui peuvent être tirées de cette rencontre et de ce contact que du point de vue nécessairement limité de notre propre conscience. Nous sommes autorisés par ces considérations à concevoir l'expérience comme l'émergence spontanée d'un sens qui ne se laisse pas ramener à une donation de sens par la conscience intentionnelle.

Ce n'est pas par hasard que je viens d'employer le terme d'un choc extérieur. On sait qu'il s'agit d'un terme principal du premier Fichte. Je suis en effet prêt de rattacher mes idées à la théorie fichtéenne du choc, surtout si cette théorie est interprétée comme une partie intégrante et même indispensable, voire inaliénable, de la vision exprimée dans la doctrine de la science - ou, au moins, dans la première version de cette doctrine. On trouve une telle interprétation élaborée en détail dans le livre de M. Richir sur *Le rien et son apparence*. ²¹ C'est, je crois, à juste titre que le jeune auteur de ce livre (qui a paru il y a vingt-trois ans) attribue à Fichte la découverte que « l'activité [de la conscience] n'est pas possible sans résistance, son mouvement est inséparable d'un contre-mouvement, [...] bref, l'activité n'est possible que comme

20. *Ibid.*, vol. II/2, p. 42. - Tr. fr. p. 59.

21. M. Richir, *Le rien et son apparence. Le fondement de la phénoménologie (Fichte: Doctrine de la science 1794/1795)*, Ousia, Bruxelles 1979.

un double-mouvement d'entrer et de sortir, d'aller et de retour, de poussée et de résistance ». ²² Il me semble en effet que Fichte considère le choc comme une résistance qui reste une condition nécessaire pour que la poussée de la conscience, son effort (*Streben*), puisse s'épanouir. Cette résistance est, comme Richir l'ajoute, « une facticité résiduelle » qui, comme telle, s'avère strictement « insurmontable ». ²³ Bien évidemment, Fichte envisage dans la partie pratique de la première doctrine de la science une déduction du choc ; mais il précise cette tâche en disant que ce n'est pas l'événement du choc qui est déduit ici mais seulement l'« ouverture » du Moi à « une influence étrangère ». ²⁴ Le texte contient une proposition qui exclut tout malentendu possible. Fichte dit : L'événement même du choc, « comme fait, ne peut nullement être déduit du Moi [...] ». ²⁵ C'est pourquoi la doctrine de la science peut être dite adopter une position *réaliste* tout en s'engageant dans la voie d'une *philosophie transcendante* : elle adopte une position réaliste, parce qu'elle admet, comme Fichte le dit expressément, qu'on ne peut pas expliquer la conscience des êtres finis sans assumer « une force qui est indépendante d'eux, voire qui leur est totalement opposée ». ²⁶ Cependant, la doctrine de la science adopte cette position sans abandonner son point de vue transcendantal. Cette dualité de réalisme et de transcendantalisme (qui n'a rien à voir avec un réalisme transcendantal au sens kantien du mot) se résume dans la thèse suivante : « La force opposée est indépendante du Moi dans son être et selon sa détermination [...] ; pourtant, elle n'est pour le Moi que si elle est posée *par lui* ; autrement, elle n'est pas du tout pour le Moi. » ²⁷ C'est précisément la double caractéristique de ce qui s'appelle « choc » chez Fichte : l'événement du choc ne se déduit pas de la conscience, mais ce que le choc donne à comprendre, est saisi et posé par la conscience. C'est encore cette double caractéristique que j'avais moi-même en vue lorsque j'ai évoqué une *rencontre* et un *contact* avec une réalité qui est indépendante de notre propre conscience, en ajoutant pourtant que nous ne pouvons interpréter les leçons qui peuvent être tirées de cette rencontre et de ce contact que du point de vue nécessairement limité de notre propre conscience.

En effet, la théorie fichtéenne du choc est bien appropriée à mettre en lumière un trait fondamental de l'expérience. Fichte montre comment l'intuition préserve « la trace des directions opposées » ²⁸ dont elle est empreinte, d'une part, par la poussée de l'activité consciente et, d'autre part, par la résistance que celle-ci rencontre. Or, cette caractérisation peut être transférée à notre concept d'expérience. Fréquemment, l'expérience semble plutôt confirmer nos anticipations préalables que les réfuter ; si elle ne manque jamais de contenir en

22. *Ibid.*, p. 159.

23. *Ibid.*, p. 164.

24. J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 275.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, p. 280.

27. *Ibid.*, p. 281 sq.

28. *Ibid.*, p. 233.

elle-même des moments qui sont réfractaires à nos attentes, elle les recouvre souvent par des éléments prédominants qui sont en plein accord avec elles. Pourtant, elle n'est jamais privée, pour parler comme Fichte, d'une « trace des directions opposées » ; c'est pourquoi, tout en confirmant nos attentes actuelles, elle nous confronte en même temps au moins à la possibilité de les remettre en question. Dans le § 46 de ses *Analyses sur la synthèse passive*, Husserl dévoile cette trace des directions opposées au sein de l'expérience en mettant l'accent sur la déceptibilité de toute attente. Il parle, il est vrai, plutôt des perceptions que des expériences ; mais, cette fois, ce qu'il affirme des perceptions, pourrait être affirmé également des expériences. « C'est seulement par des perceptions », dit-il, « que des attentes peuvent être remplies (ou réalisées). » Il ajoute : « Par conséquent, il appartient essentiellement à elles, et cela dans toutes les circonstances, qu'elles puissent être aussi bien déçues. » La raison en est claire. Husserl s'explique : « La perception apporte quelque chose de neuf, c'est son essence. [. . .] Il est pourtant évident que le neuf peut bouleverser toute attente. »²⁹ Autant dire que la perception - et cela vaut également pour l'expérience - a beau confirmer une attente, elle comporte toujours quelque chose de neuf qui est susceptible de réfuter cette même attente - ou, comme Husserl le dit en allemand, qui est susceptible de la frapper au visage. . . On pourrait aussi bien dire que l'expérience est marquée par une trace des directions opposées parce qu'elle ne confirme jamais sans réfuter et parce qu'elle ne réfute jamais sans confirmer.

Mais ce n'est pas la seule leçon qu'on peut tirer d'une application de la doctrine fichtéenne du choc à l'expérience à notre sens du mot. Il y en a une autre, qui n'est pas moins instructive. Il s'agit d'une leçon qui est suggérée par l'interprétation que Marc Richir a donnée de la première doctrine de la science. L'une des conclusions principales de cette interprétation est en effet que « le réel n'est pas un pur réel et qu'il est “doublé” d'imaginaire » ou, autrement dit, « que le réel ne peut apparaître comme réel qu'au sein d'une impossibilité de réaliser effectivement l'imaginaire [. . .] ». ³⁰ C'est précisément ce que notre conception de l'expérience met en évidence. L'expérience, disons-nous, donne naissance à un sens nouveau et lui confère le caractère du réel en frappant d'irréalité des anticipations préalables. En d'autres termes, elle fait apparaître le réel comme réel en mettant à nu l'impossibilité de réaliser effectivement l'imaginaire contenu dans ces anticipations. Il s'ensuit que le réel comme réel n'émerge jamais autrement qu'en se détachant de l'imaginaire et en le recouvrant, voire en le doublant.

29. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, *Hua*, vol. XI, p. 211: “Die Wahrnehmung bringt ein Neues, das ist ihr Wesen. [. . .] Aber evident ist doch [. . .], daß das Neue aller Erwartung ins Gesicht schlagen kann.”

30. M. Richir, *Le rien et son apparence. Le fondement de la phénoménologie (Fichte: Doctrine de la science 1794/1795)*, op. cit., p. 301 sq.

3. REMARQUE FINALE

Redonner à l'expérience son poids et sa signification, et cela non seulement dans l'interprétation des résultats des sciences particulières mais aussi bien dans l'analyse philosophique : c'était d'ores et déjà l'un des buts principaux de la phénoménologie. Husserl a clairement vu que cet objectif n'a rien à voir avec un empirisme quelconque. Car c'est une idée trop étroite de l'expérience qui est soutenue par la tradition empiriste comme, d'ailleurs, aussi par les sciences particulières : selon cette idée, un événement ne peut être pris pour une expérience que s'il peut se répéter en principe un nombre illimité de fois sans s'altérer. Pourtant, on ne rencontre une telle expérience que sous des conditions artificiellement fixées ou expérimentalement produites. À la fin de sa vie, Husserl a adopté avec une résolution de plus en plus marquée la position selon laquelle l'analyse philosophique doit retourner de cette expérience instituée et fixée, voire remaniée selon les objectifs de la science, aux formes plus riches, quoique aussi bien plus ambiguës et pour ainsi dire même flottantes, de l'expérience qui constituent le tissu même de notre monde de la vie quotidien. Tout en appréciant la rupture décisive avec l'empirisme qui avait été achevée par la *Critique de la raison pure*, il a reproché même à Kant de n'avoir regardé l'expérience que dans sa forme scientifique - ou dans ses manifestations quotidiennes qui préfiguraient cette forme scientifique. Pourtant, on peut bien s'accorder avec Gadamer qui soutient que Husserl lui-même « n'était pas capable de se libérer de la conception trop unilatérale qu'il critiquait ». ³¹ On peut ajouter que la raison pour laquelle Husserl ne pouvait pas entièrement surmonter la notion artificiellement instituée de l'expérience ne consistait en rien d'autre qu'en cela qu'il ne pouvait pas s'éloigner de la conviction que l'expérience est le produit d'une donation de sens par la conscience intentionnelle. C'est pourquoi il a méconnu le rapport entre l'expérience et la réalité. Pourtant, on ne peut pas redonner à l'expérience son poids et sa signification sans mettre en évidence ce rapport. C'est ici qu'on peut s'inspirer des penseurs de l'idéalisme allemand. C'est surtout dans la doctrine fichtéenne du choc et dans la théorie hégélienne de l'expérience que l'on trouve des idées instructives qui peuvent se révéler fructueuses pour la phénoménologie contemporaine. On ne devrait pas se laisser désarçonner par la dialectique spéculative d'une œuvre comme, par exemple, la *Phénoménologie de l'esprit*. Car, comme Heidegger le dit, « ce n'est pas à partir de la dialectique que Hegel pense dans cet ouvrage l'expérience ; c'est inversement à partir de l'essence de l'expérience qu'il pense ici la dialectique. » ³² Nous avons pourtant tout lieu de soutenir qu'il appartient à cette « essence » pré-dialectique de l'expérience de remettre en question la donation de sens par la conscience intentionnelle.

31. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen ⁴1975, ¹1960, p. 330.

32. M. Heidegger, « Hegels Begriff der Erfahrung », *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1950, p. 169.

La logique herméneutique de Georg Misch

La critique de la théorie phénoménologique de la signification

GUY VAN KERCKHOVEN

La clarification de la situation historique qui résulte de la rencontre entre les *Recherches Logiques* de Husserl¹ et les efforts de Dilthey en vue de réaliser, dans son œuvre tardive, une fondation logico-gnoséologique des « sciences de l'esprit », constitue un aspect central de l'activité philosophique de Georg Misch.² Que ses travaux philosophiques tournent autour de ce point nodal est conditionné par le fait que les recherches relatives à la phénoménologie et à la théorie de la connaissance et les études concernant la fondation des sciences de l'esprit ont choisi comme objet d'investigation analytique, les rapports complexes qui existent entre le sens et la signification, entre le signe et l'expression. Ces deux orientations de la recherche ont à cet effet renouvelé de l'intérieur les moyens analytiques fournis par la psychologie descriptive et par la *Strukturpsychologie*. A l'intersection des deux orientations qui se croisent, on ne trouve ni une réflexion purement méthodologique des concepts opératoires des sciences de l'esprit, de la délimitation méthodique de ces sciences par rapport aux sciences de la nature,³ ni une extension après coup des analyses phénoménologiques constitutives vers un nouveau domaine d'objets, comme par

1. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. I : *Prolegomena zur reinen Logik* ; vol. II : Première partie : *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (I-V)* ; vol. II : Deuxième partie : *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (VI)*. *Husserliana*, vol. XVIII et vol. XIX/1 et XIX/2. La Haye 1975 et 1984.

2. G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*. Eine Auseinandersetzung der Diltthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl. Bonn 1930, Leipzig/Berlin 1931 (II^e éd.) et Darmstadt 1970 (III^e éd.). En particulier les parties III et IV,1 et 2, pp. 88-173 et pp. 175-216. - G. Misch : *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens, G. Kühne-Bertram et F. Rodi (éds.), Munich, 1994. En particulier chapitre V, II. C. et III, pp. 298-347. - Cf. également G. Misch : *Vorbericht des Herausgebers*, dans : W. Dilthey : *Ges. Schr.*, vol. V. En particulier K.5, pp. LXXVIII sq. Misch envoya une impression séparée de cette préface à Husserl.

3. Concernant le refus de la « construction logico-formelle » de l'opposition entre les sciences de la nature et de l'esprit dans le néo-kantisme (W. Windelband et H. Rickert), voir G. Misch, *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften*, d'abord dans : *Österreichische Rundschau*, XX, 1924, puis dans : *Kant-Studien*, 31, 1926, pp. 547 sq., maintenant dans : *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, F. Rodi et H.-U. Lessing (éds.), Francfort/Main, 1984, pp. 132-146 ; cf. également G. Misch : *Logik, op. cit.*, pp. 553 sq.

exemple vers la « réalité » de l'esprit ou vers le monde de l'esprit.⁴ Une telle considération relevant de la théorie des sciences, telle qu'elle nous est familière depuis le néo-kantisme, ainsi que l'orientation de recherche corrélatrice qui lui appartient en propre, à savoir l'orientation objective et théorétique, qui aboutit finalement à une ontologie régionale, manquent précisément le point de rencontre entre la phénoménologie et la philosophie de la vie, point de rencontre que Georg Misch choisit de façon conséquente comme point de départ de ses réflexions philosophiques. C'est le déploiement (*Auslegung*) du *logos* lui-même en la diversité des significations caractérisant ce terme qui occupera le centre de ses réflexions propres, une diversité de significations délimitée justement par la situation historique dans laquelle se rencontrent la phénoménologie husserlienne et l'orientation de la philosophie diltheyenne de la vie.⁵

Ces dernières s'accordent au moins sur le fait qu'elles ne poursuivent pas - comme les néo-kantiens, qui partent d'« en haut », d'une théorie générale de la connaissance et de son objet - cette corrélation au sein des domaines particuliers de la connaissance scientifique, afin de parvenir par ce chemin à une doctrine universelle de la science. Mais elles soulignent, en s'opposant de la manière la plus ferme à un tel procédé, que le phénomène logique doit être considéré tel qu'il se donne par lui-même ; qu'on doit retourner à l'expérience originaire, non tronquée, de ce phénomène, à la fraîcheur de l'expérience par laquelle il se donne, prêt à séjourner dans une proximité idéale vis-à-vis de ce phénomène, proximité dans laquelle il livre son sens de lui-même.⁶ Ce qui marque intérieurement le déploiement du sens du *logos*, l'herméneutique du *logos* chez Georg Misch, c'est le fait historique que l'expérience non tronquée du phénomène logique, au fondement respectivement de la phénoménologie de Husserl et de l'orientation relative à la philosophie de la vie qui émane des recherches de Dilthey, est fondamentalement différente dans les deux cas.⁷

La discussion critique entre la phénoménologie de Husserl et la philosophie de la vie de Dilthey, thème central de l'étude considérablement étendue de Georg Misch intitulée *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, est conditionnée par cette même situation historique. La pureté avec laquelle se donne le phénomène logique est appréhendée dans deux sphères différentes de l'expérience, orientées dans un sens opposé.⁸ Le déploiement du sens du phénomène logique qui en résulte est fondamentalement distinct dans ces deux cas, à tel point qu'il y sera question d'une crise du *logos*. Par conséquent, il sera décisif,

4. Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Livre II : *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. *Husserliana*, vol. IV, La Haye, 1952. En particulier Troisième section. *Die Konstitution der geistigen Welt*, pp. 172-302.

5. Cf. G. Misch, *Logik, op. cit.*, chapitre I, II, pp. 60 *sq.*, ainsi que le chapitre I, III, pp. 73 *sq.*

6. Cf. G. Misch, *Ibidem*, pp. 53 *sq.* - On peut comparer ceci à ce que Husserl écrit à ce propos dans *l'Introduction* au vol. II des *Logische Untersuchungen, op. cit.*, pp. 21 *sq.*

7. Cf. Misch, *ibidem*, chapitre I, II.C., p. 72. - Cf. à ce propos la « désignation », de Husserl, « des buts principaux des recherches analytiques suivantes » dans *l'Introduction* au vol. II des *Logische Untersuchungen, op. cit.*, pp. 20 *sq.*

8. Cf. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie, op. cit.*, p. 94.

pour Misch également, de mettre en évidence les horizons mêmes de l'expérience au sein desquels le phénomène logique est appréhendé en sa pureté. Et c'est dans la mesure où il parviendra à réaliser un tel projet que seront accomplies du même coup une considération minutieuse et une analyse critique de la phénoménologie des *Recherches Logiques* et des *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*⁹.

1.

Si l'on ne manque pas d'entrée de jeu le phénomène tel qu'il se donne, au profit de l'ordre discursif, de l'articulation (*Gliederung*) catégoriale dans laquelle il s'est toujours déjà inscrit, on rencontre le phénomène logique d'abord dans une perception directe du monde spirituel, tout comme Dilthey la pose à la base de la fondation, relevant de la théorie de la connaissance, des sciences de l'esprit. L'expérience première, fraîche, est l'expérience du sens, de la compréhension de la signification de ce sens - une signification qui s'exprime dans le monde spirituel. Le monde spirituel n'est absolument pas un monde de simples signes ; il est un monde de l'expression¹⁰. Dans cette expérience fraîche, nous apercevons la portée universelle des phénomènes de l'expression et de la signification, avant et aussi en deçà de l'ordre discursif et catégorial de la connaissance¹¹.

Lorsque nous partons d'une expérience du sens¹², l'expression d'une signification s'effectue d'une manière tout à fait explicite dans le langage en tant que phénomène qui appartient lui-même au monde spirituel. Le langage remplit une fonction essentielle dans l'objectivation des expressions, si ce n'est déjà dans la formation interne des expériences mêmes du sens.¹³ Le langage n'est toutefois pas l'unique forme d'expression d'une signification, ni en tout cas l'unique forme d'objectivation d'une expression.¹⁴ Par ailleurs, le langage n'exclut pas non plus le fait - il l'inclut plutôt - que l'expression d'une signification puisse être effectuée sans un véritable retour à l'expérience du sens, sans que le sens lui-même n'y soit vécu. Il apparaît déjà de ces brèves réflexions que nous avons affaire ici à une expérience pré-discursive possible du sens¹⁵, voire

9. Cf. Misch, *op. cit.*, pp. 96 sq.

10. Cf. Misch, *Logik, op. cit.*, p. 79.

11. Cf. Misch, *op. cit.*, p. 89.

12. Cf. Misch, *op. cit.*, p. 127.

13. Cf. Misch, *op. cit.*, p. 98. - Par rapport à « l'expression juste », cf. *op. cit.*, p. 136. - Par rapport à la « production originaire » du rapport objectif du discours, cf. enfin *op. cit.*, p. 137.

14. Cf. à ce propos les analyses détaillées de Misch au chapitre III, *op. cit.*, pp. 138 sq.

15. Cf. Misch, *Logik, op. cit.*, pp. 101 sq. - Cf. également la récusation pertinente de Misch de l'identification entre la pensée au sens le plus large comme « songer (*trachten*), méditer (*sinnen*) » et la pensée discursive, liée aux mots (*op. cit.*, pp. 98 sq.), ainsi que son retour à la signification fondamentale du mot « viser » (*meinen*) (*op. cit.*, p. 101) et sa mise en évidence du « percevoir (*vernehmen*) » (*op. cit.*, pp. 122 sq.). Quant à la structure pré-discursive du

même peut-être à un savoir prédiscursif, à une saisie de la signification du sens expérimenté parce que l'expérience prédiscursive en question n'est pas une expérience « aveugle » ; et en outre que nous avons affaire ici à l'expression de la signification de ce sens d'une manière qui n'épuise pas le sens au sein du langage¹⁶, ou peut-être à une forme d'expression ou d'objectivation possible de l'expression en dehors du domaine de ce qui relève du langage. C'est justement des deux phénomènes suivants que le néo-kantisme ne vient pas facilement à bout : d'une expérience prédiscursive du sens ou d'un savoir prédiscursif, d'un côté, et d'une expression non exhaustive et non exclusive de la signification du sens dans le médium du langage, de l'autre. Pour le néo-kantisme, ils sont insaisissables à deux égards. L'expérience prédiscursive du sens et l'expression non exhaustive n'indiquent nullement qu'il s'agisse là simplement de phénomènes non discursifs. C'est précisément la possibilité d'une formation interne et d'une création par le langage de l'expérience prédiscursive qui n'est pas d'emblée écartée.¹⁷ Ce qui est cependant récusé, Misch ne cesse de le répéter, c'est l'identification trop rapide entre la discursivité appartenant au langage et la forme d'ordre purement discursive ou purement catégoriale qu'il faut compter parmi le règne des concepts de l'entendement et des formes du jugement.¹⁸ Parler d'une expression non exhaustive d'une signification dans le médium du langage aboutit au même résultat. Il s'agit là d'une considération impartiale du langage en tant que phénomène au sein du domaine vaste de l'esprit objectif - en tant que phénomène important mais pas unique au sein de ce monde de l'esprit objectif.¹⁹ Il appartient également à cette considération impartiale que l'expression d'une signification ou l'objectivation de cette signification dans le médium du langage n'est pas trop rapidement identifiée à la réalisation d'une unité de signification idéalement objective et purement logique.²⁰ Une considération - commençant d'« en bas » - du phénomène logique²¹ permet plutôt de comprendre que l'effectuation (*Leistung*) du langage est, comme le souligne Misch, une « *articulation productive et objectivante du sens* » - et ce, précisément, au point décisif de la fusion entre l'expérience du sens et l'expression

sens, attestable dans le comportement même de la vie, cf. ses analyses au chapitre III, III.B. 2., pp. 177 sq.

16. Cf. Misch, *Logik, op. cit.*, p. 119. C'est précisément la récusation d'une résorption intégrale du sens perceptible (*vernehmbar*) dans l'énoncé et le foulement de la prééminence d'une logique apophantique qui conduit Misch à tenir compte de et à reconnaître la « légitimité logique » des « énoncés évocateurs » par rapport aux énoncés « purement discursifs » (*ibidem*).

17. Cf. Misch, *Logik, op. cit.*, pp. 278 sq.

18. Cf. Misch, *Logik*, chapitre VIII, *op. cit.*, pp. 499 sq., en particulier p. 502.

19. Cf. Misch, *Logik, op. cit.*, p. 79 ; Misch préfère parfois au concept d'« esprit objectif » la tournure dynamique d'un « esprit objectivant », *op. cit.*, p. 574.

20. Cf. Misch, *Logik, op. cit.*, p. 289. - Cf. à ce propos E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. II, *op. cit.*, pp. 85 sq. et pp. 97 sq.

21. Un tel mode de considération n'implique nullement une déduction unilatérale du logique à partir du prélogique, mais a en vue les deux, à savoir « la survenue discontinue de la direction objective et son adjonction au comportement de la vie (. . .) » ; cf. Misch, *Logik, op. cit.*, p. 265.

d'une signification.²²

Pendant, la sphère de l'expérience qui délimite le phénomène logique n'est pas seulement circonscrite par la considération impartiale du monde spirituel au sein duquel il se montre d'abord comme un phénomène d'expression. La mise en évidence d'une couche prédiscursive du sens et le dévoilement d'une objectivation productive de cette couche, laquelle objectivation s'accomplit à travers l'articulation des significations (*Bedeutungsgliederung*), ne sont pas des découvertes fondamentales qui appartiennent seules à la théorie de la connaissance orientée vers les sciences de l'esprit. En effet, une première rupture, décisive, avec le néo-kantisme s'accomplit dans les *Recherches Logiques* de Husserl, c'est-à-dire avec sa tentative qui consiste à redescendre d'une manière analytique - en deçà de l'idée d'une logique pure - vers les vécus de pensée et de connaissance et, à cette fin, à réformer de l'intérieur la psychologie descriptive.²³ Le but de la clarification innovatrice et analytique des vécus de pensée et de connaissance consiste justement à rendre compréhensible la manière dont s'accomplit, dans les vécus logiques, un rapport à un sens idéal et objectif.²⁴ Husserl rencontre dès lors la dynamique entre l'intention signitive et le remplissement intuitif²⁵, en approfondissant la compréhension de la nature des relations complexes qui existent entre la signification, d'une part, et l'intuition, d'autre part.²⁶ Il parvient alors au résultat révolutionnaire que c'est déjà dans l'apparition d'un objet qu'un phénomène de sens est susceptible d'être dévoilé.²⁷ Ce phénomène du sens structure de l'intérieur la perception subjective de l'objet apparaissant (sens objectif de l'apparition). Le problème radical que pose Husserl au cours de ce chemin analytique dans ses *Recherches Logiques*, est par conséquent le suivant : comment ce sens objectif de l'apparition peut-il être isolé purement pour lui-même ? Comment peut-il être appréhendé idéalement et objectivement par la signification ? Comment le remplissement intuitif des intentions signitives s'accomplit-il en tant que synthèse de recouvrement à travers la perception intuitive ?²⁸

C'est aux analyses minutieuses de Husserl eu égard au rapport entre le sens

22. Cf. Misch, *Logik, op. cit.*, pp. 260 sq.; par rapport à la « fusion », cf. *op. cit.*, p. 263.

23. Voir à ce propos la critique husserlienne de la théorie de la connaissance de Kant, dans : *Logische Untersuchungen*, vol. II, *op. cit.*, pp. 731-733. Concernant l'appréciation de G. Misch du rapport entre la nouvelle phénoménologie de la connaissance des *Recherches Logiques* et de *Logique formelle et logique transcendantale*, d'un côté, et la doctrine kantienne de la connaissance, de l'autre, voir Misch, *Logik, op. cit.*, pp. 340-343.

24. Cf. Husserl, *op. cit.*, p. 21.

25. *Ibidem*, p. 539.

26. Les développements de G. Misch concernant les recherches husserliennes se concentrent sur une présentation interprétative de ces relations, voir en particulier Misch, *Logik, op. cit.*, pp. 337.

27. Cf. à cet égard la distinction faite par Husserl entre la « matière intentionnelle » (sens de l'appréhension) et les « contenus appréhendés » ou, dans le cas de l'intuition sensible, les « représentants intuitifs » (contenus présentants) dans : *Logische Untersuchungen*, vol. II, *op. cit.*, pp. 624 sq.

28. Cf. Husserl, *ibidem*, p. 625.

et la signification que nous devons le résultat important qu'entre la perception sensible et le vécu de pensée, l'acte même de connaissance qui est un vécu d'évidence, prédomine un ordre de fondation.²⁹ Nous leur devons également la constatation importante que la synthèse de recouvrement n'implique pas seulement un ordre de fondation mais également une transformation profonde du sens objectif de l'apparition de l'objet perçu lui-même, une formation (*Formung*) catégoriale³⁰ qui n'est accomplie que par la signification elle-même et par son remplissement intuitif³¹, à savoir par le remplissement intuitif de ce qui, du côté de l'acte signitif, est l'objet de l'intention.³² Désormais, le phénomène logique semble devoir être ancré plus profondément, il semble devoir être localisé dans la perception elle-même. L'horizon de la sphère de l'expérience au sein de laquelle le phénomène logique est appréhendé en sa pureté est formé par les vécus de pensée qui se rapportent « intentionnellement » au sens objectif de l'expérience.³³ Au sein de cette sphère le phénomène logique se montre de façon primaire comme un phénomène de signification.

C'est précisément en ce point décisif d'un ordre de fondation qui existe entre des actes sensibles et des actes de pensée, et d'une formation catégoriale correspondante du sens objectif de l'apparition à travers la couche des significations, que s'accomplit la rupture avec le néo-kantisme et ce, grâce à la notion, introduite d'une manière d'abord hésitante par Husserl, de « *l'intuition catégoriale* ». ³⁴ A notre avis, G. Misch n'apprécie pas à sa juste valeur la signification de ce concept central des *Recherches Logiques* de Husserl.³⁵ Car c'est ce concept qui permet à Husserl, sans supprimer l'ordre de fondation et sans manquer le processus de transformation, de surmonter la distinction stricte entre les vécus de perception et les vécus de pensée, la ligne de partage, donc, que, depuis Kant, nous avons tendance à tracer entre la sensibilité et l'entendement. La connexion entre le sens et la signification, entre le sens

29. Voir Husserl, *ibidem*, p. 695. Concernant la caractérisation des actes catégoriaux comme actes fondés, *op. cit.*, pp. 681 *sq.*

30. Concernant la formation (*Formung*) catégoriale, voir Husserl, *ibidem*, pp. 663 *sq.*

31. Concernant les éléments catégoriaux de la signification et leur remplissement comme rapport à l'objet lui-même dans sa formation catégoriale, *ibidem*, pp. 671 *sq.*

32. Husserl parle dans ce contexte de « significations prégnantes (*ausprägende Bedeutungen*) », *ibidem*, p. 695, ainsi que d'une « objectivité unifiante (*Einheit schaffende*) », corrélatrice, dans le processus de remplissement, *ibidem*, p. 672 et p. 675.

33. Quant à la question de savoir si, à côté de la nouvelle matière intentionnelle de l'acte catégorial de l'intuition qui a sa racine dans la matière de l'acte fondateur, il faut admettre également de nouveaux représentants propres, voir *ibidem*, pp. 696 *sq.*

34. D'abord : Husserl, *op. cit.*, pp. 670 *sq.*

35. Une présentation de la fonction et du rôle de l'intuition catégoriale manque autant dans la troisième section du chapitre V (Misch, *Logik, op. cit.*, pp. 333 *sq.*), consacrée à l'analyse husserlienne de l'expression et de la signification, que dans la troisième section du chapitre VI (*ibidem*, pp. 381 *sq.*) qui examine le rapport entre le concept et la signification générale du mot à l'exemple des analyses kantienne, et finalement aussi dans la première section du chapitre VIII (*op. cit.*, pp. 503 *sq.*) qui se tourne vers les « constatations » purement discursives dans leur rapport à des objets théoriques.

objectif de l'apparition et, en vertu des actes signitifs, sa conception idéale et objective, n'est possible que si le premier possède une certaine idéalité (même si elle est prédiscursive) et si ces actes sont susceptibles, à partir d'un ordre purement discursif, d'aller au-devant de cette idéalité prédiscursive - à partir d'un ordre cependant qui, en tant que tel, n'est pas objectivé au préalable, ni « pleinement » réalisé d'emblée.³⁶

L'orientation fondamentale de l'investigation des *Recherches Logiques* de Husserl réside en ceci que le sens des objets qui apparaissent objectivement renvoie par lui-même à quelque chose d'au-delà, à une idéalité qui est de nature prédiscursive, et que l'acte de connaissance va au-devant de ce mouvement de transcendance et ce, non en vertu de concepts achevés, déterminés de manière fixe, mais en vertu de cela même qui dans les actes du signifier forme déjà l'objet d'une intention signitive qui est peut-être d'abord seulement vide. La formation catégoriale sous la fondation de l'acte catégorial lui-même dans la perception sensible ne correspond donc aucunement à l'impression d'un moule déjà achevé sur une matière sensible dénuée de forme, ni non plus à une conception formatrice (appréhension) d'un contenu d'appréhension dénué de forme.³⁷ Et le remplissement intuitif de l'intuition catégoriale elle-même n'est pas la simple application de concepts purement discursifs à une matière sensible catégorialement formée ; il n'est aucunement une espèce de rencontre de l'entendement avec lui-même.³⁸ C'est en cela que réside précisément le champ de tension entre le *noème* et le *noeton*³⁹, champ largement déployé devant la phénoménologie dans les *Recherches Logiques*.

36. Dans les analyses de Husserl, il faut toutefois tenir compte de plusieurs choses : d'abord du fait que la formation catégoriale est soumise à des bornes légales (Husserl, *op. cit.*, pp. 716 sq.) ; ensuite on constate que les actes catégoriaux peuvent éventuellement s'accomplir en tant que « dépourvus de tout rajout significatif » (*op. cit.*, pp. 720 sq.) ; on arrive en outre au résultat analytique qu'il n'existe point de « parallélisme plein et entier » entre les types de signification et les types catégoriaux, même si un type de signification correspond à des types catégoriaux de degré inférieur et supérieur (*op. cit.*, p. 721) ; on s'aperçoit enfin qu'il y a un groupe d'actes catégoriaux - les intuitions générales - où les objets des actes fondateurs n'entrent pas dans l'intention de l'acte fondé, *op. cit.*, pp. 690 sq.

37. Il ne faut pas seulement distinguer entre les formes sensibles (« réales ») et les formes catégoriales (idéales) ; de la constitution de ces dernières résultent en même temps de nouveaux objets d'un ordre plus élevé (Husserl, *op. cit.*, pp. 684 sq.) ; corrélativement, le contenu d'appréhension (matière intentionnelle) a changé, ce qui, dans le cas d'une expression appropriée, implique un changement de la signification. En ce qui concerne la formation nominale d'un objet d'abord simplement perçu, voir l'expression husserlienne du « costume caractéristique de son rôle » (comme terme du rapport), *ibidem*, p. 687.

38. Cf. à ce propos également l'analyse husserlienne des actes de l'entendement purement catégoriaux et des actes mixtes, « mélangés avec la sensibilité », ainsi que, corrélativement, des concepts sensibles et des concepts purement catégoriaux, *op. cit.*, pp. 712 sq.

39. Dans l'analyse de Misch de la phénoménologie husserlienne de la connaissance, ce champ de tension est thématiqué dans une moindre mesure et ce, au profit de la distinction entre le penser et la pensée, entre le *noein* et le *noeton* (Misch : *Logik, op. cit.*, pp. 329 sq.). Concernant le *noème*, cf. cependant : *op. cit.*, p. 328.

2.

Ni la mise en évidence d'une couche prédiscursive du sens, ni la découverte d'une opération productive et objectivante, laquelle traverse l'articulation du sens, ne forment *pour elles-mêmes* une instance qui s'opposerait aux recherches phénoménologiques du phénomène logique. En effet, la phénoménologie semble même ancrer le phénomène du sens de la façon la plus profonde, et ce déjà dans les *Recherches Logiques* de Husserl, en lui assignant sa place au sein de l'apparition objective dans le flux même de la perception.⁴⁰ Pourtant, c'est dans la tentative diltheyenne de la fondation gnoséologique des sciences de l'esprit que s'accomplit une seconde rupture avec le néo-kantisme, laquelle rupture s'effectue en quelque sorte derrière le dos de l'analyse phénoménologique du phénomène purement logique et s'avance vers une dimension logique qui se situe *avant* le purement logique au sens phénoménologique.

Le but explicite des *Recherches Logiques* consiste à clarifier phénoménologiquement les vécus de pensée et de connaissance en tant que modes spécifiques de la « saisie de l'objet à travers des significations ». ⁴¹ De ce fait, les recherches se tournent de façon conséquente vers la logique apophantique. Elles choisissent comme objet de l'investigation les énoncés sur les objets, au premier chef les jugements de perception. Ultérieurement, elles traitent des énoncés purement scientifiques qui sont de nature eidétique. De cette manière, la phénoménologie explore, Georg Misch le souligne, le domaine vaste de la nature de l'esprit humain, des actes spirituels en tant qu'actes de la connaissance et en tant qu'actes de la connaissance scientifique.⁴² Cependant, le monde spirituel n'est nullement un monde qui ne serait rempli que par des actes de la connaissance relative à la perception et par des actes de la connaissance scientifique. Cela même qui repose au fondement du monde spirituel n'est pas d'emblée inscrit dans la direction objective dans laquelle prend pied la phénoménologie.⁴³ C'est ce que nous savons tous, en effet, lorsque nous affirmons que le monde spirituel est, précisément dans son objectivité, un monde particulièrement « subjectif » - ou, comme le note Dilthey, que le monde spirituel est rempli de contenus psychologiques primaires et secondaires.⁴⁴ Les contenus en question sont les vécus, en tant qu'expériences du sens, et leur expression, les expressions des vécus, que nous devons avant tout, mais pas exclusivement, au langage et à la formation de la signification qui s'accomplit en lui.⁴⁵ Cependant, dans le monde spirituel, l'expérience du sens ne prend

40. Cf. Husserl, *op. cit.*, en particulier pp. 676 sq.

41. Cf. Misch, *Logik, op. cit.*, p. 313 et pp. 331 sq.

42. *Ibidem*, pp. 309 sq.

43. *Ibidem*, p. 310.

44. W. Dilthey, *Ges. Schr.*, vol. XXI, p. 254.

45. Il s'agit là d'un « tournant (*Wendung*) à rebours du sens englobant » du comportement de la vie « vers un repli méditatif (*Besinnung*) d'une prise de conscience intime (*Innewerden*) de la vie » elle-même. Appartient à ce tournant la possibilité d'une « objectivation » du vécu, « une

pas sa source dans la pure apparition d'une chose, tout comme, corrélativement, l'expression d'une signification n'a pas pour fin exclusive une connaissance idéale et objective. S'il est justifié de parler de contenus psychologiques, c'est, comme Georg Misch le met en évidence, parce qu'il ne s'agit point ici de vécus ou d'actes psychiques au sein d'un psychisme, ni *a fortiori* d'actes d'une conscience pure⁴⁶. Au contraire, le sens d'un objet résulte plutôt de la *significativité*, à laquelle je suis ouvert dans le vécu⁴⁷, dans une direction qui n'a rien de commun avec l'intentionnalité d'acte mise en évidence phénoménologiquement et orientée vers l'objet⁴⁸, mais qui, dans une « expérience compréhensive »⁴⁹, va vers un tout⁵⁰. L'expression de cette significativité n'a pas pour but de conférer au vécu sa forme (*Gestalt*) idéale et objective. Dans l'expérience compréhensive de la significativité de quelque chose, dans la compréhension, je ne suis bien entendu pas renvoyé à une idéalité prédiscursive, laquelle, comme le montre la phénoménologie, est déjà inhérente au processus de la perception, mais au rapport de la vie qui m'est propre - qui est un rapport du sens - et dont je ne prends conscience et qui ne devient accessible aux autres que grâce à la dimension de l'expression⁵¹.

La description psychologique a ici comme fonction d'examiner le rapport structurel de la vie eu égard à l'expérience du sens comme significativité, laquelle est « compréhensible » pour moi ainsi que pour les autres. De ce fait, elle est aussi, comme Dilthey le met en évidence, une *Strukturpsychologie* des vécus et nullement une « réflexion immanente de la conscience ». ⁵² Le rapport de la vie, d'abord accessible pour nous, est celui de la vie individuelle propre, bien qu'elle ne soit de son côté qu'une « abstraction » de la vie socio-historique englobante. Du coup, il n'est guère étonnant que la *Strukturpsychologie* de Dilthey soit au premier chef une « psychologie individuelle ou réelle », en tant qu'analyse d'une unité de la vie certes isolée, mais néanmoins tout à fait réelle. Dans le rapport structural englobant de la vie, cette unité est une unité centrée en elle-même, qui « a » un milieu. Les expériences du sens sont enchevêtrées au sein d'un tout structurel centré, lequel est dominé par une téléologie immanente propre. Cette unité de la vie est accessible à elle-même et ouverte

possibilité qui se présente de façon remplie dans le *factum* telle que nous soyons en mesure de présenter et de poser objectivement, sous forme d'une proposition, ce qui nous émeut et ce qui nous remplit, dans le *factum* qui fait de notre monde humain de l'expression, de notre monde formé par l'expression et par l'action, un monde de mots ». Cf. Misch, *Logik*, *op. cit.*, p. 311.

46. Cf. à ce propos : Misch, *Logik*, chapitre V, II. C. 2., *op. cit.*, pp. 302 sq.

47. *Ibidem*, p. 319.

48. *Ibidem*, p. 344.

49. Husserl se sert de cette expression dans ses analyses de la constitution du monde spirituel, en particulier en ce qui concerne « l'appréhension du sens » des unités relevant du corps propre (*Leib*) et de l'esprit. Voir E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, livre II, *op. cit.*, pp. 191 sq. et pp. 240 sq.

50. Cf. Misch, *Logik*, *op. cit.*, p. 345.

51. *Ibidem*, p. 267.

52. *Ibidem*, pp. 303 sq. et pp. 412-414.

aux autres dans l'expérience interne et dans le fait de vivre le vécu après coup (*Nacherleben*).

Or l'expression de la significativité du sens ne s'accomplit pas exclusivement dans le langage.⁵³ Mais le monde du langage offre une possibilité insigne de toutes sortes pour que l'expression de la significativité du sens s'objective dans des significations explicites.⁵⁴ Néanmoins, ce monde du langage n'est pas un « domaine neutre » qui serait à tout moment disponible et transparent à tout un chacun. En effet, les significations ne sont pas d'emblée adaptées à leur fonction logique. En réalité, les mots ne sont nullement porteurs d'une unité idéale de la signification.⁵⁵ Ainsi, ils ne s'inscrivent pas déjà par eux-mêmes dans la direction objective du signifier, par exemple en tant qu'un dé-signer (*Be-zeichnen*) en vertu d'une visée qui vit en elles - dans les significations - et qui les projette en direction de l'objet de l'intention qui vise.⁵⁶ Leur enchaînement et leur connexion en propositions et, enfin, leur articulation du sens dans la parole ne peuvent être réduits à la forme apophantique pure de l'énoncé, ni à la discursivité purement logique des jugements et de l'enchaînement des jugements dans la syllogistique. L'expression langagière, grâce aux significations, de la significativité d'un sens est certes une forme d'objectivation, mais une forme d'*objectivation productive*. Et ce, en raison du fait, d'abord, que la significativité du sens de l'expérience dans le vécu n'est *pas* déjà *là avant* son expression moyennant des significations.⁵⁷ Les recherches phénoménologiques de Husserl établissent que ce qui peut déjà être montré, au sein de l'apparition objective, comme « sens » - c'est-à-dire comme une « idéalité » prédiscursive, préformante et non encore catégoriale qui, de l'intérieur, structure le cours de la perception comme un mouvement de transcendance - ne se trouve pas en tant que tel dans le vécu.⁵⁸ Dans le mouvement de l'objectivation du vécu à travers l'expression - mouvement dans lequel la significativité du sens de l'expérience est pour la première fois *amenée à elle-même* - le rapport même de la vie devient visible, il est alors compréhensible pour lui-même et ouvert aux autres.⁵⁹ Mais ce *devenir-visible*, dû aux significations de la formation des expressions (*Ausdrucksgebilde*)⁶⁰, n'est pas une intuition catégoriale. C'est à travers l'expression comme signifier que la significativité devient susceptible d'être exprimée. De ce fait, les significations, comme Georg Misch le met clairement en évidence, ne peuvent être isolées du processus d'expression en tant que porteurs simplement occasionnels d'une unité de signification qui

53. *Ibidem*, pp. 365 sq.

54. *Ibidem*.

55. *Ibidem*, p. 378.

56. Cf. à ce propos dans la *Logik* de Misch le chapitre VI, II. A., *op. cit.*, pp. 351 sq.

57. *Ibidem*, p. 516 et p. 523.

58. Cf. à ce propos l'opposition faite par Misch entre le « transcender dans le comportement de la vie » et la « transcendance de l'objet intentionnel », dans *Logik*, *op. cit.*, pp. 324 sq.

59. *Ibidem*, p. 518. - Cf. à ce propos : *op. cit.*, p. 305.

60. *Ibidem*, p. 307. Concernant la parole comme processus du « rendre-visible » ou du « rendre-manifeste », cf. *op. cit.*, p. 394.

serait pour elle-même idéale et objective. A l'opposé d'une intuition catégoriale, nous trouvons ici un *parler qui rend intuitif*, c'est-à-dire une manière de parler et de s'exprimer qui « rend visible » cela même qui n'était pas « là » avant l'expression en tant que telle. Si le but exprès de l'intuition catégoriale consiste à capter une idéalité dans l'ordre purement discursif, idéalité qui, en tant que préformante et sans être forcément de nature catégoriale, marque tacitement le « sens » de l'objet apparaissant au sein du cours de la perception - et c'est aussi la raison pour laquelle la phénoménologie husserlienne se consacre d'une manière conséquente à l'analyse du cours de l'expérience -, la direction diltheyenne de la philosophie de la vie croise justement l'orientation originellement phénoménologique en ce sens qu'elle met à jour une couche encore plus originelle qui précède encore la perception : la *couche de la compréhension du sens (Sinnverstehen)* inséparablement liée à l'expression du vécu.⁶¹

C'est en ce point que s'accomplit la seconde rupture avec le néo-kantisme : et cette fois non pas du côté de la perception, mais du côté de l'entendement. En effet, le rétrécissement des fonctions de l'entendement aux seuls concepts purement discursifs, aux seuls concepts purs de l'entendement, ne permet pas de rendre justice, sur une voie analytique et descriptive, à toute la dimension de la compréhension du sens qui, en tant que telle, appartient au monde spirituel.⁶² Si cette compréhension du sens, comme le constate Georg Misch, ne peut être isolée du *kategoriein* au sens de « parler » et de « s'exprimer »⁶³ - dans la mesure où le recouplement du sens et de la signification s'effectue justement dans le phénomène d'expression, parce que c'est dans ce dernier que la significativité du sens peut s'exprimer pour la première fois - alors nous sommes

61. Cf. les développements de G. Misch dans sa *Logik*, chapitre IV, C., *op. cit.*, pp. 246 *sq.* Le moment décisif ici n'est pas seulement la prise de conscience intime (*Innewerden*) du sens de l'être vivant qui rentre en lui-même et se retourne en arrière, mais également le processus qui, à partir des *pragmata*, engendre pour la première fois « des objets déterminés par le nom et par la figure » (*op. cit.*, p. 260) et ce, par le fait que « la signification de la vie peut se reporter sur ce qui est rencontré de sorte que celui-ci, en tant qu'objet, a son noyau en lui-même » (*op. cit.*, p. 267).

62. Ce rétrécissement de la dimension de la compréhension du sens commence déjà là où l'on délimite les unités logiques de la signification par rapport aux unités langagières des mots, et où l'on met en avant « quelque chose de ferme et de proprement clos en lui-même » par rapport « à ce qui est mobile et flottant », ou encore « ce qui est objectivement idéal » par rapport « au caractère occasionnel de l'usage du mot dans la parole vivante » (*op. cit.*, p. 378). A cette tendance correspond, du côté de l'appréhension objective, le fait que l'on appréhende la « visée », « l'intention » ou le « prendre » (*Nehmen*), en s'appuyant sur l'entendement isolé qui « imprime au donné les formes qui seules lui appartiennent et qui peuvent être dévoilées de lui-même, en se côtoyant lui-même » (*op. cit.*, p. 379) - plutôt que de l'appréhender comme une « conception », comme une parole adressée (*Ansprechen*) selon un point de vue déterminé qui « ne doit pas être interprété unilatéralement à partir de l'esprit pensant, mais en même temps à partir de la base de la vie, car les conceptions [...] suivent l'articulation du monde dans sa spécificité [...] » (*op. cit.*, p. 367). Concernant la détermination kantienne qui délimite la pensée discursive de l'entendement discursif, cf. les développements de Misch dans *Logik*, *op. cit.*, pp. 423 *sq.* ; concernant la doctrine kantienne du concept, *ibidem*, pp. 383 *sq.*

63. Cf. Misch, *Logik*, *op. cit.*, p. 430.

contraints de repenser à nouveaux frais la fonction du *logos* lui-même. Le *logos* ne doit pas d'emblée être limité au plan purement discursif de l'*apophansis*.⁶⁴ C'est pourquoi il faut étendre la fonction discursive de l'énoncé au-delà du domaine des énoncés purement discursifs.⁶⁵ Cette exigence implique la tâche d'examiner la manière dont les significations se rapportent non pas à des objets, mais à des vécus.⁶⁶ C'est justement en ce point que s'impose une sorte de « révolution copernicienne », en vertu de laquelle le phénomène logique, tel qu'il a été l'objet des recherches phénoménologiques de Husserl, est pour la première fois récusé ou délimité à son tour. Et c'est en effet autour de ce point de sa discussion avec la phénoménologie husserlienne que tournent toutes les pensées centrales de Georg Misch.⁶⁷

Dans le cas de l'expression d'un vécu, l'énoncé ne s'effectue pas sous forme d'un jugement de perception qui reproduit les qualités perçues de l'objet, ni comme dans le cas d'un acte idéatif, qui - grâce à la méthode de la variation eidétique où la *phantasia* participe de façon décisive - tient ferme les propriétés d'essence. Puisque l'expérience du sens dans le vécu ne transgresse pas le vécu, mais lui demeure plutôt immanente, dans la mesure où l'expérience du sens en question n'est pas de nature idéale - bien qu'elle soit de nature prédiscursive et non déjà catégoriale - comme dans le cas du sens objectif de l'apparition, et dans la mesure où la significativité du sens n'existe pas comme expression du vécu avant l'*apophansis*, mais ne peut être exprimée, et ainsi visible, que dans l'*apophansis*, il est clair que dans ce cas l'énoncé ne se rapporte pas à un objet perçu. Il n'entre pas dans un jugement qui reproduit un état de choses, le rapport d'une chose et de ses propriétés ou de ses attributs

64. *Ibidem*, p. 447.

65. *Ibidem*. - Cf. à propos de cette extension de la discursivité de la parole et du rétrécissement de la fonction purement discursive de cette dernière les développements de Misch, *op. cit.*, pp. 432 *sq.*

66. Cf. à ce propos les analyses de Misch concernant « le premier universel dans la genèse de la signification du mot » dans *op. cit.*, chapitre VI, III. B., pp. 388 *sq.* - Ce qui est déterminant ici ce n'est pas tellement la constatation selon laquelle il y aurait des « mots équivoques » et des « choses ayant des noms multiples » et selon laquelle, de ce fait, nous trouverions ici le lieu « où, en vertu de l'indépendance relative de la signification par rapport au mot, la sphère logique s'isole » (*op. cit.*, p. 417). Mais Misch souligne plutôt justement le « versant négatif » de ce processus : « que les états de choses se divisent en une multiplicité de paroles sans engagement, plutôt que d'être ouverts en direction des vécus » (*ibidem*). « L'esprit humain [. . .] s'émancipe en même temps du lien aux choses qui est imprimé sur les mots d'une langue vivante. Ainsi devient-il possible, plutôt que de parler de l'étant à partir des choses, de parler à propos de ces dernières, de théoriser ou simplement de ratiociner dans un libre projet de possibilités de la pensée » (*ibidem*). - Concernant la formule « de l'étant à partir de la chose » en tant qu'énoncés qui ne sont pas « tenus à propos de la réalité », mais « à travers lesquels la compréhension doit entrer dans la réalité vécue elle-même », cf. les développements explicatifs de Misch *op. cit.*, pp. 519 *sq.* ainsi que la différenciation nette entre la *cognitio circa rem* et la *cognitio rei*, *op. cit.*, p. 524.

67. Cf. encore une fois la détermination plus précise faite par Misch de ce point de croisement : *op. cit.*, pp. 510 *sq.* - Cf. à ce propos Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. II, *op. cit.*, p. 97.

essentiels. Ce qui dans l'énoncé devient « objectif » en tant qu'expression du vécu ne sort pas entièrement du flux des vécus, du mouvement de la vie qui prend intimement conscience d'elle-même, et n'est pas réellement (*auf sachliche Art*) « conservé » (*aufgehoben*) dans l'*apophansis*, ou bien fixé comme étant en soi ou appartenant à un tel étant en soi.⁶⁸

Une telle objectivation du vécu dans l'expression langagière n'est possible que si les significations possèdent la force de rendre visible un non-étant, un pré-étant, la capacité, donc, de se rapporter à quelque chose qui dans le processus de l'expression n'a point été toujours déjà là comme tel en dehors de et avant la signification, mais qui est pour la première fois porté à l'être - comme le note Georg Misch : « devenir être (*Werden zum Sein*) ». ⁶⁹ Il s'agit ici de l'effectuation de la signification (*Bedeutungsleistung*) au sens du signifier (désigner) (*Be-deuten*), en tant qu'empreinte donnant un sens (*deutendes Prägen*), en tant que formation donatrice de sens (*deutendes Formieren*), d'un sens au *statu nascendi* de la significativité, d'un sens qui devient pour la première fois exprimable grâce à cette empreinte de la signification (*Bedeutungsprägung*). Dans ce cas, il est exclu qu'il s'agisse ici de l'application d'une unité idéale de la signification qui serait déjà prête, déjà achevée, qui serait toujours déjà parvenue à l'objet auquel elle renvoie, en tant que le dé-signant (*be-zeichnend*) au moyen de l'intention signitive.⁷⁰ L'empreinte en question de la signification est plutôt la *formation catégoriale d'une impression* grâce au signifier⁷¹,

68. Il s'agit là du savoir de quelque chose d'objectif, de quelque chose de tel « mais pris ici en un sens tout à fait différent, à savoir en un sens beaucoup plus originaire et naturel, non pas purement et de façon primaire comme chose, même s'il possède des caractéristiques choses déterminées [...] et un aspect déterminé [...], mais en même temps et avant tout comme saisi à partir du rapport à la vie dans sa significativité ». (Misch, *Logik, op. cit.*, p. 513).

69. *Ibidem*, p. 473.

70. Cf. à ce propos la distinction opérée par Misch entre la « dotation de sens (*Deutigkeit*) du mot », d'un côté, et la « signification idéale et objective », de l'autre, *op. cit.*, p. 456. Le fait décisif ici est que la « caractérisation » (*Auszeichnung*) corrélatrice « du tout » de ce qui est visé (*op. cit.*, p. 387) conserve à chaque fois une force portante pour tout un « champ de significations » ou est déjà figée en une unité fixe et déterminée en elle-même. Le « traçage de la règle » selon laquelle la « caractérisation du tout » doit s'effectuer est différent, dans le cas de la « dotation de sens », d'une « notation (*Verzeichnen*) générale ou commune », la « nature » mise en relief et « conçue de façon sélective » ou la « spécification » (*op. cit.*, p. 367) n'est pas, par conséquent, de l'ordre de « l'espèce ».

71. La caractérisation du tout se rapporte au « caractère de ressemblance (*Anmutungscharakter*) » (*op. cit.*, p. 514) ou à la « force » de « l'impression exercée » (*ibidem*). La règle stipulée par ce caractère n'est pas celle d'une désignation propre en tant que notation générale ou commune, mais plutôt de « l'exubérance » au-delà de la teneur réelle de la signification (*op. cit.*, pp. 517 *sq.*). Au « manque de force du mot » en tant que simple porteur de la signification idéale et objective (*op. cit.*, p. 375) s'oppose ainsi la « puissance du mot » consistant à « rendre pleinement visible ce qui nous apparaît » (*op. cit.*, p. 520). Cette puissance ne vaut pas seulement pour la « dotation de sens du mot » mais en même temps aussi pour sa « phonation (*Lautung*) » comme cela même qui « fait résonner » (*op. cit.*, p. 516). Si chez Husserl la formation catégoriale ne se rapporte déjà aucunement à une matière sensible dénuée de forme, la formation catégoriale de l'impression (*Eindruck*) n'empiète pas non plus à présent sur une impression (*Impression*) non formée.

ce qui, bien entendu, s'oppose radicalement à une intention signitive, laquelle, de son côté, est toujours déjà parvenue à l'objet auquel elle renvoie.⁷² Enfin, si avec Georg Misch le phénomène logique doit être remis en question, voire même être soumis à une révolution copernicienne, il ne s'ensuit rien de moins que le fait que le *sens de renvoi des significations*, tel qu'il est séparé de la formation langagière de l'expression (*sprachliches Ausdrucksgebilde*) en tant que leur simple porteur, devient précisément le point central des questions critiques qui doivent être adressées à la phénoménologie de Husserl.⁷³

3.

La distinction fondamentale concernant le phénomène logique qui forme le noyau de l'*hermeneuein*, du déploiement du *logos* dans l'œuvre de Georg Misch, est celle entre *ce qui est purement signifié dans l'expression du vécu, d'un côté*⁷⁴, *et l'idéalité des significations pures, de l'autre*.⁷⁵ Et cette distinction ne soulève pas seulement la tâche d'éclaircir le processus de la purification des significations dans cette ligne singulière de la vie en laquelle ce processus se juxtapose aux choses et essaie de les saisir à travers des significations. Elle exige en même temps d'étendre le domaine du discursif au-delà du champ de la discursivité purement théorique et au-delà de la portée de la logique purement apophantique afin de rendre compréhensible la fonction des énoncés évocateurs et des énoncés de soi qui, de leur côté, se rapportent à des objets herméneutiques.⁷⁶ Ces objets sont compris dans le mouvement de leur propre déploiement de soi⁷⁷ et se soustraient de ce fait à cette dualité fondamentale du monde intelligible que Husserl nous a rappelée dans son célèbre *Logos-Artikel* : celle entre les choses et les idées.⁷⁸ Les objets herméneutiques n'appartiennent ni à l'ordre des choses, ni à celui des *eidè*, des essentialités pures.⁷⁹

Certes, nous devons admettre - voire même corriger et affiner à cet égard

72. Voir à ce propos la caractérisation de Misch des concepts (termes) de subsomption et des concepts de définition, *op. cit.*, p. 510.

73. L'ample détachement des formes d'appréhension par rapport aux formes d'expression ou finalement la reconduction des formes d'énonciation à des opérations de l'entendement pur vont de pair avec cette séparation. - Cf. Misch, *Logik*, *op. cit.*, pp. 415 *sq.*

74. En ce qui concerne la « pureté » de ce qui est signifié dans l'expression du vécu, voir la citation tirée par Misch de *Das Erlebnis und die Dichtung* de W. Dilthey, *op. cit.*, p. 519, ainsi que la caractérisation, plus loin, de la « vérité de l'expression fidèle », *op. cit.*, p. 520.

75. Cf. à ce propos : *op. cit.*, chapitre V, I. B. et C., pp. 276 *sq.* et pp. 282 *sq.*

76. *Ibidem*, chapitre VIII, B., pp. 511 *sq.*

77. *Ibidem*, p. 519.

78. E. Husserl : *Philosophie als strenge Wissenschaft*, dans : *Logos* 1, 1911, p. 341; maintenant dans : *Vorträge und Aufsätze (1911-1921)*, *Husserliana*, vol. XXV, Dordrecht, 1987, p. 61.

79. En ce sens, les objets herméneutiques sont des « figurations compréhensibles de la vie » elle-même - cf. Misch : *Logik*, *op. cit.*, p. 502.

l'analyse de Georg Misch des *Recherches Logiques* - que Husserl a lui-même rompu avec ce dualisme. Car il exhibe, au cœur de la perception, un sens pré-discursif qui n'est pas déjà de nature catégoriale et qui devient effectif dans le processus même de la perception. Et avant l'ordre purement discursif, tel qu'il est formé dans le jugement, opère déjà une intuition catégoriale, laquelle, eu égard à l'articulation de ce sens implicite⁸⁰, aperçoit pour la première fois les significations⁸¹ et ce, non pas par leur subsumption sous des concepts généraux, mais par le processus complexe de la variation eidétique et de l'idéation qui s'accomplit avec l'aide de la *phantasia*.⁸² L'« idée » de la *phénoménologie* n'est pas l'idée au sens du concept, mais au sens de « l'essence » : ce qui, en tant que sens, est déjà présent au sein de l'expérience encore muette de la perception sensible - un sens que la phénoménologie veut aider à amener à son expression la plus pure dans une « intuition » de nature catégoriale.⁸³ Mais il est aussi peu douteux que la ligne de la représentation qui mène de manière ascendante de l'expression du vécu et de la compréhension du sens qui meut l'expression du vécu - un sens qui forme une teneur de la vie - vers le « concept » comme catégorie de la vie dans laquelle la signification de cette teneur de la vie doit être saisie et portée à la pure expression d'elle-même⁸⁴, ne se rapporte pas à une essence au sens phénoménologique du terme. Elle se rapporte à une *figure vivante*⁸⁵, centrée en elle-même, ainsi qu'au type de celle-ci, c'est-à-dire à une généralité qui n'est pas celle de l'*eidōs*, qui n'est pas une généralité d'essence phénoménologique.⁸⁶

Ressort ici, contrairement à l'intuition catégoriale, un *kategorein* qui rend visible. L'articulation du sens est une objectivation productive qui s'accomplit à travers la parole grâce à la structuration de la signification.⁸⁷ L'articulation du sens est « parlante » en tant que « rendant visible ». Il ne s'agit pas ici

80. Cf. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. II, *op. cit.*, la « caractéristique des actes catégoriaux », pp. 681 *sq.*, en particulier la distinction entre l'appréhension « simple » d'objets « unilatéraux » et leur appréhension « de façon explicite » grâce à des « actes articulants ».

81. A la modification de la matière intentionnelle (du sens de l'appréhension) correspond un changement de la signification dans l'expression appropriée ; cf. Husserl, *op. cit.*, p. 685 ; concernant la fonction de fil directeur de ce changement de signification des expressions « prégnantes » pour l'analyse phénoménologique de la modification des représentations directes dans la nouvelle fonction (intellective) synthétique : *ibidem*, pp. 686 *sq.*

82. *Ibidem*, pp. 690 *sq.* - les développements concernant « l'intuition générale ».

83. Cette « expression » (*Aussprache*) de ce « sens » s'accomplit de ce fait dans l'intuition catégoriale et « non pas nécessairement par exemple au moyen d'une désignation expresse » ; *ibidem*, p. 691.

84. Cf. Misch, *Logik*, *op. cit.*, pp. 344 *sq.* et pp. 540 *sq.*

85. *Ibidem*, p. 515.

86. Contrairement à « l'identité de l'universel », intuitionnée de manière adéquate, de l'idéation phénoménologique (Husserl, *op. cit.*, p. 691), le fait de « rendre compréhensible herméneutiquement » intervient lorsque « l'élément singulier participe aux traits forts du rapport effectif global ». - Cf. la citation donnée par Misch de l'ouvrage de Dilthey *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Misch, *Logik*, *op. cit.*, p. 546.

87. *Ibidem*, p. 434.

d'un sens qui meut déjà l'expérience muette et auquel nous sommes ouverts, en anticipant, lorsque nous percevons quelque chose.⁸⁸ Le sens en question qui s'articule en parlant est un sens qui fait apparaître pour la première fois cela même à quoi il se rapporte. Il n'est pas déjà au préalable inscrit dans un rapport référentiel comme par exemple le sens de l'expérience muette. Il ne partage pas avec cette expérience muette son sens de la direction.⁸⁹ Il n'est pas au préalable présent auprès de ce à quoi il se rapporte.⁹⁰ Il *provoque* plutôt le rapport référentiel. Voilà ce qui est la quintessence de sa nature évocatrice.⁹¹ C'est la raison pour laquelle le rapport référentiel n'est pas tourné vers l'extérieur, contrairement à l'intentionnalité qui a toujours au préalable abouti à ce sur quoi elle se dirige dans une expérience, et qui est, de ce fait, « recevante » (*hinnehmend*).⁹² Le rapport référentiel mis à jour est tourné vers l'intérieur.⁹³ Il se rapporte à une teneur de la vie qui habite le vécu lui-même⁹⁴ et qui se volatilise en permanence dans l'accomplissement du vécu, dans le tiraillement incessant du fait même de vivre le vécu (*Erlebens*).⁹⁵ Ce qui est ici mis en jeu, c'est le fait d'aider à mettre au jour un rapport référentiel à quelque chose où l'on ne peut jamais être présent au préalable et auprès duquel on ne peut séjourner en raison du tiraillement incessant des vécus dans le flux des vécus parce que il s'est toujours déjà volatilisé à travers l'accomplissement des vécus et qu'il a été transgressé par lui. L'articulation du sens se rapporte à une *impression*⁹⁶, c'est-à-dire à ce qui à travers la conception, à travers l'appréhension de l'impression, émerge en tant que significativité au sein de l'accomplissement

88. Concernant les « anticipations », cf. *ibidem*, chapitre V, III. C., pp. 338 *sq.*

89. Concernant la détermination originaire de l'intentionnalité comme « orientation du sens vers quelque chose » et sa distinction de la *doxa* qui « dès le départ est orientée vers le logique » et qui « saisit l'acte spirituel [. . .] à partir de la fin », cf. *ibidem*, pp. 317 *sq.*

90. *Ibidem*, pp. 338 *sq.*

91. Il s'agit plus exactement d'une « saisie supraobjective de ce qui est visé, où la chose même est prise d'un tremblement et devient perceptible (*vernehmlich*) sous l'effet de la puissance du mot », *ibidem*, p. 279.

92. Cf. à ce propos la caractérisation de Misch de l'intentionnalité de la conscience comme « visée de quelque chose », « avoir une conscience de quelque chose », « conscience de quelque chose comme un objet » et de « l'objectivation intellectuelle » qui réside en elle par rapport au vécu, *ibidem*, p. 314.

93. *Ibidem*, p. 318, le point de départ du « sentir » et de « l'être-voulu » : « (...) il est une intégration en lui-même de ce que nous rencontrons, de ce que nous vivons, un tiraillement vers lui-même de ce qui nous remplit et, de façon correspondante, un retournement vers l'intérieur où la significativité s'ouvre ».

94. *Ibidem*, p. 310.

95. Ce mouvement de tiraillement du fait de vivre le vécu et la volatilisation, qui l'accompagne, de la réalité qualitativement déterminée dans le vécu lui-même, fonde l'état de fait que « les actes spirituels renvoient à quelque chose d'au-delà, qu'ils transcendent vers quelque chose qui est séparé d'eux auquel pourtant n'incombe pas d'objectivité fixe et "étrangère à la vie" ». - Cf. *ibidem*, p. 328. Concernant le tiraillement comme « accomplissement accompagnateur » dans lequel seulement naît « le savoir du rapport de ma vie », cf. *ibidem*, p. 345 ainsi que les développements relatifs au « tiraillement » comme « présentification réalisante », *ibidem*, pp. 195 *sq.*

96. *Ibidem*, p. 178 *sq.*

même des vécus.⁹⁷ Il s'agit alors de la naissance d'un noyau cristallisant autour duquel les rapports de la vie se forment en tant que rapports de sens.⁹⁸ Ce noyau (la *pointe*) qui ressort doit être en mesure d'unifier les rapports de sens, sans qu'ils ne pâlisent et ce, dans une unité consistante durable qui est une figure vivante ou mieux, comme le souligne G. Misch, qui est un « *être vivant* ». ⁹⁹ L'articulation du sens, en tant que formation catégoriale de l'impression, en tant qu'articulation parlante,¹⁰⁰ doit alors être capable de mettre en relief la significativité émergente comme un « *soi* »¹⁰¹, un soi, un tout démesuré, qui est une unité compréhensible.¹⁰² Pour cette raison, l'expérience n'est ici nullement « recevante (*hinnehmend*) », mais elle conçoit les choses de manière productive parce que ce soi en tant que tel n'est, lui non plus, nullement toujours déjà donné à l'avance. Et cette conception productive ne peut être séparée du processus de l'expression, de l'objectivation langagière des vécus.¹⁰³ L'articulation parlante du sens est une « articulation objectivant de manière productive » dans laquelle, affirme Misch, la vie s'élève à la méditation (*Besinnung*).¹⁰⁴

L'articulation parlante du sens oriente la direction tournée vers l'intérieur (*inne-wendige*) vers le but, laquelle direction forme le sens dominant de la direction des rapports référentiels correspondants. Contrairement à l'intuition catégoriale et à l'idéation, le sens intentionnel de l'objet apparaissant qui est toujours déjà anticipé dans la perception, n'est pas pour lui-même mis en relief ici, ni mis en évidence en son essence pure.¹⁰⁵ La figure vivante qui trace

97. *Ibidem*, p. 179, l'équivalence entre « une impression déterminée » et « une impression de quelque chose de déterminé ». Concernant l'émergence de la significativité à travers la conception de l'impression, cf. *ibidem*, p. 179. L'expérience d'une force effective est déjà incluse dans l'entraînement passif en tant que « fait d'être devenu conscient » ; le criblage de l'impression en vue de la signification exige un « accompagnement actif ».

98. Cf. *ibidem*, pp. 196 *sq.*, en particulier le terme de « point d'impression » mobilisé par Misch et emprunté à Dilthey.

99. *Ibidem*, p. 512 et p. 515 ; cf. aussi les développements de Misch concernant le concept de figure dans *op. cit.*, chapitre III, III. B. 1., pp. 172 *sq.*

100. Par conséquent, en tant qu'« objectivation productive de l'impression par le mot exprimant la chose », *ibidem*, p. 267.

101. « Le savoir de la signification des choses » coïncide ici avec la « puissance de la signification » en tant que « faculté de conférer aux choses une signification propre », *ibidem*, p. 267. Concernant « l'ipséité » de ce soi (*Selbstheit*), cf. également *op. cit.*, p. 561.

102. La détermination de l'impression en tant qu'impression de quelque chose de déterminé, c'est-à-dire en tant qu'« impression comprise de façon univoque », n'est pas encore donnée par exemple avec la figure achevée de l'image dont la signification demeure plutôt encore indéterminée (*op. cit.*, p. 179) ; la « totalité » qui inclut et traverse les figures singulières de l'image, qui les dépasse, ne naît qu'au sein des rapports de la vie en tant que « tournures du rapport (*Bezugswendungen*) », dans la connexion spécifique entre le mouvement de l'expression et l'acte (*op. cit.*, pp. 180 *sq.*).

103. Cf. à ce propos les développements capitaux de G. Misch, *ibidem*, pp. 260 *sq.*

104. *Ibidem*, pp. 262 *sq.*

105. Cf. à ce propos l'exemplification primaire que donne Husserl des actes catégoriaux (fondés) en se servant de l'acte « d'identification » en tant que représentation visant l'identité, qui

et creuse intérieurement la voie de l'accomplissement du vécu et qui agit en lui de façon invisible, émerge pour la première fois à travers la conception de l'impression en sa significativité et est distinguée à travers l'expression du vécu en tant que totalité compréhensible du sens de la vie, en tant que totalité formée du sens.¹⁰⁶ L'objectivation du vécu dans l'expression est de ce fait d'une espèce tout à fait particulière parce qu'elle met en relief un « soi ». Il ne peut s'agir ici d'une intention signitive qui, déjà au préalable, même dans une intention encore vide, rencontre son sens de renvoi et est intuitivement remplie après coup. C'est plutôt le cas inverse : la conception intuitive, l'appréhension de l'impression, grâce à laquelle émerge la significativité, dirige les significations qui, loin d'être déjà parvenues à leur sens auquel elles pourraient éventuellement renvoyer comme à leur sens « objectif », doivent maintenant remplir une tâche absolument originale qui, en tant que telle, n'a pas de garantie dans l'être : tâche qui consiste à atteindre de façon prégnante une figure vivante, à appeler à l'être un être vivant.¹⁰⁷

Les significations ne sont à la hauteur d'une telle tâche que si sommeille en elles l'*energeia*, la force d'un tel appel capable de provoquer, d'aider à faire apparaître dans une figure durable, cela même qui dans le flux de la vie est sur le point de devenir, à partir de lui-même, et qui en tant que tel est un *ineffabile*, un inénonçable, un *arrèton*.¹⁰⁸ L'énoncé ne revêt une « prétention (*Heischung*) »¹⁰⁹, il ne peut conférer sa propre voix à cette figure et être un énoncé de soi de cette dernière¹¹⁰, que s'il est au préalable accordé à cette figure, s'il est « en résonance (*eingetönt*) » avec elle. Le *logos* apparaît ici comme conférant la voix à ce qu'il dit - ce qui n'est possible que dans la mesure où il est déjà de lui-même accordé à ce qui n'est susceptible d'être énoncé pour la première fois qu'à travers lui.¹¹¹

est seulement accomplie au cours des simples actes de perception, ainsi que sa mise en relief des intuitions générales, *Logische Untersuchungen*, vol. II, *op. cit.*, pp. 679 *sq.* et pp. 690 *sq.*

106. Concernant la positionnalité et la distanciation libre qui réside dans cette distinction, cf. Misch, *Logik, op. cit.*, pp. 265 *sq.*

107. Cf. *ibidem*, p. 520.

108. Cf. *ibidem*, p. 522 ; ce qui n'est pas énonçable n'est pourtant pas identique, comme Misch le souligne à plusieurs reprises, à quelque chose d'inexprimable : cf. *ibidem*, p. 525 ainsi que les développements pp. 81 *sq.* Concernant l'anéantissement exprès du lien entre le déploiement du sens et la teneur de signification réelle des propositions dans le discours métaphysique, religieux et mystique, cf. *ibidem*, pp. 525 *sq.* Concernant la dimension « énergétique » des significations, cf. *ibidem*, p. 70 ainsi que les réflexions sur l'unité originairement non séparée entre la chose et le processus dans les significations des mots, *ibidem*, p. 390. Concernant la parenté interne entre cette doctrine énergétique de la signification et la sémantique de H. Lipps, cf. F. Rodi, « Die energetische Bedeutungstheorie von Hans Lipps », dans *Journal of the Faculty of Letters. The University of Tokyo. Aesthetics* 17, 1992, pp. 6 *sq.* et pp. 11 *sq.*

109. Cf. Misch, *Logik, op. cit.*, pp. 291 *sq.* et pp. 494 *sq.*

110. Cf. *ibidem*, chapitre VIII, III. C., pp. 562 *sq.*

111. Cet être accordé ou cet être en résonance préalable concerne d'abord la puissance du mot et ce, non seulement en vue du fait « que le devenir conscient du vécu résulte de la force de l'expression, mais en vue de l'amalgame mystérieux du mot et de la chose, du mot et de l'événement » (*op. cit.*, p. 512). Face au venir-à-la-« résonance », originairement dans le son du mot,

4.

L'herméneutique du *logos* aboutit chez Georg Misch à une analytique du langage qui peut être considérée comme une réponse aux investigations husserliennes relatives à l'analyse du langage dans les *Recherches logiques*. Nous restreignons l'ample analytique du langage dans l'œuvre de Georg Misch - qui est réalisée dans une large mesure avec des moyens analytiques étrangers à Husserl - au point où la surface d'attaque par rapport aux *Recherches logiques* ressort de la façon la plus claire dans l'élaboration de Georg Misch. Il s'agit ici de la doctrine de la fonction du signe de l'expression langagière, de la doctrine de la signification générale du mot (la signification nominale) en tant que nom général et de la doctrine de l'idéalité du sens de ces significations du mot en tant qu'idéalité de l'« espèce ». ¹¹² Nous mettons de côté les autres composantes relevant de l'analyse du langage des *Recherches logiques* et de *Logique formelle et logique transcendantale* qui pourraient être confrontées aux développements de l'analyse du langage de Georg Misch, à savoir la doctrine des expressions occasionnelles, celle des noms propres, celle des éléments syncatégorématiques, l'idée de la grammaire pure, la doctrine des formes et des matières syntaxiques et enfin aussi la doctrine du tout et de la partie. ¹¹³ Nous poursuivons ainsi de façon conséquente la problématique dont traite depuis le début, eu égard à l'herméneutique du *logos*, la discussion entre la philosophie de la vie et la phénoménologie de Husserl : à savoir la doctrine de l'expression

de ce qu'exprime le mot en tant que signification de la vie de la réalité elle-même, se détache le deuxième phénomène, mis en évidence par Humboldt, que « le caractère distinct de l'humeur appréhendante [...] confère aux mêmes sons une validité augmentée de façon différente » et que « quelque chose qui n'est pas absolument déterminé par "l'expression" oblique en quelque sorte à l'occasion de chaque expression » (*op. cit.*, p. 516). Misch indique enfin le troisième aspect qui exprime que cette validité augmentée « oscille » à travers la série des phrases, *op. cit.*, p. 518.

112. On pourrait révéler de façon très claire ces surfaces d'attaque dans la « voie herméneutique de la logique à partir de la philosophie de la vie », voie empruntée par G. Misch et exposée d'une manière élaborée dans sa *Logik-Vorlesung*. Concernant la déviation de la fonction du signe de l'expression, cf. *op. cit.*, chapitre VI, II. A., pp. 351 sq. ; concernant la doctrine des significations générales du mot, chapitre VI, III., pp. 381 ; concernant la doctrine de l'idéalité du sens comme idéalité de l'espèce, chapitre VI, II. B. 2, en particulier le recours à l'analyse de H. Lipps des « conceptions », pp. 367 sq.

113. D'après Misch, il s'agit là, au fond, du dénouement « d'une compréhension idéaliste de la logique platonisante », *ibidem*, p. 290. Cf. à ce propos, par opposition à la doctrine husserlienne des expressions occasionnelles, la mise en relief, proposée par Misch, du lien entre la manifestation (*Kundgabe*) et la présentation (*Darstellung*), *op. cit.*, pp. 290 sq. ; face à la doctrine husserlienne des noms propres, l'accentuation de Misch des « noms lourds de signification ou parlants (*bedeutungsschweren oder redenden Namen*) » ainsi que son indication de l'analyse de H. Lipps de la « *vis magica* », *op. cit.*, p. 359 et pp. 361 sq. ; concernant la doctrine des *syncategorematica* et l'idée de la grammaire pure chez Husserl, voir l'analyse de Misch de la « gradation mobile » de la structuration discursive dans la parole, *op. cit.*, p. 441, cf. aussi *op. cit.*, p. 73 ; concernant la doctrine du tout et de la partie et la récusation de la doctrine husserlienne des parties fondatrices (*fundierende Teile*), *op. cit.*, pp. 448 sq., en particulier aussi *op. cit.*, pp. 469 sq.

et de la signification.¹¹⁴

Dans les *Recherches logiques*, les phénomènes logiques sont explicitement considérés d'« en haut », si l'on entend par là cette « pureté » des phénomènes logiques qui appartient à l'idée d'une logique purement théorique.¹¹⁵ Considérée sous cette lumière, l'idéalité de la signification purement logique apparaît en premier lieu comme une signification générale du mot, isolée de l'expression du mot comme son « signe » vocal ou écrit.¹¹⁶ À l'aide de ce signe, la signification dé-signe son objet référentiel qui est toujours déjà fixé eu égard à ce qui, quant à sa nature, est du rang de l'universalité de l'« espèce ».¹¹⁷

Dans cette optique phénoménologique qui est celle de Husserl, le signe du mot est certes un *signe* « *significatif* »¹¹⁸, mais sa significativité est celle de ce qui est dé-signé au-delà de lui. L'expression langagière apparaît ainsi comme une dé-signation, comparable par exemple à une esquisse sur une feuille de papier.¹¹⁹ Le signe doit laisser disparaître l'intention signitive, la porter, être le support de l'acte purement spirituel.¹²⁰ Par conséquent, la significativité du signe ne doit nullement s'étendre à ce qui est désigné par lui grâce à l'intention signitive qui le traverse. Il ne doit pas se confondre avec l'objet de l'intention signitive qui, à son tour, est « *visée* » du sens, voire, le cas échéant, visée à vide de ce dernier.¹²¹ La significativité du signe a son terme dans la désignation de lui-même, et toute force qui sommeille dans le signe, afin d'aller même au-delà de cette désignation, est mise à distance de la teneur pure qui, de son côté, est l'objet de l'intention signitive en tant que sens « visé » ou en tant que sens « de l'intention ».¹²² La forme de l'appropriation de la significativité du signe linguistique par l'intention subjective dans la désignation est ainsi le *refus* de garantir à la significativité du signe une certaine validité au-delà du fait qu'il est traversé par l'intention signitive. *Ainsi, le signe est-il au purgatoire*, il est lui-même purifié de sa significativité dans la mesure où celle-ci est restreinte au pur dé-signer, au sens du renvoi au-delà de lui-même.¹²³

Dans cette même optique phénoménologique de Husserl, le « compren-

114. *Ibidem*, pp. 284 sq.; cf. pp. 73 sq.

115. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. II, *op. cit.*, pp. 97 sq.

116. *Ibidem*, p. 100. Concernant la signification idéale et une, cf. aussi *ibidem*, pp. 104 sq.

117. *Ibidem*, p. 108 et p. 115. - Concernant la visée « spécialisante » comme acte fondé, cf. les indications fournies par Husserl (*op. cit.*, p. 114) renvoyant au § 46 des *VIe Recherche Logique*, en particulier *op. cit.*, p. 675.

118. *Ibidem*, pp. 37 sq.

119. *Ibidem*, p. 38.

120. *Ibidem*, pp. 43-45.

121. *Ibidem*, p. 38 et p. 44.

122. Cf. à ce propos l'analyse de Husserl de « l'unité du vécu entre le signe et ce qui est désigné par lui » et celle de la « modification phénoménale essentielle » que subit la représentation intuitive, dans laquelle se constitue l'apparition physique du mot « lorsque son objet adopte la validité d'une expression », *ibidem*, pp. 46 sq. Cf. aussi l'expression de Husserl de « l'apparition physique du signe en son intention de signification qui en fait une expression », *ibidem*.

123. Cf. *ibidem*, pp. 79 sq. la comparaison faite par Husserl entre la « dotation de sens d'un signe » et les « appréhensions objectivantes de complexions de sensations vécues ».

dre » de la signification de l'expression, exemplifié par le comprendre de la signification du mot, de la signification nominale des noms généraux, vise quelque chose d'idéal, ce qui, *idealiter*, est déjà « conservé » (*aufgehoben*) dans l'univers du *logos* purement théorique, même si dans une intention signitive pure la signification en question demeure temporairement vide ; même si nous la visons déjà par l'esprit, mais dans une intuition spirituelle qui demeure temporairement dans l'état de recherche, en s'acheminant vers l'objet référentiel précis et distinctement conscient comme corrélat de la visée. L'intention signitive comme « visée » s'empare de la désignation uniquement de façon à ce qu'elle vise, au-delà de celle-ci, l'objet référentiel comme corrélat de la visée. Signifier correspond alors à un acte de viser.¹²⁴ C'est en cela qu'il faut voir en effet la quintessence de la théorie de l'intentionnalité des actes de la conscience.¹²⁵ C'est la visée d'un objet référentiel comme ce qui est visé en elle dans la célèbre corrélation intentionnelle. L'acte de signifier apparaît ainsi comme un acte qui est à la mesure de la fonction de l'entendement pur. L'objet visé, le corrélat de l'acte de la visée, est un objet à l'état d'« idée », même si l'acte demeure temporairement sans remplissement intuitif par la perception, même si « l'idée » ne flotte que vaguement devant l'œil de l'esprit. La dynamique qui se déploie entre le sens et la signification, dans le processus de l'intention signitive et du remplissement intuitif par la perception, est ainsi en réalité une réplique à celle qui a lieu entre un concept et ses représentations.¹²⁶ Comprendre le sens d'une signification veut alors dire : savoir ce qu'elle signifie, se trouver en présence de l'objet référentiel lui-même, en présence de l'objet de l'acte qui vise - en présence de cela même qui est visé par l'intention signitive.¹²⁷ Le sens est idéal - en effet, Husserl n'arrête pas de le souligner sans cesse.¹²⁸ Le caractère irréel de la signification repose sur la nature idéelle du sens. Dans ce cas, la perception sensible n'est jamais en mesure de « réaliser » cette idéalité, à moins qu'elle ne renvoie au-delà d'elle-même vers ce sens idéal, ou, comme l'affirme Husserl, en tant qu'elle est elle-même une expérience « qui s'atteste ». Et elle n'est à la hauteur d'une telle transcendance que dans la mesure où elle est une intuition.¹²⁹

La synthèse de recouvrement qui s'effectue entre une intention signitive et son remplissement intuitif par la perception est ainsi une fusion complexe entre la signification et le sens. Or c'est précisément ici qu'il s'agit à présent de prendre en considération la fonction régulatrice de l'entendement pur. Déjà dans les *Recherches logiques* Husserl soutient - ce qui renforce aussi après coup le déploiement de l'idée d'une grammaire pure - que l'idéalité de la signification qui est au fond celle de son sens idéal, est « conservée (*aufgehoben*) »

124. *Ibidem*, p. 54.

125. *Ibidem*, p. 48.

126. *Ibidem*, p. 61.

127. *Ibidem*, p. 56.

128. *Ibidem*, pp. 97 sq.

129. *Ibidem*, pp. 625 sq.

dans le langage. Il s'agit ici de la signification générale du mot. D'autre part, l'idéalité de la signification générale du mot, du côté de son objet référentiel, se rapporte à l'espèce. Cela même qui correspond au sens de la signification dans l'objet lui-même, ou ce à quoi la signification renvoie comme à son objet, appartient à la généralité générique. La perception, comme remplissement intuitif de l'intention signitive, est une intuition dans la mesure où, eu égard à cette généralité spécifique (générique), elle prend en vue les *data* sensibles - une généralité, donc, qu'elle anticipe, ne serait-ce que de manière « tâtonnante ». ¹³⁰ Le fait de comprendre au sens du savoir, de la connaissance du sens d'une signification, n'est pas simplement « réalisé » dans la pure manipulation opératoire des significations générales du mot que le langage nous met à sa disposition - ni non plus d'ailleurs dans le tâtonnement « aveugle » au sein de la surabondance des *data* sensibles. ¹³¹

La connaissance est l'événement (*Geschehen*) de la rencontre entre une signification générale du mot qui comme « conception » détermine déjà de manière dominante l'anticipation intuitive des perceptions, d'un côté, et l'intuition au sein du processus même de la perception, laquelle intuition, au-delà du simple remplissement par des *data* sensibles, organise toujours à nouveau ces *data* eu égard à la « représentation », de l'autre. Par la présence de ce qui dans l'objet référentiel lui correspond effectivement *selon sa nature*, l'intuition qui est au sein du processus de la perception « répond » alors à la conception anticipante qui part du sens général de la signification du mot. Et cette « correspondance » dans la nature de l'objet référentiel est ce qui dévoile son apparition dans le flux de la perception comme *partant de lui-même*, c'est-à-dire sur le plan de la donation de soi.

L'analyse remarquable de Husserl souffre, comme Misch le constate à juste titre, d'un mode de considération qui mesure le rapport entre l'expression et la signification en conformité exacte à une phase finale dans le développement du langage humain dans laquelle le langage sert exclusivement aux fins de la connaissance pure. ¹³² Mais si l'on ne restreint pas l'expression à la fonction de la désignation, à l'application fonctionnelle des signes significatifs - qui cependant doivent dissimuler la trace de leur significativité pour être transparents à ce qui est désigné et pour ne pas se confondre avec lui, afin de s'en remettre plutôt à la seule autorité de l'intention signitive et de ses ressources -, alors il n'est point inconcevable que ces signes significatifs entament une nouvelle vie. L'ordre des *signifiants* subjugué alors le règne entier des significations et

130. Les actes remplissants ne sont donc pas forcément de « simples intuitions » mais, comme le souligne Husserl (*ibidem*, p. 56) : « (...) la perception et ses formations catégoriales, actes par lesquels l'objectité - visée quant à sa signification - se situe intuitivement devant nous telle qu'elle est visée ».

131. Le représentant intuitif, Husserl y insiste, n'est pas le contenu sensible d'une intuition, mais précisément ce contenu « en son imbrication avec une essence intentionnelle ». Cf. *ibidem*, p. 620.

132. Cf. Misch, *Logik*, *op. cit.*, p. 334 et p. 339, ainsi que pp. 342 *sq.* et p. 510.

perturbe l'intention signitive.

D'un autre côté, si l'on ne restreint pas la signification à la visée, à l'intention d'un objet comme sens, dont la signification elle-même donne une « idée » comme signification générale du mot, qui de son côté est confirmée ou infirmée par l'expérience en tant qu'« intuition » au sein de la nature générique de l'objet en question lui-même, selon la dynamique décrite du sens et de la signification, du concept et de la représentation, bref si la signification des significations n'est pas aperçue dans son mode d'emploi purement rationnel, alors il est concevable que, elles aussi, mèneront une nouvelle vie. Dans ce cas, l'ordre des *signifiés* surpeuple tout l'univers des objets référentiels et dissimule nos intuitions dans la nature des choses mêmes qui se montrent à nous. Il faut alors accorder de l'importance à la conservation de la significativité de nos expressions et du sens de nos significations, sans les restreindre à des désignations et à des visées.

Si nos expressions peuvent être significatives au-delà de la simple désignation, c'est parce qu'elles le sont pour les significations elles-mêmes qui de leur côté sont plus que des visées générales. Dans ce cas, les expressions rendent les significations « manifestes » ; et les significations elles-mêmes dépassent ce qu'en général nous visons. Les expressions sont productives en tant qu'elles « rendent manifeste » une signification qui depuis longtemps est éclipsée dans les visées générales. Les significations sont à leur tour objectivantes, lorsqu'elles rendent visible un invisible qui est profondément enfoui dans la nature spécifique ou générique des choses mêmes. L'articulation productive et objectivante se rapporte dans un tel cas à une articulation du sens qui n'appartient pas à l'ordre de l'« idée » - à la dimension de ce que nous savons toujours déjà lorsque nous usons d'un mot - pas plus qu'à l'ordre de la nature spécifique des choses que nous rencontrons, ce qui est au fond l'objet de nos intuitions perceptives.¹³³

Il arrive alors que par nos expressions nous parvenons à des significations qui ne flottaient pas déjà devant nous « de façon idéale », mais qui se dévoilent à nous ; il arrive que nos significations rendent visible un sens qui est invisible dans la nature spécifique des choses. Nos expressions nous amènent alors à concevoir cela même qui ne se dévoile à nous que dans la conception ; nos significations rendent visible un sens qui repose de façon génériquement invisible dans la nature des choses. Les mots sont à l'écoute de ce qu'ils disent, ne « sachant » pas d'avance à quoi ils se rapportent ; et en lui donnant une voix, ceci devient pour la première fois visible, se dévoile et réalise de lui-même ce rapport. Tout cela n'est possible que si nos significations ne sont pas déjà conservées de façon idéale dans le langage, que si le sens de nos significations ne s'est pas déjà épuisé dans la nature spécifique des choses que nous observons intuitivement dans les perceptions - bref, cela n'est possible que si la rationalité et son œuvre n'ont pas déjà été adaptées au *logos* et si ce dernier

133. *Ibidem*, p. 571.

est encore habité par les forces qui les rendent manifestes et qui les rendent visibles. Nous devrions concéder alors que le sens de nos significations n'est pas un sens depuis longtemps approprié, qui serait toujours déjà parvenu à son objet référentiel, que nos mots sont encore à la recherche de leurs significations et qu'ils ne correspondent nullement à nos intentions signitives. On ne trouvera guère de récusation plus nette de la phénoménologie husserlienne que celle-ci.

(traduit de l'allemand par Alexander SCHNELL)

Les sources de la phénoménologie husserlienne de l'intropathie

T. Lipps et R. Avenarius

RAYMOND KASSIS

1. INTRODUCTION

Pour autant qu'on examine la question de l'intropathie selon sa destination dans la phénoménologie de Husserl, on constate immédiatement qu'elle est aussi complexe et embarrassante que celle de l'intersubjectivité, parce qu'elle en est l'ultime base et l'unique moyen de défense et de légitimation. Ses difficultés principales se trouvent d'ailleurs illustrées par les embarras de la V^e *Méditation cartésienne*. L'un des multiples indices qui trahissent ces embarras se manifeste à travers les couches constitutives de l'aperception et de l'apprésentation dans leur rapport à l'expérience d'autrui (*Fremderfahrung*). Rien que pour le rappeler rapidement, on constate en effet que l'*aperception* ainsi que la *position* de l'autre en tant qu'autre sont liées d'une façon complexe à la perception et, par conséquent, à la position de deux corps physiques : d'un corps physique étranger (*Körper*), dit externe, et d'un corps physique propre, externe comme il peut l'être, mais polarisé par une certaine intériorité (*Leib-Körper*) qui rend sa corporéité extérieure d'une autre façon. Le caractère théorique des deux positions n'est visiblement pas identique dans un cas et dans l'autre. D'une part, parce que, dans une phénoménologie proprement transcendantale où l'expérience de l'autre devra être discutée, la complexité de la position d'un autre ego (*fremdes Ich*) muni d'un corps perceptible dans l'espace et dans le temps, implique celle de la position de soi, de l'auto-constitution, de la genèse d'un ego-transcendental-individuel convertible en un ego-psychique-individuel-temporel ou en un corps psychophysique (vivant, vital, interne, psychique, de chair : *Leib*). D'autre part, parce que la perception donatrice de l'autre, quelque immédiate qu'elle puisse paraître, laisse la porte ouverte à la question épineuse de savoir si l'immédiateté interprétative, qui équivaut littéralement à une expérience *intropathique*, exclut définitivement l'immixtion de tout élément de comparaison. La perception de l'autre comporte en réalité, dans ses présentations et ses *apprésentations* inépuisables, les paradoxes de la théorie de l'intropathie, les impasses du raisonnement par analogie et, par conséquent, les difficultés typiques de la théorie de l'intersubjectivité. Au-delà

du caractère objectivant de son mode aperceptif, mode qui est tout aussi problématique que celui de l'aperception de soi, la question de la transposition n'y est jamais totalement tranchée. Dans le cadre technique précis où l'intropathie sera utilisée comme mode particulier de perception d'un *objet* tout aussi particulier, après comme avant la réduction, on remarque constamment que l'usage de la transposition (*Hineinversetzung*)¹ n'a jamais été abandonné ou, du moins, définitivement réglé. Et, malgré la distinction entre la transposition dont il s'agit dans une théorie de l'intropathie, et celle qui accompagne le processus de raisonnement par analogie (*Analogieschluss*), on ne peut s'empêcher de noter que l'usage husserlien courant² de certaines expressions comme *analogon*, *comparaison*, *analogisation* (*Analogon*, *Modifikat*, *Verähnlichung*, *Analogisierung*), ne rend pas cette distinction aussi nette et claire qu'un lecteur attentif l'aurait souhaité. L'exploration de l'usage de cette transposition et de ces expressions dérivées d'analogie, dans leur rapport avec celui d'intropathie, ne peut être, à travers la confrontation de Husserl avec certains de ses contemporains, que partiellement accomplie dans le cadre limité du présent article.

Combien d'écrits sont consacrés à ce thème et à ses apories, et quel est le bilan philosophique auquel ces controverses peuvent donner lieu (surtout à l'issue des multiples vagues philosophiques subséquentes), c'est une question qui nous préoccupe ici moins que celle qui concerne la possibilité du phénomène lui-même et de son analyse à l'intérieur de la phénoménologie transcendante. Je me propose de poursuivre partiellement dans cet article le mouvement de cette tension qui accompagne sa définition et son usage dans les textes de Husserl. Cette poursuite, menée ici à partir de certains auteurs avec lesquels Husserl avait un contact intellectuel direct, s'arrête au point où l'attribution du rôle fondamental qu'on lui reconnaît ne peut plus aller dans la direction traditionnelle : c'est-à-dire d'un sujet propre vers un alter ego-objet. Les impasses auxquelles cette direction mène inévitablement ne pourront pas, dans le cadre de cet article, être poursuivies au-delà du point où sera indiquée la seule voie qui reste à la disposition d'une phénoménologie rigoureusement et proprement transcendante : celle d'une *voie subjective* qui cherche l'altérité au sein de la subjectivité du sujet qui est qualifié à un moment donné de propre-solipsiste.

La recherche de la possibilité interne et de la validité d'usage s'impose,

1. Depuis déjà les anciennes conférences sur l'intropathie que Husserl écrivit en 1909, dont un extrait représentatif fait le contenu du texte n. 2 de la série publiée par I. Kern au premier des trois volumes (n. XIII) consacrés à l'intersubjectivité. Par transposition (*Hineinversetzung*, *Hineinverlegung*), on entend ce processus aperceptif extrêmement complexe qui se produit cependant en un *clin d'œil* si rapide qu'il est presque immédiat, instantané et atemporel, et qui s'annonce en un mouvement du regard rebroussant chemin d'un *objet* (dit extérieur) vers un sujet propre nécessairement objectivé. Ce sujet est alors pris consciemment ou inconsciemment comme référence, présentifié pour être relancé interprétativement (*einverstehend*) vers le même objet d'où le regard a retrogradé, objet qui serait alors un sujet-centre d'une sphère d'immanence *propre* et d'un monde de phénomènes ambiant qui lui apparaît et qui est, bien qu'il n'apparaisse pas à moi, également appréhendé comme identique au mien !

2. Dans la *V^e Méditation* aussi bien que dans les trois volumes de l'intersubjectivité.

dans la mesure où il est question de pouvoir saisir à la fin du parcours la possibilité conceptuelle d'une subjectivité intersubjective transcendante. Cet idéal exige aussi d'aller au-delà du constat d'un ensemble d'éléments physiologiques-psychologiques-associatifs du fait psychique, et même au-delà du processus traditionnel d'idéation qui tend à saisir, de façon strictement descriptive, l'*eidos* spécifique du phénomène d'intropathie. Il lui appartient d'examiner le mode dans lequel il peut y avoir une intropathie capable de rendre compte nécessairement et légitimement, c'est-à-dire ni hypothétiquement ni inductivement, de l'autre ego. La question d'une telle modalité de fonctionnement ne reflète en réalité rien d'autre que celle d'une subjectivité capable de rendre *a priori* superflu l'argument tenace du solipsisme transcendantal.

Pour avancer d'un pas dans cette voie, il est nécessaire de procéder par un geste thématique double. D'une part, il faut mettre à l'écart un tout autre ensemble de problèmes se rattachant au statut épineux de l'ego transcendantal chez Husserl, et admettre donc, comme le faisait Husserl lui-même, que ce statut soit déjà acquis en tant que statut d'un ego individuel, *apodictique, transcendantal* (tel que l'apprennent les grands textes : *Idées directrices, Méditations cart., Philosophie première, Krisis*, etc.). D'autre part, il faut mettre provisoirement entre parenthèses les conflits internes des phénoménologies husserliennes elles-mêmes, dont on peut dire que chacune complète et annule l'autre en la résorbant dans un mouvement ascendant. A titre d'exemple, je me contente de rappeler la progression de la phénoménologie descriptive vers une phénoménologie transcendante (sans vraiment bannir l'idée de la description eidétique), et de celle-ci vers une phénoménologie génétique (sans bannir la description transcendante statique), qui à son tour culmine dans une phénoménologie transcendante eidétique-génétique tendant à expliciter (*auslegen*) non seulement l'origine du monde de la vie, de la science, de la mathématique, de la logique ou de la *mathesis universalis*, mais aussi *l'origine de soi* : du corps, de l'âme, de l'ego transcendantal individuel propre, et, en conséquence, l'origine de l'ego transcendantal individuel de celui qui peut être posé et appelé « l'autre » au sens de *fremdes Ich*.

Dès lors, il sera possible d'examiner le problème de l'aperception de l'autre par intropathie interposée, de tracer ses difficultés propres à partir du contexte historique auquel Husserl se référait souvent. Par contexte historique nous n'entendons pas directement l'ensemble des rapports qui lient inextricablement ce problème au réseau conceptuel scolastique d'*analogata*, d'*analogia proportionalitatis* et d'*analogia attributionis*. Nous nous limitons ici au contexte contemporain de Husserl, dans lequel l'usage du raisonnement par analogie se posait d'abord comme base fiable d'un mode spécifique de connaissance, et s'opposait ensuite à celui de l'immédiateté aperceptive ou même *intropathique*.

Que veut dire alors intropathie relativement à un raisonnement par analogie d'une part, et à une aperception immédiate sans plus de l'autre ? La question se pose avec autant de virulence parce que l'argument du solipsisme, même

comparé à « une sentinelle sans armes », réapparaît à l'issue de l'unilatéralité de l'apodicticité de l'*ego sum*. Ce thème ne prend pas toute son importance dans la philosophie de Husserl parce qu'il était l'un des thèmes prédominants dans l'histoire de la philosophie et de la psychologie de la fin du XIX^e et du début du XX^e s., mais surtout parce qu'il y répond à un besoin thématique que les résultats des réductions successives rendaient théoriquement vital. Il s'agit en réalité du phénomène qui devrait relever le défi que présentaient en permanence le reproche et le spectre du solipsisme.

Le meilleur point de départ ici sera celui de répondre à la question de savoir ce que veut dire concrètement l'expression « raisonnement par analogie » (*Analogieschluss*) dans le vocabulaire de Husserl. La réponse à cette question tracera les étapes qui constitueront le mouvement du présent article. Elle implique indirectement la réponse à la question de savoir pourquoi il faut, précisément à propos de la perception de l'autre ego, récuser un processus dont l'usage est aussi historiquement enraciné que celui du terme d'analogie (tant en mathématique qu'en philosophie). Elle permettra, dans un deuxième temps, d'examiner la théorie sur laquelle Husserl s'appuiera et qu'il adoptera pour un moment à la place du raisonnement par analogie (T. Lipps). Elle nécessitera de poursuivre le mouvement jusqu'au bout, c'est-à-dire, chercher à savoir pourquoi Husserl aura à abandonner de nouveau la théorie adoptée (celle de l'intropathie), sans pour autant admettre la mise hors circuit de toute forme d'introjction (R. Avenarius), et sans pour autant réhabiliter ou reprendre en compte la thèse du raisonnement par analogie.

2. RAISONNEMENT PAR ANALOGIE DANS L'EXERCICE PSYCHOLOGIQUE CHEZ B. ERDMANN ET LA NAÏVETÉ DE LA PRÉTENTION À LA SCIENTIFICITÉ

Il est fort utile d'examiner premièrement ce à quoi le recours à la théorie de l'intropathie s'opposait initialement, c'est-à-dire le processus typique du raisonnement par analogie. Que veut dire alors raisonnement par analogie sous la plume de Husserl ? Mais, puisqu'il ne s'agit pas d'explorer le phénomène d'intropathie en tant qu'un des thèmes traditionnels de la psychologie, et encore moins d'en apprécier directement la portée métaphysique et morale incontournable dans son rapport privilégié avec la sympathie, il convient de s'en tenir aux textes de Husserl dans leur contexte thématique.

L'exemple le plus approprié sera celui d'un texte de 1907, où Husserl s'oppose ouvertement à B. Erdmann, à propos de l'usage de la théorie du raisonnement par analogie dans la problématique de l'aperception de l'autre (*fremdes Ich*). Ce texte fait partie d'une série d'autres textes qui relèvent d'une période où l'élan transcendantal de la philosophie de Husserl était encore aux débuts

de son expansion³. B. Erdmann y est cité et pris pour l'exemple de l'esprit qui anime les convictions de cette doctrine. Examinons-la de plus près.

Dans la troisième conférence de son livre : *Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele*, dont Husserl cite la page 46, B. Erdmann formule son raisonnement de la façon suivante :

Les processus perceptibles sensiblement (les mouvements de l'expression) ad1, aw1, ag1, sont reliés (*verknüpft*) en nous (en moi) avec les processus spirituels D1, W1, G1.⁴

Ceux des autres (les processus ad2, aw2, ag2) sont semblables (*ähnlich*) aux nôtres (ad1, aw1, ag1).

Ces processus (des autres : ad2, aw2, ag2) seront reliés avec des processus spirituels semblables (D2, W2, G2).⁵

A moins de présupposer une certaine unité entre les deux processus spirituels évoqués dans ce texte, il est clair que l'expression « par analogie » dans ce raisonnement s'apparente plutôt à une analogie de proportionnalité (*analogia proportionalitatis*) utilisée souvent en mathématique, qu'à une analogie d'attribution (*analogia attributionis*). Plus exactement, le type d'analogie en question est plutôt une analogie à quatre termes, utilisée comme mode spécifique de connaissance, capable de transporter le regard vers la profondeur du terme inconnu de l'équation. Cet usage n'est sûrement pas nouveau, car il est déjà pris en compte et mis à profit depuis, pour ne pas aller plus loin dans l'histoire de la philosophie, le livre 1 de la *Physique* d'Aristote⁶. La critique rapide que Husserl fait au raisonnement de B. Erdmann ne se place cependant pas directement sur un tel terrain, et surtout pas sur celui des paralogismes de la raison pure de Kant, mais plutôt sur celui d'une certaine théorie qui revendique, tout au contraire, une forme de *perception immédiate* des phénomènes psychiques de l'autre⁷. La perception immédiate, à laquelle il est fait appel

3. Il s'agit de l'annexe IX de volume Hua XIII, p.36 : *Gegen die Theorie des Analogieschlusses auf fremde Ich*. Ce texte fut, selon I. Kern, écrit entre 1907 et 1908.

4. B. Erdmann : *Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele*, Köln, Verlag der M.D.-S.Buchhandlung, 1907. Le texte dit : « Die sinnlich wahrnehmbaren Vorgänge (die Ausdrucksbewegung) ad1, aw1, ag1 sind in uns mit den geistigen D1, W1, G1 verknüpft. », p.46. Il convient de noter que Husserl ajoute dans son texte, après « in uns, en nous », l'expression « in mir, en moi » avec un point d'interrogation.

5. *Ibid.*

6. L'usage aristotélicien de ce type de raisonnement, qui conduit souvent sous la formule κατ' ἀναλογίαν à la déduction et à la caractérisation de la nature du quatrième terme inconnu, n'est pas réservé à la *Physique*, mais il est partout pratiqué. L'exemple du livre I, 7 ; 191 a 7-13, où Aristote conclut la relation présumée de la nature sous-jacente de la matière première par rapport à la substance ou à l'étant, en la comparant à celle du bronze par rapport à la statue ou du bois au lit, nous paraît le plus approprié.

7. Il faut bien souligner que la portée de la réponse de Husserl (contre B. Erdmann) ne peut être clarifiée et confirmée qu'en vertu de l'appui sur l'argument, fort courant à l'époque, de la perception par intropathie directe des phénomènes psychiques de l'autre. La phrase prononcée par Husserl est d'un style elliptique et ne fournit pas une clarté totale, surtout lorsqu'il s'agit d'opposer une telle *immédiateté* (si elle est nettement adoptée dans tout ce qu'elle implique)

ici contre le processus du raisonnement, n'est autre que l'intropathie comprise en son sens lippséen particulier. Il faut bien souligner qu'en faisant allusion aux résultats auxquels les recherches critiques de T. Lipps sont déjà arrivées, Husserl caractérisera le raisonnement par analogie comme « un sophisme »⁸.

Cependant, à examiner dans les détails la base de ce rejet, on constatera qu'il est en réalité fort difficile d'évacuer la problématique du raisonnement par analogie, en greffant simplement celle d'une forme particulière d'intropathie sur un tronc philosophique relativement différent. La difficulté que suscite l'introduction d'une certaine théorie de l'intropathie dans un contexte qui se veut transcendantal, est aussi grande, sinon plus, que celle qui a fait appel à son usage. La critique, qui est faite à l'encontre du raisonnement par analogie, ne règle pas réellement la difficulté en remplaçant la déduction d'un objet par une perception à caractère spécial du même objet, perception qu'on peut appeler *aperception par intropathie*. La problématique de cette « perception à caractère spécial » (*aperception*) entraînerait évidemment autant de complications imprévues et de questions, si ses bases n'étaient pas définies et accordées avec ce que l'aperception proprement dite d'un objet implique. Néanmoins, l'exemple choisi nous donne l'occasion d'examiner, avant d'aborder ces complications, pourquoi un raisonnement par analogie ne peut pas, malgré l'idéal de *scientificité* auquel il prétend, présenter une base solide pour une doctrine fondatrice de l'expérience intersubjective. Il serait pertinent de tenir à l'écart, pour un instant, l'argument de fond de la phénoménologie qui oppose l'ordre d'originarité de donation (*Selbstgegebenheit*) intuitive à celui de donation non-intuitive par hypothèse ou par déduction injustifiable, et de se placer au niveau horizontal de *scientificité* dans laquelle s'inscrit le raisonnement par analogie de l'exemple cité.

Le raisonnement est manifestement exprimé sous forme d'un syllogisme qui, formellement sans plus, remplit les conditions logiques nécessaires d'une conclusion (les processus perceptibles ... seront associés avec des processus spirituels semblables). Mais, au-delà de son statut logique en tant que forme, le contenu des concepts qui y sont utilisés n'est pas indiscutable, et, à plus forte raison, lorsqu'il prétend se placer sur un terrain de *scientificité*. Sur son terrain propre, on ne peut pas ne pas remarquer que le contenu des concepts, qui constituent les deux prémisses du raisonnement, est formé à partir d'un certain nombre d'observations empiriques. Ces observations sont en réalité à la base de la formation du concept de rapport du physique au spirituel, et confèrent en

d'aperception par intropathie à un idéalisme *transcendantal* résultant de l'application de la réduction. Elle dit : « *Sind sie (fremde psychische Phänomene) in einer andern Weise unmittelbar gegeben, gibt es eine Gegebenheitsweise, die nicht Gegebenheitsweise durch Wahrnehmung ist* », *ibid.*, p. 38, il faut noter que la phrase ne contient pas de points d'interrogation, et que les verbes sont à l'indicatif.

8. Le renvoi aux *Leitfaden der Psychologie* de T. Lipps (que Husserl aurait reçu en 1903, selon *Husserl-Chronik* de K. Schuhmann p.78) se fait en guise de témoignage ou de confirmation de la conclusion de Husserl : « *Was ist hier für ein Schluss noch zu formulieren ? Also ist der Schluss ein Sophisma.* », « *Wie schon Lipps erkannt hat !!* », *ibid.* p. 38.

conséquence à ce même concept la valeur d'une loi scientifique.

En dehors de la naïveté du terrain même et de la difficulté philosophique de chacun des thèmes engagés, le premier point concerne l'optique de la logique scientifique. Il s'agit du caractère purement inductif du concept de rapports : l'association des mouvements extérieurement perceptibles à ceux qui sont spirituels (*geistig*), ne peut être transcrite en un concept scientifique qu'en vertu de la répétition et de la régularité des liens observés. Ce caractère inductif serait alors la base de *scientificité* du concept partageable analogiquement et constituerait l'un des facteurs qui lui confèrent la force et le statut d'une loi explicative fiable. Or les fondements de ce facteur ne sont pas stables : non simplement en raison de l'extrapolation que la généralité établie sur un nombre limité d'observations comporte, mais en raison de ce qui est précisément à observer. Avant de penser à l'autre motif qui intervient traditionnellement avec celui de généralité, à savoir, celui de nécessité des rapports, il faudra s'assurer de la nature de ce qui est à observer : est-il possible de s'observer *extérieurement* pour pouvoir établir un lien nécessaire avec ce qui est observable intérieurement ? Puis, si l'observation simultanée était par pure hypothèse possible, est-ce qu'il faudrait présupposer parallèlement l'indépendance de deux éléments (substantiels peut-être) *hétérogènes* qui sont à observer ? La notion d'observation est déjà compromise au niveau de l'observation de soi (extérieure et intérieure), pour une raison qui tient à sa propre possibilité, et non particulièrement à celle qui tient aux concepts philosophiques qu'elle engage. Et elle n'est pas moins difficile à tenir lorsqu'elle se dirige vers l'autre élément qui est à identifier et à interpréter : les autres. L'observation des processus qui se montrent dans le comportement des autres se dirige plutôt unilatéralement. Elle n'associe pas des processus qui s'*accompagnent* l'un l'autre. Pour pouvoir le faire de cette sorte, elle doit s'appuyer sur deux béquilles conceptuelles dont l'une n'est pas plus assurée que l'autre : la ressemblance (*Ähnlichkeit*) et l'imagination productrice ou constructive (*vorbildende Phantasie*). Avec l'aide que ces deux concepts apportent, la question du raisonnement par analogie et celle de la *scientificité* de ses concepts éprouvent plutôt, pour deux raisons principales, une complication d'une nature différente. L'une s'explique par le fait que les deux concepts de ressemblance et d'imagination ne seront pas exclus par Husserl, malgré la critique de fond qu'il formule à l'encontre de B. Erdmann. Au contraire, ils constitueront plutôt les piliers de sa théorie de l'intropathie, d'interprétation originaire et d'apprésentation par *fictum* interposé. L'autre tient à la solidité de ces concepts, tant par rapport aux importantes notions philosophiques qu'ils présupposent et engagent implicitement, qu'à la possibilité logique formelle de conclure à partir de l'opération d'imagination.

Dans ce contexte, il est étonnant de voir jusqu'à quel point ressemblance et imagination productrice sont inséparables. L'instant de déduction (au sens de raisonnement par analogie de B. Erdmann) de ce qui est invisible, ou de ce que peut être la face non dévoilée, appelle et engage le travail audacieux d'un type particulier d'imagination. La nature du schématisme qui permet d'identi-

fier l'exemple empirique désigné n'est cependant pas précisée. L'imagination particulière a pour fonction principale de préfigurer le produit du raisonnement analogique, de le diriger et de le transposer derrière les processus ou les faits visibles, au titre d'une hypothèse scientifique solide⁹. Faute d'une théorie enracinée dans une *immédiateté* de perception¹⁰, même fondée dans une aperception par intropathie (comme celle de Lipps qui est adoptée ici à l'encontre du sophisme de B. Erdmann), la fonction de cette imagination ne pouvait assurément être que transfigurante et transpositrice. Dans sa transposition imaginaire, elle repose plutôt sur un processus intellectuel et, de ce fait, elle est indispensable au type spécifique d'hypothèse explicative scientifique (au sens de Erdmann). La nature du problème du raisonnement par analogie dans ce contexte redouble encore d'intensité. Elle franchit par là une autre étape supplémentaire de complexité. En réalité, le produit du raisonnement par analogie ne peut en aucune manière être ici directement confirmé par une perception immédiate. Le critère d'attente et de remplissement intuitif (*Erwartung u. empirische Bewährung*) ne peut pas dans ce contexte, pour des raisons essentielles, être satisfait. Cette impossibilité essentielle était un des motifs importants qui poussaient Husserl à récuser la théorie du raisonnement par analogie et à adopter une théorie de perception immédiate semblable à celle de T. Lipps. Cependant, on note que l'argument de perception immédiate par intropathie est ainsi adopté par Husserl, sans pour autant nier le rôle de la ressemblance et celui de l'imagination. La ressemblance et l'imagination qui sont la base indispensable du raisonnement par analogie pour Erdmann, sont maintenues et même développées chez Husserl, mais précisément sans le raisonnement par analogie ; sans le calcul intellectuel qui mesure, déduit et juge. Le niveau supplémentaire de complexité qui intervient ici, et qui fera partir en éclats aussi bien la critique entreprise que le raisonnement critiqué, est le suivant : à côté des deux éléments de ressemblance et d'imagination maintenus, l'*immédiateté* de perception adoptée (telle qu'elle était comprise par Lipps) sera abandonnée ou plutôt modifiée, au point de ne pas exclure de la même manière la *médiateté* que le raisonnement par analogie comporte, et de ne pas accepter de la même manière l'*immédiateté* que la perception par intropathie comporte ! A l'apogée de l'analyse, il n'est question ni d'une *immédiateté* d'aperception sans *médiatisation* par imagination (*durch Phantasie*), ni d'une *médiatisation* par imagination sans aperception immédiate par intropathie (*durch Einfühlung*).

9. Le produit d'une telle imagination préfigure ce que le raisonnement par analogie déduit comme réalité derrière les processus perceptibles. B. Erdmann le dit maintes fois dans l'ouvrage cité. Voir par. ex. p.10 où il dit : « ...einen sogenannten Analogieschluss...ein Produkt der auf die Realität gerichteten Vorbildenden Phantasie ist ». Erdmann ira au point d'assimiler la *scientificité* de ce produit d'imagination, en tant qu'hypothèse scientifique explicative, à celle qu'on attribue normalement à la théorie de gravitation de Newton. Cf. *ibid.* p.15.

10. Les auteurs qui soutenaient cette idée d'immédiateté étaient à l'époque nombreux. En dehors de T. Lipps que Husserl cite, on peut compter par exemple H. Münsterberg dans *Philosophie der Werte*, 2^{er} Teil, B et, surtout, M. Scheler dans *Wesen und Formen der Sympathie*, C, Vom FREMDEN ICH).

Autrement dit, il s'agit d'une aperception *intropathique* qui réserve une part indéniable au travail *médiatisant* de l'imagination, sans que ce travail soit classé dans la catégorie de celui d'un raisonnement par analogie. L'argument de la théorie d'intropathie, tel qu'il est présenté par Lipps, et adopté par Husserl pour contrecarrer la théorie du raisonnement par analogie de Erdmann, sera, par la suite, renié ouvertement par le même Husserl¹¹. Il sera rejeté pour des raisons qui touchent aux fondements philosophiques lointains et phénoménologiques de la pensée de Lipps. Le rapport de Husserl à Lipps au sujet de la théorie de l'intropathie sera à examiner en détail dans les paragraphes qui suivent. Il faut noter cependant que l'abandon de l'argument de Lipps ne se traduit ni par la renonciation à la critique du raisonnement par analogie, ni par la renonciation à l'immédiateté de l'aperception de l'autre par intropathie ! L'étape supplémentaire de complexité franchie réinstallera la question de l'expérience intersubjective à la frontière d'un autre problème autrement difficile: celui du solipsisme. Nous y reviendrons plus tard.

Il convient cependant d'examiner la prétention du raisonnement à la scientificité, sur son propre terrain et à un niveau horizontal, en s'inspirant plutôt de l'idée d'évidence en tant que forme de conscience fondatrice du jugement d'expérience scientifique. Comme hypothèse intervenant dans l'explication de la face invisible des gestes de l'autre ego, le raisonnement par analogie peut être alors, dans son statut, autrement abordé et critiqué. En effet, il est remarquable que l'argument de B. Erdmann ne perd pas de son poids en raison de la nécessité de confirmation qu'exige un raisonnement introduisant une certaine hypothèse. Erdmann n'hésite pas à prendre la vie de tous les jours, pour ne pas dire le *monde de la vie*, comme moyen satisfaisant de vérification. La légitimation apportée à l'attente qu'entraîne le caractère hypothétique du produit de comparaison explicatif est considérée comme suffisante¹². Pour peu qu'on quitte la critique de fond par l'argument phénoménologique et qu'on s'en tienne à l'examen critique du raisonnement par analogie en tant qu'hypothèse vérifiable au sens de B. Erdmann, il est possible de constater qu'une telle hypothèse ne peut pas, malgré l'attraction que peut exercer le style d'ar-

11. Voir à cet égard l'appendice n. X de Hua XIII, p.38, « *Die Analogieschluss ist wohl falsch, aber die Kritik Lipps' und meine ursprüngliche Kritik ist auch falsch* ». Il est utile de noter que, plus tard, vers 1927, Husserl reprendra, avec d'autres perspectives, le même débat avec B. Erdmann, mais en introduisant le problème du raisonnement par analogie selon sa propre terminologie: en fonction de l'aperception qui parachève l'opération de l'apprésentation par intropathie. Il faut souligner que la manière dont Husserl réexpose le même argument d'inaccessibilité de fait de la sphère propre de l'autre (*die de facto Unzugänglichkeit in seine Eigenheit*) n'est pas la même que celle de 1907. L'argument principal relève cette fois de l'horizon transcendantal propre du problème, à savoir de celui de la présupposition du monde avant l'aperception apprésentative de l'autre, et de celui de la nécessité préalable de l'autre pour l'objectivité du monde subjectif. Voir l'appendice LXVII de Hua XIV.

12. L'argument de B. Erdmann, dont Husserl ne tient pas compte dans son texte de 1907 (pour des raisons qui se comprennent), ne se contente pas du caractère pratique de confirmation qu'il accorde à la vie de tous les jours. Erdmann revendique également pour cette confirmation la validité d'une évidence théorique d'un haut rang. Cf. *op.cit.*, p. 47.

gumentation de B. Erdmann, avoir le statut d'une théorie définitive et munie d'une évidence inébranlable. La raison n'est pas seulement celle que peut énoncer un discours transcendantal à propos de l'idée de l'autre. Elle est, plus modestement, celle du vérifiable pour le caractère hypothétique, en rapport avec les liens d'interdépendance qu'il entretient avec les autres termes qui le conditionnent. Le vérifiable, à être admis au sens de B. Erdmann, est sans doute soumis à une dialectique complexe qui trace sa propre histoire. En tant qu'hypothèse munie d'un certain succès, il ne peut pas échapper au moulin de l'histoire qui l'a produit. Un simple regard sur le mouvement de la pensée scientifique depuis l'antiquité jusqu'à nos jours nous apprend qu'une hypothèse explicative en général, quel que soit le *degré* d'évidence qu'elle atteint à l'égard du champ dans lequel elle est censée jeter une lumière, ne peut s'élever au rang d'une Théorie absolue finale. Ceci peut s'expliquer de deux manières, 1) soit théoriquement, par le changement de postulats de départ qui conduisent dans l'enchaînement des raisonnements à des conséquences qui paraissent évidentes, 2) soit empiriquement, en raison des conditions auxquelles la permanence de la corroboration, pour ne pas dire de *la falsification*, est intimement liée. En effet, qu'un glissement se produise à l'intérieur du réseau conceptuel qui constitue la structure d'ensemble d'une évidence régnante, ce qui fut alors comme évident, même au prix d'une induction reposant sur un nombre indéfini d'observations, serait dégradé au rang d'une hypothèse non-scientifique. La *scientificité* de l'hypothèse en serait, sinon déçue, du moins affectée. B. Erdmann le constate lui-même en examinant cette tension qui anime le jeu de passage du statut d'une hypothèse à celui d'une théorie, et vice versa : « Ce qui n'était encore hier qu'une hypothèse peut aujourd'hui devenir une théorie, et ce qui paraissait toujours hier comme théorie peut aujourd'hui tomber au rang d'une hypothèse »¹³. Si l'on se contente de cette remarque et si l'on se retourne vers l'explication que le raisonnement par analogie propose, on sera en droit de se demander s'il y a quoi que ce soit qui empêcherait de soumettre à la même dialectique et au même sort éventuel l'hypothèse contenue dans le produit du raisonnement par analogie. Une hypothèse fondée sur la régularité d'une connexion, qui est déjà difficile à observer et à comprendre, ne peut-elle pas au même titre descendre du rang élevé d'une théorie à celui d'une hypothèse ? De la légitimité de cette question, il est possible de tirer une conclusion concernant l'usage du raisonnement par analogie dans la problématique de l'expérience dite intersubjective : du fait que le produit du raisonnement peut tomber, ou même rester au rang d'une hypothèse non-confirmée ou qui demande en permanence à être confirmée, il sera légitime de ne pas accorder au raisonnement par analogie un rôle fondateur. Cette conclusion peut s'ajouter à et accréditer davantage la critique de fond, c'est-à-dire celle qui est préconisée par la phénoménologie sur la base de l'argument de l'expérience immédiate de Lipps. Mais si, dans ce cas, des réserves sont apparues en raison du maintien

13. *Ibid.* p. 12.

du rôle de la ressemblance et de l'imagination, la critique épistémologique fait entendre que le remplissement de l'intention de la représentation qui constitue la trame de l'aperception apprésentative par intropathie n'échappe pas en réalité au même type de difficulté. Car l'élément qui remplit la représentation apprésentative, même à un degré minime de satisfaction, n'est-il pas une autre apprésentation qui demande à être remplie et ainsi de suite *ad infinitum*?

Il faut remarquer qu'au-delà de l'absence des deux vertus de généralité et de nécessité dans ses observations de base, l'intention que le produit du raisonnement comporte en tant qu'hypothèse ne peut en aucun cas être proprement remplie. Dans un cas contraire, c'est à dire si la modalité de son jugement passe à celle d'une forme apodictique, l'altérité du sujet du jugement disparaît en devenant aussi *impressionnellement* originaire que la conscience empirique de soi. Cette conséquence ne serait pas absurde si l'originarité (*Selbstgegebenheit + Ursprünglichkeit*) dont il s'agit n'était pas celle de la conscience empirique. Au-delà des deux niveaux concernés jusqu'ici, celui de la critique de fond que l'argument phénoménologique présente et celui d'évidence que la prétention à la scientificité exige, le point de vue transcendantal offre d'autres perspectives de compréhension. On constate immédiatement que la naïveté du raisonnement par analogie, n'est pas forcément étrangère à celle qui est questionnée dans une attitude transcendantale. Poser des questions à l'égard de cette naïveté et tenter de la comprendre ne laisse pas moins ouverte la possibilité d'*un lieu* qui ne soit pas nécessairement à l'intérieur de son fond naturel général. Le doute traduirait en un sens la possibilité a priori de poser la question que cette naïveté voile. Il trahit son origine transcendantale et ne se confond pas, même lorsqu'il est élevé au niveau d'un scepticisme radical, avec celui d'un subjectivisme futile facile à déconstruire. Cela se justifie dans la mesure où ce doute vise le point où il peut s'annuler de soi, et se comprend d'autant mieux qu'il cherche à atteindre dans ce point les lois d'essence qui régissent un type d'intuition empirique, au terme de l'accomplissement de laquelle se produit un monde (psychophysique), apparaît un monde avec une naïveté énigmatique. Abordée sur un terrain transcendantal radicalisé, la naïveté du raisonnement par analogie paraît problématique, aussi bien par rapport à la production et à la transposition imaginaires de l'aspect invisible des gestes d'autrui que par rapport au modèle empirique propre sur lequel le raisonnement par analogie se construit.

3. RAISONNEMENT PAR ANALOGIE ET INTROPATHIE À PARTIR DE LIPPS. MALAISES DE LA VOIE OBJECTIVE DE L'APERCEPTION ANALOGIQUE DE L'AUTRE

En tant qu'une des bases fondatrices de la théorie de la perception de l'autre, le thème de la ressemblance (*Ähnlichkeit*) relève indéniablement d'une voie psychologique, c'est-à-dire d'une voie objectivante qui prend l'autre com-

me objet de perception et, à un autre niveau des activités psychiques, de comparaison. Qu'elle soit explicative-génétique ou phénoménologique, cette voie est sans doute indispensable au début. Elle est régressive, car elle part d'une réalité physique extérieure perçue par les organes des sens, et d'une réalité psychophysique propre, qui toutes les deux sont (si l'on tient fermement à l'aspiration transcendante de la phénoménologie de Husserl) déjà constituées et données comme des réalités naturelles. L'intérêt proprement phénoménologique transcendantal, qui est à cerner et à poursuivre jusqu'au bout, ne consiste pas à voir comment à partir d'une certaine ressemblance il sera possible d'élargir le cercle égologique sans tomber dans les pièges de la ressemblance elle-même. Il consiste plutôt à comprendre ce qui rend possibles les deux éléments qui entrent dans une relation de ressemblance. Qu'est-ce qui fait que le terme *ego* se dit ici dans un élément, et s'attribue le pouvoir de se dire dans un autre, au-delà de l'individualité apparemment écrasante de chacun des deux éléments? Est-ce que l'unité, qui fait qu'un élément ressemble à un autre, laisse une place véritablement indépendante aux deux éléments qui se ressemblent? Ou est-ce que les deux éléments, ainsi abstraits, se ressemblent parce qu'ils n'ont rien de substantiellement différent dans leur fond oublié, aliéné et rendu naturel (au sens husserlien d'*allant de soi, selbstverständlich*)? Cette question doit rester à l'horizon du champ dans lequel la critique d'Erdmann et l'abandon de l'argument de T. Lipps doivent être compris. Elle permet d'en déterminer indirectement le sens et d'en mesurer la portée, puisque des problèmes d'ordre ontologico-métaphysique y sont interposés. Elle s'impose ainsi de l'intérieur de la phénoménologie de Husserl parce qu'elle se trouve fondée sur des analyses et des considérations plus proprement phénoménologiques, auxquelles toute configuration possible est soumise.

D'une part, il s'agit des analyses du temps intime qui produit le temps du vécu, le vécu de la conscience, le temps objectif comme contrepartie ainsi que l'objet du vécu. D'autre part, il s'agit des analyses sur l'origine de la *spatialité* à partir de la kinesthésie tactile (haptique) et mono-et/ou binoculaire-cinétique (*okulmotorisch*) (*Ding u. Raum* 1907). Ces deux piliers esthétiques donnent à la même question ses véritables dimensions phénoménologiques transcendantales, en dehors de son aspect traditionnellement métaphysique.

En effet, il s'agit de savoir en quel sens l'extérieur (là-bas) qui doit être nécessairement dans une relation d'être-l'un-en-dehors-de-l'autre (*Aussereinandersein*), dans le temps et dans l'espace, peut être soutenu en tant qu'extérieur au propre, et au sens propre du terme. Mais il s'agit aussi de savoir, à la fin du parcours, de quel droit et en quel sens il serait possible de tenir une comparaison avec un extérieur, qui, cette fois, n'est pas un *là-bas* conçu abstraitement et par hypothèse de travail, mais une face étendue d'un *ici* absolu, un corps physique d'un corps vivant propre (*eigener Leib-Körper*) qui se caractérise comme un *premier produit*¹⁴. En quel sens d'abord peut-il y avoir un extérieur étran-

14. Dans un ordre logique, si l'on reprend « premier produit » comme correspondant à une

ger, à la place duquel il est possible de se mettre, et en quel sens le propre est un extérieur par rapport à un intérieur *propre* qui, par définition, est *inétendu* et *en soi* (*in sich*)? Et si l'extériorité du propre n'est soutenable qu'au point où elle ne se distingue qu'à peine de l'intériorité, en quel sens alors peut-elle servir d'une base de référence analogique? Peut-il y avoir *transcendamment* un extérieur étranger, et, à plus forte raison, un extérieur propre semblable à celui qui est perçu *habituellement* comme corps physiologique (comme une substance ayant un volume-spatial-étendu) servant de porteur ou d'outil égotique appelé naturellement un corps humain? La suite de ce mouvement de pensée culminera, en dehors de ses paradoxes spécifiques, dans une question d'un tout autre ordre.

A prendre par le sommet la dialectique de la même voie analogique, il paraît légitime et même nécessaire d'aller au-delà du sens dans lequel la sphère du propre peut avoir un extérieur propre, au-delà du sens dans lequel ce même extérieur propre semble être un extérieur aliéné, au-delà du sens dans lequel cet extérieur propre et aliéné couvre un intérieur qui ne l'est pas moins. Il paraît indispensable de savoir en quel sens et dans quelle mesure l'ego transcendantal, dans l'instant de transparence totale où l'unité réfléchissante dépasse et précède toute prise de conscience de soi subséquente, peut être dit comme ego transcendantal individuel. Y a-t-il une limite ou une mesure avec laquelle l'ego transcendantal pur peut se distinguer comme individuel autrement que par individuation? A prendre tout au sommet la dialectique de la même voie d'analogie, il paraît possible de constater que le plan transcendantal initial du problème de l'autre serait celui de voir l'autre avant sa distinction du propre et vice-versa. Cela se traduit phénoménologiquement ainsi : voir l'autre avant que soit constitué un corps (*Körper*) *spatialisant* (de l'extérieur en un fantôme physiologique, *somatisches Sehdng*), un *ego* qui *s'individue* (de l'intérieur en un écart temporel psychique toujours présent et *s'auto-affectant*) en un sujet psychique réel organisé (*Leib* comme organe égotique ou de volonté). Mais ce plan exige et présuppose, même si Husserl ne l'a pas voulu explicitement ni tenté effectivement, la possibilité d'une phénoménologie ultime, a priori première, qui s'installe en amont du statut temporel de la mémoire, et donc au sein de l'équivalent de ce que la variation imaginaire aura dévoilé au terme de son périple comme *eidōs-ego-universel*, lequel ne peut être que celui qui produit, traverse et unifie la totalité indéterminée de ses variantes ou de ses possibilités individuelles impliquées l'une dans l'autre (*Ineinandersein*).

Ces questions s'imposent à la fin du parcours, et doivent être préparées à partir de la base du même mouvement de pensée qui les déclenche. Quelles sont d'abord les critiques que T. Lipps adresse au raisonnement par analogie, critiques qui amèneront Husserl à qualifier le raisonnement par analogie de sophisme (comme on l'a déjà vu)? Quelles sont ensuite les principales raisons

première naissance (*erste Geburt*) qu'il faut mettre dans son contexte génétique-monadologique humanisé, comme le feront les premiers textes de Hua XIV avec une certaine conformité (plus ou moins apparente) avec l'esprit des *Ideen II*.

qui conduisirent Husserl à abandonner sa position et, par conséquent, celle de Lipps ? L'enquête s'avère indispensable.

La critique qui vise la validité habituelle et même scientifique des processus de perception par raisonnement, est menée dans ce contexte d'un point de départ directement psycho-phénoménologique plutôt que phénoménologique transcendantal. Selon l'exemple choisi du texte d'Erdmann, l'autre est en réalité donné par l'intermédiaire des data sensibles qui vont subir une suite d'actes d'intellection. Cette critique ne tient pas directement compte du fond général sur lequel le raisonnement émerge, et sur lequel l'autre est indiqué (*au bout du doigt*) comme étant *ceci* (τὸδε τι).

Cependant, il convient d'introduire une remarque touchant au cadre général dans lequel l'usage husserlien de cette même critique peut être accueilli et compris. En réalité, malgré les affinités que certains éléments des vastes recherches psychologiques de T. Lipps présentent avec la phénoménologie de Husserl¹⁵, l'intérêt que T. Lipps accorde à la critique du raisonnement par analogie ne s'inscrit pas dans le même programme que celui de Husserl. Il ne se situe pas non plus sur le même terrain. Un examen direct et rapide montre que les intérêts thématiques, qui orientent le rejet du raisonnement analogique par T. Lipps, ne consistent pas simplement à éviter stratégiquement à l'avance l'un des résultats néfastes qui sont latents à l'intérieur de la *médiateité* du raisonnement et de la *transposition projectrice* (*Versetzung, Hineinführung*) d'un ego propre, à savoir, celui du solipsisme de cet ego même (*solus ipse*). Dans ce registre, il faut bien souligner que lorsque T. Lipps précise que la réponse suivante : « je "juge" les manifestations de vie d'autrui par analogie avec celles qui m'appartiennent en propre », [qui n'est autre que celle de B. Erdmann dans le § précédent] comme « *une réponse totalement erronée* »¹⁶, sa précision (à laquelle Husserl renvoie) n'est pas dictée par l'irruption inévitable de l'argument du solipsisme. Le terrain sur lequel cette précision apparaît, est d'avance précisé et assuré. La conscience ou l'ego dont il s'agit ici « n'est pas en soi une conscience individuelle, mais tout simplement une conscience ; ou : cet ego (*Ich*) n'est pas en soi mon ego ou "cet" ego, mais il est simplement (*schlechthin*) un ego »¹⁷. Cet ego est une unité (*Einheit*) dans laquelle se résorbent et s'éclaircissent objets matériels et egos individuels. Il couvre, autant les sujets

15. En effet, les points de rencontre et les troncs communs sont nombreux. L'exemple le plus illustratif serait peut-être celui du statut même de la psychologie chez T. Lipps depuis 1901, par comparaison avec celui de la phénoménologie de Husserl de la même période. Dans *Das Selbstbewusstsein ; Empfindung und Gefühl* (Wiesbaden 1901), T. Lipps détermine le statut de la psychologie presque de la même façon que Husserl détermine sa phénoménologie (dans les *Recherches Logiques*) : la psychologie n'est ni de la métaphysique, ni de la physiologie « *Psychologie ist nicht Metaphysik sondern - Psychologie. Psychologie ist auch nicht Physiologie sondern - Psychologie.* », p. 40.

16. T. Lipps : *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig 1909, p.48 : « *Eine völlig irrige Antwort auf diese Frage wäre die : Ich "beurteile" die fremden Lebensäußerungen nach Analogie der eigenen...* »

17. *Ibid.* « *Dies Bewusstsein aber an sich kein individuelles, sondern es ist einfach Bewusstsein ; oder : dies Ich ist an sich nicht "mein" Ich oder "dieses" Ich, sondern es ist schlechthin :*

en tant que sujets *apercevant* que les mêmes sujets *aperçus* (s'apercevant) dans la conscience de soi (*Selbstbewusstsein*)¹⁸. Cette base théorique est sans doute apte à prévenir toute conséquence théorique surprenante, émanant du traitement unilatéralement psychologique-descriptif empirique du raisonnement par analogie. Là où T. Lipps traite du raisonnement par analogie dans une intention critique, il n'y a aucune raison fondamentale qui invite à suspecter un intérêt stratégique thématique d'une part, et aucun motif de taxer la tentative même de pétition de principe ou de cercle vicieux d'autre part. Il s'agit de savoir essentiellement comment s'effectue le processus de la connaissance de l'autre en partant d'un Ego dont la sphère d'appartenance n'est, déjà, qu'*aposteriorique*. Par contre, au point où l'intérêt de la phénoménologie est concerné, il sera toujours requis que la compréhension de la critique du raisonnement par analogie et, par conséquent, de l'analogie elle-même, n'exclut pas la nécessité d'un processus complexe d'*analogisation* (ou assimilation, *Verähnlichung*). Il sera même requis que l'analogon, duquel part et auquel s'applique l'activité de ce processus, soit limité à l'ego de la sphère d'appartenance.

Dans le même cadre qui détermine l'usage et, par la suite, l'abandon de l'argument de T. Lipps, il sera nécessaire, pour la clarté de l'exposé, de limiter les réactions postérieures contre cet argument à celles de Husserl lui-même, bien que celles des autres ne soient pas moins intéressantes¹⁹.

Examinons maintenant de plus près l'argument de T. Lipps contre le raisonnement par analogie. Les textes qui touchent à cette question dans l'œuvre de Lipps sont multiples. Celui qui la prend pour thème central et, donc, dans le contexte le mieux approprié, est : *Das Wissen von fremden Ichen* de 1907. La critique de ce type de raisonnement, qui est utilisé ainsi comme moyen de

ich. »

18. L'unité ne l'est pas seulement au sens restreint d'un ego identifié au soi dont il s'aperçoit comme objet dans sa conscience empirique, que Lipps développe dans son *Das Selbstbewusstsein; Empfindung und Gefühl* de 1901. Elle l'est aussi au sens universel et encore plus fondamental qui se dégage nettement de son article : « *Naturphilosophie* », (publié par W. Windelband en 1907 in *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts.*)

19. Nous pensons plus particulièrement à celles de J. Volkelt. La clarté de l'exposé exige de démêler les horizons des critiques qui s'interpénètrent ici d'une façon curieuse. En s'opposant, non à la thèse de l'*immédiateté* de l'évidence (non-analogique) de l'autre, mais au sens et aux implications qu'une telle thèse prenait chez M. Scheler (*opposition qui laisse également entrevoir de près l'attitude de Husserl à l'égard de ce dernier*), J. Volkelt se voyait obligé d'adresser par la même occasion certaines critiques d'une tout autre nature à T. Lipps. Ces critiques conduisaient à l'argument de T. Lipps, et laissaient transparaître un accord plutôt qu'un désaccord de principe. Lors de sa réaction contre M. Scheler, la modification de J. Volkelt consiste précisément à remplacer l'aspect instinctif de l'intropathie par le caractère *originaire* du rapport d'*essence indissociable* de l'évidence du Je et de celle du Tu. Cette modification pourrait jeter une lumière, non principalement sur la réaction postérieure de Husserl par rapport à l'argument de T. Lipps qu'il adopte initialement, mais sur le choix tardif de l'argument d'*accouplement* ou d'*association* (*Paarung, Verbindung, Deckung*) comme argument offrant la possibilité de surmonter les difficultés propres de l'*apprésentation fictionnelle* et donc, de l'intropathie et du solipsisme transcendantal. Le texte le plus explicite de J. Volkelt à cet égard est celui de *Das ästhetische Bewusstsein*, 1920.

connaissance, peut, pour le besoin de notre exposé, se fixer dans deux points extrêmes d'une seule et même ligne. L'un représente le sujet, l'autre l'objet.

1) *Dans la direction vers l'objet*. Indissociable du moment qui ira de l'objet vers le sujet (puisqu'il s'agit d'une seule et même ligne à deux pôles), ce moment consiste pour T. Lipps dans un renversement de l'ordre interne qui structure le processus intellectuel des rapports du raisonnement par analogie. L'ordre de celui-ci est le suivant. Au moment de la perception des expressions (*manifestations*) de vie (*Lebensäußerungen*) sur le visage de l'autre sujet, il est nécessaire d'effectuer un mouvement de retour comparant, dans un premier temps, ces expressions avec celles qui se produisent habituellement et dans les mêmes proportions sur le propre, et opérant, en deuxième temps, une déduction qui fait alors comprendre (et savoir) analogiquement la signification de ces expressions. Selon T. Lipps, ce mouvement doit se briser et s'annuler avant d'atteindre au propre, et, a fortiori, avant d'opérer quoi que ce soit qui ressemble à un raisonnement, dont la deuxième prémisse serait forcément représentée dans le propre. La raison invoquée par T. Lipps consiste en ce que l'ordre d'observations qui aboutit à une telle conclusion, suit plutôt une voie tout à fait opposée et, de ce fait, renverse celui qui peut paraître évident à première vue : « ce que je sais de la constitution de plusieurs expressions de vie propres (*vieler eigener Lebensäußerungen*), par exemple, les gestes de l'œil et de la bouche, ce n'est pas à partir de l'observation des expressions de vie propres, mais ce n'est plutôt qu'à partir de l'observation des autres que je peux le savoir. C'est-à-dire, je "conclus" de cela plutôt à l'inverse, (...) que mes vécus de conscience sont aussi accompagnés des mêmes processus visibles et qu'ils y trouvent leur expression »²⁰. Ailleurs, T. Lipps le dit avec autant de clarté et de précision, lorsqu'il est question de la figure de la colère et des gestes qui y sont observables : « Mais je ne peux alors justement pas avoir obtenu cette image d'un visage (en colère) à partir de l'observation de mon visage. Donc, il reste seulement (possible) que je ne l'ai obtenue qu'à partir de l'observation des visages des autres »²¹.

Avec le redressement de l'ordre, il est clair que la possibilité du retour au propre en seconde étape, pour mesurer et juger par ressemblance ce qui est perçu en première étape dans l'objet, est ainsi *court-circuitée* et renversée dès le premier pas du premier moment. Néanmoins, cela ne doit pas être pris dans le même contexte que les arguments d'une autre théorie, de celle M. Scheler par exemple (notamment dans *Essence et formes de la sympathie*). En effet, à l'aide de cette flèche intuitive perceptive extraordinaire qui est capable de traverser et de transcender les *nuages* épais de la sphère du propre, les arguments de ce dernier pouvaient laisser prévaloir, à la fois, priorité, totalité et immédiateté de l'autre. Mais cette *immédiateté* ne doit pas induire à une confusion par rapport à l'argument de T. Lipps, car la suite de l'argument de

20. T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, 1909, p. 48.

21. T. Lipps, *Das Wissen von fremden Ichen*, 1907, p. 699.

celui-ci ne s'arrête pas à ce premier stade. La suite montrera, au contraire, que cette constatation, aussi convaincante qu'elle puisse paraître, ne résistera pas un instant au deuxième pas du même moment d'analyse et d'examen critique. Le deuxième pas qui s'effectue dans cette direction montrera en effet que cette priorité, ainsi judicieusement constatée de l'intérieur d'une attitude psychologique naïve dans l'apparence, n'est qu'un instant thématique qui disparaît aussitôt qu'il se signale et s'interroge sur son sens et sa légitimité.

La question qui prélude au deuxième pas principal, sera aussi importante que le premier pas qui a renversé l'ordre de la perception de l'autre. Cette question ne vise particulièrement ni le sens de cette priorité, ni les voies, psychologiques autant que sociologiques, qu'elle doit ouvrir et orienter. Elle vise plutôt la possibilité de ce qui est prioritaire dans ce qui est directement perçu et indiqué comme antécédent au retour au propre. Il ne s'agit pas de savoir ce qui légitime la connaissance d'un objet perçu intuitivement comme étant là (connu comme tel postérieurement), mais il s'agit de savoir si vraiment cette connaissance, ainsi constatée comme antérieure, a précisément un objet ! La constatation de l'antériorité de la connaissance du lien de la figure géométrique du corps physique perçu et du vécu psychique qui s'y manifeste, présuppose déjà antérieurement ce qui est déjà à fonder. Cette présupposition est relativement suffisante pour handicaper le progrès et ébranler l'assise de la théorie de la priorité ou de l'antériorité de la connaissance elle-même. A ce stade, l'argument de T. Lipps s'inspire délibérément des critiques de D. Hume. Il peut être énoncé ainsi : il est vrai que le raisonnement par analogie est absurde, dans la mesure où la connaissance de la signification des gestes physiques précède celle qui lie ultérieurement ces mêmes gestes aux vécus psychiques propres, mais il n'en est pas moins vrai que cette connaissance, qui fait ainsi basculer des relations historiquement bien établies, est, sinon plus, du moins tout aussi absurde. Dans quelle mesure ? C'est, en général, dans les deux mesures suivantes : a) dans la mesure où les relations qu'elle instaure ou même qu'elle relève, sont simplement des relations tissées entre deux phénomènes hétérogènes. Cette hétérogénéité poussera T. Lipps à chercher la solution dans une psychologie enracinée profondément dans une métaphysique que Husserl suspend explicitement, sans en rejeter les conséquences lointaines, b) et dans la mesure où ces deux phénomènes, même à l'issue d'une solution psychologique capable de justifier et de faire comprendre leur immanence l'un dans l'autre, sont susceptibles d'être soumis à un doute insurmontable. Ce doute vise aussi bien leur être et leur interdépendance que leur indépendance substantielle (subrepticement présupposée). Ce doute invitera T. Lipps à chercher la solution encore une fois dans la même psychologie, en prolongeant l'analyse du *belief* de Hume au point d'ouvrir largement la porte à une théorie particulière d'intropathie (*Einfühlung*). Cette théorie est, en vertu de la solution qu'elle propose, comparable à celle de l'esthétique de Schopenhauer plutôt qu'à celle qui sera vivement critiquée par Avenarius, sans pour autant sortir du cercle de l'interprétation du transcendantal kantien. La démarche qu'elle poursuit et applique,

celle de la croyance (*belief*) qui s'introduit dans la perception immédiate, ne diffère pas fondamentalement non plus de la découverte du caractère thétique de la perception de la réalité chez Husserl.

Examinons la première mesure de plus près. Faisons abstraction du caractère contingent des formes possibles de la relation d'association qui lie un phénomène naturel quelconque à un autre, comme par exemple celle du feu et de la fumée. Il restera cependant possible de former, au plus bas de l'échelle, un jugement assertorique basé sur l'observation des deux phénomènes en question. Ce jugement sera muni d'une certaine *évidence* tout à fait limitée et non-fondatrice (non-universelle et non-apodictique). Qu'une telle abstraction soit sciemment faite, et qu'une telle évidence si limitée soit sciemment retenue, on ne tardera pas à découvrir que l'immédiateté et l'antériorité de la connaissance, qui ont aidé dans un premier temps à bouleverser les rapports du raisonnement par analogie, n'ont épistémologiquement même pas le statut d'évidence limitée d'un jugement d'expérience ! La relation d'association qui est à constater ou à établir ici, part effectivement d'un phénomène (qui a déjà ses propres difficultés) constitué par un certain nombre de gestes visibles sur un visage ou sur un corps auquel on attribue habituellement (par *hypothèse* ou *conventionnellement*) un sujet porteur. Mais le complément indispensable n'est pas explicité dans cette constatation. Car, si la relation part de ce phénomène observé, cela ne dit rien de l'autre phénomène avec lequel elle doit entrer en rapport. Quel est le deuxième phénomène qui serait l'autre terme avec lequel la relation d'association doit s'établir et s'observer avant de revenir à l'expérience propre, si l'expérience propre peut être maintenue dans les mêmes proportions et dans le même sens ?

Compte tenu des réserves (classiques) qui s'imposent à propos de la contingence et de la limitation en nombre, la relation qui aura force de loi naturelle s'établit habituellement entre deux phénomènes d'une même catégorie : la relation part du feu observé et se noue avec l'autre phénomène qui est aussi observé, à savoir la fumée, et vice versa. Mais, étant donné que le retour au propre est déjà renversé, avec quel phénomène nouer alors les gestes observés sur un visage de telle configuration géométrique, puisqu'à côté de ces gestes il n'y a pas d'autres phénomènes observables, pour ne pas dire aussi visibles ? Que le psychique soit, par hypothèse, substantiellement séparé (puisque'il n'est extérieurement ni visible, ni tangible, ni mesurable) du physique, la relation qui est à instaurer sera non seulement difficile, mais peut-être encore inimaginable. Elle sera en tout cas suffisamment épineuse pour rejeter la valeur de l'immédiateté et de l'antériorité de cette connaissance qui a bouleversé l'ordre du raisonnement par analogie et relégué au deuxième plan le retour à la comparaison. La liaison (*das Gebundensein*) dans une telle hypothèse devrait avoir lieu entre des vécus psychiques, et par extension entre un ego, d'un côté, et des gestes physiologiques éventuellement visibles, et par extension un corps, de l'autre. Cela étant impossible, puisque le phénomène psychique ne peut ni avant, ni simultanément, ni après, être observé comme peut l'être le feu dans

son rapport à la fumée, alors non seulement le retour comparatif analogique est inhibé, mais également la liaison elle-même. Le phénomène psychique n'étant pas à côté du phénomène *physiologique*, la solution que cette première mesure rend désespérée, est à chercher au sein de la psychologie de T. Lipps, dans la particularité philosophique de toute une série d'expressions semblables à celles de s'extérioriser dans (ou en) (*sich darin äussern*), de se trouver ou résider dans (*darin liegen*), de se manifester dans (*sich darin kundgeben*), de s'exprimer dans (*sich darin ausdrücken*), de sortir de soi (*sich hervorgehen*) etc. ... qui, toutes, se réduisent à un élément irréductible : l'instinct ou l'*impulsion instinctive d'extériorisation de la vie* (*der Instinkt oder instinktive Trieb der Lebensäusserung*)²².

N'étant pas l'un à côté de l'autre, mais l'un dans l'autre comme l'est la musique dans ses notes ou le sens dans une constellation particulière d'un groupe de lettres, le psychique s'annonce en général (ou *se fonde* pour l'exprimer avec les termes des *Ideen II* de Husserl : *fundiert sich*) dans un corps. Néanmoins, sur le terrain où la théorie de l'*interpénétration* du psychique et du physique s'installe (qui est psychologique ici pour T. Lipps, mais qui cependant ne menace de rien, puisque son revers métaphysique propre est déjà assuré dans une théorie de l'ego en général), il ne sera plus possible de fonder une théorie directe portant sur autrui ou sur l'expérience d'autrui en général. Car, même en poussant l'idée de T. Lipps (et en un sens limité, celle de Husserl) d'interpénétration à l'extrême, jusqu'au point d'y voir une forme particulière du rapport de l'extérieur et de l'intérieur, jusqu'au point d'y voir une unité abstraite de médiation dans laquelle le psychique n'est intérieur que parce qu'il est immédiatement extérieur et vice versa, comme le fera notamment Hegel dans sa *Logique*²³, cette théorie restera également incapable, selon l'autre mesure annoncée ci-devant, de fonder définitivement une théorie de l'autre et de l'expérience de l'autre.

Selon la deuxième mesure, l'unité des deux phénomènes, même si elle est imaginée possible, est soumise à une attitude sceptique rigoureusement insurmontable : l'être des deux, transparents l'un dans l'autre, ne se transmet pas à l'œil qui *voit* l'objet et *interprète* le vu ! Même au stade où la relation à constater entre le psychique et le physique, l'immatériel incorporé ou incarné et le corps étendu, n'est plus une relation associative instaurée entre deux phénomènes hétérogènes s'appelant distinctement l'un l'autre, et donc, même au stade où cette relation est à comprendre plutôt qu'à expliquer inductivement, la préparation des concepts qui serviront d'organon approprié à la compré-

22. Le même texte le nommera « *der Trieb der Äusserung* », *ibid.* p.713,715. Il va de soi pour T. Lipps que cet instinct, en tant qu'activité (*Tätigkeit*) comme son nom l'indique, n'est pas volontaire, mais aveugle. Voir également *Leitfaden der Psychologie*, *op. cit.* p.230 où cette activité de se manifester est caractérisée comme une particularité totalement ineffable ou indicible. Pour l'ensemble de ces expressions, v. aussi *Das Wissen v. fremden Ichen*, *op. cit.* p. 704 - 705.

23. Notamment dans le troisième chapitre de la deuxième section (*die Erscheinung*) de la *Wissenschaft der Logik, das Wesen*.

hension d'une telle relation particulière, doit être précédée d'une clarification rendant compte de l'*objet* qui est à comprendre. Que le vécu de colère ne soit plus à côté de sa manifestation, mais en elle et inversement, au sens qui lui est conféré par la tendance instinctive à la manifestation, qu'est-ce qui donne le droit à l'œil qui l'observe, *s'il est encore possible d'avoir recours à un œil physiologique*, d'affirmer son existence (même à un œil au sens d'une *energeia* analysée selon une physiologie relativement kantienne, semblable à celle de Johannes Müller en 1841)? C'est pourquoi, partant des principes initiaux de la même psychologie, refusant implicitement les sentiers métaphysiques déjà battus (aussi bien celui de la concordance des deux substances que celui de la garantie divine de leur existence), T. Lipps voit la solution de cette difficulté plutôt dans un deuxième instinct : la croyance instinctive à la réalité objective²⁴.

Cet instinct est sans doute révélateur des difficultés qui subsistent partout au sein de la théorie de l'expression et de l'accord entre l'exprimé et l'exprimant. Sa nécessité thématique reflète et complète l'échec incontournable de l'argument du premier pas dans la direction vers l'objet, en vertu duquel le retour à la comparaison analogique était renversé. Que l'exprimé ou le vécu psychique ne soit pas différent de l'expression dans laquelle il s'étale, *s'étend* et s'incarne, cela ne fournit pas une réponse appropriée aux multiples questions que sa perception pose. Celles-ci entrent manifestement dans un tout autre cycle de complexité, lorsqu'on prend en considération la totalité des aspects dans lesquels le thème de la perception intervient. Car il ne s'agit pas uniquement de la perception empirique de l'autre par un deuxième ego, dont l'écart spatial corporel se présente comme une étape de distinction et de séparation nécessitant, en elle-même, des moyens spécifiques à une *communication entre substances*. Il s'agit également de l'autoperception que l'ego seul, après s'être individualisé et étendu dans un corps physique, effectue et prend habituellement pour base première et « dernière » d'évidence. Sinon, pourquoi avoir recours à un instinct de croyance (*belief*), après avoir découvert celui de *manifestation* (*extériorisation, Äusserung*)? La question sous-jacente peut être énoncée de la façon suivante : qu'est-ce qui garantit que cette forme géométrique (*Sehding*) qui se meut d'une telle façon ne soit pas, tant en elle-même qu'en tant qu'exprimant un autre ego, une forme illusoire et de pure

24. Ce deuxième instinct n'est pas moins important que le premier. Il reste en tout cas à l'abri du problème de *solus ipse* que pose la mise entre parenthèses ou la destruction du lien thétiq ue découvert dans la perception. Il revient souvent dans l'œuvre de T. Lipps et peut se schématiser dans l'équation suivante : l'être simple ou simplement là (*das einfach da, das einfache Dasein*) = l'être ainsi fatalement (selon la célèbre formule : *das nun einmal so*) = la croyance (*der Glaube*) = instinct irréductible (*der unzurückführbare Instinkt*). Un exemple suffit : « *es gäbe keine physikalische Erkenntnis ohne den instinktive Glauben an die objektive Wirklichkeit des sinnlich Wahrgenommenen. Und ebenso gäbe es keine psychologische Einsicht ohne das Vertrauen auf die Erinnerung und ohne den Glauben an das fremde Bewusstsein. Jede Erkenntnis des Wirklichen basiert somit letzten Endes auf den Instinkt.* » *Das Wis. v. frem. Ichen, op. cit.* p. 710.

apparence ? Cette question a sans doute dans ce contexte un aspect différent et distinctif. Il concerne l'origine de l'apparence et de l'illusion. A considérer qu'il ne puisse pas être question de l'œuvre d'*un malin génie*, puisque cela pré-suppose une indépendance du malin génie par rapport à l'ego qui le pense et en perçoit l'œuvre, et à considérer aussi, pour des raisons qui se comprennent facilement, qu'il ne s'agit pas d'une *intelligence artificielle*, dont les cordons électromagnétiques sont ainsi disposés et alimentés qu'ils puissent afficher les mêmes couleurs habituelles d'émotion ou d'autres caractéristiques *psychiques*, la question précédente se poserait alors de la façon suivante : qu'est-ce qui prouve que cette forme étalée géométriquement ne soit pas, avec ce qu'elle comprend, précisément un produit propre de l'ego percevant ? Mais cette question ne concerne pas seulement le corps de l'autre. Elle vise aussi le corps propre perçu extérieurement. Celui-ci est soumis à la même règle, puisqu'il est tout à fait différent de celui qui est intérieurement senti, vécu et pris pour une substance *inéteudue*. Qu'est-ce qui garantit qu'il ne s'agisse pas d'un rêve propre dont les esquisses, si vives et captatrices, soient si rationnellement réparties et enchaînées selon des laps de temps et des parcelles d'espace qu'il soit impossible de leur attribuer autre chose que le terme de Réalité ? Attribuer aux vécus de la conscience le statut intentionnel dans le double but de préserver le sens propre de la facticité de la conscience et de sauver la transcendance objective de l'objet auquel la conscience tend, ne résout sûrement pas le problème. Au contraire, il le porte à son paroxysme. Car qu'est-ce qui peut garantir et justifier que l'objet (physique, logique ou autre) intentionnel transcendant puisse être transcendant autrement que par l'intermédiaire d'une telle *intentionnalité* qui le vise et le donne ainsi ? C'est peut-être le raisonnement de fond qui a conduit T. Lipps à joindre à l'instinct de *manifestation* de vie (*extériorisation*, *Lebensäusserung*) celui de croyance (*Glaube*). De ces deux instincts, dont le sens est à comprendre dans leur ampleur philosophique plutôt que psychologique restreinte, il sera possible de tirer clairement la conséquence suivante : la base du rejet de la théorie du raisonnement par analogie et de la rupture avec la comparaison associative, l'antériorité et l'immédiateté de la connaissance d'autrui, sont à leur tour, en tant qu'antithèses, renversées pour les raisons qui viennent d'être examinées ci-dessus. Ce double renversement qui se solde par un double rejet doit médiatiser un retour en force vers le même sujet de départ ; vers un sujet dont la fonction référentielle sera à comprendre plutôt à partir des nouvelles données de la théorie de la manifestation du psychique. Dans le langage de T. Lipps, cela signifie un retour à la théorie de l'intropathie avec ses difficultés typiques. A la lumière des nouvelles données, ce retour doit pouvoir réintroduire et maintenir les vertus de *l'analogisation par intropathie* (ou d'assimilation : *Verähnlichung durch Einfühlung*), mais tout en excluant et rendant inutile, précisément par l'intermédiaire d'un *œil spécial* pénétrant et donnant l'immédiateté de l'interpénétration, le recours à une analogie nécessitant un raisonnement et, par conséquent, une conclusion déduite intellectuellement (B. Erdmann). Selon le schéma que nous avons tracé pour exposer la critique

de T. Lipps, ce retour correspond au mouvement qui rétrograde de l'objet et s'oriente vers le sujet.

2) *Dans la direction vers le sujet* : étant l'autre extrémité d'une même ligne, le sujet doit être reconsidéré avec toutes les précautions qui s'imposent à l'issue du mouvement précédent. Ce deuxième moment complexe se traduit par un retour d'un objet dont l'antériorité a été renversée. Il va vers un sujet dont l'ordre de priorité sera à rétablir d'une façon telle qu'une réorientation vers le même objet soit possible sans affecter l'*immédiateté* perceptive de cet objet, et sans couper la *médiateté* de la relation du même objet par rapport au sujet. Pour revenir au sujet en ce deuxième moment cyclique, le chemin n'est pas si aisé qu'il n'y paraît, tant dans une voie proprement lippséenne que, par un détour, dans une voie husserlienne. Car il faut y revenir, mais en tenant compte des deux mouvements négatifs et de toutes les conséquences qui sont susceptibles d'en émaner logiquement.

Il faut se rappeler la spécificité du processus qui mène, chez T. Lipps, au bouleversement de la théorie du raisonnement par analogie par l'intermédiaire de la démonstration de la priorité et de l'*immédiateté* du savoir quant au sens des expressions psychiques de l'autre. Le point de départ réel qui lui servait essentiellement de base, ne consistait pas dans une *immédiateté* spontanément constatée et affirmée extérieurement comme celle d'un fait antérieur qui précède logiquement et temporellement le propre. Il consistait principalement, et c'est là le fond de la critique de T. Lipps, dans le fait qu'il est impossible de voir et de savoir les expressions physiques extérieures propres pour pouvoir les associer à l'affect vécu intérieurement et en tirer par la suite une règle de mesure : « Lorsque je sens la colère, je la sens d'abord en moi. Et ceci ne veut pas dire que je la sente à un endroit spatial du monde visible, là justement où je vois en même temps les gestes de colère, donc à un endroit de la surface de mon visage. Mais je la sens à l'endroit aspatial du monde que j'appelle moi-même »²⁵. Cette impossibilité sera appelée « l'inconcevable »²⁶. Si elle a un sens soutenable par rapport à l'expressivité de l'immatériel dans ce qui est qualifié conventionnellement d'étendu, ce n'est pas essentiellement parce qu'il est impossible de surprendre sur soi le caractère physique matériel extérieur au moment même où le psychique immatériel est intérieurement en pleine effervescence, mais c'est primordialement parce que l'extérieur spatial propre (le *Körper*), en tant que limitant et couvrant un intérieur propre vécu n'a en soi pour le propre aucune signification (autrement que par abstraction) soutenable. Soutenir unilatéralement la thèse du caractère irréalisable de simultanéité d'observation du psychique et du physique, sans en modifier le sens, serait affirmer la possibilité idéale de s'éjecter hors de soi pour se voir extérieurement en pure et simple état corporel étendu, *anatomisable*, prêt à mener machinalement certains gestes démunis en soi de toute signification, et

25. *Ibid.* p. 704.

26. (*das Unbegreifliche*), *ibid.* p. 699.

enfermant au retour derrière ses murs un *souffle* ou quelque chose de *magique*, de *psychique*. Et si la mémoire immédiate ou d'autres moyens artificiels ne suffisent pas pour subvenir au manque de possibilité d'observation simultanée, il demeure néanmoins toujours vrai, *quelle qu'en soit l'interprétation*, que la représentation ou l'image figée visuelle de soi « extériorisant » un vécu affectif ou autre (c'est-à-dire l'ego individuel) n'est ni constituée, ni saisie de la même façon que celle qui est perçue sur un autre corps²⁷.

A partir de ce thème d'expressivité, éminemment phénoménologique, il faut laisser en suspens le plan transcendantal - hautement métaphysique chez T. Lipps -, pour pouvoir examiner, dans le moment du retour vers le sujet, d'une part cet élément original qui remplacera le rapport intellectuel du raisonnement par analogie et qui acquiert l'entière approbation de Husserl, et d'autre part le point qui, dans cet élément original, provoquera néanmoins la réprobation de Husserl. Ce moment conflictuel qui accompagne l'éclatement de la thèse du raisonnement par analogie et l'éclosion d'une nouvelle théorie de l'intropathie, ne s'arrêtera pas sans avoir des répercussions sur cette théorie et sur l'ensemble d'idées qu'elle implique.

Détruisant la base sur laquelle s'organise la thèse du raisonnement par analogie, c'est-à-dire la relation associative et dissociative de deux parallèles dont l'hétérogénéité d'essence rend difficile la *cohabitation* pour ne pas dire la co-limitation, T. Lipps détruit par le même geste l'ensemble des théories traditionnelles qui s'occupent (quoique souvent sur un terrain propre à l'éthique), sur une couche supérieure d'actes psychiques, de l'explication de la sympathie (*das Mitgefühl, das Mitleid*)²⁸. En effet, en brisant le charme de cette *étrange*

27. L'exemple à donner ici illustrera l'ébauche d'une théorie semblable à celle que Husserl développera bien plus largement, surtout dans *Ideen II* et dans plusieurs textes des volumes consacrés à l'intersubjectivité, à savoir celle du *Körper* et du *Leib*. En effet T. Lipps dit à cet égard : « Et finalement, du geste optique propre, encore que je puisse le voir en sentant simultanément le geste kinesthétique, je ne peux jamais avoir la même image que me présente un geste optique en soi pareil d'un autre. » *ibid.* p. 712. Pour la même idée chez Husserl, cf., à part les nombreux chapitres des *Ideen II* qui y sont consacrés, Hua.XIII, p. 344, où il dit : « *Meinen Leib erfahre ich immerfort und habe ihn immerfort erfahren. Aber nie hatte ich meinen Leib in einer äusseren Erscheinung...* ». Il faut noter cependant qu'une des critiques que Husserl adressera ultérieurement à T. Lipps, est justement de n'avoir pas développé une si importante théorie : « On voit, Lipps est entièrement saisi par le problème de l'expression de manifestations psychiques et est aveugle à ce que la perception d'un Autre présuppose avant tout la compréhension du corps vivant en tant que corps vivant, et avant tout rapport entre corps vivant et sujet au sens du sujet spirituel. » *Ibid.* p. 74.

28. Pour l'ensemble de ces théories, voir les deux premiers paragraphes de l'article de 1904 de B. Groethuysen « *das Mitgefühl* » dans *Zeitschrift f. Psychologie u. Physiologie der Sinnesorgane, Band 34*. Il faut noter ici que B. Groethuysen ne classe pas, parmi les « *Nachahmungstheorien* », celle de T. Lipps qui, en l'occurrence, porte cependant le titre de « *Nachahmung* », et ceci peut-être pour des raisons qui tiennent essentiellement à l'origine esthétique et métaphysique du sens de « *Nachahmung* » chez T. Lipps, origine qui lui confère sans doute le statut d'*Einfühlung* et même de Sympathie. Une grande partie de ces théories sera également regroupée sous la rubrique propre d'*Analogieschluss* et soumise aussi à des critiques acerbes dans *Wesen u. Formen der Sympathie* de M. Scheler. Cf. aussi le § 93 du vol.II des *Grundzüge der*

*illusion*²⁹ qu'est l'*Analogieschluss* avec lequel se remplissent les lacunes que laissent béantes les théories invoquant ressemblance et comparaison, la théorie qui dans cette réorientation vers le sujet comblera l'écart et remplacera la théorie repoussée, sera (selon T. Lipps) celle de l'intropathie.

Il convient de souligner ici qu'en vertu du fond général esthétique et métaphysique sur lequel elle émerge, la théorie de T. Lipps ne concerne pas dans son point de départ uniquement la perception de l'autre ego, mais aussi la perception de n'importe quel objet de l'environnement (ce ruisseau ou cette colonne qui porte là-bas un plafond pour reprendre les exemples de T. Lipps). En vertu de ce fond général, cette théorie se distingue aussi en ceci qu'elle résorbe à l'avance les traces minimales résiduelles du fonctionnement de l'*analogie* (rien qu'à sa première étape : la perception de la ressemblance) *qu'elle rejette* : l'ego pur et simple en général n'y est pas limité dans sa sphère d'appartenance à l'ego individuel *fini*. Greffée dans une perspective phénoménologique husserlienne, cette théorie sera bien accueillie pour contrecarrer les sophismes du raisonnement par analogie. Mais le greffon qui est ainsi prélevé posera, en vertu des éléments qu'il implique, autant de problèmes qu'il en résolvait sur son propre tronc initial. Cela nécessite un examen plus rapproché.

En maintenant la tendance à la croyance comme arrière fond instinctif irréductible et indispensable, T. Lipps remplace le processus intellectuel répondant à l'aspect invisible par un autre instinct qui prolonge celui de la *manifestation* (*Äusserung*), à savoir par celui de la tendance à l'imitation (*Nachahmung*) : « Le nom est : instinct de l'intropathie. Le même nom porte en soi, (...), deux aspects, ou il est le produit de deux facteurs. L'un des deux est l'instinct ou l'impulsion instinctive de manifestation de vie. L'autre est l'instinct d'imitation »³⁰. L'élément d'ambiguïté, que l'usage du terme imitation (*Nachahmung*) ne peut pas épargner au sein d'une théorie de la *manifestation*, sera sans doute celui qui incite à identifier, par mégarde, ce terme à une simple explication par contagion. Il sera cependant possible d'exprimer ce moment de la façon suivante : il n'y a pas *un donc* ou un acte de penser (*Denkakt* pour utiliser le langage de Husserl) dans la vue d'un autre corps se *comportant* d'une telle ou telle façon. La perception du corps physique de l'autre et celle du corps que l'ego propre s'attribue étant d'un ordre apparenté et simultanément antérieur, il s'agit alors, en premier lieu, d'un acte de se poser ou de se transposer *dans* (*sich hineinlegen, hineinversetzen*), de se *sentir dans* (*sich hineinfühlen*). Dans la perception de l'autre il s'agit de s'éprouver, de *se vivre* (*sich erleben*) en un autre tout en étant soi-même, parce que c'est dans l'acte de se vivre en l'autre que le soi-même se découvre comme étant un soi-même en se voyant justement en *un autre* : la perception de ce qui s'appellera *un autre* est dans cette brèche

Psychologie de H. Ebbinghaus, *fortgeführt* von E. Dürr.

29. Cf. *Das Wis. v. fremden Ichen*, *op. cit.* p. 707. L'expression utilisée par T. Lipps ici est « *eine sonderbare Illusion* ». *Leit. der Psycho. op. cit.* p. 231 la qualifieront plutôt de « *wider-sinnig* ».

30. *Wis. v. fremden Ichen*, *op. cit.* p. 713.

qui se creuse au sein d'un même qui se projette et s'objective en un soi-même *se reflétant* en un autre. Avec cette théorie, il est question de franchir un pas important dans la tradition du concept de représentation (*Vorstellung*) et de celui d'acte de penser (*Denken*), en les fusionnant avec celui d'*Erleben*. Il ne s'agit pas dans la perception d'un autre ego d'une représentation produite et schématisée selon les formes d'une sensibilité en soi aveugle et nécessitant *épuration* et *construction*. Il ne s'agit pas ensuite d'un autre acte qui déduit par un raisonnement par analogie et qui largue sa conclusion derrière une *façade* construite à tous égards (laquelle peut ne pas exister). Il s'agit bel et bien d'une représentation et d'une pensée (dont l'être consiste à manifester) qui est en même temps vécue : il s'agit d'une expérience dont l'objet est précisément, non pas l'autre, mais soi-même vécu en un autre, en tant qu'autre. Jusqu'à quel point est-il possible d'appeler la conscience de soi une représentation se représentant et se vivant simultanément soi-même, et pour quelle raison est-elle modifiable en celle d'un propre-autre, c'est une question qui dépasse le cadre du thème que nous poursuivons ici. Dans le représenté ou le pensé il ne s'agit pas du résultat d'un simple acte de se projeter. Mais dans cet acte de *se projeter* ainsi que dans ce qui y est projeté (dont la possibilité et la signification demeurent à expliciter), il est question de co-sentir (*mitfühlen*), de co-éprouver (*miterleben*) et de compatir (*mitleiden*, συμπάσχειν). En ce sens T. Lipps exprime sa pensée en disant : « La représentation de l'affect dans le geste d'autrui ou cet acte de le penser en le projetant dans le geste d'autrui est alors devenu un acte de vivre (*Erleben*) le même affect, un co-sentir, une sympathie. »³¹ La sympathie n'est pas ici cet acte spécial et élevé de la vie affective auquel il est possible d'opposer l'antipathie, mais plutôt un acte qui est de l'ordre du *percipere* même, en vertu duquel l'ego se transpose partout où il a conscience ; en vertu duquel l'ego devient par sa conscience l'objet qu'il pense atteindre. Il devient l'objet pensé tout en devenant lui-même un objet, un objet de soi et qui est l'objet. L'unité ici *ininterrogée* du statut du sujet est à maintenir délicatement à l'écart. Pour couper court, T. Lipps se voit à la fin du parcours obligé d'accorder aux manifestations qui expriment l'intérieur ou qui l'exhibent le statut de représentant des vécus de conscience ou de symboles que l'acte de *percipere* est censé saisir *immédiatement*. Cette *immédiateté* de perception n'est cependant pas privée d'organe. Après avoir coupé les fils qui tiennent ensemble les éléments d'un raisonnement par analogie, la théorie de la perception immédiate par intropathie, ainsi élevée au rang de sympathie *percevant* en co-sentant ou co-sentant en *percevant*, sera munie d'un organe de perception difficile à distinguer de l'organe qui perçoit les représentants (l'œil) : cet organe n'est autre qu'un *œil spirituel*³². La fonction extraordinaire de cet « œil » aura son équivalent chez Husserl dans celle que jouent l'apprésentation (*Appräsentation*)

31. *Ibid.* p. 719.

32. Cf. *ibid.* p. 721, où T. Lipps dit : « Dans ce contexte, cela dépend, ..., à ce premier côté de l'intropathie, de ce que je transpose en pensée (*hineindenke*) des vécus de conscience dans les apparitions (*Erscheinungen*) déterminées sensibles d'un Autre, ou y vois avec l'œil spirituel ».

et l'aperception (*Apperzeption*) par présentification (*Vergegenwärtigung*). Elle consiste à voir *immédiatement* et avec nécessité le sens du représenté et du symbolisé dans la représentation et dans le symbole : « J'exprime au mieux ce fait en disant que les manifestations de vie sont pour moi des représentants de vécus de conscience, ou encore elles sont pour moi des symboles de tels vécus de conscience. Partout, le sens de la représentation ou des symboles est que je "vois" *immédiatement* et avec nécessité "dans" le représentant le représenté ou *dans* le symbole le symbolisé, et c'est précisément avec l'œil spirituel que je vois »³³.

L'*immédiateté* retrouvée ici avec nécessité chez T. Lipps est, dans cette deuxième étape, précisément celle qui a contribué au départ, dans le moment allant vers l'objet, à renverser la référence analogique à un sujet, et qui a permis de qualifier le raisonnement par analogie d'absurde ou (par Husserl) de sophisme. Dans cette deuxième phase, elle a cependant ceci de particulièrement important qu'elle n'est pas découverte à partir de l'objet de la perception lui-même, mais justement *du sujet percevant* (d'un sujet muni d'un organe très particulier) dont la référence analogique était pareillement déracinée. Cette double négativité s'articule dans son dynamisme sur le premier moment du rayon allant du sujet à l'objet et sur le deuxième retournant réflexivement de l'objet au sujet. Nous avons une double synthèse qui comprend : bouleversement du rapport analogique par recours à l'*immédiateté* du regard d'une part, et bouleversement de l'objet immédiat du regard par recours au sujet d'où le regard tire sa source, son orientation et même son contenu d'autre part. Avec cette double synthèse, se médiatise un instant fondamental où se nouent les deux négativités des deux moments irréfléchi et réfléchi. Cet instant est fondamental par sa fonction réconciliatrice. Il met en accord et réunit deux éléments inextricables : a) d'une part, l'*immédiateté* objective, naïve, brisée par la nécessité de la médiation du sujet, redécouverte en celle d'un sujet-objet projeté, b) d'autre part, la médiation déductive et analogique du sujet (brisée initialement par l'*immédiateté* et l'antériorité de l'objet), en la remplaçant par un sujet qui se répartit (*sich verteilt*), se jette par la pensée (*sich hineindenkt*) et se vit en un autre. Cette fonction élevée est importante parce qu'elle repousse les thèses opposées des deux pôles d'une seule ligne, tout en les serrant en un nœud où le déchirement interne disparaît en faveur d'une unité solidement synthétisée : celle d'une *immédiateté intropathique*, d'une *immédiateté réfléchie* ou d'une réflexion *immédiate*.

Cette théorie de l'intropathie est, dans son centre comme dans sa périphérie, intégrée dans un système de pensée (semblable à celui de T. Lipps) qui lui fournit les outils nécessaires pour son autodéfense. Dans son usage husserlien, favorable pour un instant et défavorable pour un autre, se pose, par contre, le problème de l'expérience de l'autre à son niveau le plus conflictuel et le plus décisif. Car c'est au niveau de ce processus multiple de bouleversement, de

33. *Naturphilosophie, op. cit.* p. 140.

remplacement et de synthèse que le problème de l'autre sera thématiquement abordé et rediscuté. A l'aide de ce processus complexe, l'autre sera perçu immédiatement en tant qu'analogon, sans être ni naïvement donné et posé, ni déduit par un raisonnement par analogie, mais n'excédant pas l'unique référence à un prototype propre qui, malgré le refus du processus intellectuel du raisonnement par analogie, restera, pour une très longue période, le dernier modèle sur lequel l'aperception *analogisante* (assimilante, *verähnlichende Apperzeption*) se produit. En un mot, c'est à ce niveau que sera posée la problématique de l'intersubjectivité, du solipsisme transcendantal, car au-delà du caractère fictif ou athétique de l'analogon la question qui ne peut pas être éludée restera toujours la même : le prototype sur lequel l'analogon se produit (ou est *analogisé*, comparé et assimilé, *analogisiert, verähnlicht*), n'est-il pas lui-même un analogon au même titre ?

Restons au deuxième stade d'*immédiateté*. L'autre, immédiatement pensé et vécu à ce cycle élevé d'immédiateté chez T. Lipps, n'est pas celui qui est pensé et posé comme immédiatement donné dans une attitude naïve et irréfléchie. Il est lui-même le propre immédiatement saisi, vécu et posé comme autre. Dans ce moment d'*immédiateté*, qui est vide selon un aspect et plein selon un autre, le sujet ne procède pas à un syllogisme fondateur. La perception *intropathique* montre plutôt l'identité de l'objet avec le sujet qui s'aperçoit soi-même immédiatement en tant qu'autre. La théorie de T. Lipps, sous ses traits descriptifs intéressants du point de vue phénoménologique, se trouve doublement protégée :

a) Dans son centre proprement philosophique, la proposition de base qui la soutient dans ses différents moments s'inscrit dans une filiation d'un type de pensée remontant de la philosophie de l'ego absolu proprement dit jusqu'à celle du *ἐν καὶ πᾶν*. L'ego individuel qui s'aperçoit dans l'autre par cet *instinct*, pour ne pas dire ce *phénomène originnaire*, perçoit l'autre en se pensant et se vivant en un autre, n'est lui-même en personne que la limitation (*Verendlichung*) ou le rétrécissement (*Einengen*) d'un ego transcendant et unifiant à l'infini ses propres points finis : « l'ego individuel est cet ego, mais limité (fini), rétréci au point de devenir individuel »³⁴. Pour autant qu'on réoriente l'attention vers les motivations phénoménologiques husserliennes de l'intropathie immédiate, qui ne tolèrent pas des explications de cet ordre (métaphysiques ou fatalement instinctives), la question qui s'impose alors sera celle qui suit. Jusqu'à quel point l'ego indubitable (l'ego originnaire : *das Urich* de la *IV^e Méditation* et des Hua XIV et XV), l'ego *solipsiste* qui se constate et se forme unitairement (*einheitlich*) dans l'écoulement de *ses* cogitations, peut-il (phénoménologiquement) s'affirmer et prendre conscience de soi avec certitude comme étant individuellement propre, autrement que par l'intermédiaire d'une intropathie ? Cette forme d'intropathie n'a-t-elle pas la véritable vocation requise pour motiver à la fois la constitution de l'autre, l'autoconstitution et la

34. *Ibid.* p. 172.

prise de conscience de l'individualité de ce qui est constitué et *autoconstitué*? N'a-t-elle pas la vocation requise pour sortir du problème de solipsisme?

b) A sa périphérie, à la surface de laquelle le problème de l'intropathie émerge comme un problème ponctuellement et spécifiquement psychologique, cette théorie n'est pas moins solide. Car la question qui ne peut être éludée, à la fin du parcours des processus spécifiques et de la fonction de l'intropathie, sera la même que celle du point de départ : si l'intropathie est considérée comme le moyen qui remplace le raisonnement par analogie, en quel sens alors sera-t-il possible d'affirmer l'être de l'autre séparément et indépendamment (c'est-à-dire non en tant que déduit et supposé derrière les simulacres que les formes a priori de l'esthétique transcendantale constituent et présentent dans une certaine position à l'intuition)? En quel sens sera-t-il possible de le poser comme étant lui-même sur le mode de moi-même en tant qu'un autre? Qu'est-ce qui justifiera ce *bond* vers son indépendance, et qu'est-ce qui garantit cette présomption de sa réalité? Les étapes de la réponse qu'exige la version husserlienne de la même question sont multiples. L'assurance que fournit la réponse de T. Lipps sera, comme il a été annoncé dès le départ, le résultat de l'ultime et inexplicable instinct, de cet insurmontable fait de croyance (*Glaube, belief*): « Nous ne projetons pas (posons en pensée) seulement dans l'apparition (*Erscheinung*) sensible de l'autre une vie de conscience, mais le même nous apparaît aussi directement non comme simplement pensé (ou posé en pensée, *hineingedacht*) par nous, mais comme réel. Nous croyons à ce qui est pensé par nous. Ce fait est particulièrement à enregistrer. En même temps, il (ce fait) n'est rien d'autre qu'un fait à enregistrer, ce qui veut dire, un fait qui n'est pas explicable »³⁵. Ici aussi, pour autant qu'on se dirige de la périphérie de l'argument d'*immédiateté* vers les motivations phénoménologiques principalement husserliennes, la question qui s'impose alors sera celle-ci. Après avoir découvert le caractère thétique de l'acte perceptif donateur, et après avoir suspendu ce caractère par une série de mises entre parenthèses et de réductions transcendantales, en quel sens est-il phénoménologiquement justifiable, non pas simplement de réarticuler le caractère thétique sur l'enchaînement rationnel des noèses, mais de pouvoir réattribuer, par retour, une indépendance au phénomène transcendantal au-delà de ce caractère par lequel tout (y compris soi-même) *se pose et se dépose*?

4. DISCUSSION DU THÈME DE L'INTROPATHIE À PARTIR DES DEUX CRITIQUES : CELLE DE LA RAISON PURE DE KANT ET CELLE DE L'EXPÉRIENCE PURE D'AVENARIUS. LE PROCÈS DE L'INTROPATHIE.

Les questions posées au paragraphe précédent révèlent une série de problèmes imbriqués dans une relation d'interdépendance. Le problème qui nous

35. *Das Wis.von fr. Ichen, op. cit.* p. 721.

intéresse en particulier est celui qui concerne l'usage de l'argument invoqué contre le raisonnement par analogie, son abandon consécutif et le maintien de l'attitude négative qui s'y opposait. En réalité, l'usage de l'argument en question n'est pas si facile et convaincant qu'il n'y paraît de prime abord. D'une part, la direction *objectivante* de la phénoménologie psychologique se heurte au problème de l'analogie et se trouve dans une impasse nécessitant une régression vers le point de départ : vers le sujet. D'autre part, ce retour vers le sujet pose autant de problèmes, *sinon plus*, qu'il n'en résout : le sujet dont il s'agit est impliqué dans une autre problématique touchant à l'explication de son caractère individuel et psychologique auquel renvoie curieusement le refus même du raisonnement par analogie. Qu'est-ce qui justifie alors l'abandon par Husserl de l'appui qu'il avait trouvé dans les arguments de T. Lipps, pour son orientation vers le problème de l'expérience de l'autre ? Quel en sera le substitut propre dans la phénoménologie de Husserl, et quelle est la solution que ce substitut peut fournir ?

En réalité, il s'agit de deux attitudes opposées, renvoyées dos à dos et relativement maintenues : celle du raisonnement par analogie et celle de l'intropathie. Husserl abandonne d'une part l'arme du combat, sans relâcher les résultats qu'elle est capable d'obtenir (l'*immédiateté* de l'autre), et d'autre part la thèse combattue, sans soustraire les prémisses d'où elle part normalement (le retour, par ressemblance, à un modèle défini comme sphère d'appartenance). L'une des tâches principales de la théorie de l'intropathie consiste à faire comprendre le réacheminement vers une subjectivité d'appartenance et vers une subjectivité d'un autre ego. Car l'intropathie est le seul moyen qui reste disponible à l'issue du renversement du raisonnement par analogie. L'opposition montrée à l'égard de la théorie de l'intropathie, précédemment utilisée, se signale par la valeur ultime accordée à la référence limitée à la sphère d'appartenance. Malgré l'opposition, maintes fois déclarée, et le procès, maintes fois reconduit, l'intropathie sera cependant inévitablement retenue par Husserl. Ce pourquoi elle a été utilisée, l'opposition au raisonnement par analogie, et le résultat auquel elle a abouti, l'expérience *intropathique* de l'autre à la place du raisonnement, seront retenus. C'est au sein de cette position déchirée que l'enquête doit se poursuivre. Le but essentiel est de voir s'il est possible de recourir à une autre théorie de l'intropathie, et de voir également si cette autre théorie sera capable, d'une part de combler le gouffre que la destitution du raisonnement par analogie laisse béant, et d'autre part de surmonter les difficultés fondamentales que la théorie initiale de l'intropathie avait réussi à éliminer. L'abandon de cette même théorie fait réapparaître les mêmes difficultés de départ : principalement, celle de la possibilité de l'expérience immédiate de l'autre ego, et celle du caractère résiduel d'une sphère limitée d'appartenance.

Les critiques que Husserl adresse à la doctrine de l'intropathie en général et à celle de T. Lipps en particulier, sont nombreuses. Nous verrons dans le détail, au paragraphe suivant, pourquoi Husserl ne pouvait pas tenir jusqu'au bout la théorie de T. Lipps, celle qu'il faisait sienne au début de son opposi-

tion à la théorie du raisonnement par analogie. L'un des désaccords de fond avec ce que la théorie de l'intropathie implique, réside dans cette identification de la sphère d'appartenance avec celle de l'autre ego, moment privilégié où le propre se voit et se vit en un autre. Ce désaccord ne signifie pas pour autant la négation de l'expérience immédiate de l'autre. Que l'identification soit dans une ligne objective, insérant le propre dans une altérité collective et formatrice, ou dans une ligne subjective, incluant le propre dans l'identité intersubjective d'un ego pur et général, ce désaccord maintient le retour *interprétatif* à une sphère demeurant toujours propre, tout en rejetant les processus intellectuels d'un raisonnement. L'autre désaccord de fond avec ce que la théorie de l'intropathie implique en général, c'est la possibilité d'identifier le processus de *transposition* (*Versetzung*) qui est indispensable au terme de l'*analogisation* (*Analogisierung, Verähnlichung*), avec celui d'introjection ou de projection (*Introjektion, Projektion*).

Un autre point de désaccord, qui pourrait figurer dans le procès de l'intropathie et qui accompagne celui du raisonnement par analogie, consiste dans le rejet implicite et simultané des fondements de l'ensemble de ces théories qui gravitent autour du raisonnement, de l'intropathie, de la transposition, du transfert, de l'introjection et du solipsisme. Ce rejet appuie sa démonstration sur le fait que la base de l'ensemble de ces concepts ne va pas au-delà de ce qui est phénoménal. Quelles que soient la critique et la source indirecte d'où émane la critique, il faut noter que Husserl ne détruit pas la théorie de l'intropathie pour deux raisons principales : 1) dans la mesure où il ne s'en passe pas (comme il ne se passait pas non plus du rapport analogique critiqué dans son principe), malgré toutes les ambiguïtés et les hésitations qui entourent l'usage du terme d'intropathie, 2) dans la mesure où il ne l'intègre pas non plus dans une théorie plus large, capable de faire face aux aspects les plus périlleux et les plus critiques de sa limitation. Il est fort utile d'examiner quelques exemples des critiques, déclarées et non-déclarées, de la théorie de l'intropathie, afin de cerner la base sur laquelle la critique et la nouvelle théorie de l'intropathie de Husserl peuvent s'installer. Parmi les meilleurs exemples qui illustrent indirectement et directement de telles critiques susceptibles d'éclairer la réaction prévisible, mais fortement hésitante et embarrassée de Husserl, figurent ceux de Kant et de R. Avenarius.

4.1 Kant et la question du transfert

Il est impossible de couvrir l'ensemble des éléments qui, dans une philosophie aussi vaste que celle de Kant, peuvent indirectement concerner pareille théorie. Cependant il est possible d'envisager la question depuis l'analytique du système des fondements principaux de l'entendement pur. En effet, après le chapitre sur le schématisme a priori et a posteriori de l'entendement pur, Kant se voit dans l'obligation d'en régler l'usage par l'intermédiaire de certains fondements primordiaux, sans lesquels il ne pourrait y avoir de connaissance

d'un objet correspondant à ce qui en apparaît (*den Erscheinungen niemals Erkenntnis eines ihnen korrespondierenden Gegenstandes zukommen könnte*³⁶). Cela étant, ce n'est qu'au troisième fondement (après ceux des axiomes de l'intuition et de l'anticipation de la perception correspondant aux catégories de quantité et de qualité et, par conséquent, à l'analogie au sens constructif mathématique de proportion) qu'il arrive à l'analogie qui nous intéresse ici : l'analogie au sens philosophique du terme (l'analogie régulatrice qui gouverne les trois analogies de l'expérience correspondant à la catégorie de relation qui concerne celle de substance).

A ce stade, il faut souligner que Kant ne distinguait pas nettement, dans l'usage des analogies de l'expérience, les fils ténus et presque invisibles liant la déduction ou le raisonnement par analogie en tant que processus intellectuel, et la deuxième étape de projection *intropathique* qui pourrait être (en dehors du champ de la philosophie de Kant) caractérisée comme inconsciente et même automatique. Kant n'avait évidemment pas à le tirer proprement au clair, dans la mesure où un tel transfert est tout à fait sous-entendu au sein du concept de perception, laquelle n'atteint dans une *substance* qu'un extérieur couvrant un intérieur présupposé et présumé semblable à ce qui est perçu empiriquement *intérieurement* à l'aide du *sens interne*³⁷. Le transfert est sous-entendu, justement parce que l'extériorité trace, dans une *substance* (*monade*), la frontière d'une intériorité impénétrable.

Le fond intersubjectif (*intropathique*) du problème ne se montre qu'en assimilant ce transfert à une transposition, à une introjection ou à une projection par laquelle se produit une aperception *intropathique* de ce qu'on peut appeler la « vie d'un autre ego ». Le mouvement de cette assimilation ne prend son extension, c'est-à-dire n'atteint le point où la perception analogique (de ressemblance) se dépasse dans une perception *intropathique*, que dans le chapitre sur les parallogismes de la raison pure (de la dialectique transcendantale). Dans ce chapitre, le transfert et la représentation subséquente de l'autre comme un autre, sont nettement explicités selon toute leur étrangeté en termes clairs de transfert (*Übertragung*) et de représentation (*Vorstellung*)³⁸.

36. *Kritik der reinen Vernunft*, F. Meiner Verlag, 1976, première éd. (A) p. 158, deuxième éd. (B) p. 198.

37. *Ibid.*, A 283, B 340, où Kant utilise l'expression « selon l'analogie avec notre sens interne » (que Kant met entre parenthèses), selon laquelle, le substratum (les choses corporelles, *die körperlichen Dinge*) serait déterminé comme ayant des déterminations intérieures et même de représentations : « ... und weil wir keine schlechthin inneren Bestimmungen kennen, als die durch unseren innern Sinne, so sei dieses Substratum nicht allein einfach, sondern auch (nach der Analogie mit unserem inneren Sinne) durch Vorstellungen bestimmt, d. i. alle Dinge wären eigentlich Monaden. »

38. Le texte de Kant est très frappant : après avoir exprimé son étonnement devant le fait que la condition sous laquelle il peut y avoir une pensée propre, doit être en même temps valable pour tout être pensant, Kant finit par utiliser le terme de transfert (*Übertragung*). Ce transfert est précisément le moyen unique, par lequel certains objets extérieurs peuvent être caractérisés comme êtres pensants. A n'en pas douter, le fait que ce moyen soit l'unique moyen, est tout à fait suffisant pour provoquer, en dehors de la philosophie transcendantale de Kant, la

Pour autant qu'on se limite à l'examen de l'idée du transfert chez Kant, sans chercher ses origines dans l'histoire de la philosophie, et sans développer les processus qui ont nécessité l'*invention* des idées d'intériorité, d'extériorité, d'âme, d'étendu, on constate que ce transfert demeure exempt de tout soupçon de solipsisme. La mise à nu du processus de transfert part d'un phénomène se donnant le titre d'intérieur, parce qu'il n'apparaît qu'au sens interne. Pour que cet intérieur soit *représenté et pensé* dans un autre ego, il faut qu'il soit transféré et projeté par la pensée (*immédiatement moyennant un œil d'esprit, pour l'exprimer avec le langage de T. Lipps, ou fictivement moyennant une faculté [Vermögen] d'aperception présentificatrice [vergegenwärtigende Apperzeption] pour reprendre le langage de Husserl*).

Si l'on assimile ce processus de transfert, chez Kant, à un moyen *intropathique* de perception, il n'y a plus alors de raison valable pour parler d'un problème de solipsisme, même pas d'intropathie, de sujet et d'objet d'intropathie. Le dévoilement de ce processus est, dans la vaste entreprise de la *Critique* de Kant, un des moments fondamentaux où se met à nu la formation du concept tripartite de substance ; non seulement de la substance de n'importe quel objet faisant partie de l'ensemble des phénomènes du sens externe (y compris le corps physique d'autrui), mais aussi de celui du sens interne (*soi-même*). Ce processus de transfert qui médiatise et traverse l'*immédiateté* du donné extérieurement, et qui y *dépose*, par représentation interposée, une certaine *immédiateté* apparente intérieurement au propre, n'est pas celui d'un solipsisme réel (d'un ego individuel désignable ou limité dans un ego par différence d'avec un autre). L'ego qui se transpose *fictivement*, celui qui s'aperçoit intérieurement (dans ses vécus) ne couvre pas l'ego pur qui est en soi. Avant de se transposer, et même sans se transposer, il n'est pas seul.

Que le noumène soit interprété, dans une ligne relevant d'un « idéalisme objectif », comme un Esprit objectif, le moment subjectif-solipsiste n'est alors qu'un moment ou une expression d'une même unité universelle et universellement une. Qu'il soit interprété, dans une ligne relevant d'un « idéalisme subjectif », comme un Ego absolu, inconditionné et libre, le résultat sera alors similaire. Qu'il soit interprété selon un « idéalisme absolu » réunissant les deux formes en un Esprit (*Geist*) absolu, le moment subjectif-solipsiste ne sera également qu'un moment de personnalisation d'un ego *surindividuel*. Ce moment ressemblera de près à celui d'un membre intégré dans un Etat, lequel n'est autre qu'une expression supérieure de l'esprit absolu dans l'historicité de ses réalisations.

Bien avant la phénoménologie, le processus de transfert envisagé par Kant ne pouvait encourir le reproche de solipsisme, parce qu'en réalité le *sum in-*

problématique du solipsisme transcendantal. Kant dit précisément : « ... *Nun kann ich von einem denkenden Wesen durch keine äussere Erfahrung, sondern bloss das Selbstbewusstsein die mindeste Vorstellung haben. Also sind dergleichen Gegenstände nichts weiter, als die Übertragung dieses meines Bewusstseins auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden ...* », A 346-47, B 347.

térieur qui doit se transmettre (*sich übertragen*) fictivement et se projeter au cœur des apparences extérieures de l'autre, *n'est pas moins phénoménal que le phénoménal* où il *empiète* et *s'introjette*. A travers le refus de l'idéalisme psychologique, la certitude de l'être-là du monde, dont l'autre est un phénomène co-apparaissant, est liée à celle de l'*ego sum cogitans* (*cogito*). Celui-ci a la certitude absolue de soi et la connaissance de ses *habitus* par ses propres actes. Ces actes (pensée, *intentio*, *cogitatio*) ont nécessairement un objet quelconque (*cogitatum*), dont l'absence signifierait l'absence des actes mêmes dans lesquels l'ego s'aperçoit et confirme la certitude de sa propre existence. L'ego individuel phénoménal, qui apparaît alors avec évidence, ne peut pas être seul, après comme avant son transfert fictif. Quant au nouménal qui aurait une valeur d'être propre à un *solus ipse*, à un *Il*, le nouménal transcendantal (en tant qu'*Il-je*) auprès duquel la phénoménologie doit se tenir et trouver remède, il serait tout à fait absurde de pouvoir attribuer son unité, en principe précédant l'être de tout être, à un individu empiriquement caractérisé.

4.2 R. Avenarius et la question de l'introjection

Passons de la *Critique de la Raison pure* de Kant à celle de l'*Expérience pure* d'Avenarius (1888). Il serait tout aussi impossible d'en présenter, dans le cadre de la recherche présente, la totalité. Une telle présentation exigerait de voir, de l'intérieur, la naissance et l'évolution de sa pensée, depuis sa thèse d'habilitation (Leipzig 1876) qui se donnait déjà l'allure de prolégomènes à la *Critique*. Néanmoins, puisqu'il s'agit du procès de l'expérience de l'autre ou de l'intropathie, il sera indispensable de voir comment ce procès s'établit, à partir des présupposés sur lesquels se construit l'entreprise de la critique de l'expérience de soi et du monde objectif. Dans une pensée comme celle d'Avenarius, il serait plus adéquat de parler d'un déracinement que d'un procès, dans la mesure où le phénomène qui est à critiquer sera considéré, à la troisième phase empirio-critique de la psychologie, comme le moyen principal en vertu duquel la perception construit l'intériorité de soi, l'intériorité de l'autre et celle du monde. Cette construction (ou même production) est conçue dans un rapport avec une extériorité substantiellement spatio-temporelle.

Il est éclairant d'examiner la position d'Avenarius pour plusieurs raisons : non particulièrement en raison de la contribution de l'entreprise *criticiste* dans la formation de l'abécédaire de la phénoménologie de Husserl, mais aussi en raison de l'aboutissement de la critique de l'expérience de l'autre, et de la réaction de Husserl à une telle critique³⁹.

La critique que Husserl adresse à la thèse de l'intropathie en général, ne s'inscrit pas dans une ligne indirecte semblable à celle de Kant, et ne se dis-

39. L'appréciation que Husserl lui-même fait, dans les débuts de la période transcendantale, de la pensée de R. Avenarius est assez révélatrice. L'annexe XXII qui remplace les deux feuilles perdues, dans les archives de Husserl, du § 10 de *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1910-11 dit : « Le commencement chez Avenarius est bon, mais il s'enlise ». Hua XIII p. 199.

sout pas dans l'une ou l'autre des interprétations « phénoménologiques idéalistes » de la philosophie de ce dernier. Il est dès lors instructif de voir en retour dans quelle mesure Husserl peut, tout en prenant une direction opposée à celle d'Avenarius, tenir pour un instant un langage aussi critique et négatif au sujet de l'intropathie que l'est celui d'Avenarius à l'égard de l'*Introjektion*, et s'attacher fermement en même temps à cette même intropathie (à coloration *introjective*) comme au seul moyen disponible pour affronter le problème de solipsisme. Comment est-il possible de tenir une attitude critique semblable à celle d'Avenarius à l'égard du phénomène de l'intropathie, sans aller jusqu'au bout dans la même voie et sans partager les mêmes fondements philosophiques qui justifient une telle critique ? Quel sera le statut de l'ego retenu malgré la critique de l'intropathie, et comment est-il possible de tenir simultanément la même intropathie comme unique moyen d'expérience intersubjective, d'objectivation du monde ?

Pour atteindre le point qui nous intéresse dans la perspective large de la philosophie d'Avenarius, il convient de prendre notre départ dans la doctrine de l'aperception transcendantale de Kant mais en sens inverse. La voie d'Avenarius offre, dans une direction diamétralement opposée à celle de Kant, la possibilité de mesurer la portée et les conséquences de l'usage de l'intropathie comme transfert (ou comme *introjection*). Cette voie conduit d'une part à en rejeter la validité, et d'autre part à démolir l'échafaudage historique d'une série de concepts métaphysiques qui sont censés en être issus. Ce qui est cependant en jeu, ce n'est pas uniquement le concept d'intropathie dans le langage de Husserl, d'introjection dans celui d'Avenarius, de transfert dans celui de Kant, mais le concept d'ego lui-même (dans son acception husserlienne opposée à celles de Kant et d'Avenarius) où le phénomène d'intropathie a son centre.

Le transfert prend son plein sens à partir des paralogismes de la raison pure. La fonction qu'il joue se traduit par le prolongement actif de la formation de certains concepts fondamentaux. La continuité du mouvement qui forme le concept d'ego individuel au cœur des vécus donnés au sens interne, et qui transfère cet ego par représentation au sein de certains objets donnés au sens ou à l'expérience externe, trouve son équivalent chez Avenarius dans une proportion encore plus centrale et plus décisive. Kant arrivait par sa voie éminemment transcendantale à en dévoiler le caractère paralogique, la portée ontologique et la fonction épistémologique en faveur d'un ego pur transcendantal d'une légitimité inconditionnelle. Dans une orientation tout à fait opposée, et par la découverte d'un caractère également paralogique dans la formation des mêmes concepts, Avenarius *court-circuite* les conséquences insurmontables de l'*Introjektion* simplement en réduisant (*ausschaltend*) l'*Introjektion* elle-même. Seulement, il coordonne par la suite l'ego qui en découle (et qui conduit inéluctablement à faire l'usage de la même introjection dans d'autres directions) à l'environnement (*Umwelt*) dans lequel il vit naturellement, et *duquel* il a originalement *expérience*. La réorientation de cette attitude naturelle de l'expérience et du monde même vers un autre centre transcendantal, fondé

descriptivement dans la même expérience, mais sans légitimité transcendante d'un autre ordre, n'est cependant pas assurée. Elle ne facilite pas, en tout cas, la solution du problème à laquelle l'usage de l'intropathie s'emploie.

En passant de la thèse principale, *la plus petite mesure de force*⁴⁰, au *Concept humain du monde (Der menschliche Weltbegriff)*⁴¹, à l'aide des clarifications indispensables dans le *Concept de l'objet de la psychologie*⁴², le concept le plus énigmatique et le plus fascinant, qui est censé contribuer à la dissipation de l'énigme du monde selon Avenarius, est sans doute le concept d'expérience pure. L'expérience est pure lorsqu'elle est pure de tout élément (*Zutaten*) relevant d'autre chose que d'elle-même. Dans la pureté de cette expérience, le caractère énigmatique du monde, dont l'*Introjektion* est en quelque sorte responsable⁴³, ne disparaît que lorsque le concept du monde s'approche de sa pureté universelle, éliminant tout aspect subjectif irrelevant des éléments objectifs *expérimentables* qui le constituent (*Universal erfahbare Bestandteile der Welt*)⁴⁴. Le concept de monde dans son universalité est à mettre en parallèle avec le concept de pureté d'expérience qu'il exige. Comment peut-il y avoir une expérience pure (pour ne pas aller chercher sa possibilité a priori) de tout élément introduisant une note discordante à l'intérieur du concept de monde, dont l'universalité consiste en ce qu'il ne contient que les éléments qui le constituent lui-même ? Cette étonnante expérience, où sera-t-elle contenue, et par quoi sera-t-elle distinguée de ce dont elle est l'expérience, pour qu'elle puisse justement s'appeler expérience, même sous son jour universel ? Et à faire coïncider l'expérience pure avec le monde universel, comment cette expérience est-elle alors possible sans elle-même, c'est-à-dire sans être distincte de ce dont elle est expérience, et tout en faisant partie du même monde dont elle est l'expérience ? Puisque sa pureté doit précisément exprimer des propositions (*Aussagen*) dont le contenu (*Inhalt*) a une valeur purement objective et universelle, serait-elle alors *le tableau* où ces *Aussagen* doivent s'inscrire, sans aucune note individuelle subjective entachant sa pureté ? Autrement dit, si elle est atteinte avec un inégalable bonheur, consistera-t-elle plutôt en les lettres *aspa-*

40. *Penser du monde selon le principe de la plus petite mesure de force (Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses)* qui avait sans doute pour axe principal le principe de la tendance à la stabilité de Fechner.

41. *Der menschliche Weltbegriff* de 1891, dont une partie était composée avant la *Critique de l'expérience pure*. Voir à cet égard la préface de la deuxième édition de *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, 1905.

42. *Zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*, une série de quatre articles publiée en 1894-95 dans sa revue *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*.

43. Comme il est longuement développé dans *Der menschliche Weltbegriff*, surtout dans le supplément *Der natürliche Weltbegriff und das Welträtsel*, p. 94 à 116. Il est impossible en réalité de séparer ce supplément des développements du I^{er} vol. de la *Critique de l'expérience pure* en ce qui concerne le concept d'expérience (analytique et synthétique), ni de ceux du 2^e volume en ce qui concerne le concept universel de monde : *Weltuniversalbegriff*.

44. Voir pour l'ensemble de ces concepts les chapitres 2 et 3 de *Der menschliche Weltbegriff*. Voir aussi les chapitres 1 et 2 du 2^e volume de la 2^e édition de *Kritik der reinen Erfahrung* de R. Avenarius, Leipzig, 1908.

tiales de telles propositions qui n'auront à s'inscrire nulle part, puisqu'elles seront absolument identiques au (vrai) monde qu'elles doivent exprimer, dont elles naissent et auquel elles se réduisent ? Ces questions exigent une analyse minutieuse de la possibilité du concept analytique et du concept synthétique d'expérience pure. Elles exigent aussi un examen approfondi de la possibilité de la réduction de la première à la deuxième possibilité, pour que soit garantie la possibilité de dissoudre l'énigme du monde dans un concept d'un monde dont la pureté et l'universalité correspondent totalement aux deux⁴⁵. Cela ne relève pas directement du thème qui nous occupe. En revanche, l'examen d'un aspect de l'autre pilier thématique qui porte la partie la plus lourde, celui de la critique de l'introjection, sera d'un intérêt essentiel.

Le thème de l'introjection se distingue et se comprend chez Avenarius par ses produits et par les réductions qu'il exige. La réduction (*Ausschaltung*) dont elle est frappée, détruit les résultats dont elle est responsable (l'histoire de la métaphysique). Cette suppression ouvre la possibilité de comprendre l'énigme du monde, en caractérisant les doctrines métaphysiques qui y concouraient comme fausses routes. Cependant, la question d'où il est nécessaire de partir est celle de savoir ce qu'est l'introjection en elle-même. De même que le concept de transfert (*Übertragung*) a servi à repérer une des positions possibles du problème de l'intropathie chez Kant, de même peut-il servir d'indice de recherche pour le concept d'introjection chez Avenarius. La différence fondamentale consiste en ce que la position du problème est rendue plus facilement et plus directement accessible, en raison des évidences et des hypothèses de base de la philosophie empirio-critique⁴⁶. La première est celle que Husserl prend pour cible majeure de ses critiques qu'il qualifie de transcendantales : le concept naturel de monde (*der natürliche Weltbegriff*), le monde prédonné (*vorgefunden*) dans une expérience (*Erfahrung*) qui comprend le sujet même, l'environnement du sujet dans tous ses éléments constitutifs. Parmi les éléments constitutifs de l'environnement (*Bestandteile der Umgebung*) comptent aussi les autres êtres humains (*die Mitmenschen*)⁴⁷. Pour pouvoir passer à la deuxième hypothèse de base, il est nécessaire de faire abstraction des analyses transcendantales exhaustives qui doivent viser (sur d'autres registres), dans le concept d'expérience d'Avenarius, non pas en premier lieu la formation de l'ego individuel qui centralise sa propre expérience et son propre environne-

45. Cf. *Kritik d. r. Erfahrung*, § 1033, où Avenarius dit : « Une solution définitive de l'énigme du monde ne peut être pensable que par un concept de monde qui correspond totalement aux concepts synthétique et analytique d'expérience pure. »

46. Il faut noter que le terme de transfert (*Übertragung*) apparaît pour la première fois dans *Der menschliche Weltbegriff* d'Avenarius au § 31, pour indiquer, à partir de l'hypothèse d'égalité (*Gleichheit*) d'individus, l'avantage que peut avoir l'étude du corps étranger par rapport au propre. La connaissance du propre ne peut se faire que par transfert de celle du corps étranger à celui du propre.

47. Cf. *ibid.* § 10 où Avenarius précise que : « *Die Erfahrung - das Vorgefundene - umspannt mich selbst und meine Umgebung mit ihren Bestandteilen (zu denen auch die Mitmenschen zählen)* ». »

ment, mais l'unité ultime et transcendantale de cette expérience qui précède l'ego individuel et l'environnement de l'ego individuel. La deuxième hypothèse, qui forme le deuxième moment important, est celle de « l'égalité humaine de principe »⁴⁸. Tourné vers l'autre humain (*Mitmensch*) qui fait partie de l'environnement de l'expérience (au même titre que moi-même), ce principe d'égalité appelle chez Avenarius deux suppositions. Ces deux suppositions sont d'une importance aussi capitale. a) La signification des mouvements que l'autre fait et de la voix (*Laute*) qu'il émet, peut être prise pour mécanique (*mechanische Bedeutung*). Ces mouvements seront alors des mécanismes bizarres et extraordinairement complexes. b) La signification des mêmes mouvements et de la même voix (*Laute*) peut parallèlement être plus que mécanique (*mehr als mechanische Bedeutung*). Le caractère hypothétique de ces deux suppositions alternatives peut être relativement vérifiable et mis en concordance à partir de l'expérience propre (*eben auf ein Selbsterfahrenes*)⁴⁹. Et, puisque ce principe d'égalité admet une pluralité indéterminée, il sera pour Avenarius égal de choisir le point de départ de l'introjection à partir de n'importe quel membre d'une telle pluralité, à partir de l'expérience du propre ou de celle de l'autre. Il va sans dire que le principe d'égalité permettra à l'avance à Avenarius de prévenir le piège du solipsisme, parce qu'il est déjà fondé dans une expérience qui n'est pas limitée à celle d'un moi propre.

Dans le processus d'introjection, les mouvements et la voix de l'autre (*Mitmensch*) sont élevés au rang de *plus que mécanique* (*mehr als mechanisch*) depuis deux points de départ possibles.

1) Soit à partir d'un membre indéterminé (M) par rapport au propre envers un membre tiers (T) : de M vers T ou de T vers M ou de M vers la personne qui observe les deux et ainsi de suite. Le processus qui se produit par là se définit comme un acte consistant à *insérer* (*Beilegung*), à *inclure* (*Einlegung*) ou, à *introjeter* (*Introjektion*)⁵⁰ dans la voix et les mouvements mécaniques *un intérieur qui n'est pas présent* ou qui n'est pas prédonné (*vorgefunden*). Dans cet intérieur introjeté lors de la compréhension d'une voix prononcée, se trouvent aussi introjetés en représentation l'objet et la signification de l'objet tels qu'ils sont concrètement présents dans l'environnement de celui qui entend, voit et opère une telle opération en tant qu'il est lui-même centre d'un tel environnement. Une telle opération consiste à *prêter* aux mouvements ou aux *phonèmes* de l'autre le même objet et la même signification d'objet que l'environnement du membre central. Elle s'accomplit en attachant (*pour ne pas dire en empiétant et en transposant*) aux mouvements mécaniques un mouvement intérieur de pensée, de volonté, de sentiments, au point de transformer le mécanique en

48. *Ibid.* § 14. Il faut noter que l'auteur précise dans le même § que l'égalité de principe dont il s'agit n'est pas à confondre avec les connotations politiques, sociales ou morales qu'elle peut avoir.

49. Voir les §§ 11, 12 et 13 du même ouvrage, et surtout le passage imprimé en petits caractères à la fin du § 12.

50. Cf. les §§ 40 à 51 du même ouvrage.

un *plus* qui se réfère en dernière instance, non pas à l'environnement donné dans ses éléments constitutifs objectifs, mais à un élément (que l'introjection également doit principalement expliquer) inapparent et insaisissable. Dans ce contexte, qualifié par Avenarius de *plus simple*, apparaît la parenté des expressions d'introjection (*Introjektion*) et d'intropathie (*Einfühlung*, le phénomène principal de l'expérience d'autrui), utilisés souvent au sens d'*Einlegung*, *Hineinverlegung*⁵¹, *Hineinversetzung*.

2) Soit à partir du propre en tant que membre central, autour duquel tout l'environnement prédonné (*vorgefunden*) s'organise. De cette deuxième relation fondamentale, le processus d'introjection se définit également comme cette opération par laquelle le propre transforme ses vécus, ses représentations d'objets apparaissant dans le monde ambiant, ses sentiments (qui tous *normalement*, selon Avenarius, se trouvent [*sich befinden*] dans le même environnement que les autres éléments objectifs qui le composent), en vécus et en représentations intérieures *subjectifs*. Autrement dit, le processus dévoilé se définit comme celui qui consiste à *introjeter* à l'intérieur de l'ensemble de ces événements *intérieurs* précisément *une unité* propre. Cette unité ne peut cependant en aucune manière être l'objet d'un sens quelconque, interne ou externe (objet de la psychologie rationnelle). Elle n'est autre que l'âme (*die Seele*, *Substance*) qui habite mystérieusement, avec son monde intérieur, dans un corps dont la substance matérielle étendue lui réserve néanmoins un siège fort précieux d'où elle peut trôner, recevoir les affections et commander les mouvements de son corps : le cerveau⁵². De ce deuxième point, il ressort clairement que le processus d'introjection s'articule sur deux moments complémentaires et indissociables. L'un consiste à transformer l'ensemble des objets perçus de l'environnement « en complexe de sensations visuelles localisées quelque part dans le cerveau et *projetées* vers l'extérieur comme objet apparaissant, et donc en une "représentation" en moi »⁵³. L'autre consiste à introjeter à l'intérieur de ce complexe de sensations et de représentations (à l'intérieur de cet intérieur) un moi, *Ich*. Ce dernier polarise un ensemble de représentations intérieures projetées (*projiziert*) en objets extérieurs, transformées en un environnement apparaissant. Le deuxième moment se parachève par la suite avec un complément d'introjections éminemment plus complexes. Les représentations (qui sont introjetées en un intérieur qui est, à son tour, polarisé par la deuxième introjection d'un ego central et propre) seront projetées en un extérieur ambiant, introjetées ou projetées ensuite à l'intérieur d'un autre individu, polarisées enfin par l'introjection d'un autre ego-substance-propre à l'intérieur de ces mêmes représentations qui sont doublement introjetées et doublement projetées ! Les représentations ne sont pas simplement imaginées à l'intérieur

51. Ce terme, qui sera aussi retenu par Husserl, est plutôt employé dans « *Bemerk. zum Begriff des Gegenstands der Psychologie* ». Il y sera défini comme « *spezieller Begriff der Introjektion* », et, par la même occasion, soigneusement distingué de l'*Anthropopathismus*, p. 153.

52. Cf. *ibid.* § 37.

53. *Ibid.* § 42.

d'un autre ego substantiel, mais elles sont également représentées comme vivant un monde extérieur identique à l'environnement (qu'elles représentent) de l'ego du départ.

Les produits de cette introjection ou de cette « création à partir du néant »⁵⁴ sont innombrables. Ils représentent aux yeux d'Avenarius une liste de concepts métaphysiques classiques, formés historiquement en séries dualistes (d'extérieur-intérieur, de substance, âme ou monade, sujet-corps, être-penser, chose en soi-apparence, etc.)⁵⁵. En un sens, ces concepts sont nés et se sont développés à partir d'une *fausse conclusion logique* (*Fehlschluss*), commise dans l'usage de l'introjection et dans la conceptualisation qui s'ensuit. L'exemple le plus élémentaire et le plus illustratif est celui de l'objet donné de la perception : il y est implicitement et illicitement transformé en une *représentation* (*intérieure*), *projetée* ensuite dans un autre *intérieur*, celui de l'autre, et généralisée enfin en *nous*⁵⁶.

5. CRITIQUES DE L'INTROPATHIE : HUSSERL ET LES QUESTIONS DE L'INTROJECTION DE R. AVENARIUS ET DE L'INTROPATHIE DE T. LIPPS

5.1 Husserl et la question de l'introjection de R. Avenarius

A travers les positions phénoménologiques qui touchent à la critique et même au rejet de la théorie de l'intropathie, le pendant du débat avec T. Lipps est celui qui oppose Husserl à R. Avenarius. L'examen acquiert sa pertinence, du fait que Husserl aura, à un certain moment, une attitude similaire quant à la nécessité de la critique et même de l'élimination de l'intropathie. Un regard rapide permet d'affirmer que ce débat est, bien que bref, aussi permanent avec l'attitude naturelle et même avec quelques uns des principes et résultats de ses propres *Recherches logiques* (de la *V^e Recherche* en particulier : à propos de la définition de la conscience et de l'ego). Mais puisqu'il est impossible de s'étendre longuement ici à ce propos, nous nous contenterons de quelques remarques touchant à la réaction de Husserl à l'égard de la théorie de la réduction (*Ausschaltung*) de l'introjection (*Introjektion* comme équivalent de l'intropathie) et de l'ego propre qui s'*introjette* dans la vie psychique de l'autre (*Mitmensch*) chez Avenarius.

La « réduction » ou la mise hors circuit chez Avenarius ne s'appliquait

54. *Schöpfung aus Nichts*, expression utilisée dans le § 56 du même *op. cit.*

55. Voir, pour l'ensemble de ces concepts métaphysiques, *Weltbegriff* ; les §§ 95 à 117, et pour leur critique, voir les §§ 183 à 193 du même ouvrage.

56. Voir à cet égard la division b de *Das Innere als Gegenstand der Psychologie* dans *Bemrk. zum Beg. d. Gegenstandes der Psychologie*, surtout vers la fin du § 52 où Avenarius dit : « *Und so erweist sich denn zugleich auch der fundamentale Satz : « Der gesehene Baum ist eine Vorstellung im Mitmenschen » (verallgemeinert : « in uns ») als ein Fehlschluss.* » *Fehlschluss* étant bien entendu le mot germanique qui rend *paralogismus*.

pas seulement à ce dont l'opération de l'introjection est responsable, mais à sa racine elle-même en tant que phénomène. L'introjection a, somme toute, deux directions : l'une subjective qui culmine dans l'introjection d'un ego propre dans le flux de la conscience, l'autre objective qui aboutit à la projection d'un sujet dans le discours du *Mitmensch*. Les résultats d'une telle réduction sont incalculables. Ceux qui peuvent être soulignés ici, sont seulement ceux qui sont révélateurs de la réaction de Husserl.

Le premier sera celui qui consiste à coordonner l'ego, rendu par l'introjection substantiellement distinct de ce dont il fait partie, au sein de l'unité du monde ambiant de l'expérience. Cette coordination réintroduit la conscience dans l'unité du monde ou de l'environnement à titre d'une partie intégrante. A ce titre, elle en sera, malgré sa spécificité, indissociable. Avenarius appellera ce retour : principe empiriocritique de coordination⁵⁷. En vertu de ce principe et des hypothèses de base, il coordonne l'ego et tout autre membre humain (*Mitmensch*) dans le monde naturel de l'expérience, en tant qu'éléments constitutifs de l'expérience, qu'éléments présents, constatés, prédonnés (*vorgefunden*) au même titre que n'importe quel autre élément donné (fût-ce un arbre). Le deuxième résultat qui a la force de principe, concerne ce qui apparaît comme résiduel ou irréductible au terme de la « mise hors circuit » de l'introjection : le concept du monde naturel qu'offre l'expérience dans sa forme d'intuition (*Anschauung*)⁵⁸. Cette restitution déterminera le concept du monde naturel comme celui d'un monde universel pur⁵⁹. L'expérience doit s'élever à la même hauteur. A ce niveau d'universalité à laquelle tout effort doit tendre, la *Critique de l'expérience pure* aura la tâche spécifique de purifier l'expérience, dans ses concepts *analytique* et *synthétique*, de tout élément subjectif *individuel* capable de paralyser l'immersion, non pas dans l'intérieur, mais dans la profondeur d'une unité universelle pure. L'universalité de cette saisissante expérience tient le statut de sa pureté de la plénitude de sa concordance totale avec un monde, dont elle ne peut que difficilement se distinguer.

Limitons la recherche à de la position globale de Husserl. L'attitude critique permanente à l'égard de l'attitude naturelle, qui conduit Husserl à opérer une série de réductions opposée à celle qu'Avenarius pratiquait à l'égard de l'introjection, ne signifie cependant pas la réhabilitation, sans réserves, du thème de l'introjection qu'Avenarius rendait responsable de toute une série de concepts métaphysiques. Au contraire, là où l'intropathie s'identifie, par l'intermédiaire de cette opération caractéristique de transposition (*Hineinlegung-versetzung*), à une introjection et à une projection, Husserl n'est pas (princi-

57. *Die empiriokritische Prinzipialkoordination*, voir le § 148 du chapitre II de *Weltbegriff*. Ce chapitre est précisément consacré à l'ensemble de cette opération de mise hors circuit.

58. Voir surtout la fin du § 192 de *Weltbegriff*, où Avenarius détermine ce caractère résiduel décisif de la façon suivante : « *Und so enthält der übrigbleibende "Weltbegriff" prinzipiell nichts anderes als in sprachlicher Formung, was der natürliche "Weltbegriff" in der Form der Anschauung enthält.* »

59. *Ibid.* § 200.

piellement) moins critique, quoiqu'il soit obligé de retenir le thème de transposition (*Versetzung*) au niveau imaginaire, après avoir rejeté successivement le raisonnement par analogie et l'argument essentiel de T. Lipps sur l'intropathie auquel il avait recouru au départ.

L'un des premiers points qui pourraient représenter une position phénoménologique contre les analyses d'Avenarius, se trouve dans l'analyse de la structure de l'expérience elle-même. Ce point consiste dans la découverte majeure et initiale, celle de l'essence intentionnelle de toute conscience ou de toute expérience. Le trait eidétique fondamental, qui se concrétise réellement et potentiellement dans chaque type d'expérience, est celui de corrélation de la face noétique et de la face noématique de la conscience aperçue dans l'expérience. Or, les leçons de cette corrélativité sont inépuisables. Même en admettant la nécessité du retour au monde naturel tel qu'il est prédonné par rapport à toute *théorétisation* (à un monde de vie), la corrélativité de l'*expérimenté* (*das Erfahrene*) ou du vécu et de l'expérience (*die Erfahrung*) est descriptivement donnée et différenciée. La connexion interne, qui détermine la conscience comme conscience d'un objet et détermine l'objet comme un objet d'une conscience, pose en réalité aussi bien le caractère énigmatique du monde que celui de la conscience dans laquelle le monde apparaît et s'*expérimente*. En explicitant l'un des aspects de la corrélativité, on constate que le monde naturel n'est déterminable comme monde *indépendant* qu'en vertu d'une conscience qui le donne ainsi. S'il y a un monde naturel se couvrant par la suite d'un caractère énigmatique, par introjection interposée, la détermination du phénomène dans lequel le monde naturel s'*expérimente* comme une conscience ayant une expérience, n'est pas moins énigmatique. Dès lors, de la description de l'essence phénoménologique de l'expérience dans laquelle se donne tout objet possible, donc de la découverte de la thèse principale de corrélativité, le retour à la *source* de tout ce qui est donné et prédonné naïvement (le monde naturel) est rendu compréhensible par le retour à la source qui se détermine et s'unifie comme conscience. L'idée d'intentionnalité marque, en effet, un pas décisif et ouvre une voie précieuse à l'intérieur de la critique transcendantale de l'ensemble des directions subjective et objective de l'expérience et, par conséquent, de la connaissance. C'est du moins la réflexion virtuelle que nous pouvons expliciter comme réaction possible émanant de l'esprit d'ensemble de la phénoménologie de Husserl.

Ce point fondamental, qui peut avoir le mérite de marquer une position phénoménologique implicite distincte des opérations *coordinatrices* d'Avenarius, n'est cependant pas final car il ne règle pas le problème crucial qui se tient à l'horizon de l'idée d'expérience. Que la distinction de l'expérience et du monde de l'expérience puisse être faite en vertu de l'idée de la corrélation, cela n'empêche pas de mener une phénoménologie purement descriptive des structures d'essence de cette expérience, une phénoménologie d'une expérience ou d'une conscience semblable à celle des *Recherches logiques*, sans se soucier de la question de savoir si cette expérience, universelle de surcroît,

a une unité interne et un centre répondant à son universalité étonnante. Au contraire, une telle phénoménologie est favorisée en tant que phénoménologie d'une conscience *sans sujet*, d'autant plus que le sujet propre est expliqué par l'introjection, et mis hors circuit par le déracinement du faux raisonnement ou de la même introjection qui le produit. Le point fondamental ne peut, par conséquent, marquer une position phénoménologique critique que s'il s'accomplît dans une autre question. Cette autre question ne vise pas directement ce qui fait l'*unité* du monde naturel qui coordonne l'ego de l'expérience au titre d'un élément, d'un arbre englouti dans une *forêt* sans limites temporelle, spatiale, spirituelle, matérielle. Elle vise, avant tout, ce qui fait l'*unité* de l'expérience universelle elle-même, l'unité de la conscience dont le sujet individuel a été mis hors circuit par la neutralisation de l'introjection, l'unité qui se donne et se détermine comme une conscience universelle et donatrice d'un monde non déformé par les intrigues de l'introjection. Qu'il y ait une expérience ou une conscience universelle correspondant au monde dans son concept naturel antérieur à toute *substantialisation*, quelle est alors l'*unité* qui *unifie* tout autant l'expérience dans ses manifestations individuelles que les objets qui se manifestent dans cette expérience?

L'étape marquée par cette autre question, au sein de la position phénoménologique, est celle de l'attitude transcendantale. L'unité qu'elle vise relève d'une légitimité inviolable. Elle se formule ainsi : si les sujets (propres, humains, *Mitmenschen*) peuvent être donnés comme objets de la nature, comme ego-objets dans une conscience *expérimentant* ou une expérience générale, cette donation intra-mondaine et objectivante est-elle nécessairement concevable sans une unité subjective pure ? Ne doit-elle pas se produire en vertu d'une unité pure qui constate ou préconstate, trouve ou prétrouve (*findet, vorfindet*), *unifie* l'expérience et l'*expérimenté* ? Cette unité pure n'est-elle pas à l'abri de toute conscience ou de toute expérience semblable à celle dans laquelle elle se différencie, se détermine spontanément elle-même et s'unifie ? L'ego qui se trouve objectivement donné dans l'expérience, ne requiert-il pas un ego qui le présente, un ego qui ne soit pas l'objet de la même expérience, qui ne soit pas contenu dans une expérience ? Husserl parle ce langage transcendantal et pose ces questions à propos du principe de coordination d'Avenarius, de la façon suivante : « Ne faut-il pas que nous distinguions l'ego pur de l'ego-homme (*Ich-Mensch*) en tant qu'objet, en tant que quelque chose de prédonné (*Vorgefundenes*) ? Et est-ce que, dans ce quelque chose de prédonné, la conscience qui pré-donne avec son ego sont prédonnés ? L'ego comme objet, comme quelque chose de prédonné n'est en aucune manière si totalement prédonné (...) que l'est une chose prédonnée. Je-homme (*Ich-Mensch*) suis le pensant, le sentant, le voulant, mais, que je pense, cela je ne le pré-trouve pas proprement comme je pré-trouve en une chose qu'"elle se meut". »⁶⁰.

La réponse à ces questions implique la nécessité de *dé-coordonner* et de

60. Hua XIII (appendice XXII), p. 198.

délivrer l'unité qui est à la base de toute expérience, de toute conscience et de tout objet. Cependant, cette qualification n'apporte rien de clairement approprié et satisfaisant, dans la mesure où il n'y a rien qui indique distinctement ce qui doit remplacer le *vacuum* créé par l'exclusion de l'introjection, *vacuum* qui est rempli chez Avenarius par le concept de monde naturel et par celui d'expérience pure universelle. La mise hors circuit de la base des dualismes d'intérieur et d'extérieur, d'objet d'expérience et de représentation d'objet projetée, fait émerger chez Avenarius la notion d'expérience universelle. Mais la (re)découverte de l'unité d'une telle expérience dans un ego pur (selon le texte qui vient d'être cité de Husserl), unificateur, transcendant au sein de l'immanence de l'expérience à laquelle il vient prêter unité, ne dit rien en revanche (chez Husserl) de sa propre universalité. Elle ne dit rien de l'universalité de ce qui doit cependant former a priori l'unité de l'expérience. Elle ne clarifie pas non plus la question de savoir si la nécessité absolue de cet ego pur (distingué de l'ego-homme) repose sur une conscience de soi autre que celle qui le détermine temporellement et l'objective. L'ego qui constate ce qu'il se donne (*das vorfindende Ich*, selon le même texte) est *apodictique*. Il tient ensemble son unité personnelle qu'il constitue dans l'histoire, et l'unité du monde qu'il ne cesse de parachever, à l'aide de la synthèse universelle passive du temps. Ceci nous amène à poser la question à Husserl lui-même : cet ego nécessaire peut-il s'affirmer avec certitude comme individuel, autrement qu'à partir d'une conscience ultérieure de soi qui le détermine, qui le place au stade de la détermination ? S'il peut s'affirmer à partir d'une intuition produite dans le temps, en quoi sera-t-il transcendant au flux de l'expérience dans laquelle il se donne comme objet, et comment sera-t-il vraiment possible de l'opposer à l'expérience au sens d'Avenarius ?

La critique que Husserl adresse à Avenarius est relativement transcendante, dans la mesure où elle réintroduit la nécessité d'un ego pur dans l'expérience qui trouve (*vorfinden*) le monde. Mais, que cet ego *unifiant* l'océan de l'expérience puisse s'affirmer comme un ego non-humain (comme l'affirme le texte cité de Husserl, entre autres touchant à l'*humanisation* de l'ego), cette affirmation ne dit rien, même indirectement sur ce qui fonde et justifie a priori la possibilité d'une expérience intersubjective et, plus particulièrement, d'une intropathie. A l'issue de cette affirmation, la question de l'autre et de la possibilité interne d'une expérience intersubjective (non-fondée sur un raisonnement par analogie) n'est pas d'avance réglée. Au contraire, en raison de la nature de l'ego proposé, elle est également réintroduite et même rendue inévitable. En réintroduisant un ego pur dans l'unité de l'expérience, que l'exclusion de l'introjection laisse béante, la possibilité a priori de l'autre n'est pas implicitement suggérée dans la réponse de Husserl. La réponse à la question de savoir comment il est a priori possible de comprendre qu'il y ait des êtres humains se trouvant dans un monde prédonné, au même titre que n'importe quelle autre partie qui nécessite un donateur (*Vorfindend*), et donc au même titre que l'ego-homme-propre-donné (*vorgefunden*), n'y est pas facilitée. Le même texte (déjà

cité), qui affirmait la nécessité d'un ego pur non-humain pour donner le monde dans une expérience, affirme aussi la nécessité d'un processus de transposition pour la compréhension de la subjectivité de l'autre : « Mais je ne rencontre (trouve, constate, me donne : *finde vor*) les autres sujets que de manière telle que je rencontre leurs corps vivants (*Leiber*), et, par le moyen (*Weise*) de l'intropathie, leur insère (*einlege*) un ego (*ein Ich*) en tant que sujet d'actes et en tant que sujet d'un flux de vécus »⁶¹. En dehors d'une position rigoureusement transcendantale, on constate simplement que, par rapport aux questions qui conduisaient à la nécessité du rétablissement de l'ego suspendu par la réduction de l'introjection chez Avenarius, la précision de la manière dont cet ego reconcontre son autre représente un choc contre les thèses assumées précédemment à propos de l'intropathie.

Partons de cette idée d'ego humain qui doit être l'objet d'un sujet pur qui le donne au même titre que n'importe quel phénomène entrant dans la composition du monde. Ce départ nécessite d'opposer la mise hors circuit de l'introjection de l'ego chez Avenarius à la mise hors circuit du monde chez Husserl. Cette opposition rend indispensable la question de savoir comment il est possible de réhabiliter une théorie de l'intropathie, dont une partie est reniée par la critique de la théorie de T. Lipps, une autre partie rejetée en accord avec la critique de l'introjection et une troisième partie prohibée par le rejet simultané du raisonnement par analogie. Elle rend indispensable une autre question qui va bien loin au-delà du point qu'une théorie psycho-phénoménologique de l'intropathie peut atteindre. Au terme de la réduction du monde et non de l'introjection de l'ego, si l'ego pur, qui est nécessaire pour donner le monde et l'ego-objet-humain, n'est pas pris en considération dans le cadre d'une multiplicité pure indéterminée d'un sujet transcendantal universel, comment sera-t-il légitimement possible de fonder une théorie de l'intropathie sur une conscience de soi déterminée a posteriori et donnée en tant qu'ego-objet-humain ? Au terme de cette réduction, qui remplace la mise hors circuit de l'introjection, l'intropathie peut-elle être utilisée autrement que dans une conception de la possibilité du propre qui doit précéder tout transfert, toute transposition, toute projection et toute introjection ? Autrement, comment pouvoir modifier le propre en un autre ?

L'exemple d'Avenarius et de l'opposition de Husserl permet d'imaginer les désarrois et les difficultés que la réhabilitation de la théorie de l'intropathie peut susciter. Cette réhabilitation intervient au moment même où une critique du même phénomène est vivement revendiquée. Les désarrois invitent, en deuxième étape, à poursuivre le même mouvement qui a abouti à une telle confrontation. Il nous faut reprendre le débat qui oppose Husserl à T. Lipps, et examiner quelques uns des aspects de sa critique.

61. *Ibid.*

5.2 Husserl et la question de l'intropathie de T. Lipps

L'intropathie ne sera pas mise hors circuit comme le fut l'introjection chez Avenarius. Mais, bien qu'elle soit revendiquée par opposition à sa mise hors circuit (chez Avenarius), et bien qu'il soit impossible d'en exclure l'élément de transposition (*Einlegung*) qui en fait partie, elle ne est pas pour autant réengagée dans une théorie assumant le propre de l'introjection et de la projection. La revendication de cette théorie entraîne d'autres moments bien plus complexes, et présente d'autres étapes à franchir : si la reprise de la théorie de l'intropathie implique la reprise de l'aspect indispensable de transposition qui est basée sur la perception de la ressemblance, cette reprise ne réhabilite pour autant ni la théorie du raisonnement par analogie (malgré la référence indispensable à la sphère du propre), ni la théorie de l'*immédiateté* d'aperception de l'autre ego (adoptée pourtant initialement pour répondre à la théorie du raisonnement par analogie) consistant dans la perception de soi en tant qu'autre. Ces cycles de complexité n'atteignent à coup sûr le point où la théorie de l'intropathie, irremplaçable, ne pourra plus avancer, que si celle-ci est reconduite de sa direction objective (vers un objet) initiale à une direction *subjective proprement transcendante*.

L'argument de T. Lipps est critiqué et, par la suite, abandonné. Les critiques de Husserl peuvent être réparties sur deux moments principaux. L'un concerne l'interprétation de l'intropathie quant à son origine. L'autre concerne l'intropathie dans son essence phénoménologique, descriptive, en tant que phénomène psychique.

Examinons le *premier moment*. L'identité de vue entre T. Lipps et Husserl au sujet du raisonnement par analogie ne se traduit pas par une identité de vue permanente au sujet du statut de l'intropathie. D'un point de vue strictement phénoménologique, il est cohérent qu'une explication psychologique *irrationnelle*, réduisant l'intropathie à une sorte d'instinct, soit rejetée. Husserl le dit clairement : « Je ne peux pas faire mienne la conception de l'intropathie de Lipps. Je ne peux procéder (opérer) avec des instincts inexplicables »⁶².

Il serait tout à fait inopportun de chercher à savoir si l'origine de cet instinct et de celui de croyance peut, même à partir d'une psychologie semblable à celle de T. Lipps, être rationnellement expliquée d'une façon analogue à l'explication de l'origine du phénomène d'*habitus*. Cependant, le fait que Husserl refuse de voir l'origine de l'intropathie dans un instinct inexplicable, ne signifie pas qu'il approuve indirectement une autre théorie d'une portée métaphysique plutôt que psychologique, dont le rôle ressemblerait à celui que lui prêtent certaines philosophies (qui s'en réclament d'une façon ou d'une autre, comme par exemple celles de Schelling, de Hegel, de Schopenhauer, de Volkelt, etc.). L'absence d'une base métaphysique capable de donner à l'intro-

62. « Lipps Auffassung der Einfühlung kann ich mir nicht zu eigen machen. Mit unerklärlichen Instinkten kann ich nicht operieren. » *Ibid.* p. 242.

pathie sa valeur thématique et son poids philosophique, est tout à fait remarquable. Le refus d'une explication instinctive de l'intropathie (le *das nun einmal so, das Unzurückführbare* de T. Lipps dans son contexte psychologique), ainsi que le refus d'explications métaphysiques spéculatives, obscures ou mystiques, visent à jeter une lumière à l'intérieur de ce qui est devenu irrationnel et qui ne l'était pas à son origine dans l'unité originare transcendante. Derrière le refus du caractère instinctif, il y a peut-être cette volonté de voir l'unité qui, sous l'une de ses formes caractéristiques (le temps), se multiplie et s'articule au point de *devenir* aussi naturellement instinctive que l'instinct de croyance (*belief-Glaube*) qui accompagne la perception rationnellement enchaînée.

Examinons le *deuxième moment*. Il concerne l'intropathie dans son essence descriptive. Ce phénomène est tout à fait central dans l'édifice de la phénoménologie transcendante, dans la mesure où il est le seul chemin par lequel il est possible d'accéder au-delà des limites tracées par la réduction. Ce qui est sans doute encore plus central, c'est la direction à prendre sur ce chemin. Car, à maintenir simplement l'idée de la transcendance spécifique de l'ego transcendantal, même sans s'aventurer dans une interprétation la rapprochant de la doctrine de l'unité de l'*aperception transcendante*, il apparaît clairement à un examen attentif que l'usage transcendantal rigoureux de l'intropathie ne permet pas d'aller dans la direction objective, aussi facilement que le fait le deuxième volume des *Ideen*, sans s'exposer à une quantité de contradictions et de difficultés se référant au statut de la phénoménologie.

Cependant, la critique de la manière dont l'intropathie est utilisée entraîne inévitablement la question de la définition de la forme et de la manière dont se constitue l'intropathie. Cette étape, qui précède et concourt à la critique transcendante de sa possibilité, prend un point de départ extrêmement fertile dans le deuxième moment de la critique et de l'interprétation de la pensée de T. Lipps. Ce deuxième moment est d'autant plus important qu'il aide à comprendre indirectement la genèse essentielle de l'ego propre et de celui de l'autre. Qu'est-ce que l'intropathie dans son *eidos* phénoménologique, et comment peut-elle, en tant qu'*Urphänomen*, saisir son objet ou son *télos*. La question se pose avec insistance, surtout à la suite du refus de l'argument du raisonnement par analogie à l'aide d'un autre argument qui, à son tour, est également repoussé. Les deux questions concernant la forme et la fin sont ici inséparables. Etant donné que l'argument de T. Lipps dans la définition de l'intropathie tient implicitement compte du sens du *soi*, du *soi* vécu en un *autre ego*, comme l'ont montré les textes cités précédemment, la répudiation et la critique de cet argument présentent suffisamment les signes révélateurs de l'embaras et du tiraillement auxquels s'expose le traitement phénoménologique du même thème. Pour les examiner, il est nécessaire de partir de l'interprétation husserlienne de T. Lipps, de celle qui correspond à l'instant critique qui a suivi la période d'accord au sujet de l'argument contre le raisonnement par analogie. Il est nécessaire de situer aussi cette interprétation dans le concert d'idées où s'est formée la pensée de Husserl.

En dehors de la critique de l'origine instinctive de l'intropathie, ce deuxième temps de la critique émane en réalité de l'un des plus anciens soucis intellectuels qui animaient la pensée de Husserl. Il s'agit de l'un des aspects du débat qui l'opposait à son maître, F. Brentano, au sujet du contraste entre la conscience de copie (*Abbildbewusstsein*) et l'*originarité* (*Ursprünglichkeit*) de ce qui est donné dans une perception actuelle. Brentano plaçait ce contraste entre l'*originarité* de sensation vive ou de représentation concrète et le caractère impropre de représentation non intuitive (*unanschauliche und uneigentliche Vorstellung*), que Husserl reprend sous le titre de « représentation intuitive présentifiante » (*vergegenwärtigende anschauliche Vorstellung*) par rapport à la représentation intuitive⁶³.

Le refus du raisonnement par analogie a motivé l'appel à une théorie semblable à celle de T. Lipps, à une théorie qui voit dans l'intropathie cet acte de *se voir et se vivre en un autre*. L'interprétation de cette théorie, ne partageant pas le fond théorique général qui lui conférait une fonction et un contexte particuliers, reprochait précisément à cette même théorie, qui doit remplacer celle du raisonnement, le fait de faire prévaloir le caractère de conscience d'image et de renforcer le statut de la conscience d'image *analogisante* (*Analogisierende Bildbewusstsein*) par rapport à celle de l'originaire. En outre, ce reproche, dont l'enjeu consiste à tracer clairement le contour de la théorie de l'intropathie par rapport à celle qui la définit comme une conscience *analogisante*, émanait d'une attitude considérant le même phénomène comme une forme empirique particulière d'expérience⁶⁴. Or la théorie de Lipps implique (selon Husserl) un recours au propre, un rappel du propre, un transfert d'un propre rappelé et vécu en un autre, même au titre d'une perception dirigée extérieurement vers l'autre. De ce fait, l'autre ego n'y est pas donné lui-même (*im Modus Selbst*) dans une perception originaire semblable à celle de soi-même dans la réflexion (réflexion au sens de J. Locke). C'est précisément dans cette mesure qu'elle sera suspectée d'être fondée sur une conscience d'image (*Bildbewusstsein*) et même sur une *conscience analogisante* (*analogisierendes Bewusstsein*): « Doit-on dire qu'il s'agit d'une conscience d'image, d'une conscience qui rend analogue la conscience de l'autre par l'intermédiaire d'une conscience simultanée propre et semblable ? J'entends par là que T. Lipps, bien que je ne puisse pas du tout accepter tout ce qu'il dit à propos de l'intropathie, était d'autant plus sur

63. Voir à cet égard l'introduction d'E. Marbach à Hua XXIII, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, tr. fr., édition J. Millon, 2002. Pour l'ensemble de ces concepts de conscience originaire, de conscience d'image et de représentation, voir le texte n° 1 du semestre d'hiver de 1904-05 du même volume. Les critiques que Husserl adresse à Brentano se trouvent principalement au § 4 du même texte.

64. Cette distinction relative à la conscience d'image *analogisante* est manifeste depuis le titre du § 38 de Hua XIII : « *Die Einfühlung. Abhebung der Einfühlung gegenüber dem analogisierenden Bildbewusstsein.* » L'intropathie y est définie comme cette *forme empirique* particulière d'expérience : « ... *die Einfühlung, die doch eine besondere Form der empirischen Erfahrung ist. In ihr erfährt das einfühlende Ich das Seelenleben...* ». Elle est celle qui conduit à une pluralité de sujets phénoménologiques.

une bonne voie qu'il s'opposait vivement à la psychologie habituelle et, en fait, déplorable de l'intropathie. A cet égard, j'aurais à dire ce qui suit : dans une conscience empirique *d'image*, l'apparition d'un objet (réel ou même simplement imaginaire), un objet-image (*Bildobjekt*), remplit la fonction de porteur de rapport analogisant (changé ultérieurement en portraiturant, *abbildlichen*) vis à vis du "sujet" (*Sujet*) de l'image. Dans une conscience immanente d'image, une conscience présente à elle-même (*selbstgegenwärtigtes Bewusstsein*) devrait servir d'objet-image pour une autre conscience. Ainsi un vécu propre, un acte propre, celui de colère par exemple, devrait remplir la fonction d'analogon (changé ultérieurement en image) pour l'autre. Mais c'est un non-sens (*ein Unsinn*). Car, lorsque, dans la relation je-tu, je sens la colère en toi (*dem Du einen Zorn empfinde*), je ne suis pas moi-même en colère ; je le suis tout aussi peu en imaginant une colère ou en me souvenant de la sienne, (...). L'intropathie est aussi peu une conscience du propre comme image (*der eigentlichen Bildlichkeit*) qu'un resouvenir ou pro-souvenir et que toute autre sorte de souvenir »⁶⁵.

D'autres textes relevant d'un climat intellectuel différent confirmeront généralement le même jugement, et non particulièrement à propos de T. Lipps : « *L'intropathie n'est pas une figuration par représentation (Repräsentation), elle n'est pas figuration par image-copie* »⁶⁶. Il est tout à fait remarquable que la ligne de démarcation qui séparerait initialement le raisonnement par analogie en tant qu'acte de pensée (*Denkakt*) médiatisé, et l'*immédiateté* d'expérience par intropathie, devient objet d'un problème. Au terme des étapes successives de l'interprétation qu'il donne de la théorie de T. Lipps (adoption, hésitation, refus)⁶⁷, Husserl renvoie dos à dos et rejette, quoique pas du tout au même

65. *Ibid.* A propos de ce texte, il faut souligner deux points importants : a) Les modifications ultérieures des termes *analogisierend* et *Analogon* en *Bild* et ses dérivés indiquent bien que Husserl n'abandonne pas la théorie de l'*analogisation* et de l'analogon (sans analogie), mais qu'il quitte simplement son interprétation comme caractère d'image (*Bildlichkeit*). b) L'accent mis sur la conscience d'image prend l'allure d'une critique adressée contre T. Lipps. A mesurer cette critique aux contenus des textes que nous avons précédemment cités de T. Lipps (surtout ceux de *Das Wissen vom fremden Ich*), on constate qu'elle ne porte que partiellement pour les trois raisons suivantes : 1) le sujet percevant et le sujet perçu se trouvent autrement fondés chez Lipps ; 2) Lipps faisait intervenir dans la spontanéité de l'intropathie un *œil spirituel*, dont la fonction consiste à comprendre l'autre ego à partir du propre, sans pour autant revivre le même vécu ; 3) le retour au propre chez Husserl ne sera pas, en tout cas, épargné.

66. « *Die Einfühlung keine Darstellung durch Repräsentation, keine Abbildung* ». (En italique dans le texte) Hua XIV, p.162, texte 8. Il faut noter que ce texte fut écrit en 1921-22, dans le cadre des préparatifs à l'œuvre systématique. L'argument de ressemblance, en tant que base motivante, y revient en force, comme dans la V^e *Méditation cartésienne*.

67. Cette variation d'attitude prouve en elle-même la possibilité de plusieurs interprétations. En 1904, B. Groethuysen expliquait le malentendu quant à l'intropathie chez Lipps : « Lipps n'a mis en œuvre sa théorie qu'essentiellement en rapport avec la sympathie esthétique. Celle qui se rapporte aux questions de fond éthiques ne s'assigne pas en première ligne, pour but, une analyse psychologique subtile (...). C'est pourquoi des malentendus au sujet des véritables points de vue psychologiques de Lipps étaient inévitables. Ainsi demande, par exemple, à être précisée la discussion de la question de savoir s'il s'agissait, dans les "sentiments transposés"

titre, aussi bien la théorie du raisonnement par analogie que celle de l'intropathie : « Je ne peux pas me transposer, à proprement parler, *dans l'autre* (*mich in den Anderen hineinversetzen*), mais je peux seulement m'imaginer (*mir vorstellen*) comment je sentirais si j'étais comme l'autre (...). Il est donc question d'une représentation imaginaire. Je dirais donc : *il n'y a pas d'intropathie au sens propre du terme* (elle n'a pas lieu à proprement parler : *findet statt*) comme je le dis de nouveau. Il n'y a pas non plus d'analogue (elle n'a pas lieu, ne se produit pas, *findet statt*), il n'y a pas de raisonnement par analogie, il n'y a pas de transfert par analogie »⁶⁸.

L'ampleur des critiques et la multiplicité de prises de positions à l'égard des disciplines qui ont eu à se confronter au même problème permettent de situer le champ problématique du phénomène de l'intropathie chez Husserl, à la fois son cadre formel et sa fonction transcendantale. Quelle est alors l'essence de ce phénomène qui est, dans la phénoménologie de Husserl, l'unique moyen par lequel il est possible d'aborder le problème de l'autre ? Cette question relève proprement de la phénoménologie transcendantale⁶⁹.

(*bei den hinein verlegten Gefühlen*), des sentiments ou des représentations des sentiments, c'est-à-dire, si, après s'être développées en sentiments réels, les représentations de sentiments sont encore toujours des sentiments transportés dans l'autre... ». *Op. cit.* p. 213.

68. Hua XIII, texte n. 13, p. 338.

69. Voir à cet égard notre ouvrage : *De la phénoménologie à la métaphysique. Difficultés de l'intersubjectivité et ressources de l'intropathie chez Husserl*. Ed. J. Millon, 2001.

Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl¹

MARC RICHIR

1. IMAGINATION ET SPALTUNG DANS ET DEPUIS LE TEXTE N° 16 DE HUA XXIII²

1.1 *Ouverture*

Avant d'entrer dans le détail des analyses que nous allons étudier de près, citons ce passage, qui dresse le cadre des questions qui vont nous préoccuper :

... quand une situation triste me flotte (*mir vorschwebt*) dans la *phantasia*, la tristesse, ou bien relève de la *phantasia*, en l'occurrence quand je me « phantasme » moi-même dans (*hineinphantasiere in*) la connexion de *phantasia*, et en tant que [m'] attristant (je me tiens par exemple auprès du cercueil du représenté comme défunt dans la *phantasia* et je m'attriste), ou bien je ne m'y « phantasme » pas, moi et ma tristesse, et je « phantasme » [quelqu']un d'autre attristé, sa tristesse est alors « phantasmée », ou bien enfin je ne « phantasme » pas du tout de tristesse et j'« éprouve » effectivement de la tristesse sur la base de la représentation. Dans le dernier cas je peux dire : Posé que ce soit effectivement réel, ce serait triste. [...] (466)

Notons d'abord que, dans nos distinctions architectoniques³, la *phantasia* ici désignée par Husserl est plutôt l'*imagination* sans le support externe d'une image existant sur un support physique, dans la mesure où il y a chaque fois une intentionnalité visant un objet : la transposition architectonique de la *phan-*

1. Ce texte constitue le premier chapitre de l'Introduction de notre ouvrage : *Phantasia, imagination, affectivité, Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, à paraître, en 2004, aux éd. Jérôme Millon, dans la collection *Krisis*.

2. E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, hrsg. von E. Marbach, Hua, Bd. XXIII, Martinus Nijhoff, La Haye, 1980, pp. 464 - 477. Ce texte, que nous citerons suivi de l'indication de page entre parenthèses, date du printemps 1912. Tr. fr., Jérôme Millon, Coll. *Krisis*, Grenoble, 2002.

3. Cf. notre ouvrage : *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Coll. *Krisis*, Grenoble, 2000.

tasia dans l'imagination a déjà eu lieu, autrement dit l'imagination est déjà instituée. Trois cas, c'est remarquable, peuvent se présenter. Ou bien je m'imagine comme faisant partie de la scène imaginée et je m'imagine ma tristesse, ou bien je ne m'y imagine pas, et j'imagine la tristesse d'un autre qui se trouve dans la scène imaginée, ou bien encore je n'imagine aucune tristesse, et je l'éprouve effectivement sur la base de ce que j'imagine. Dans les deux premiers cas, donc, la tristesse est imaginée, alors que dans le dernier, elle est effectivement éprouvée ou ressentie. Ce qu'il nous faut relever d'emblée ici, c'est la circulation possible de l'affectivité entre trois postures, qui est caractéristique de la structure de « fantasme » mise en évidence par la psychanalyse. Ou bien je passe entièrement dans l'imagination au point de m'imaginer un « affect » que je n'éprouve pas effectivement, ou bien je n'y passe pas entièrement et j'imagine qu'un autre que moi (metteur ou mis en scène) éprouve le même « affect », ou bien je n'y passe pas du tout, et, me trouvant pour ainsi dire face à la scène imaginée, j'éprouve effectivement l'« affect ». Peut-on dire que, dans le premier cas, je suis entièrement passé dans la « vie en imagination », dans le second, que je m'en tiens relativement à distance, et dans le troisième, que, pour m'en tenir tout à fait à distance, j'éprouve l'affect *comme si* la scène imaginée était réelle? Et peut-on dire que, dans les trois cas, le statut de la scène imaginée n'est pas le même, jusques et y compris quant à sa *Darstellbarkeit* intuitive, eu égard non pas tant au Moi phénoménologisant qui fait les analyses qu'au Moi pour qui il y a représentation de la scène imaginée? Pour analyser la situation, Husserl va réintroduire ce qui se passe avec la conscience d'image (ayant un support physique) dans son balancement avec ce qui se passe dans l'imagination.

1.2 La question de la Spaltung

Avant de reprendre le texte de Husserl, rappelons que, dans le cas de l'image, qui est prise avec son support physique, il y a *Perzeption*, qui n'est pas perception au sens normal (*Wahrnehmung*), dans la mesure où cette *Perzeption* (que nous traduirons par perception, n'indiquant *Wahrnehmung* entre parenthèses que dans les cas où la perception est celle d'un objet réel pour lui-même) est, en première approximation, tout à la fois celle du support physique et du *Bildobjekt* apparaissant en tant que figurant en *Darstellung* le *Bildsujet* (l'objet qui est « représenté » en image) - nous allons y revenir. Husserl écrit tout d'abord :

Je peux aussi bien me « phantasmer » dans l'image. Mais cela veut seulement dire que j'étends l'espace d'image sur moi et mon espace environnant, et que je me prends moi-même avec, dans l'image, en mettant hors circuit les choses effectives que je vois, ce par quoi je mets hors circuit mon actualité ; je deviens alors moi-même Moi modifié, dépourvu de position. Alors ma participation est celle d'un spectateur en image (elle appartient au *Bildobjekt*),

non pas celle d'un Moi sympathisant devant l'image. (467)

Et Husserl ajoute en note :

Du fait que l'apparition sensible présuppose *eo ipso* un point de vue du Moi, je suis toujours de quelque façon en tant que Moi-image *dans* l'image. (*Ibid.*)

Nous nous retrouvons donc dans l'équivalent du premier cas de figure évoqué en ouverture. Ce qui est précisé ici, c'est que le Moi passé entièrement dans l'image est un Moi modifié, sans actualité, c'est-à-dire sans position, non positionnel, qui n'effectue pas de position, serait-ce (troisième cas) par une prise d'attitude affective (un « affect ») effectivement éprouvée (ou accomplie) en sympathie avec ce qui est figuré en image. C'est donc un Moi-image « impliqué » *dans* l'image, et ce intentionnellement, un Moi qui n'est donc pas devant l'image en train d'éprouver en sympathie, mais un spectateur en image dont la participation à l'image relève du *Bildobjekt*. C'est ce dernier point capital qui est difficile à saisir : signifie-t-il que le rapport de ce spectateur en image à ce qu'il contemple se confond avec le rapport du *Bildobjekt* au *Bildsujet* ? Donc que le *Bild-Ich* entièrement passé dans le *Bildobjekt* ne fait plus que viser le *Bildsujet*, l'objet figuré en image et non pas la figuration ? Et que, nous allons y revenir, dans la mesure où le *Bildobjekt* n'est lui-même en réalité qu'un *factum*, ce Moi en image est lui-même *fictif* ? Si l'on comprend dès lors qu'il ne pose pas, cette absence de position est-elle à mettre en rapport avec la quasi-position de l'objet imaginé (le *Bildsujet*) dans l'imagination ? Ou bien la quasi-position relève-t-elle du Moi actuel qui (quasi-) pose l'objet imaginé à travers l'image, et dans ce cas n'y a-t-il pas une *Spaltung* du Moi, entre le Moi fictif et le Moi actuel, entre le Moi fictif qui ne pose pas et le Moi actuel qui quasi-pose ? Et que se passe-t-il si le Moi actuel est lui-même perdu (*selbstverloren*) dans l'imagination ? Y a-t-il alors encore quelque chose à « contempler », dans ce qui serait une « vie » entièrement passée dans l'image ? Si rien n'est posé, ni même quasi-posé, y a-t-il encore un « objet » imaginé (un *Bildsujet*) ? Et si oui, par qui ?

Ce sont ces questions que Husserl se pose immédiatement à propos de l'imagination :

Pareillement, je puis avoir en flottement un monde de la *phantasia*, et puisque celui-ci présuppose un centre d'appréhension en lequel je me pose toujours, j'aurai moi-même en général et peut-être nécessairement une place dans le monde de *phantasia*, en tant que Moi « phantasmé », voyant quasiment le monde de *phantasia* de son point de vue. Mais alors nous avons précisément deux Moi, celui du monde de *phantasia* et le Moi actuel duquel relève le reproduire (scil. l'imaginer) lui-même. Et pareillement la dualité des vécus du Moi, ceux qui, tantôt de façon indigente, tantôt de façon multiple et vivante, relèvent du Moi de *phantasia*, et ceux qui relèvent du Moi « phantasmant ». Exactement comme dans le cas

de la quasi-position perceptive de l'intuition perceptive (intuition d'image). (467-468)

Nous connaissons ce cas, du moins son début, par nos analyses dans notre *Phénoménologie en esquisses*⁴ : le *Phantasie-Ich* va de pair avec un *Phantasie-Leib* comme *Nullpunkt* d'orientation dans le *Phantasie-Welt*. Comme l'indique Husserl, je m'y *pose* toujours, dans la mesure où je (le Moi actuel) vis dans la *phantasia*, ou plutôt dans son monde. Il y a là, certes, deux Moi, mais pas encore précisément en clivage ou en division (*Spaltung*) dans la mesure où c'est encore le Moi actuel qui donne vie, qui anime l'imagination (réellement effectuée dans des actes d'imagination) où il y a quasi-position de l'imaginé pour le *Phantasie-Ich* et le *Phantasie-Leib*, lesquels sont en rapport (intentionnel dans l'imagination) avec l'imaginé. Mais le problème que se pose ici *explicitement* Husserl (ce qu'il ne faisait qu'à peine dans les textes qui nous ont servi de base dans *Phénoménologie en esquisses*) est que le Moi de *phantasia* peut avoir pour lui-même des « vécus », auquel cas, il y a effectivement *Spaltung* entre ce Moi et le Moi actuel. La question vient naturellement à l'esprit dès lors que l'on tient compte du fait que l'imagination, *instituée* sur la *phantasia*, est, d'une certaine façon, mise en images, certes paradoxale (puisque l'image semble y être introuvable, n'ayant pas de support physique pour la maintenir, nous allons y revenir), et en images dont les vécus, pour reprendre les termes de Husserl, sont tantôt indigents, tantôt multiples et vivants, en tout cas fugaces dans la conscience intime de leur présent intentionnel aussitôt en écoulement.

Autrement dit, le problème de la *Spaltung* se pose dès lors que l'on envisage la possibilité qu'au moins une part des vécus du Moi « phantasmant » (imaginant) soit susceptible de passer dans ce qui relèverait des vécus du Moi « phantasmé » (imaginé), c'est-à-dire dès lors que le Moi imaginé peut pour sa part, pour ainsi dire, mener *sa propre vie*, débordant celle du Moi imaginant.

C'est cette question que nous retrouvons chez Husserl :

Comment se rapportent à présent les vécus de Moi (*mes* vécus de Moi) dans l'image, dans la *phantasia*, à mes vécus du Moi *devant* (vor) l'image, devant la *phantasia*, c'est-à-dire à mes vécus actuels qui relèvent de moi en tant que représentant en image, en tant que « phantasmant » ? Il y a ici des difficultés (463)

Nous nous retrouvons devant les cas de figure présentés en ouverture. Husserl répond en ces termes :

Certains cas doivent d'abord être distingués. Je me « phantasme » souvent dans le monde de *phantasia* de façon telle que je m'y « phantasme » comme un *autre*. Si je pense à mon enfance, je me vois comme enfant, quelque image enfantine de ma corporéité vivante (*Leiblichkeit*) y est en jeu, se pousse en avant et devient porteuse de mes vécus. Mais à vrai dire j'ai en même temps aussi avec cela une conscience de Moi directe, à laquelle appartient la

4. *Op. cit.*

corporéité vivante dans la forme directe et connue dans laquelle je me trouve aussi actuellement comme ayant un corps vivant (*Leib*) dans la réalité effective vivante. Séparons donc la représentation indirecte du corps vivant et l'*Einfühlung* de l'esprit qui en relève, laquelle est seulement mise en rapport avec la représentation de soi propre, directe.

(...)

Alors se pose la question de savoir par quoi se distinguent la conscience de *phantasia* du Moi, et pareillement la conscience d'image du Moi, et comment se distinguent les deux de la conscience du Moi actuelle qui pose. (468)

Tout d'abord, on en revient au second cas de figure de l'ouverture, et à propos de l'imagination de l'enfance. Mais le Moi actuel est toujours là comme celui qui imagine, avec son *Leib*, et même son *Phantasieleib*, ce qui pose aussi, éventuellement (nous y reviendrons longuement), le problème de l'intersubjectivité et de l'*Einfühlung* de l'autre imaginé, de la « quasi-*Einfühlung* », et ce n'est pas proprement le problème que Husserl envisage tout d'abord de traiter. Cela le ramène à formuler celui-ci de façon particulièrement claire. Il reprend :

La conscience de souvenir, le Moi *dans* le souvenir, est à la fois reproductif (scil. imagiatif) et posant, avec tous ses vécus. (*Ibid.*)

C'est-à-dire : même s'il entre une part d'imagination dans le souvenir (qui n'est pas rétention, rappelons-le), donc une part de non-position ou de quasi-position, le Moi qui se souvient pose le souvenu comme ayant été, et, comme le souvenu implique intentionnellement le Moi qui a perçu ou pensé ceci ou cela, il implique aussi, en plus du Moi qui imagine le souvenu, le Moi qui a posé ce qui fait l'objet du souvenir. Il n'y a pas ici de *Spaltung* à proprement parler, mais concours d'un Moi souvenu qui, dans le souvenir, est Moi de *phantasia* (avec son *Phantasieleib* infigurable), et du même Moi qui, toujours dans le souvenir, a posé l'objet du souvenir. Se souvenir a cependant lieu au présent, Husserl va y revenir, et suppose donc le Moi actuel qui réeffectue la position, mais la position du passé. En revanche :

Le Moi dans l'image (je vis tout à fait dans l'image...) est, si je ne prends pas l'image comme copie en image (*Abbildung*), mais comme imagination (*Einbildung*), Moi perceptif, mais sans position. (*Ibid.*)

Autrement dit : nous en sommes au premier cas de figure de l'ouverture, où je suis complètement passé dans l'image (sans prendre l'image comme copie d'autre chose, donc comme « support » intentionnel du rapport à l'objet imaginé), où donc l'image est prise comme formation d'image ou imagination (*Einbildung*). On en arrive alors au paradoxe que le Moi pris ou impliqué dans l'image (Moi fictif), y est *perçu* comme impliqué par elle, et perçu en elle et avec elle, mais en devient « percevant » sans position : la question qui se pose est celle de savoir si cette absence de position en lui le rend *aveugle* à l'ima-

giné ou si elle signifie une *quasi-position* de l'imaginé, quasi-position qui se recouvre avec la quasi-position du Moi actuel. Si elle ne s'en recouvre pas, nous aurions affaire à la *Spaltung* du Moi et de la conscience entre la position et la non-position.

On en revient donc à la même question :

Or si je suis effectivement vivant *dans* la *phantasia*, on ne peut rien dire d'autre que ce qui suit : de même que les apparitions de la chose de *phantasia*, sont des apparitions reproductivement modifiées, et sans position dans le cas de la *phantasia* sans position, de même les vécus de Moi et tout ce qui appartient au Moi comme Moi de *phantasia* sont aussi des vécus reproductifs et sans position.

Dans le souvenir il n'y a que la différence de la position. (468-469)

En d'autres termes, aux *apparitions* imaginaires de l'imagination (apparitions de telle ou telle chose imaginée) qui sont sans position et même non positionnelles (il n'y a de position de l'objet dont elles paraissent comme les apparitions qu'en tant que quasi-position au registre du présent intentionnel de l'imaginaire), correspond un Moi imaginaire dont les vécus sont imaginaires et eux-mêmes sans position, non positionnel. C'est dire que la difficulté est tenace puisqu'on ne peut s'empêcher de reposer la question : Y a-t-il vraiment vie et vécu dans le Moi imaginaire, le Moi corrélatif de la *Stiftung* de l'imagination, dès lors tout au moins qu'il risque d'être *gespaltet*, divisé par rapport au Moi actuel ? En un sens Husserl va se la poser en revenant à la conscience intime du temps, et en reprenant d'abord, ce qui témoigne de la difficulté, le cas de la perception (*Wahrnehmung*).

En celle-ci, écrit-il :

... nous avons la position de la conscience interne et la position qui relève de la perception (*Wahrnehmung*) comme vécu qui perçoit quelque chose. Et pareillement tous les vécus du Moi dans la conscience interne sont des posésités (*Gesetztheiten*) actuelles. Sauf que nous n'exerçons pas la réflexion et « devons accomplir » la position. (469)

Ce cas est clair : le vécu de perception est posé dans et par la conscience interne, et il nous reste à accomplir la réflexion, dès lors *a priori* potentielle (répondant à l'aperception transcendantale immédiate), qui, dans la perception interne du vécu de perception, pose le vécu de perception *comme* vécu qui pose son objet. Mais c'est valable pour tous les vécus du Moi, même pour ceux qui ne posent pas : je puis les percevoir (les poser en tant que perçus) précisément comme vécus qui ne posent pas, ou dont la position, en suspens, reste à accomplir. Chose simple et aisée puisque, nous l'avons montré dans *Phénoménologie en esquisses*, le temps interne de la conscience a été conçu par Husserl comme

le temps continu *institué* de la perception. Et puisqu'il en va de même du temps *institué* (présent intentionnel) avec la *Stiftung* de l'imagination, Husserl peut écrire sans difficulté :

Dans le cas du rapport actuel à l'apparaissant d'image, le rapport relève précisément du Moi actuel (se posant lui-même), dans le cas du rapport actuel au monde de *phantasia*, la compassion (*Mitleid*) actuelle, etc. appartient au Moi actuel, il a [une] position interne, tout autant que le « phantasmer » comme vécu. La *phantasia* en tant que *phantasia* est du posé, mais elle n'est pas du posant. Le poser de la *phantasia* (scil. génitif objectif) appartient à la conscience interne : laquelle est au contraire perception (*Perzeption, Wahrnehmung*) interne. (*Ibid.*)

C'est le Moi actuel qui effectue ici, en effet, l'acte d'imagination. En cet acte est posé quelque chose (l'imagination) qui cependant ne pose pas et qui quasi-pose son objet. Nous sommes dans le troisième cas de figure de l'ouverture. Cependant, il reste le premier cas :

La chose est plus difficile pour le mettre en image du Moi (*Hineinbilden des Ich*) dans l'image, puisque le Moi est ici Moi perçu (*perzipiertes*). Mais on dira aussitôt : le vécu percevant non posant que nous nommons conscience d'image, est naturellement lui-même du posé dans la conscience interne, donc aussi le vécu dans lequel le Moi comme membre du monde d'image est perceptivement (*perzeptiv*) conscient de façon non posante, est de son côté [un] vécu posé. (*Ibid.*)

Le Moi passé dans l'image, le Moi imaginaire impliqué dans l'image est un Moi « perçu ». Il ne peut l'être que par le Moi actuel qui a la conscience d'image, donc auquel appartient le vécu qui perçoit l'image sans la poser (dans le monde réel). Or dans ce vécu, le Moi est « perceptivement » (*perzeptiv*) conscient comme appartenant au monde d'image, c'est-à-dire comme ne posant pas celui-ci. Il est donc conscient comme non-positionnel, comme ne posant pas, et c'est en ce sens qu'il est « passé » dans l'image. Ce n'est donc pas ce Moi qui est posé par la conscience interne, car il est simplement impliqué (intentionnellement) dans l'image en tant qu'il n'effectue pas la position de celle-ci, mais ce n'est que le vécu d'image. Ce qui appartient à la conscience interne, c'est le vécu dans lequel le Moi imaginaire qui ne pose pas fait partie intégrante de l'image. Mais est-ce pour autant que ce Moi imaginaire a lui-même des vécus (des quasi-vécus)? On peut dire en tout cas avec Husserl :

... le s'imaginer (*das Sich-einbilden*), se mettre par imagination dans (*sich Hineinbilden in*) le monde d'image est un vécu et du posé de la conscience interne. (470)

Il s'agit là, en effet, d'un acte réel (*reell*) de la conscience ou du Moi actuels. Du moins, nous allons le voir, idéalement. La conclusion qu'en tire Husserl est

la suivante :

Donc l'auto-perception (*Selbstperzipieren*) n'est pas, comme on pourrait le penser, par la position de la conscience interne, *eo ipso* un se poser soi-même comme réalité effective. (*ibid.*)

Texte tout à fait capital quant à l'aperception immédiate de la conscience, puisque, dans le cas où le Moi est passé dans l'image, il ne fait plus que s'auto-percevoir (*Selbstperzipieren*), sans passer dans une position de soi-même effective, mais comme soi imaginé, ou plutôt, en tant que corrélat impliqué intentionnellement par et dans l'image, comme *soi imaginaire* qui n'est pas effectivement réel dans la conscience interne, qui donc d'une certaine façon lui échappe. C'est tout à fait capital, puisque cela implique à son tour *un glissement possible de l'aperception transcendantale immédiate*, pour peu, pour ainsi dire, que l'image exerce un pouvoir de fascination qui fasse oublier l'acte entier de l'imagination par lequel le vécu d'imagination est posé ; pour peu, donc que le caractère foncièrement non positionnel (non susceptible de position) de la *phantasia* originaire se transfère *intégralement*, à travers sa transposition architectonique en imagination, à *l'image en laquelle le Moi serait corrélativement passé intégralement* (premier cas de figure de l'ouverture).

Husserl en revient au troisième cas de figure en y réexaminant la situation de l'affectivité :

Qu'en est-il à présent du « je me réjouis », « je suis troublé », etc ? Moi, le Moi auto-perçu (*selbstwahrgenommene*), j'ai tous les vécus qui ont éprouvé leur position par la conscience interne. Je fais expérience, je perçois (*nehme wahr*) (j'ai le vécu de perception), je « phantasme » (j'ai le vécu de *phantasia*), je me réjouis sur le perçu : je me réjouis (moi comme Moi effectif) finalement au « phantasmé » : ce qui veut dire que j'ai la joie modifiée, que la modification de joie appartient à mon Moi actuel. Pareillement moi comme spectateur de la peinture, je sens de la compassion avec la détresse figurée en image : j'ai la compassion modifiée (« sans position »). Le sentiment modifié est du posé de la conscience interne et est comme tel vécu du Moi actuellement posé. [...] Le rapport du Moi à un objectal à travers un vécu intentionnel n'est pas à confondre avec le rapport du vécu intentionnel lui-même à son objectal. (*Ibid.*)

La modification du vécu (de joie, de douleur, etc.) l'est donc ici *par son objet*, en tant que celui-ci, par exemple imaginé, implique une modification (sur le mode de la quasi-position) du rapport intentionnel qu'a le vécu avec lui (l'imagination n'est pas une perception). Mais dans ce troisième cas de figure, c'est encore le Moi actuel, celui de la conscience interne, qui effectue l'acte de la conscience d'image ou d'imagination : en ce sens c'est bien lui qui ressent les « affects » même si ceux-ci sont modifiés par le fait qu'ils se rapportent à des objets imaginaires ou imaginés. Comme l'indique Husserl dans la suite

immédiate, la position de l'acte (de percevoir effectivement l'image, d'imaginer) dans la conscience interne ne fait pas de l'« affect » qui accompagne l'objet (mis en image, imaginé) un affect qui pose (son objet). Pour être posée dans et par la conscience interne, la joie, par exemple, n'en devient pas *eo ipso* joie qui pose. Ce n'est donc pas l'« affect » qui « produit » ou « crée » son objet, il est *dépendant*, dans sa positionnalité ou sa non positionnalité, de la positionnalité ou de la non positionnalité *de son objet* (qui va ici jusqu'à la quasi-positionnalité de l'objet imaginé). C'est là aussi, nous le verrons, un élément très important de l'analyse, et en particulier de celle qui en découlera de la *Spaltung*.

Mais cela fait revenir en zigzag au premier cas de figure de l'ouverture, toujours en ce qui concerne l'affectivité :

Si une joie (ou tristesse) se dirige sur un simple *Bildobjekt*, elle est une joie qui ne pose pas. Mais comment, si en cela je me place pour ainsi dire moi-même dans l'image (*mich hineinstelle in*), si je m'y imagine (*mich hinein einbilde*) ? Qu'est-ce qui différencie la joie (ou tristesse) qui ne pose pas dans l'un et l'autre cas (vis-à-vis de l'image - dans l'image) ? Des deux côtés la joie qui ne pose pas est perçue (*perzipiert*) de façon interne, tout comme les perceptions d'image sont perçues (*perzipiert*) de façon interne (impressivement). Du Moi effectif relèvent donc la joie qui ne pose pas et pareillement, continuellement, la teneur du vécu d'image qui ne pose pas. Mais dans un cas la joie qui ne pose pas édifie elle-même de concert la conscience d'image et appartient à son fonds (*Bestand*), dans l'autre cas non. Dans le premier cas se figure (*darstellen*) dans la joie qui ne pose pas une joie de la même manière qu'un malade se figure dans l'apparition qui ne pose pas du malade. Dans l'autre cas j'ai une joie modifiée, mais en elle rien ne se figure. (471)

A quoi Husserl ajoute aussitôt : « la question se pose de savoir ce que cela peut vouloir dire » (*ibid*).

Nous sommes en effet au cœur du problème qui nous préoccupe, l'occurrence explicite du *Bildobjekt* en est le témoin, et Husserl poursuivra en reprenant une analyse détaillée, qui manquait jusqu'ici, de la conscience d'image, et de la distinction entre *Bildobjekt* et *Bildsujet*. Notons d'abord ici que le « passer dans l'image » est, tout au moins dans un premier temps, en passer par (ou passer dans ?) le *Bildobjekt*, lui-même objet, on le sait, de la *Perzeption* sur la base de son support physique. Avant d'en venir à l'analyse détaillée dont nous parlions, faisons le point.

Deux cas se présentent : encore une fois le troisième cas de figure (vis-à-vis de l'image), et le premier (dans l'image). Dans ces deux cas, de toute manière, la joie modifiée (l'« affect » modifié) et la perception d'image sont susceptibles de perception interne (*innerliche Perzeption* parce qu'il s'agit partout de modifications en non positions), et par là, relèvent du Moi effectif. Mais dans

le premier cas de figure, la joie modifiée joue de concert dans la conscience d'image (« appartient à son fonds » en contribuant à son « édification »), en sorte qu'elle y est figurée comme une joie, *faisant partie de l'image*, et d'où, en fait, le Moi est intérieurement absent, ne *pouvant*, tout au plus, que « percevoir » précisément dans sa figuration (sans nécessairement « sympathiser » avec elle). Alors que dans le troisième cas de figure, j'éprouve de la joie, mais cette joie *n'est pas figurée dans l'image*, n'ayant son siège que dans *le vécu* du Moi actuel, et certes en tant que joie modifiée. Autrement dit et plus simplement : dans le premier cas, je ne « ressens » (actuellement) de la joie que dans l'imaginaire, c'est-à-dire en tant que je m'y « perçois » dans l'appartenance de mon Moi-image au monde d'image (en tant que je m'y mets, et y participe), alors que dans le second cas, où rien (de particulier) n'est figuré de *ma* joie dans l'image, je « ressens » (actuellement) de la joie *face* à l'image, sans y être passé avec mon affectivité.

Situation paradoxale, on le voit, mais qui n'est pas loin de communiquer avec l'analyse possible de la *Spaltung*, pour peu que nous arrivions à penser tout ensemble le premier et le troisième cas de figure, et ce, puisque cela reviendrait à diviser les affects d'une part en ceux qui sont figurés dans l'image, et qui ne sont « perçus » (*perzipiert*) comme non positionnels qu'en tant que, figurés dans l'image, il en relèvent quasi-entièrement, font donc partie de l'imaginaire affectif qui seul est vécu, et d'autre part ceux qui ne le sont pas parce que, quoique sur le même mode modifié, ils sont directement éprouvés par le Moi actuel *face* à l'image sans être représentés *dans* l'image. Figurer ou représenter l'affectivité dans l'image ne peut, semble-t-il, signifier que l'« imaginer » *dans* l'image, par une sorte étrange d'*Einfühlung* sans autrui, de quasi *Einfühlung* (en termes psychologiques : projection) qui, si elle s'exerce, rend paradoxalement le Moi actuel relativement insensible à soi (le Moi actuel ne vit pas proprement les vécus imaginaires), et qui, si elle ne s'exerce pas, rend le Moi actuel à lui-même dans une affectivité qu'il ressent mais qui ne se figure pas (en *Darstellung*) dans l'image. Étrange balancement où se joue chaque fois en effet, au moins potentiellement, quelque chose de la *Spaltung*.

Reprenons donc, avec Husserl, toute la question.

1.3 Analyse fine de la *Spaltung*

Husserl a dû penser ce que nous venons de risquer puisqu'il enchaîne :

Il est à présent décisif de savoir comment interpréter la *conscience d'image*. Nous ne devons pas dire : à l'essence de la conscience d'image appartient la « figuration » (*Darstellung*), la conscience d'image n'est pas simplement conscience perceptive et en tout cas une conscience perceptive qui est par surcroît entrelacée (*verwoben*) avec une conscience reproductive (à savoir une conscience de *phantasia*). Ce n'est pas correct. (471)

Qu'est-ce à dire? Husserl poursuit :

La conscience d'image, elle a sans doute cela en commun avec la conscience percevante, a des « contenus de sensation » (*Empfindungsinhalte*) impliqués en elle, que l'on peut y trouver et prélever. Mais si nous prêtons une attention précise aux apparitions d'image en lesquelles ces arbres, ces hommes etc. apparaissent comme en arbres en image, hommes en image, nous trouvons, comme en la *phantasia* reproductive, que les apparitions ne sont pas en quelque sorte des apparitions simplement percevantes, mais sont imaginantes, c'est-à-dire que dans l'apparition le contenu de sensation figure quelque chose, et que *l'apparition elle-même figure de l'apparition*, que *l'appréhension n'est pas simplement appréhension, mais figuration d'appréhension*. (471-472)

C'est tout le rapport (intentionnel) entre l'apparition (et l'appréhension) du *Bildobjekt* et la figuration (l'appréhension) du *Bildsujet* qui est ici en question. Remarquons cette chose étrange que ce sont les apparitions (et non le Moi) qui, à suivre Husserl, sont « percevantes », ou plutôt « imaginantes », dans une intentionnalité qui leur serait propre en tant qu'elles figureraient, tout comme leurs appréhensions, de l'apparition qui n'apparaît pas, et de l'appréhension. Est-ce à dire que le Moi actuel, porteur de l'intentionnalité, s'y est effacé, et ce, précisément parce que, mis hors circuit dans le *Bildobjekt*, il ne laisserait plus place qu'au Moi fictif (Moi-image) appartenant lui-même au *Bildobjekt*? Ne faudrait-il pas dès lors parler d'*intentionnalités imaginatives* sans sujet actuel? Mais l'apparition d'image peut-elle être leur seul support? N'oublions pas que l'apparition d'image implique intentionnellement le Moi-image qui n'est, pas positionnel, et qu'à ce titre ce dernier en fait partie. Nous sommes tout près de la *Spaltung* dans la conscience d'image, mais nous n'y sommes pas encore véritablement. Husserl ajoute en effet aussitôt :

D'autre part, il n'en va pas ainsi que nous trouvons ici effectivement du double, une appréhension figurante et une appréhension figurée. Mais nous avons une appréhension seulement modifiée, une apparition modifiée, ou mieux une modification d'apparition dont l'essence est de figurer (« représenter ») de l'apparition. Mais ne pouvons-nous pas prendre la sensation comme sensation et en outre l'appréhension comme appréhension qui ne figure pas : accomplir un changement de la conscience qui *accomplit* donc l'appréhension comme appréhension perceptive? (472)

Autrement dit : même si le *Bildobjekt* a quelque chose de fictif (eu égard à la perception du réel), même si, donc, son appréhension et son apparition sont originellement modifiées, et si c'est par cette modification qu'elles peuvent figurer l'appréhension et la figuration du *Bildsujet* (qui n'apparaît pas mais est seulement figuré), ne peut-on envisager une altération de la conscience qui appréhende perceptivement (*perzeptiv*) le *Bildobjekt* en tant que tel? Si c'est

le cas, ajoute Husserl,

N'avons-nous donc pas à reprendre ce qui vient d'être dit et à distinguer ici 1) l'appréhension perceptive avec la teneur de sensation perceptive, 2) l'appréhension imaginative avec la teneur de sensation imaginative? Ne devons-nous pas dire en outre : l'appréhension perceptive a le caractère d'une appréhension fictionnante (*fin-gierend*) si, en la mettant en jeu (*ansetzend*), nous l'amenons dans la connexion de la perception (*Perzeption*) actuelle, non modifiée. Il apparaît en elle perceptivement un « *Bildobjekt* » qui, dans le cas de la mise en jeu, apparaît caractérisé comme nul (*nichtig*) par la connexion de croyance perceptive? (*Ibid.*)

Ce passage est d'importance capitale puisqu'il indique que, s'il y a toujours appréhension perceptive dans la conscience d'image, elle ne l'est, à strictement parler, que des teneurs de sensation correspondant, par modification, au moment ou au support physique de l'image. Dès lors en effet qu'elle porte sur le *Bildobjekt* et qu'elle est mise en jeu en concurrence avec la connexion du monde réel, elle est « fictionnante », elle est celle d'un *fictum*, d'un néant à travers lequel sera visé le *Bildsujet* dans le rapport intentionnel d'imagination. La question se pose donc de savoir si une conscience (et un vécu) de cette appréhension perceptive fictionnante peut se détacher au même titre que tout autre conscience (ou vécu), si elle n'est pas elle-même fictive dans le cours temporel de la conscience, c'est-à-dire non posée pour elle-même en celui-ci. C'est là-dessus que Husserl s'interroge aussitôt :

Mais alors la question est de savoir si cette appréhension est un vécu effectif ou possible, si elle est un vécu effectif, mais non pas « accompli » au sens prégnant. (*ibid.*)

Et Husserl ajoute en note : « manifestement le dernier cas » (*ibid.*). Ou encore, dans la suite immédiate du texte :

Nous ne sommes pas tournés vers le *Bildobjekt*, mais il apparaît. L'autre possibilité serait : il n'apparaît pas, mais la conscience d'image est ainsi articulée que je puis changer l'imagination en une apparence perceptive (*Schein-Perzeption*). Ce sont des questions lourdes des conséquences. (472-473)

Le statut phénoménologique du vécu fictionnant de la perception du *Bildobjekt* est donc très étrange : s'il est vraiment vécu, il n'est pas accompli, *il échappe donc strictement à la conscience interne en laquelle il n'est posé que pour s'y évanouir*, avec le *Bildobjekt* qui se mue en néant dès lors qu'il est mis en jeu. Ou encore, il n'apparaît que si nous ne sommes pas tournés vers lui (dans notre conscience actuelle), donc il n'apparaît que s'il *n'est pas accompli* (par cette même conscience) dans ce qui serait *position du néant* : il n'est pas comme tel susceptible de thématization, toute thématization, fût-elle amorcée comme *Ansetzen*, le fait retourner en son non accomplissement (en position du néant) où il apparaît bien, mais comme *absolument non positionnel*. Les choses vont

si loin (et c'est tout à fait capital) que, même dans le cas de l'imagination pure (sans le support physique du *Bildobjekt*) où il n'y a pas, rappelons-le, d'image ou de *Bildobjekt*, où donc celui-ci n'apparaît pas, il se fait, comme le dit Husserl, que je puis toujours transformer l'imagination en apparence perceptive (et apparence de sa *Perzeption*), *apparence évidemment fictive* qui constitue en réalité « l'image » de l'imagination, vers laquelle je puis évidemment me tourner, mais pour mesurer par exemple en quoi elle est plus ou moins claire, plus ou moins fidèle au sens intentionnel de l'objet imaginé (le *Bildsujet*). Cela explique que, dans les deux cas (*Bildobjekt* avec support physique et *Bildobjekt* purement fictif ou fictionnant), la non-positionnalité, qui est sa modification propre, puisse médiatiser la quasi-positionnalité de *Bildsujet* : la non positionnalité, qui est celle du *Bildobjekt* (avec support, sans support) est l'« élément » dans lequel baigne la positionnalité du *Bildsujet*, dès lors muée en quasi-positionnalité intentionnelle de l'objet imaginé. En termes familiers, si je me représente quelque chose en image « interne » (dite « mentale »), je perçois (quasi-perçois) l'objet lui-même et pas l'image. Ce sera lourd de conséquences, en effet, quand nous reprendrons le premier cas de figure de l'ouverture, à savoir le passage du Moi dans l'image, sa *Selbstvelorenheit* dont il faudra voir si elle l'est dans le *Bildobjekt*, dans le *Bildsujet*, ou dans les deux. Nous sommes tentés par la première possibilité qui correspond à la non positionnalité absolue et à l'évanescence du vécu : celle-ci serait bien une amorce de l'une des figures possibles de la *Spaltung*, de celle en général, des névroses et de ce que Freud pensait comme les « pensées inconscientes ». Amorce, car il faudrait encore le passage, qui reste à analyser, de la non positionnalité à l'inconscient. Et ce passage aurait pour corrélat remarquable que l'intentionnalité de l'imagination serait dès lors vide d'objets imaginés, et donc qu'il n'y aurait plus d'objets imaginés susceptibles d'être intuitionnés, le *Bildobjekt* ou l'« apparence perceptive » s'étant complètement autonomisés. Nous aurions dès lors affaire à des intentionnalités imaginatives pures ou vides, ne visant pour ainsi dire que des significations ou des *significativités codées* par ailleurs (*Bedeutsamkeiten*), dans un état de non positionnalité, d'inaccomplissement par la conscience, c'est-à-dire cette fois d'*inconscience*, puisque plus rien ne serait posé par elle. Ce serait le cas du « fantasme », pour parler la langue de la psychanalyse : il y serait lui-même inconscient, il n'y aurait plus en lui que des « pensées inconscientes », véritable « état second » ou « somnambulique » de la conscience, vivant entièrement dans la *fiction* eu égard à la positionnalité de la conscience, même interne, donc pour ainsi dire en court-circuit de l'aperception transcendante immédiate du Moi.

Avant d'en venir à un examen plus approfondi de ces hypothèses, lisons encore le texte (Hua XXIII, 474-476) où Husserl fait le point :

- 1) Nous devons séparer appréhension de *Bildobjekt* et conscience d'une apparence perceptive (d'un néant). La première ne pose pas, la seconde pose.
- 2) Avec l'appréhension de *Bildobjekt*, nous avons d'un coup la

figuration (Darstellung), c'est-à-dire que le figuré dans le *Bildobjekt* apparaissant peut être figuré selon l'ensemble de sa teneur d'apparition ou seulement selon une partie. Par là se figure aussi dans l'apparition *Bildobjekt* l'apparition *Bildsujet*, et à nouveau « complètement » ou « incomplètement » (selon toutes ou pas toutes les composantes).

3) La figuration est souvent une *phantasia reproductiva* liée à l'apparition perceptive qui ne pose pas (du *Bildobjekt*) ou à une représentation vide correspondant à celle-ci. A une figuration peut aussi (doit ?) être rattachée une représentation vide, et nous avons alors une symbolisation, une représentation analogisante par signe, quand la relation a lieu par similitude.(...)

La *figuration* qui est liée là à une apparition perceptive qui ne pose pas, et la conscience symbolique et en particulier signitive qui ou bien est enchevêtrée avec la figuration, ou bien, sans figuration, est liée à une apparition perceptive (qui pose ou ne pose pas), se transfère dans le domaine reproductif : nous avons alors copie en image et symbolisation dans la *phantasia*. (474-475)

Soulignons à notre tour plusieurs points avant de poursuivre. Tout d'abord, le *Bildobjekt* comme apparition (paradoxe) figure le *Bildsujet* « comme apparition », c'est-à-dire comme « apparence perceptive », de façon plus ou moins complète. Rappelons que le premier reste non positionnel et qu'il s'efface (dans la nullité ou le néant) devant la quasi-position par la conscience intentionnelle du *Bildsujet* qui n'apparaît pas comme tel. Pour peu que le premier ait un support physique ou apparaisse dans l'imagination comme « apparence perceptive », la comparaison avec le second, lui aussi en « apparence perceptive », est possible, selon ce que l'on appelle la vraisemblance de la figuration, et sans exclure tous les cas indécidables où le *Bildsujet* est plus ou moins visé à vide (d'intuition ou d'image) ; dans la transposition de la *phantasia* en imagination, celle-ci, pour être parfois pourvue d'intentionnalité qui fixe distinctement son objet, quant à son sens intentionnel, n'en a pas pour autant des apparitions plus claires (elles sont simplement plus ou moins distinctes dans l'apparition évanescence/surgissante, sans position, neutre, du *Bildobjekt* ou de l'« apparence perceptive »). Ce genre d'analyse n'a d'ailleurs, sur des cas particuliers, que fort peu d'intérêt, sinon pour attester cette différence. Ensuite, et plus remarquable pour notre propos, est le cas où la figuration en apparition de *Bildobjekt* est vide par rapport à l'objet imaginé, est ce que Husserl nomme une « représentation vide » - vide parce que rien, précisément, de l'apparition ne paraît se rapporter à l'objet visé. Ce que nous apprenons ainsi, et cela vaut jusque dans l'imagination, c'est que la figuration peut aller, pour ainsi dire, jusqu'à ne figurer que des pures pensées vides de remplissement intuitif. C'est le cas, examiné en exemple par Husserl (en Hua XXIII, 473) de la figuration de la théologie (une forme sublime de femme) par Raphaël. Mais c'est aussi le cas de ce qu'il désigne par la conscience « symbolique » - par exemple celle qui

symbolise le sexe féminin par un triangle (il s'agit alors d'une figuration par analogie) ou, plus radicalement, celle qui symbolise *le* triangle idéal par son schème dans un triangle dessiné, où il y a un hiatus irréductible entre l'objet idéal (*a priori*) et son « illustration » intuitive, ou encore plus radicalement, celle qui symbolise telle ou telle signification (*Bedeutung*) par des signes en eux-mêmes arbitraires. C'est dire que la conscience symbolique peut se lier à une figuration en image dans un *Bildobjekt* (non positionnelle), aussi bien qu'à une apparition effectivement perçue dans le réel (qui est donc positionnelle). C'est à retenir en pierre d'attente pour le cas où le Moi non seulement se figure quelque chose en imagination (ce peut être un fantasme au sens psychanalytique), mais où aussi il s'y figure, s'y imagine en train de « vivre » quelque chose (autre possibilité du fantasme en psychanalyse), où donc il est entièrement passé dans la figuration en fiction, dans le *Bildobjekt* ou l'« apparence perceptive ».

Poursuivons :

Or *La figuration comme telle a des choses en commun avec la reproduction* (scil. l'imagination).

4) Il est à remarquer que la conscience d'image peut aussi être posante ou non posante. Le sujet est posé. Mais il n'est donné comme étant que par passage dans une connexion d'expérience. Cela montre bien qu'à toute figuration appartient essentiellement la possibilité d'un passage dans l'intuition donatrice(...) C'est donc une question capitale que de savoir ce qui se trouve (*steckt*) essentiellement comme « intention » dans la conscience d'image, en relation au remplissement possible. (475)

Le sujet (le *Bildsujet*) est donc posé, ou plutôt quasi-posé dans l'intentionnalité de la conscience d'image qui, nous le savons, est aussi l'intentionnalité de l'acte d'imagination. L'objet imaginé (le *Bildsujet*) est quasi-posé, mais il peut aussi exister dans le monde réel et l'intention peut ainsi, dans ce cas, trouver son remplissement - cela est dû, selon nous, à la complicité de structure entre les actes de perception et les actes d'imagination. A cela nous ajouterons que l'intention ne peut être *mise en jeu* (qu'elle fonctionne déjà ou pas) que dans un acte de la conscience (acte d'imagination) qui relève du Moi actuel, ou d'un Moi possédant les habitus nécessaires à sa réactivation. L'intentionnalité vise donc - fût-ce à vide - l'objet imaginé avec son sens d'être (objet quasi-posé comme imaginé), à travers le *Bildobjekt* qui clignote, phénoménologiquement, *entre* l'apparaître et le disparaître pour lui-même, comme sa figuration - et ce, même si la figuration est fixée par une image ayant un support physique (exemple la « théologie » de Raphaël). En l'occurrence s'effectue en effet la transposition architectonique de la *phantasia* (par essence non positionnelle) en image (« apparence perceptive ») de l'imagination qui ne se fixe par la figuration que pour disparaître devant la présentification, dans le présent intentionnel, du *Bildsujet*, fût-ce sans intuition possible dans l'imagination, si bien que l'apparition fixée de la *phantasia* dans le *Bildobjekt* ou l'« apparence

perceptive » n'en constitue pas la présentification de la *phantasia* elle-même, mais la présentification du *Bildsujet* à travers le *Bildobjekt* ou « l'apparence perceptive » qui n'est la figuration que de celui-ci. On peut dire de la sorte que la non positionnalité de la *phantasia* se transfère tout entière dans la non positionnalité du *Bildobjekt* ou de l'« apparence perceptive », la *Stiftung* corrélative de cette transposition étant du même coup la *Stiftung* de l'intentionnalité (au sens husserlien classique), et du présent intentionnel de l'imagination.

Le point 5 montre que c'est bien l'imagination qui est en jeu tout à la fois dans la conscience d'image et dans ce que Husserl nomme ici la *Phantasia* :

5) Je disais que la figuration a une communauté d'essence avec la reproduction (scil. l'imagination) : à savoir précisément que nous avons, dans chaque composante de la figuration (de la figuration propre), une relation à [un terme] « correspondant ».

Nous frappe aussi que nous retrouvons même exactement les différences entre figuration propre et impropre dans la *phantasia* en tant que reproduction propre et impropre (par ex. souvenir : nous distinguons ce qui dans l'« image-souvenir » est souvenir propre et ce qui n'est que bouche-trou).

Nous devons donc généraliser le concept de phantasia (disons de présentification). Il y a deux formes fondamentales de présentification :

1) La forme *reproductive* (scil. imaginative)

2) La forme *perceptive*, c'est-à-dire la présentification en image, en figuration en image. De ce qu'à tout vécu correspondent à leur tour des modifications reproductives, la présentification perceptive entre aussi dans la présentification reproductive, [et] il en résulte une présentification mettant en image dans la présentification de *phantasia* (ou dans le souvenir).

On doit distinguer ces modifications de celles qui changent de la position en non position (croisement des deux sortes de différence). En outre on ne doit pas confondre des perceptions (*Perzeptionen*) qui ne posent pas avec des vécus qui figurent en image : donc avec des présentifications. (475-476)

Autrement dit : tout comme nous avons des figurations en image plus ou moins complètes, nous avons des imaginations plus ou moins vives, claires et distinctes. Les deux formes de présentification (d'objet, ou de *Bildsujet*) ne se distinguent donc que parce que, dans un cas, l'image, le *Bildobjekt* est fixé sur un support physique qui le rend perceptif (*perzeptiv*), alors que, dans le second, le *Bildobjekt* ne l'est pas, n'est qu'« apparence perceptive », et est donc évanescent, aussitôt, par rapport au présent intentionnel où est visé le *Bildsujet*, en rétentions et en rétentions de rétentions ; il est *seulement* figurant fictif ou nul, mais cette fois, Husserl ne le pense pas, et il faut y insister, eu égard au *Bildsujet* qui est quasi-posé. Dans ce dernier cas, par conséquent, le *Bildob-*

jekt est *fantomatique* (en un autre sens que celui, technique, de *Phantom*, chez Husserl), insaisissable, et même « invisible » dans la quasi-position imaginative de l'objet. C'est l'objet visé (le *Bildsujet*) qui dans l'acte *complet*, apparaît plus ou moins clairement, pas le *Bildobjekt* ou l'« apparence perceptive », et c'est par un abus de langage qui est une faute phénoménologique que l'on confond l'objet imaginé avec une « image mentale ». Le *Bildobjekt* ou l'« apparence perceptive », nous l'avons vu, n'est pas dans l'acte d'imaginer proprement (effectivement) appréhendé, sinon, énigmatiquement, dans un vécu qui *ne s'accomplit pas*, qui donc, en un sens, ne s'effectue pas de lui-même (s'il s'effectuait, il poserait un néant, un non-existant, un *fictum* qui ferait perdre du même coup le *Bildobjekt* comme « apparition ») - c'est son essence radicalement non positionnelle. Il n'existe comme apparition que s'il n'existe pas, s'évanouissant dans le fictif, et il n'existe comme fiction néanmoins opérante dans l'acte que s'il n'existe pas comme apparition, n'est qu'« apparence perceptive ». C'est à sa manière ce que dit Husserl quand il distingue les perceptions qui ne posent pas (celles de tel ou tel *Bildobjekt*) et les présentifications qui, au contraire, par leur figuration en image posent (quasi-posent) l'objet intentionnel (le *Bildsujet*) présentifié avec son sens par l'intentionnalité d'imagination. Enfin, il ne faut pas confondre la non positionnalité *originnaire* du *Bildobjekt* ou de l'« apparence perceptive » avec la modification reproductive qui quasi-pose l'objet imaginé (en celui-ci, le sens d'être « objet imaginé » est bien posé, ce pourquoi Husserl utilise l'expression « quasi-poser »). L'objet imaginé n'est pas *eo ipso* ou irréductiblement fictif, il peut exister quelque part dans le monde perceptif ou dans le souvenir, bien qu'il soit toujours absent en chair et en os dans son imagination présente : il est toujours, même dans l'imagination pure, réellement (*reell*) imaginé, c'est-à-dire intentionnellement là dans l'acte d'imagination qui le vise.

Nous en sommes à présent presque au terme de nos analyses du texte n° 16 de *Hua XXIII*, et, à l'exception des importantes clarifications concernant le statut phénoménologique du *Bildobjekt*, nous ne paraissions pas avoir beaucoup avancé quant à l'explicitation de la *Spaltung* qui joue pourtant, ici, constamment en arrière-fond, au moins comme amorce. La question resurgit cependant de manière remarquable dans le dernier fragment du texte n° 16, intitulé « figuration de sentiments comme *Stimmungen* dans l'image (non pas en tant que sentiments personnels) » où Husserl revient sur ce qu'il a déjà abordé. C'est *par l'affectivité*, donc, que nous allons retrouver quelque chose de la *Spaltung*. Lisons donc ce texte de près :

Un paysage éveille une *Stimmung*. Un paysage en image figure le paysage dans une *Stimmung* : je n'ai pas besoin dans le regard d'en venir effectivement dans la *Stimmung*. De telles *Stimmungen*, de tels sentiments etc. figurés ne présupposent pas une co-figuration du spectateur, bien que d'une manière propre il entre en action. Plus précisément, il est sûr que je ne relève pas, avec *cette Stimmung*, de l'image [en « étant »] en elle (*gehöre ich...nicht ins Bild*

hinein). Dois-je dire, moi, non pas en tant qu'homme empirique, mais « purement en tant que corrélat de la *Stimmung* » ? (476)

Ici, Husserl s'est montré hésitant : il avait d'abord écrit, comme l'indique l'apparat critique (698), au lieu du membre de phrase commençant par « bien que » :

C'est-à-dire que dans de tels cas, je ne relève pas, en tant que Moi corporel vivant (*leiblich*) ou même en tant que Moi perceptivement figuré, avec cette *Stimmung*, de l'image, [en « étant »] en elle. Peut-être pas Moi, cette personne empirique déterminée, la fin du texte étant la même.

Cela éclaire l'explication qu'on peut en donner. Tout d'abord, ce qui est capital, aucune co-figuration du spectateur (comme *Phantasie-Ich* et *Phantasie-leib*) n'est ici présumée par la *Stimmung* éveillée dans le paysage. Il n'y a donc pas, quant à cette *Stimmung*, de « point de vue » impliqué du spectateur, et impliqué par la figuration intuitive du *Bildsujet* visé dans le paysage figuré en image. Donc pas de « situation », dans la *phantasia*, d'un « ici absolu », fût-il en *phantasia*. C'est ce que dit plus clairement le texte primitif de Husserl : je n'y suis pas impliqué *leiblich* (par mon *Phantasieleib* par rapport auquel il y a orientation du paysage figuré en image), ni non plus, ce qui est une adjonction très importante, en tant que « Moi perceptivement figuré », c'est-à-dire figuré dans le *Bildobjekt* lui-même, comme Moi fictif qui serait censé lui correspondre comme point de vue du *Bildobjekt* sur le paysage figuré. C'est pourquoi Husserl précise tout aussitôt : « pas Moi, cette personne empiriquement déterminée », ou dans la version corrigée, par « non pas Moi en tant qu'homme empirique », mais « purement en tant que corrélat de la *Stimmung* ». C'est à ce dernier titre, énigmatique, que, sans être co-figuré, le spectateur entrerait, à sa propre façon, « en action », non pas pour *se* sentir en *sa Stimmung*, mais pour se sentir en tant que *corrélat* (subjectif) de la *Stimmung*, donc par cette médiation. Il n'y a donc pas d'autre manière de comprendre, et c'est essentiel, que de penser que si j'y suis seulement en tant que « corrélat » de la *Stimmung*, et il le faut bien puisque celle-ci n'est pas en soi dans le paysage figuré, j'y suis quant à la *Stimmung* entièrement *illocalisé*. Il ne peut donc plus s'agir du Moi ancré dans ou habitant le *Leib* et le *Phantasieleib* puisqu'il n'y a plus d'orientation d'ici, et donc de là-bas, ni même de figuration en *Bildobjekt eu égard* à la *Stimmung* et au sentiment ; disons provisoirement, pour simplifier (puisque Husserl les considère quasiment comme synonymes), qu'il n'y a pas de *figuration en image eu égard* à l'« affect ».

Et cependant, poursuit aussitôt Husserl :

La *Stimmung* est un acte quasi-posant, qui accorde au paysage la *Stimmung* ontique. Le paysage *avec* ce caractère ontique est paysage figuré. Dans mon être quasi-tenu par la *Stimmung* (quasi-*Gestimmt-sein*), je suis conscient de la *Stimmung* du paysage (comme d'une quasi-*Stimmung*) et cela me figure la *Stimmung* de

paysage. (*Ibid.*)

En d'autres termes : comme la *Stimmung* n'appartient pas « objectivement » au paysage, fût-il figuré, mais qu'il apparaît avec ou dans cette *Stimmung*, ou bien encore, comme la *Stimmung* du paysage n'est pas, comme telle, figurée ou figurable, il faut bien qu'elle soit, pour ainsi dire, l'objet d'une quasi-position, c'est-à-dire d'une position « comme si », *par l'imagination*. Ne pouvant cependant se figurer comme telle dans le paysage (n'en constituant qu'un « caractère »), à savoir aussi ni dans le *Bildobjekt* ni dans le *Bildsujet* (où elle n'est qu'un « caractère ontique »), elle en constitue en quelque sorte l'élément *non figuratif*, illocalisé, qui relève autant, par là, du *Bildobjekt* que du *Bildsujet* même s'il n'est quasi-posé que dans ce dernier. Elle est donc un élément de la *phantasia*, élément non positionnel, qui se transfère, à travers la transposition architectonique dans l'imagination dans sa non positionnalité, au sein de la non positionnalité du *Bildobjekt* et de la quasi-positionnalité du *Bildsujet*. C'est la seule manière, selon nous, de comprendre que *je* n'y sois que *quasi-tenu* (alors que *je* suis bien tenu comme *Phantasieleib* par la quasi-position du *Bildsujet* figuré). Et *je* prends dès lors conscience de la *Stimmung* comme d'une quasi-*Stimmung* qui, illocalisée *dans le paysage figuré*, y est un élément flottant, et même « fantôme », non posé comme tel en objet, et qui, si elle devait être posée apparaîtrait aussitôt fictivement comme une projection de mon *Moi*. C'est dire que *dans sa représentation « objective »*, la *Stimmung* a pour corrélat, non pas le *Phantasieleib* toujours situé comme *Leib* par et dans la *phantasia*, mais tout autant le *Leib* et le *Phantasieleib* en ce qu'ils ont de radicalement *infigurables* (où *je* suis conscient, non pas de ma *Stimmung*, mais de celle du paysage) que, c'est tout le problème, ce qu'il nous faut bien nommer, eu égard à l'illocalisation du *Leib* et du *Phantasieleib* quant à la *Stimmung*, un *Phantomleib*, non pas un corps imaginaire ou imaginé, mais un corps lui-même *illocalisé* et *volatil*. Il va de soi en effet que le *Leib* et même le *Phantasieleib* peuvent *éprouver* réellement de la *Stimmung* non pas, encore une fois, comme exclusivement rapportée à eux comme source (« subjective »), mais à propos du *Bildsujet* quasi-posé qui en reçoit son caractère, et que, dans le même moment, par la transposition architectonique de la *phantasia* en imagination, la *Stimmung* peut être prise au *Bildobjekt* (ou dans l'« apparence perceptive » de l'imagination), s'« évaporer » ou s'« atmosphériser » au *Phantomleib*, c'est-à-dire être prise en un « affect » non vécu (non accompli en vécu) comme coloration diffuse (filtre coloré et non conscient comme tel) mais non réelle (*real*) du paysage (du *Bildsujet*). Dans ce dernier cas que Husserl, certes, n'envisage pas explicitement ici, la *Stimmung* ou le sentiment n'est certes plus un « acte » qui « quasi-pose » : elle paraît venir, comme quasi-*Stimmung*, de *nulle part*, d'intentionnalités imaginatives vides d'intuition mais issues, pour ainsi dire, de l'illocalisation totale dans le *Phantomleib* : en ce sens, elle n'est même plus « subjective », mais va jusqu'à paraître, dans l'illusion fictionnante (du *Bildobjekt*, de l'« apparence perceptive »), comme « objective » ou comme « figuration » de la *Stimmung* objective. Et c'est là, à proprement parler, que

se trouve l'amorce de la *Spaltung* : celle-ci se joue, nous le voyons, entre le *Phantasieleib* et le *Phantomleib*, et son lieu de prédilection est l'affectivité. Il ne va pas de soi que celle-ci soit réellement (*reell*) vécue.

Husserl précise encore :

Les œuvres d'art figurent partout, non pas seulement des choses et non pas seulement des personnes qui ont des sentiments, des pensées, etc., mais elles figurent aussi de multiples *Stimmungen*, pensées, etc. d'une manière telle que nous devons dire : ce sont des caractères des choses figurées et même des caractères figurés mais d'autre part ne relevant pas des personnes figurées comme leurs vécus, leurs pensées, etc. (476-477)

A quoi Husserl a ajouté : « Il n'est absolument pas besoin que des personnes soient figurées. » (477)

Cela accentue encore la distinction qu'il faut faire ici entre la quasi-*Stimmung* flottante et fantôme, fût-elle, *pour nous*, ici, au bord de sa figuration, et ce qui, par une quasi-*Einführung* de ce que sont censés vivre ou penser les personnages figurés, relèverait plutôt de la figuration en imagination de la *phantasia* à l'œuvre dans toute *Einführung* réelle. La différence, voire la *Spaltung* est ici encore plus nette entre le *Bildobjekt* et le *Bildsujet* (les choses et êtres figurés), donc entre le *Phantomleib* (qui est encore un *Leib*, fût-il fantomatique, susceptible d'être quasi-tenu par l'intentionnalité de la quasi-*Stimmung*), et le *Phantasieleib* puisqu'ici, rien ne « répond » de ce qui serait le « dedans » de l'autre ici absolu d'autrui, ou puisque la vie (et le vécu) d'autrui est entièrement imaginée sur la base de caractères figurés (l'alter ego y est un alter *ego*), ce qui n'est précisément possible que par l'illocalisation « atmosphérique » du *Phantomleib*. Par là, nous comprenons que ce qui différencie le *Phantasieleib* du *Phantomleib*, c'est que le premier est infigurable tout en comportant un ici absolu (il est spatialisant), alors que le second, pour être lui aussi infigurable, est cependant illocalisé et illocalisable, son « ici » comme « centre » étant partout et nulle part. Il en ressort aussi cette conséquence capitale que le *Phantomleib* ne résulte pas tout simplement de la transposition architectonique, accordée à celle de la *phantasia* en imagination, du *Phantasieleib*. Ce qui frappe en effet ici, avec l'entrée en scène de l'affectivité, c'est tout autant que l'illocalisation du *Phantomleib*, la « volatilisation » du Moi (et donc du *Leib*) dans ce qu'il faut bien nommer l'« atmosphère » de l'être quasi-tenu par la quasi-*Stimmung*. Et cette « atmosphérisation » du Moi ne peut, selon nous, qu'être strictement coextensive de son passage *entier*, non pas dans l'intentionnalité du *Bildsujet* qu'il imagine (et qui par là le fixe au moins un moment sur tel ou tel sens intentionnel, imaginatif), mais dans l'irréalité du *Bildobjekt* : c'est comme si, ici, le Moi lui-même, non positionnel, était devenu partie du *Bildobjekt*. Il faudra voir que, si tel est le cas, il n'aura lui-même plus rien à imaginer, sinon, comme pour Husserl ici, des « caractères » (significativités, *Bedeutsamkeiten*), à même les objets (choses et personnages) que fournit encore la *phantasia*, et donc le *Phantasieleib*, à travers sa transposition architectonique en imagination. En

fait, l'effet de cette dernière est tout d'abord de pourvoir la *phantasia* d'intentionnalités de sens *d'objets*, mais ceux-ci sont ensuite ou bien figurables et figurés ou non en intuitions imaginatives, ou bien ne le sont pas, sinon comme « caractères » ou « significativités » affectives d'autres objets (figurables et figurés), avec un certain degré de liberté par rapport à ceux-ci, et dans lequel pourra s'engouffrer le processus primaire comme codage ou recodage symbolique des « significativités ».

Cependant, Husserl écrit encore :

Nous pouvons dire aussi ce qui suit : si en percevant (*wahrnehmend*) je vois un paysage et s'il me rend triste, je n'ai pas besoin de penser à moi : lui-même se tient là dans une certaine propriété de *Stimmung*. Si je me réjouis à propos d'un homme se tenant devant moi, il se tient là comme réjouissant. Ainsi les objets ont-ils leurs caractères précisément en vertu des actes qui posent qui sont rapportés à eux, et *eo ipso*. Cela se laisse reproduire (« phantasmer »), mais cela se laisse aussi figurer en image, et il n'est à présent pas difficile d'établir avec précision ce que requiert une « phantasmatisation » (*Phantasierung*) de cette sorte, et en particulier une figuration en image. (477)

Pour comprendre la première partie du texte, qui concerne la perception, il faut remarquer, d'une part, que les caractères de *Stimmung* sont portés par les *objets* de la perception, qui est bien évidemment actuelle, et d'autre part (cf. Beilage XLVII de Hua XXIII, 462), que, le sentiment ou la *Stimmung* étant effectivement vécus, ils font partie d'un « vécu d'état » qui est la tournure du regard de la conscience (*Zuwendung*) sur l'objet posé, et sont par là eux-mêmes positionnels, passant donc dans l'objet posé comme l'un de ses caractères posés. Dans ce cas, donc, l'affectivité, susceptible d'être posée avant que la conscience n'en passe à l'acte effectif de perception, et avant que cet acte (posant) ne l'emporte dans sa position, correspond à une composante du vécu qui est effectivement accomplie, et par là, parfaitement ressentie (comme une *Stellungnahme*, une prise d'attitude affective). Au caractère triste du paysage correspond, dans l'immanence réelle (*reell*) de la conscience, la *Stimmung* de la tristesse, au caractère réjouissant de tel ou tel autrui correspond la *Stimmung* de la joie. Cela, parce que la tristesse ou la joie appartiennent déjà à la « visée » (*Zuwendung*) de la conscience, comme prises d'attitude primitives, d'état, pour ainsi dire « passives » (relevant du *pathos*), qui s'accomplissent avec la position de l'objet perçu et qui s'y retrouvent, posées, comme l'un de ses caractères (noématique).

Si, comme le dit Husserl, l'on passe dans l'imagination ou la conscience d'image, on peut dire la même chose quant à l'objet imaginé (le *Bildsujet*) et l'on se retrouve dans le troisième cas de figure de l'ouverture (face à l'objet imaginé) - sauf qu'il s'agit ici du vécu (de l'épreuve, de l'expérience) de la tristesse ou de la joie, effectivement éprouvé, à l'égard d'un objet *quasi-posé*, imaginé, donc modifié. L'« affect » est donc lui-même modifié par l'objet sur

lequel il porte. Je puis imaginer des objets agréables ou désagréables. En tout cas, cet objet est clairement imaginé, le *Bildsujet* y efface le *Bildobjekt*, qui n'est que l'image, que je ne vois pas, de l'objet intentionnel que je vise et que je « vois » (quasi-vois), et par là, je vis réellement (*reell*) l'« affect », même si c'est avec la modification de l'imagination. Ou encore, il ne s'agit d'un quasi-affect que parce qu'il porte sur un objet figuré en imagination, donc quasi-posé, et ce que cette quasi-position emporte avec elle, c'est son caractère affectif, qui n'est pas posé mais quasi-posé à même le quasi-objet. La conscience vit réellement un affect qui donc ne pose pas, mais pose quasiment. C'est ce qu'on a relevé comme son *caractère* « *subjectif* », mais, nous le voyons, cela soulève un paradoxe : l'être-posé réel (*reell*) de l'affect dans la conscience intime n'est pas à son tour un être posant effectif, mais un être quasi-posant, dont la quasi-position ne peut elle-même trouver sa source que dans le vécu d'état qu'est la tournure originaire de la conscience vers l'objet imaginé. Il faut donc que l'intentionnalité visant cet objet préexiste, que la *phantasia* proprement dite se soit déjà architectoniquement transposée en imagination, où c'est en fait seulement le *Bildobjekt* ou l'« apparence perceptive » effacés qui confèrent à l'objet intentionnel son caractère modifié. Et c'est parce que le Moi éprouve néanmoins réellement (*reell*) l'affect qu'il reste à distance de l'imagination, devant (*vor*) elle, sans lui-même « y passer ». C'est ainsi que je puis m'imaginer des tas de choses, dans la rêverie, tout en restant éveillé, c'est-à-dire tout en éprouvant réellement du plaisir (ou de l'angoisse) : l'affect est posé mais n'est que quasi-posant les caractères affectifs des objets imaginés, à même ceux-ci.

A y regarder de plus près, cependant, ce que nous venons de relever comme un paradoxe signale l'amorce possible d'une certaine *Spaltung* du Moi entre, d'une part celui qui éprouve réellement les affects (et qui vit par ailleurs actuellement au monde), et d'autre part celui (troisième cas) qui est en rapport intentionnel réell (*reell*) exclusif avec l'imaginaire, fût-il figuré « symboliquement » (selon l'expression de Husserl) à même la perception, c'est-à-dire avec des quasi-objets imaginés et leurs significativités affectives imaginées. Et cela sans que, nous l'avons vu, il y ait pour autant vie du Moi *dans* (*hinein...in*) l'imaginaire (premier cas), puisque là, il n'y a ou bien que des objets imaginés avec leurs significativités affectives imaginées et non figurées comme telles, ou bien, sur le mode non positionnel et inaccompli, du *Bildobjekt* ou de l'« apparence perceptive » impliquant un Moi non positionnel et « perçu » qui pour sa part ne « vit » que *dans* la figuration (*Darstellung*) de l'objet imaginé, si elle a lieu, ou même dans des significativités vides d'objet, lesquelles, précisément inaccomplies, échappent proprement à la conscience - et ces significativités sont, nous venons de le voir, essentiellement affectives, la question demeurant de savoir en quoi elles sont vécues effectivement et distinctement. En retour, il faut donc se demander si, même dans le troisième cas, il n'y a pas déjà amorce de *Spaltung* entre l'affect proprement vécu dont le lien de significativité avec la scène (l'objet) imaginée échappe, et celle-ci elle-même : certes, une ou des scènes imaginées « émeuvent » le Moi actuel *en son vécu affectif*, mais ce peut

être sans qu'il sache *eo ipso* ni pourquoi ni comment. Ce Moi actuel existe donc bien en sa *Leibkörperlichkeit*, et donc en sa *Leiblichkeit* vivante, mais le paradoxe, encore une fois, est qu'au moins une part de la significativité de son affectivité vécue (de tel ou tel affect réellement vécu) échappe à l'acte d'imagination qui figure une scène (un objet) où cette part, non figurée elle-même, ne se retrouve pas - comme s'il y avait une « seconde » vie « derrière » la vie effectivement vécue (dans l'acte d'imaginer), mais une « seconde » vie dont nous savons qu'elle n'est précisément pas vie dans l'imagination. Il y a en cela un effet de simulacre difficile à déjouer, et les choses ne sont pas aussi simples que Husserl le laisse entendre. De par le fait que l'« affect » est réellement vécu, je ne suis pas, fût-ce par impossible, là parmi les objets imaginés, mais ici en face d'eux *comme s'ils étaient là* (ce qui signifie bien la quasi-position de l'affect). Or, comme Husserl l'a bien remarqué, mon *Phantasieleib* (et *Phantasie-Ich*) est bien ce qui me permet de me situer « en face de » avec un ici absolu de *phantasia*, mais cela n'explique pas encore le caractère de quasi-réalité de la scène, ce qui, en elle, mobilise ou fascine l'affectivité alors même qu'il n'y figure pas. Il y faut quelque chose de plus qui, dans l'image, relève précisément de la *phantasia*, sans pour autant abolir l'objet (quasi-réel) *imaginé*, mais tout au contraire est là pour le faire vivre ou l'animer d'affects qui n'y sont pas. Ce quelque chose de plus, qui est illusionnant, qui donne en fait l'illusion de la réalité voire même de la perception, ce ne peut être, bien qu'il ne soit pas figuré dans l'imagination avec sa significativité propre, que quelque chose du *Bildobjekt* en clignotement dans le rapport intentionnel, et pour sa part inaccompli en lui ou relevant de sa non positionnalité. Si nous nous rappelons qu'en toute rigueur, c'est parce que le rapport intentionnel à l'objet imaginé passe au travers du *Bildobjekt* que la position de l'objet se transpose en *quasi*-position, il vient qu'il n'est *pas nécessaire* selon nous *d'en passer, comme Husserl, par les enchaînements de perception (Wahrnehmung) pour fonder (fundieren) le caractère de quasi-position de l'objet imaginé (du Bildsujet)*, car il suffit déjà de considérer attentivement le troisième cas présenté par lui pour s'apercevoir qu'il y a, *à même la figuration* de l'objet (la scène) imaginé, quelque chose d'effectivement réel (*wirklich reell*), l'affect, qui ne s'y trouve pas figuré, et sans que ce soit tout simplement l'affect qui pose l'objet (la scène, la mise en scène). C'est par rapport aux significativités non figurées, dans la scène, comme telles « perdues » par le Moi conscient actuel, mais vécues effectivement dans ses affects, que l'objet (la scène) paraît, dans ce cas, comme quasi-posé. Or si, comme nous l'avons vu, à la non positionnalité du *Bildobjekt* correspond un « vécu inaccompli » de la conscience, c'est-à-dire tout au plus un « vécu d'état », à cette part du *Bildobjekt* (ou, rappelons-le, de l'« apparence perceptive ») « investie » de significativités perdues comme telles parce que non figurées, mais néanmoins ressenties dans l'affect, ne peut correspondre, non pas tout simplement, ce qui serait absurde, de la non positionnalité dans la non positionnalité, mais de la *non positionnalité inconsciente*, correspondant à une intention imaginative *inconsciente*, où la significativité *comme telle n'est*

pas vécue, et où du « vécu » seulement amorcé (en *Ansatz*) en conscience dans l'affect s'avère ne viser dans la figuration que quelque chose de nul (*nichtig*) ou du « fictif » manifestant le pur *factum* de l'image, « irréalissant » aussitôt la position comme réalité de l'objet imaginé. Or, par rapport au *Bildobjekt* ou à l'« apparence perceptive », on l'a vu, il n'y a pas « situation » - il n'y en a que par rapport au *Bildsujet*. Il n'y a donc pas, dans ce rapport, de *Phantasieleib* (et de *Phantasie-Ich*), mais seulement un *Phantomleib* infigurable parce que complètement *illocalisé* et « atmosphérisé » (seulement « perçu », éventuellement par le Moi actuel qui vise *l'objet imaginé*, comme moi non positionnel quelque part *dans l'image*). Le *Phantomleib* est pour ainsi dire le *résidu* de *Leiblichkeit* ou la trace architectonique de la *phantasia* et du *Phantasieleib* dans la transposition architectonique où s'institue l'imagination avec son intentionnalité. En ce sens, le *Phantomleib* est le *Leib* « évaporé » partout et nulle part du Moi-image dans l'image, le corrélat de la *Bildlichkeit* du *Bild* ou de la fictivité de l'« apparence perceptive » : c'est en ce sens que les significativités imaginativement intentionnées mais non figurées comme telles dans le *Bildobjekt* ou l'« apparence perceptive » se dérobent *comme telles*, paraissant venir de l'« atmosphérisation » du *Phantomleib*. Il ne leur correspond, encore une fois, que l'affect réellement vécu dans la conscience, sans que celle-ci puisse se l'expliquer. C'est à nos yeux une autre façon de comprendre ce qui a toujours tracassé Husserl : en quoi l'imagination n'est-elle pas tout simplement une perception ?

Pour résumer, cela signifie finalement que dans ce troisième cas de figure, la *Spaltung* du Moi et du *Leib* les divise d'une part en le Moi réel ou actuel éprouvant, vivant, et vivant aussi comme *Phantasieleib* même après la transposition architectonique de la *phantasia* en imagination pourvue d'une intentionnalité visant ses objets, et d'autre part en un Moi irréel, fictif, ne « vivant » que par les visées qui s'imposent à lui, mais *illocalisé* ou « atmosphérisé » dans son *Phantomleib*. Cela nous permettra de détailler, plus que nous ne l'avons fait dans *Phénoménologie en esquisses*, la structure de la *Stiftung* de l'imagination. On s'aperçoit déjà, en tout cas, que la *Spaltung* est tout à la fois celle du Moi, celle entre la *Leiblichkeit* comme complexe *Leiblichkeit/Phantasieleiblichkeit* et *Phantomleiblichkeit*, et enfin même, celle de la *phantasia* elle-même, qui risque toujours de se produire, entre *Bildobjekt* ou « apparence perceptive » et *Bildsujet*, donc encore celle de *l'acte de l'imagination* lui-même entre *non positionnalité radicale* du *Bildobjekt* ou de « *l'apparence perceptive* » et *quasi-positionnalité* du *Bildsujet* ou de l'objet imaginé, la *Spaltung* s'accomplissant, nous l'avons vu, quand il n'y a aucun « signe » figuré de *l'affectivité* dans le *Bildsujet* ou plutôt quand l'intentionnalité imaginative de significativité est *comme telle* vide de figuration reconnaissable qui puisse lui être rapportée. Étrange propriété qu'a l'affectivité de « s'atmosphériser » avec et dans un *Phantomleib* alors même qu'elle peut être réellement (*reell*) vécue comme affect (dépourvu de significativité reconnaissable dans la figuration) par le Moi actuel. C'est dire que le *Phantomleib* concerne principalement l'affectivité, en l'occurrence une dimension tout à fait fondamentale de

la condition humaine.

Tentons d'éclaircir davantage encore cette situation en examinant de plus près ce qui se passe dans les deux premiers cas de figure de l'ouverture : soit je m'imagine moi-même comme vivant *dans* la scène imaginée, soit, ce qui revient presque au même, je m'y imagine comme un autre. C'est toujours moi qui m'imagine, en l'occurrence dans une certaine situation imaginaire où, encore une fois, il y a de l'affect. Ou bien je m'imagine triste dans cette situation de tristesse, ou bien j'imagine que c'est un autre, qui y est, qui est triste, cas différents de celui que nous venons d'examiner où j'éprouve réellement de la tristesse *devant* cette situation. La question est donc à présent de savoir, par rapport à ce que nous venons d'explicitier, quel est le statut phénoménologique du *vécu* (de l'affect) *imaginé*, soit en moi qui serais là-bas, sur la scène, soit en un autre. Ces deux cas répondent plus exactement, notons-le, à ce que l'on appelle la « rêverie éveillée ». Précisons, comme l'a fait Husserl, qu'éprouver, par sympathie, tel ou tel sentiment pour tel ou tel personnage de la scène imaginée ou figurée en image, n'est pas simplement imaginer *ce qu'ils* seraient censés vivre quant à eux, pour leur part. Il ne s'agit ici que de quasi-*Einfühlung*.

C'est à ce registre, en effet, que tout se joue. De la quasi-*Einfühlung*, je puis cependant déjà en avoir dans la rencontre effective d'autrui, quand je me mets à *imaginer* ses vécus à lui. Quasi-*Einfühlung*, en effet, et pas *Einfühlung*, parce qu'il s'agit d'une *Einfühlung imaginaire* (une « projection » selon la langue de la psychologie) et non pas d'une véritable rencontre d'autrui, laquelle ne met pas en jeu, nous avons tenté de le montrer dans *Phénoménologie en esquisses*, l'imagination qui ferait d'autrui le *Bildsujet* d'un *Bildobjekt*, mais la *phantasia* comme *mimèsis* non spéculaire active, et du dedans, la présentification d'autrui relevant proprement, à ce registre de la rencontre effective, de ce que cette *mimèsis* du Moi effectue comme étant ce qu'il ressent (*fühlt*) de l'autre. Autrement dit, c'est plutôt l'imagination qui est ici spéculaire, dans la mesure où elle aperçoit en autrui un *double* de moi-même, où elle imagine (nous y reviendrons longuement à propos de l'intersubjectivité) des vécus que je n'ai certes pas, mais à partir de ma propre intentionnalité imaginative - ce qui peut toujours être « démenti » si autrui est bien vivant « en chair et en os », si les gestes, les mimiques, les expressions de sa *Leiblichkeit* me rappellent à son altérité, qui est d'abord celle de son ici absolu là-bas.

La situation est très complexe parce que la *phantasia* est pour ainsi dire effacée par le relais de l'imagination : si elle est en jeu dans la rencontre actuelle et effective d'autrui, elle peut s'effacer dans ce que, pour ma part et sur cette base phénoménologique, j'imagine de lui, et qui est, le plus souvent, un leurre. Quel rapport y a-t-il ici entre la *phantasia* et la *Stiftung* de l'imagination ? Dans la rencontre actuelle, la *phantasia* mise en jeu par le *Phantasielieb* clignotant dans le *Leib*, et dans ce que le *Leibkörper* a encore de *Leiblichkeit*, est ce qui permet au *Leib* primordial (ici absolu) de rencontrer un autre ici absolu où il n'est pas en réalité, mais d'où il peut ressaisir, par la *phantasia*, cet autre ici absolu *de l'intérieur* : c'est précisément l'amorce de ce que nous nommons la

mimèsis non spéculaire (le *Leib* et le *Phantasieleib* sont infigurables), active, et du dedans. Originellement, cette *phantasia* est non positionnelle et non figurative. Positionnelle, elle le devient (et c'est pour elle un cas unique) dès lors que, comme l'a bien vu Husserl, le *Leib* d'autrui est aperçu comme un *Leibkörper* effectivement réel (agissant sur mon *Leibkörper* lui-même ainsi passible de *pathè*, nous y reviendrons), et dont la *Leiblichkeit* ainsi située permet de situer la mienne, et ainsi, de faire pareillement apparaître celle-ci comme située là-bas par rapport à cet ici absolu là-bas, c'est-à-dire pareillement située ou ancrée à son tour dans mon *Leibkörper*. C'est là, nous reprendrons cette analyse, le mouvement ou la structure de la *Stiftung* intersubjective. Par le *Leibkörper* d'autrui, apparaissant effectivement dans le monde, la *phantasia*, peut-on dire, se transpose une première fois (c'est pour nous le sens de ce que Husserl nomme la « modification par autrui ») à travers la *Leiblichkeit* de ce *Leibkörper*, en « sensation » (*Fühlung*) de son dedans (*Ein-fühlung*), mais cette « sensation » n'est nullement figurative ou « intuitive » (ou c'est de l'« intuition » en un tout autre sens, dont l'objet n'est précisément pas figuré). Cette *Einfühlung* étant réelle (à la fois vécue, *reell*, et *wirklich*), cette « sensation » l'est aussi. Il se passe là, dans cet ici absolu qui est là-bas, « quelque chose » que je ne puis cependant pas percevoir, dans le présent, comme portant dans tous les cas de l'intuition (de la position) d'un objet, et qui est pourtant bien réel. Autrement dit, c'est cette non figurabilité en objet intuitionnable (et remplissant une intention d'objet) qui, non seulement exclut la saisie en image de l'imagination (avec son sens intentionnel de quasi-objet quasi-posé), mais requiert bien plutôt la *phantasia* et le *Phantasieleib* - c'est seulement par ces derniers que ce peut être, selon la formule de Husserl, « comme si j'étais là-bas ». Je n'y suis donc pas avec mon *Leibkörper*, mais j'y suis, de ma *Leiblichkeit* (et de ma *Phantasieleiblichkeit*), en *phantasia*, donc j'y suis de manière précisément *non positionnelle* - alors qu'autrui, par le fait qu'il m'apparaît par la *Leiblichkeit* qu'il y a dans son *Leibkörper*, y est de façon positionnelle : c'est *lui* et pas moi qui a ces gestes, ces mimiques, ces expressions.

Il n'y a donc pas, principalement, d'institution de l'imagination dans la rencontre effective d'autrui. Et toujours dans ce cas, s'il y en a une, secondairement, ce ne peut être que dans la présentification, non pas tant, comme l'a dit Husserl, des vécus d'autrui, mais, comme nous l'avons dit, des vécus de la *rencontre* d'autrui, c'est-à-dire du ou des sens qui se sont amorcés ou qui se sont faits dans la rencontre elle-même, dans la double *mimèsis* non spéculaire, active et du dedans, effectuée des deux côtés, par ma *phantasia* et par celle d'autrui. Le sens se faisant ou un amorce est *eo ipso* « intersubjectif ». Et quand il y a institution de l'imagination, il y a arrêt momentané aussitôt fugitif du mouvement de *temporalisation* en présence de ce sens se faisant ou en amorce. *Entre* nous s'est seulement amorcé quelque chose qui reste en suspens, ou il s'est passé quelque chose qui fuit dans les rétentions et les rétentions de rétentions etc. du présent intentionnel de l'acte d'imagination, pour se déposer en habitus et sens sédimentés, avant d'être repris, éventuellement, dans le res-

souvenir. Il s'agit ici de la différence entre *Sinnbildung* et *Sinnstiftung*. En tant qu'elle relève du même registre architectonique que la *phantasia*, la *Sinnbildung* n'est pas comme telle positionnelle, alors que, relevant du même registre architectonique que l'imagination, la *Sinnstiftung* est d'abord, originellement, quasi-positionnelle (le sens institué ne s'impose pas *ipso facto* à tous, comme celui de l'idéalité), avant d'être reprise comme positionnelle pour mon moi actuel (et elle est alors un « moment » de mon Histoire transcendante).

Cela n'exclut pas, cependant, la quasi-*Einführung* dans ce qui est une sorte de « pathologie » de l'*Einführung* - expression qui trouvera son ample justification dans la suite. Cela se produit si autrui est lui-même figuré en imagination, sans être là, *leiblich*, c'est-à-dire sans être en présence dans la *Leiblichkeit* de son *Leibkörper* aperceptible. Je me fais alors une « image » d'autrui. Qu'est-ce que cela signifie précisément ? Est-il tout simplement le *Bildsujet* d'un *Bildobjekt* (ou d'une « apparence perceptive ») ? Il est en tout cas sûr que je ne puis dès lors qu'imaginer l'intériorité de ses vécus puisque, sa *Leiblichkeit* ne se temporalisant pas en présence (sans présent), ces vécus, je ne puis les « sentir » (*fühlen*) proprement.

Qu'est-ce qui est donc ici *Bildobjekt* (ou « apparence perceptive ») et qu'est-ce qui est *Bildsujet* ? Partons de ce dernier, le plus facile à saisir : il ne peut être qu'autrui imaginé, fixé un moment éphémère (en « apparence perceptive ») par l'imagination ou fixé par l'image sur un tableau ou une photographie, dans une *Leiblichkeit* elle-même figée ou fixée par un regard, un geste, une posture ou une allure (c'est bien un ou des autrui que je perçois - *perzipiere* - en image, c'est bien lui ou eux qui y sont figurés). Figée ou fixée, c'est-à-dire arrêtée dans le mouvement de sa temporalisation en présence, pour ne plus pouvoir être reprise que dans la temporalisation continue en présent. Dès lors l'imagination ou le portrait « vivants » ne paraissent tels que de ce que cette fixation ouvre en arrière d'elle comme à un passé *supposé* et en avant d'elle comme à un futur pareillement présumé (il y a souvent, pour cette supposition et cette présomption, l'aliment d'une légende ou d'une histoire *racontées*), mais qui, perdus quant à ce qui fait la présence sans présent de leur sens dans le faire, et distincts des rétentions et protentions du présent intentionnel de l'imagination, ne pourront être éventuellement repris que par d'autres fixations de l'imagination, par d'autres présents intentionnels (nous mettons hors circuit les cas où interviennent la reconnaissance du personnage représenté et donc les souvenirs). C'est que, précisément, la *Leiblichkeit* est infigurable, et que ce que je suppose ou présume de celle-ci se perd dès lors qu'elle est fixée (figurée) dans un présent intentionnel. S'il y a bien, dans la figuration elle-même, tel ou tel indice d'un vivre (et donc d'une *Leiblichkeit*) saisi au vol, il n'y a rien qui permette d'en saisir la temporalisation en présence, et donc de « sentir » du dedans l'intériorité du vécu d'autrui. La posture figurée a toujours, comme on dit, quelque chose de « théâtral », procédant de la représentation ou de la mise en scène. Par conséquent, il n'y a rien non plus, tout au moins quant au vivre et au vécu d'autrui, qui sollicite pour ainsi dire

la *phantasia* en jeu dans la *mimèsis* non spéculaire, active et du dedans. De ce dedans il y a une ouverture en éclipses, toujours selon le même angle de vue, aussitôt refermée que réouverte, comme si je ne pouvais y « plonger » que le temps (de présence) aussitôt éclipsé par le temps (de présent). Je n'y « sens » donc le présent du vécu d'autrui présentifié par l'imagination que « par instants ». Et alors j'y « sens », réellement, sur le mode du *quasi* (car rien ne peut s'y temporaliser en présence), tout comme dans le troisième cas de figure de l'ouverture.

Je puis cependant m'y mettre, comme dans les deux premiers cas de figure, soit comme moi-même, soit comme un autre. Mais alors, hors de la supposition ou de la présomption fournies par l'histoire *racontée*, qui peut tout aussi bien, nous le comprenons à présent, être l'histoire que je me *raconte*, plus aucun indice figuré de la *Leiblichkeit* de moi comme un autre, ou d'autrui, n'est présent. C'est dire que je me rappelle l'histoire *racontée* ou que je l'imagine, donc que j'imagine les vécus et la vie de moi-autre ou d'autrui, cependant quasi-posé dans l'imagination, à savoir figuré comme *Bildsujet*.

Deux choses sont à distinguer, et c'est, ici aussi, plus complexe que ce qu'a fait Husserl. D'une part, la situation du *Phantasie-Ich* et du *Phantasie-leib* par rapport à la scène imaginée qui les implique intentionnellement - on se retrouve dans le cas simple de la *Stiftung* de l'imagination sur la base de la *phantasia*. D'autre part cependant, puisqu'il n'y a pas d'indice figurant la vie propre ou intime d'autrui (ou de moi-autre) que cependant je m'imagine en partant de significativités affectives relevant quant à elles du *Bildobjekt* ou de l'« apparence perceptive », l'illocalisation ou l'« atmosphérisation » du Moi (et de son complexe de *Leiblichkeit/Phantasieleiblichkeit* par rapport au *Bildobjekt* ou à l'« apparence perceptive », c'est-à-dire la transposition de ce complexe en *Phantomleiblichkeit*. C'est par là, par cette illocalisation même, que je puis passer dans la scène en m'imaginant ce que l'autre imaginé y vivrait. Ce faisant, contrairement à ce qu'on pourrait croire, je n'imagine pas, car ce serait absurde, une temporalisation en présence du vécu d'autrui (je ne puis « ré-imaginer », en sens inverse, de la *phantasia* à partir de l'imagination), mais, tenu par l'irreprésentabilité ou l'infigurabilité de celui-ci qui ne se manifeste même pas dans une rencontre, je m'y engouffre - telle est la menace de la *Spaltung* - pour y mettre en jeu des intentionnalités imaginatives *qui n'ont pas d'objet* imaginé, c'est-à-dire aussi pas de *Bildsujet* : je m'engouffre donc dans ce qui est chaque fois *Bildobjekt* ou « apparence perceptive ». Or ceux-ci, nous l'avons vu, sont radicalement *non positionnels*. Le vécu qui y correspond l'est donc aussi, et c'est donc aussi moi-même, pour autant que j'effectue ces imaginations dans l'éveil du Moi, qui y vis une vie entièrement *fictive*, c'est-à-dire nulle, ou bloquée dans sa néantité, tant eu égard à la *phantasia* qu'eu égard à la réalité, dès lors que je l'accomplis. Cette vie peut donc aussi échapper elle-même à la conscience éveillée - c'est le cas propre de la *Spaltung* de cette dernière - quand ces vécus fictifs sont, comme le dit Husserl, proprement *inaccomplis* et par surcroît, nous le verrons, couplés à un ou des excès d'affec-

tivité : ils restent tapis dans le *Phantomleib* auquel correspond un *Phantom-Ich* - c'est ce que Freud a désigné, d'abord avec Breuer, comme « état hypnoïdes », ensuite lui-même comme « inconscients » et « pensées inconscientes ». Le paradoxe est qu'il s'y agit de *Bildobjekte* (ou d'« apparences perceptives ») sans *Bildsujet* correspondant, donc un peu comme parfois dans le rêve (fait durant le sommeil), d'intentionnalités imaginatives où « quelque chose » apparaît très vaguement et très fugitivement mais, pour reprendre les termes de Husserl, comme sortes de supports en fonction (*fungierend*) de « visées à vide symboliques », sans intuition imaginative d'objet, et qui sombrent dans le néant dès que la conscience cherche à les fixer. Cela constitue, précisément, d'abord leur caractère non positionnel (inaccompli), *ensuite*, par couplage avec des affects traumatiques (en excès), leur caractère inconscient. Nous verrons comment et pourquoi il faut distinguer les deux caractères : disons simplement, ici, que les « états hypnoïdes » se produisent à l'état de veille, par passage de la rêverie éveillée dans ces « états » comme « états » de non accomplissement par et dans la conscience : ce qui s'oppose à leur retour à l'accomplissement en fiction ou fabulation par et dans la conscience est, non pas le refoulement, mais l'excès affectif enfoui auquel ils sont liés. C'est pourquoi il est juste de dire qu'il s'agit, dans ces cas, d'une *Spaltung* de la conscience. Nous y reviendrons.

Il s'agit donc là, pour ainsi dire, dans la *Stiftung* de l'imagination, d'une *autonomisation* ou d'une *émancipation* possibles de l'imagination par rapport à sa base phénoménologique dans la *phantasia*. Et cela, d'une part, parce que la *phantasia* ne lui fournit plus d'apparitions ou peu d'apparitions qui pourraient se transposer architectoniquement en apparitions d'objets imaginés, c'est-à-dire en leurs « images irréelles » (les *Bildobjekte* ou « apparences perceptives »), et d'autre part parce que la *phantasia* (le *Phantasieleib*) s'y est transposée en medium vide, illocalisé, atmosphérique (le *Phantomleib*), où les objets, visés à vide (intuitif) par des intentionnalités imaginatives, ne peuvent plus être fournis que par les histoires qu'on raconte ou les histoires que je me raconte. Ce sont donc les histoires qui pourvoient ici à la temporalisation - et temporalisation en présence, s'il y en a (il s'agit plutôt d'un scénario fixe) -, et cela n'exclut pas qu'à l'occasion, dans tel ou tel moment présent découpé par l'imagination, tel ou tel objet, visé à vide dans les histoires, « convoque » les ressources de la *phantasia* (en fait par les « associations » qui font le processus primaire) pour aboutir à être figuré comme objet dans l'imagination. Cela peut se produire dans la rêverie éveillée, quand *Phantasieleib* et *Phantomleib* jouent encore ensemble. Mais cela ne se produit pas, en général, sinon par *Einfall* subit et non congruent au processus, dans le cas où la « rêverie » est « inconsciente », c'est-à-dire quand *Phantasieleib* et *Phantomleib* sont *gespaltet*. Ce qui caractérise ce dernier est en effet son illocalisation et son « atmosphérisation », et c'est ce qui fait, dans cette *Spaltung*, qu'il est tout autant, dans son irréalité, indissociable, mais aussi indiscernable du *Bildobjekt*, ou de l'« apparence perceptive ». Passer dans l'image (*hinein ins Bild*), comme disait Husserl, c'est avant tout passer dans le *Bildobjekt* ou l'« apparence percep-

tive », et comme ceux-ci n'ont pas *par eux-mêmes* d'intentionnalité figurative d'objet, c'est pour la conscience y perdre cette même intentionnalité, ne plus y voir d'objets imaginés, mais seulement les « penser » à vide, « imaginer » par impossible l'affectivité censée être vécue et figurée par tel ou tel caractère à même le *Bildobjekt* ou l'« apparence perceptive », tant la « mienne » en tant que j'y suis « passé » que celle des « autres » avec lesquels je suis imaginativement en rapport - tout ces guillemets n'ayant de sens que dans la rêverie éveillée où je me laisse emporter, donc signalant chaque fois la *fiction*, alors que tout s'évanouit quand la rêverie devient hypnoïde, non accomplie par la conscience. C'est dire que ces vécus « imaginés », ou mieux, c'est ici le cas de le dire strictement, ces vécus imaginaires, relèvent eux-mêmes de la fiction et de la *néantité* du *Bildobjekt* ou de l'« apparence perceptive ». Ils ne peuvent être que « fabulés », au fil des histoires qu'on raconte ou que je me raconte à mon insu, en quelque sorte, sans ou avec de rares « illustrations », mais néanmoins non positionnels. Et à ces « pensées » à vide ou purement fictives sont évidemment liés des affects, néanmoins aussi fictifs (et seulement amorcés) que le sont les vécus correspondants. L'affectivité elle-même s'est pour une part « volatilisée » dans la *Bildlichkeit* du *Bildobjekt* ou dans le simulacre (*eidôlon*) qu'est l'« apparence perceptive » - l'autre part, nous le verrons, pouvant être, soit dans une conscience qui n'accomplit pas la première part, soit, en excès, dans une marque affective dérobée parce que traumatique (et on a alors affaire proprement à la *Spaltung* de la conscience). Dans cette sorte d'« état second » de la conscience, en dissidence dans la *Spaltung*, la vie et le vécu sont bien « hypnoïdes », en sommeil, inaccomplis, c'est-à-dire non vécus réellement (*reell*), inaccessibles directement (comme tels) à la perception interne. Il va de soi que dans ces cas, la structure de l'aperception immédiate de la conscience est profondément altérée, que le *Leibgefühl* lui-même tend à s'évaporer.

2. REPRISE SYNTHÉTIQUE-ARCHITECTONIQUE DE LA QUESTION DE LA SPALTUNG : LA STRUCTURE DU « FANTASME » ET LES DIFFÉRENTS POINTS D'ENTRÉE EN ELLE

Les trois cas de figure de l'ouverture, que nous avons repris à Husserl, et qui, dans le cas de la *Spaltung*, se ramènent à deux (moi comme un autre s'échangeant avec un autre comme moi) nous montrent, après nos analyses, comment ce qu'il faut interpréter comme un *Phantomleib* peut chaque fois intervenir :

- 1° D'une part, entre les affects que je peux réellement éprouver ou vivre et une scène qui n'est cependant qu'imaginée, et imaginée actuellement par le Moi.
- 2° D'autre part, entre les affects que je ne puis que quasi-vivre ou quasi-éprouver comme ceux d'un moi et d'un autrui fictifs et ce quasi-autrui

cependant figuré, au moins initialement, comme un objet de l'imagination avec des significativités affectives.

Dans le premier cas, je demeure conscient face à la scène imaginée, et l'affect n'est quasi-positionnel que par l'objet auquel il se rapporte. Dans le second cas, le vivre, et donc l'affect *dans* l'imagination sont radicalement non positionnels (inaccomplis, se rapportant au *Bildobjekt* ou à l'« apparence perceptive » détachés en leur fiction), donc en instance d'être « inconscients », alors que le quasi-objet de l'imagination, qui peut ne pas être intuitif (figuré), ne sert que de prétexte à une ou des fabulations qui pourvoient à des « vécus » fictifs, en général visés à vide dont seules les significativités sont mises en jeu depuis le point de départ de la figuration, mais sans être elles-mêmes figurées : ces « vécus » sont en instance d'être « inconscients » avec les intentionnalités imaginatives et les affects qui les « constituent ». Le premier cas *s'apparente* transcendalement aux perversions, le second aux névroses : comme nous allons tenter de le montrer, ces pathologies peuvent être considérées comme ce que l'on pourrait nommer des « pathologies transcendantales de l'affectivité et de l'imaginaire ». Reprenons plus en détail.

Dans le premier cas, tandis que je « vois » la scène imaginée, et que je la « vois » avec mon « *Phantasialeib* » impliqué (et situé) par la scène, je ressens des affects auxquels ne correspondent pas, dans la scène figurée, des « caractères » ou des significativités qui y seraient visés comme tels, c'est-à-dire des caractères portant explicitement ces significativités (par exemple, le paysage figuré est seulement ensoleillé, luxuriant). Mais par ailleurs, quelque chose dans le figuré éveille bien l'affect qui est réellement et effectivement vécu par le Moi qui imagine, sans que, encore une fois, pour autant, cet affect lui-même, et sa significativité, ne figurent en apparition dans le *Bildobjekt* ou l'« apparence perceptive » elle-même (la joie par exemple ne peut en effet se figurer, pas plus que tout autre affect qui est, comme expression de la *Leiblichkeit*, « infigurable »). Par là, l'objet imaginé est pour ainsi dire « habillé » d'affectivité (ou d'affect) pour peu que tel ou tel de ses caractères figurés, qui n'est pas affectif par lui-même, suscite son éveil, mais sans que sa significativité puisse être distinguée comme telle dans la visée globale de l'imagination, donc dans le *Bildsujet* ou l'objet imaginé. Il y a donc, correspondant à l'affectivité (ou plutôt ici à l'affect), une part « fantôme » de l'intentionnalité imaginative, celle qui vise, sans s'accomplir comme telle, la significativité, qui ne se figure pas en objet ou en caractère d'objet imaginé, mais qui, pour ainsi dire « double » cette figuration (ce qu'on traduit illusoirement en disant que l'affectivité « investit » l'objet)⁵, et fait sentir ses effets réels (*reell*) dans l'affectivité du Moi

5. C'est l'une des raisons essentielles pour laquelle nous ne suivons pas du tout Husserl quand il attribue à l'affectivité une intentionnalité de « valeurs ». Une telle conception bloquerait radicalement l'accès à ce que nous nous efforçons de comprendre. Et c'est elle, sans doute, qui, malgré son acribie analytique, a empêché Husserl d'aller plus loin dans le texte n° 16 de *Hua XXIII* dont nous sommes partis. Pour nous, la « théorie des valeurs » est un artefact théorique résultant d'une universalisation abusive du rationalisme.

imaginant. Or, à cette « doublure » dans l'inaccomplissement de la visée de significativité (qui peut être inconsciente, comme le montrent les perversions) ne peut correspondre, du point de vue noématique, que quelque chose de « fantômatique » (et d'inaccompli comme tel) à même l'objet figuré en imagination : ce quelque chose ne peut donc jouer, quoiqu'il soit non figuré comme tel, que dans le *Bildobjekt* ou l'« apparence perceptive », au moins comme son *apparence en fiction figurée dès lors symboliquement* (au sens de Husserl), en son absence de figuration intuitive, par la fiction du *Bildobjekt* ou de l'« apparence perceptive ». Cette figuration symbolique dans le *Bildobjekt* ou l'« apparence perceptive », figuration où le figuré, relevant de la significativité non accomplie, est obstinément *absent*, est ce que nous appelons l'« habillage » de l'objet ou de la scène imaginée. Cet « habillage », qui ne va pas de soi, ou qui tout au moins ne se donne pas aussitôt comme tel, fait paraître l'objet imaginé autrement qu'il ne paraîtrait en l'absence d'affect, sans que, pour autant, rien ne soit changé dans sa figuration intuitive : c'est cela que signifie le lien de l'affect au *Bildobjekt* ou à l'« apparence perceptive », c'est-à-dire à la non positionnalité de la significativité comme filtre qui fait paraître l'objet imaginé avec des « couleurs » qu'autrement il n'aurait pas. Le paradoxe dans ce cas est que, dans l'imagination, le Moi (et le *Leib/Phantasieleib*) « ressent » réellement un ou des affects en eux-mêmes liés à du non positionnel d'objet et à du non figuré en objet, c'est-à-dire ressent quelque chose qui relève en réalité du *Phantomleib*, en sécession et en *Spaltung* par rapport au *Phantasieleib*. C'est que le vécu affectif qui est corrélatif du *Bildobjekt* ou de l'« apparence perceptive » est bien accompli, sans qu'il soit lui-même figuré *comme tel* par des caractères figurés de l'objet imaginé, alors même que ce vécu est pris à l'illusion de se trouver « accroché » à tel ou tel de ces caractères figurés mais qui, en quelque sorte « sélectionnés » et « détachés » par des significativités inaccomplies, paraissent pour ainsi dire le *symboliser*, cependant à vide. C'est quand il y a ce jeu complexe qui fait de l'affect un vécu réel (*reell*) de la conscience qu'il y a *Spaltung* entre, *d'une part*, le Moi conscient (actuel), la *Leiblichkeit* du *Leib* et du *Phantasieleib*, *et d'autre part*, un Moi *encore* conscient (actuel), mais aussi, du fait que l'affect lié au non positionnel est réellement vécu, la *Leiblichkeit* étrange liée à un *Phantomleib* non figuré, illocalisé et « atmosphérisé » ; et à cette *Spaltung* correspond une *Spaltung* dans l'imagination elle-même entre ce qui y est figuré comme objet imaginé et ce qui y est non figuré comme tel tout en y étant de quelque manière mis en jeu, comme la *fiction* (jouant dans le *Bildobjekt* ou l'« apparence perceptive » correspondant proprement à l'affect). Dès lors, la fiction est fiction non seulement par rapport au réel perceptif, mais aussi par rapport à l'objet imaginé : pour reprendre autrement un exemple célèbre de Husserl, c'est comme si, en percevant effectivement une poupée, mes affects l'habillaient de manière à la faire paraître comme une belle jeune fille, donc comme s'ils lui prêtaient vie, sans qu'il y soit du tout question de ses vécus supposés. Bref la *Spaltung*, qui n'est jamais cependant tout à fait accomplie, mais qui est toujours, ici, en accomplissement, fait éprouver au Moi

actuel des vécus affectifs réels à propos d'objets, même imaginés, lesquels renvoient à leur tour, par leur *Spaltung* en figuration et non-figuration (intuitive), non seulement à leur *Bildobjekt* non positionnel, mais aussi à ces vécus affectifs et non figurables comme en rapport au *Phantomleib* dans le *Phantasieleib*, au fantôme de *Leiblichkeit* habitant la *Leiblichkeit* : là, ce n'est pas proprement la scène « imaginée » qui est « vue », mais son « habillage » qui livre des points d'accroc (des « caractères » ou des significativités) à l'affectivité, alors que cet « habillage » est lui-même fantômatique, n'apparaissant pour lui-même que dans la non-positionnalité du *Bildobjekt* ou de l'« apparence perceptive ». Le paradoxe est que, à cet égard, le Moi conscient vit « doublement », qu'il subit lui-même la *Spaltung*, et qu'il oscille entre ce qu'il vit réellement au monde perceptif, ou à la figuration intuitive de l'imagination, et ce qu'il vit non moins réellement dans la *Spaltung* de l'objet imaginé entre ce qui y est figuré intuitivement et ce qui y est « figuré » *symboliquement*, dans une visée intentionnelle vide d'intuition (imaginative), mais pas vide de significativité inaccomplie, voire inconsciente, qui renvoie à un objet absent (inaccompli ou, plus fortement, inconscient) dans le présent intentionnel de l'imagination. Il suffit d'ailleurs que le Moi « prenne conscience » de l'habillage de l'objet imaginé par la significativité de l'affectivité pour que sa « fascination » par l'objet imaginé disparaisse, et que l'affect lui apparaisse dès lors comme simplement subjectif ou lié à du fictif. L'objet imaginé retrouve dès lors son ancrage dans la *Leiblichkeit* du *Leib* et du *Phantasieleib*, et perd son aspect fantômatique, qui le faisait glisser vers la *Phantomleiblichkeit*, vers le fantôme d'une figuration fictive d'un objet absent. Dès lors, au fond, l'objet imaginé n'est plus là, pour ainsi dire, pour autre chose que lui, et autre chose qui ne peut précisément jamais se figurer en objet ou en caractère réel d'objet, sinon par un « effet d'illusion » ou de « simulacre ».

De cette situation, qui est celle poussée à bout du troisième cas de figure de l'ouverture, la situation des deux autres cas de figure est l'*envers*, et ce, précisément, parce qu'ici, les affects eux-mêmes liés au non positionnel du *Bildobjekt* ou de l'« apparence perceptive » demeurent *inaccomplis*, tout au long du processus : les objets imaginés *font défaut* à l'exception de ceux, plus ou moins épars et fugitifs de l'imagination figurative en intuition et de ceux visés à vide par la fabulation qu'on raconte ou la fabulation que l'on se raconte. Cette fois, et c'est le cas de la *Spaltung* opérant dans les « états hypnoïdes » ou dans les « pensées inconscientes », le Moi tout entier est passé, pour ainsi dire, dans le *Bildobjekt*, et y « vit » de façon entièrement *fictive*, ou tout au moins, originairement, *non positionnelle*. Le *Leib* et le *Phantasieleib* se sont évaporés dans le *Phantomleib*, illocalisé et « atmosphérisé », et ne sont plus en œuvre, dans le cas d'états pathologiques, que pour le règlement des « affaires quotidiennes », quoique, on le sait, avec des perturbations plus ou moins importantes (sur lesquelles il nous faudra revenir dans l'examen propre de ces pathologiques) - ce pourquoi on parle généralement, dans ces cas, de la *Spaltung* de la conscience. Corrélativement, les affects eux-mêmes sont en passe

d'être « inconscients », la rêverie elle-même n'étant qu'une fabulation pouvant se dérouler toute seule à l'insu de la conscience éveillée et en principe sans figuration intuitive d'objet par l'imagination. Cela ne peut avoir lieu, cependant, que par ce que nous avons nommé une quasi-*Einführung* de ce qui y est visé, à travers des significativités, comme objets absents ; quasi-*Einführung*, où, précisément, le *Phantomleib* se substitue au *Leib* et au *Phantasieleib*. On ne sait plus qui vit quoi, et puisqu'il n'y a plus de *Leiblichkeit* d'autrui, il n'y a pas davantage de *Leiblichkeit* et de *Phantasieleiblichkeit* de moi-même ; « je vis » dans un *Phantomleib* tout comme le quasi-autrui : il n'y a plus d'objet imaginé (*Bildsujet*) impliquant au moins mon *Phantasieleib* en sa situation, le fantôme est partout et nulle part et l'esprit (la vivacité du vivre et du vécu) en est « possédé » - à cela correspond, nous le verrons une autonomisation du *Körper* dans le *Leib*. C'est cependant une autonomisation étrange, tout d'abord par ce que Freud nommait si bien « corps étranger interne ».

Peut-on dire, dès lors, que dans le troisième cas de figure de l'ouverture, le *Phantomleib* joue un rôle dans l'intentionnalité de l'objet d'imagination, mais, en quelque sorte, du côté de l'objet (imaginé), ce qui ne va pas sans se répercuter sur la *Spaltung* du *Phantasieleib* en celui-ci et le *Phantomleib*, alors que, dans les deux autres cas de figure, le *Phantomleib* joue aussi un rôle dans l'intentionnalité de l'objet d'imagination, mais cette fois, en quelque sorte, du côté du sujet de l'imagination, ce qui se répercute sur la *Spaltung* de la conscience entre elle-même et un « Inconscient » où il n'y a plus que des affects originaires non positionnels (avant que d'être reconnus comme fictifs) et des « pensées » (des *Vermeintheiten* dirait Husserl) vides de toute intuition (du moins en principe, tant que le décours de la fabulation ne s'arrête pas), et surtout en instance d'être « inconscientes », c'est-à-dire pareillement non positionnelles ? Si une telle façon de voir les choses est justifiée, on voit que le *Phantomleib* est bien plus « envahissant » dans les deux premiers cas que dans le troisième, puisque la « déconnection » par rapport à l'expérience réelle est en instance d'être complète et massive - ce qui rend d'ailleurs le troisième cas particulièrement subtil et difficile à saisir, du moins selon ce point de vue, l'affect bien réel, éprouvé dans la *Leiblichkeit* du *Leibkörper* (c'est toujours « le mien ») l'étant à propos de quelque chose qui, de par la *Spaltung* de l'objet imaginé, y « est » bien d'une certaine manière, mais fantomatique, comme un double fond non figuré de l'objet figuré, comme un caractère ou significativité infigurable ou irréprésentable de l'affect, et cette significativité est particulièrement subtile et insaisissable (c'est celle d'une *Stimmung* ou celle d'un affect de désir). Significativité *symbolique*, avons-nous dit, et elle semble bien, en effet, condenser et capturer l'affect vécu, voire même, dans le cas du désir, porter en elle le risque de contaminer ou d'effacer presque complètement l'affectivité.

Il va de soi que dans la situation « normale » (à vrai dire la seule qui ait été analysée par Husserl), c'est-à-dire là où la *Spaltung* ne se fixe pas d'une manière ou d'une autre, il peut y avoir, dans l'imminence de cette dernière, *circulation libre* entre les trois cas de figure, voire même coexistence au moins

partielle (et recouvrements) des trois - la conscience pouvant toujours « se reprendre » de ce qui est dès lors pour elle fixation provisoire dans la fiction (fiction de l'affect ou du vécu, fiction de l'objet). Il s'agit donc d'une *même structure*, celle de l'acte d'imagination et de son objet intentionnel, pour laquelle il y a en quelque sorte deux « points d'entrée » : l'un (celui du vécu affectif fictif mais pas sans « pensée ») étant l'envers de l'autre (celui du vécu affectif réel à propos d'un « habillage » par du fictif). Il est caractéristique, et nous aurons à y revenir, que ce qui ouvre proprement à la possibilité d'une telle analyse est la prise en compte de l'*affectivité*. Disons déjà que, pour nous, la raison en est que, si l'affectivité n'est pas abstraite, issue de quelque « auto-affection » mythique du *Dasein*, elle est pour le moins une apparence (au sens le plus général, qui inclut l'apparition) de la *Leiblichkeit*, et que c'est par là qu'elle peut l'être aussi bien du complexe formé par la *Leiblichkeit* et la *Phantasieleiblichkeit* que de la *Phantomleiblichkeit*. La *Spaltung* (du Moi, de la conscience) n'a donc lieu que dans la sécession active de la seconde par rapport au premier, sécession qui constitue activement ce que Freud nommait si bien *Luftschloss*, « château d'air », faisant prisonnier derrière des murs insaisissables, transparents ou invisibles.

Globalement, cette même structure est la structure de ce que Freud nomme la *Phantasie* qui *n'est pas* ce que Husserl entend par là et que nous traduisons par *phantasia*, que donc on a traduit (un peu abusivement) en français par « fantasme » : scène imaginée, précisément, selon un scénario plus ou moins fixe, où le sujet metteur en scène se retrouve aussi bien dans les personnages mis en scène, selon la circulation que nous venons de mettre en évidence dans l'imagination. Dans le fantasme, le Moi imaginant peut être conscient de son imagination mais ne pas savoir, autrement que par un affect dont la significativité d'abord (ou compulsivement) lui échappe, ce qui le fascine à ce point dans la scène (où rien n'est imaginé de ce que les personnages de la scène peuvent *quant à eux* vivre et éprouver) ; mais tout autant, en négatif, et à l'inverse, le Moi imaginant peut se perdre *dans* la scène qui peut même demeurer inaccomplie, non positionnelle, et même inconsciente, s'imaginer ce que peut vivre tel ou tel personnage secrètement marqué par la scène en « brochant une histoire » en fait empreinte du scénario fantasmatique (et la scène n'est dès lors pas nécessairement figurée en image, elle est seulement la matrice de la fabulation dont les objets sont visés à vide, dans une quasi-*Einführung*, ce qui n'exclut pas, éventuellement, son interruption momentanée, et la figuration en image de tel ou tel épisode). Les deux cas ne sont antinomiques que si, la *Spaltung* étant à l'œuvre, l'un ou l'autre point d'entrée dans la structure a été *fixé* (à l'insu du sujet) avec ses habitus et ses sens et significativités sédimentés. Insistons sur le fait, d'importance cruciale, que cette *fixation* n'est pas une *Stiftung* (institution) *symbolique*, et ce, dans la mesure stricte où elle ne s'enseigne pas et ne s'apprend pas, même si, dans la généalogie familiale, elle peut se transmettre - mais c'est toujours à l'insu des acteurs et des sujets. Ce qu'elles ont cependant de parent, c'est le fait qu'elles soient sans origine phénoméno-

logiquement assignable et comportent des habitus et des sédimentations. Mais ceux-ci constituent pour ainsi dire des « crispations » ou « rigidifications » plus ou moins locales de ce qui est par ailleurs livré par l'institution symbolique. Et, dans la mesure où l'affectivité y est en jeu, des patho-logies par fixation exclusive d'un point d'entrée dans la structure.

On voit sans peine tous les problèmes que cela pose. Une manière de les aborder est d'envisager les choses depuis la question de la *temporalisation*. Là aussi, les deux points d'entrée sont antinomiques s'ils sont pris isolément. Dans le cas où le Moi éprouve réellement de l'affect à propos de ce qui est imaginé, on peut dire que la fixation de l'imagination dans son présent intentionnel *se renforce* pour ainsi dire par l'affect réellement éprouvé qui y est suscité (l'affect constitue dans ce cas la part la plus importante de la *hylè* de l'acte intentionnel de l'imagination), au point que la scène, dans son stéréotype, paraît *comme quasi-intemporelle* et comme indéfiniment *répétable* de cette quasi-intemporalité même. Celle-ci *n'est pas*, cependant, *celle de l'eidos* (la vraie intemporalité), puisqu'elle n'est pas le condensé en congruence d'une *infinité* de variations possibles. La scène figurée n'exerce une telle fascination (laquelle éveille l'affect) que parce qu'elle est « habillée » de significativités inaccomplies, voire inconscientes, qui « renvoient » à une figuration absente, inaccomplie ou inconsciente, d'objet, et c'est par cette médiation inaperçue que la scène figurée évoque au moins tacitement tout un scénario qui pour lui-même est déjà fixé *avant même* qu'il n'y ait eu des variations imaginaires potentiellement multiples. Autrement dit, les variantes de ce scénario sont en nombre *fini*, et c'est d'ailleurs ce qui en fait la monotonie. Ils concernent la *facticité* du Moi, et non pas ce qui peut conduire l'imagination au seuil de l'*idéauté*. Certes, la scène imaginée est à sa façon un « pur possible de l'imagination », mais il n'est précisément pas « construit rationnellement » comme un pur possible d'un *a priori* éidétique en quelque sorte court-circuité d'entrée de jeu. Il échappe donc à l'éidétique, et dans le cas de la *Spaltung* du Moi et de son affectivité, c'est, nous l'avons vu, comme si, dans la scène, quelque chose, « en dissidence », de *son* affectivité, étant *fantômatiquement* figuré : c'est-à-dire aussi quelque chose, « en dissidence », de sa facticité, qui s'expose irréductiblement comme caractère ou significativité illusoire de sa singularité.

A l'inverse, dans le cas où le Moi passe tout entier dans la scène au point de vivre fictivement (d'abord dans la non positionnalité) ce qu'est censé vivre tel ou tel personnage de la scène, une temporalisation paradoxale est en jeu comme celle de la fabulation qu'on raconte ou que l'on se raconte. Temporalisation paradoxale parce qu'elle pose un redoutable problème : d'une part, elle peut paraître dans son inaccomplissement conscient, comme « inconsciente » et donc a-temporelle (c'est la non-temporalité de l'inconscient dont a parlé Freud), et d'autre part elle paraît comme pouvant ne plus être accompagnée d'objets (imaginés en intuition) de l'imagination, sans compter que, dans le cas de la *Spaltung*, la fabulation est non moins stéréotypée. La fabulation n'est donc pas une « véritable » histoire, mais en quelque sorte une « histoire fantas-

mée », passée au filtre de la non positionnalité ou de la fiction du vécu, et par surcroît sans surprise possible : pas d'événement en elle au sens (Maldiney) de « ce qu'on n'attendait pas », son déroulement n'est qu'une sorte de pseudo-déroulement, dont l'issue est déjà « connue » dès le commencement. Il s'agit donc de l'une ou l'autre des variantes de l'histoire, en nombre fini, dont nous parlions, et dont le fantasme inconscient est la matrice, autrement dit d'une histoire en quelque sorte déjà encadrée. Ou plutôt, déjà « encodée », elle est déroulement d'affects inaccomplis de « pensées » pouvant elles-mêmes être inaccomplies ou inconscientes tout en « fonctionnant » (*fungierend*) dans leur non positionnalité même, c'est-à-dire tout en « fonctionnant » comme intentionnalités imaginatives de significativités sans figuration imaginative propre en intuition. Ces « pensées », il ne faut pas les confondre, encore une fois, avec le déploiement des pensées sans affect et sans nécessaire figuration imaginative de la mathématique ou de la logique, déploiement qui relève, au moins, de l'eidétique formelle. C'est que, ici encore, se joue quelque chose de la *facticité* du sujet, et non pas quelque chose de l'idéalité. La fabulation « imaginée » sans figuration intuitive est donc comme la « formule » déjà codée de cette facticité qui peut cependant échapper à sa réflexion en conscience, qui peut donc se jouer, s'inscrire à son insu, mais se « dérouler » tout comme une « formule », par *itérations successives* de telle à telle « pensée-affect », sans que du *sens* ne s'y fasse comme temporalisation en langage - ce « sens », précisément, est dérobé par la fiction ; fragmenté et recodé dans la « formule structurale » des intentionnalités imaginatives en rapport à des significativités inaccomplies et non figurées *comme telles*, il ne se réfléchit pas en lui-même dans l'entretissage de ses rétentions et de ses protentions en mouvement sans présent assignable, et il ne s'y cherche pas à la poursuite de lui-même, car d'une certaine manière, il se possède déjà mais, pour peu que l'expression soit viable, comme significativité globale du « fantasme » (clé des fabulations), donc depuis l'ailleurs, à savoir depuis le *Phantomleib* en sécession. Autrement dit, la fabulation qu'on raconte ou que je me raconte n'est pas à la recherche de son sens, c'est une histoire déjà faite, dispersée d'un coup par éclairs dans la fictivité de l'imagination, comme la formule codée mais évaporée *de la facticité* du « sujet ». L'histoire ne se déploie donc pas en faisant du temps et du sens, mais pour ainsi dire elle se « déplie » en une succession, qui peut être extrêmement rapide, d'étapes ou de jalons, qui s'emboîtent les uns dans les autres au gré des significativités vides déjà structurés par le noyau absent (non mis en scène, fût-ce par une figuration symbolique) du fantasme (la formule) : tout y est fait nous l'avons dit, pour qu'il n'y ait pas de surprise. Bref, il s'agit d'une *formule symbolique* (en un sens général) *de la facticité* du « sujet ». La temporalisation de cette histoire est donc une temporalisation, toujours déjà symboliquement codée des « affects » et des « pensées » en fictions, de présents successifs qui n'existent éventuellement qu'en étant aussitôt fuyants en rétentions dès qu'ils ont été momentanément fixés. En d'autres termes, dans le cas où la *Spaltung* est activement opérante, ces présents successifs ne sont

précisément pas réellement accomplis, ils demeurent comme l'horizon, invisible pour la conscience, de « présents » radicalement non positionnels, où, en quelque sorte, la conscience n'a pas « le temps » de s'installer pour y viser expressément, dans ses « affects-pensées », ses objets, fût-ce à vide. Il ne s'y agit donc même plus de « présents intentionnels », mais en quelque sorte de « présents d'état » non posés, symboliquement codés et découpés par la formule symbolique de la fabulation recelée dans le fantasme inconscient. Et cela n'en est pas moins paradoxal. Il nous restera à tenter la description phénoménologique de ce qui en sera corrélatif dans les « déformations » (les « pathologies ») de la conscience. Nous savons que c'est le « processus primaire » qui, dans l'éclatement et la dispersion du sens en éclats dispersés, ne peut les tenir ensemble dans la structure du fantasme qu'en mêlant ces éclats (en réalité protentions/rétentions de sens, c'est-à-dire de langage) au gré de condensations et de déplacements qui les surdéterminent en les superposant, au mépris de la discursivité. Mais pour le montrer, il nous faudra d'abord en passer par un premier examen critique de la psychanalyse.

Pour l'instant, le moment est venu de procéder à une première mise au point architectonique. D'après ce que nous avons tenté d'établir dans *Phénoménologie en esquisses*, il faut distinguer le registre de la *phantasia*, originellement non positionnelle, du registre de l'imagination, institué sur le premier, et positionnel ou plutôt quasi-positionnel dans la mesure où l'imagination est pourvue d'une intentionnalité quasi-posant son objet (l'imaginant comme *Bildsujet*). Alors que les *phantasiai* sont, selon Husserl que nous suivons sur ce point, protéiformes, intermittentes, discontinues, surgissant par éclairs (*blitzhaft*) et surtout non présentes, alors, donc, selon nous, qu'elles ne peuvent s'inscrire que dans des temporalisations en présence sans présent assignable, et donc dans des temporalisations en langage, où, reprises comme des rétentions et des protentions *sans présent*, elles se muent déjà d'apparitions en aperceptions de *phantasia*, les imaginations en sont les présentifications dans autant de présents intentionnels d'image, c'est-à-dire dans des présents ouverts à la fois (cf. Husserl, *Manuscrits de Bernau sur le temps*, nous y reviendrons) par des protentions et des rétentions qui s'entrecroisent, et où les images ne le sont pas des *phantasiai* primitives, mais des *objets* imaginés dans l'intentionnalité (transposition architectonique corrélatrice de la *Stiftung* de l'imagination). Cela fait, comme nous l'avons mis en évidence ici même, que si quelque chose de la *phantasia* d'origine (la base phénoménologique de la *Stiftung* de l'imagination) se retrouve bien, par transposition, dans l'imagination, c'est dans la non positionnalité radicale (elle-même transposable en fiction ou *fictum* par rapport à la réalité perçue et par rapport à l'objet imaginé) d'un *Bildobjekt* qui s'évanouit devant le *Bildsujet*, ou, dans l'imagination, d'une « apparence perceptive » que je ne « vois » pas, alors que je « vois » bien l'objet imaginé. Dans la transposition architectonique qui fait passer de la *phantasia* à l'imagination, la *Phantasia* s'efface en ses apparitions ou ses aperceptions : elle ne joue plus que comme le *medium* à travers lequel s'effectue la modification, sur le mode

du *comme si* ou du *quasi*, de la positionnalité intentionnelle, medium qui va jusqu'à transposer le Moi lui-même, et le *Leib/Phantasieleib* lui-même en Moi non seulement imaginant qui se situe toujours au *Phantasieleib* mais aussi en Moi imaginé (et le *Leib* en *Phantomleib* illocalisé), ce qui a pour résultat architectonique les trois cas de figure que nous avons repérés, avec Husserl, en ouverture.

Mais plus fondamentalement, la transposition architectonique a pour résultat une situation du Moi qui est en réalité présupposée par ces trois cas de figure : cette situation est celle du *solus ipse*, c'est-à-dire du *solipsisme de l'imagination*. C'est moi qui éprouve quelque chose devant la scène imaginée, ou c'est moi qui imagine une ou des fabulations sur la base d'une quasi-*Einfühlung*, c'est-à-dire la vie et les vécus de moi comme un autre ou de tel ou tel personnage visé par la fabulation. Cela, alors même que, nous l'avons indiqué dans *Phénoménologie en esquisses*, la *phantasia* joue un rôle fondamental dans l'*Einfühlung*.

Il faut d'abord comprendre que, si dans ces cas, ce qui est imaginé dans la transposition architectonique de la *phantasia* est bien un pur possible de l'imagination mais *pas un pur possible éidétique*, c'est que, contrairement à ce que nous avons mis en œuvre dans *L'Institution de l'idéalité*⁶, la transposition en question n'est pas « filtrée » en quelque sorte par les schématismes phénoménologiques de phénoménalisation, donc aussi par une aperception transcendantale immédiate qui serait celle du Moi pur ou transcendantal. La « significativité symbolique » ou la « formule symbolique » (la fabulation évoquée ou racontée dans l'imagination) est celle de la *facticité* et *non pas* une variante éidétique de tel ou tel *a priori* subjectif (transcendantal). Cela devra nous engager à envisager, en régime de phénoménologie génétique, l'histoire transcendantale du « sujet singulier », c'est-à-dire ce qu'il y a irréductiblement de *facticiel* et de *non éidétique* dans toute histoire transcendantale concrète. Nous y reviendrons à propos des apories husserliennes d'une éidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale.

On peut ensuite comprendre que si, dès lors, la dimension facticielle est « libérée » dans les actes de l'imagination qui ne sont pas médiatisés ou « filtrés » par les schématismes phénoménologiques de manière à paraître comme telle ou telle variante imaginaire de tel ou tel eidos, c'est bien certes, que la *Stiftung* intersubjective a eu lieu - elle est nécessaire, nous le verrons, pour qu'il y ait individuation du Moi et de son *Leibkörper* -, mais qu'elle y est pour ainsi dire affectée d'une défaillance. On ne peut expliquer autrement l'emprise du *Phantomleib* illocalisé et « atmosphérisé » sur le *Leib* et le *Phantasieleib* qui constituent la base phénoménologique de la *Stiftung intersubjective* au terme de laquelle la *Leiblichkeit* se trouve transposée en *Leibkörperlichkeit*. Certes, dans l'imagination, le Moi et la conscience peuvent « reprendre leur liberté » par rapport aux significations et aux significativités intersubjectives, mais ils

6. *L'institution de l'idéalité*, Mémoires des Annales de phénoménologie, Beauvais, 2002.

peuvent aussi s'y trouver « coincés » dès lors que la *Spaltung* y devient opérante - on parlera alors, sans doute improprement, de « fuite » dans l'imaginaire : improprement car en réalité, personne, pas même moi, n'est « maître » de l'opération de la *Spaltung*. Personne ne peut librement, de son plein gré, effectuer la *Spaltung* de manière à se trouver, par variation, dans telle ou telle variante quelconque de l'un ou l'autre de ses cas de figure. Si ceux-ci, et leur analyse, relèvent bien de *faits de structure* de l'imagination non filtrée par les schématismes phénoménologiques, ces faits de structure, et la structure elle-même, n'ont rien d'eidétique : ils sont *rencontrés*, encore une fois, comme significativités ou formules symboliques de la facticité, et ce, c'est très remarquable, *dès lors que l'affectivité est prise en compte dans et avec l'imagination*. C'est l'affectivité seule, par ses statuts respectifs dans les cas de figure, qui permet d'attester phénoménologiquement ces faits de structure, les deux points d'entrée possibles dans la structure.

Ce qu'il faut dès lors comprendre, c'est la corrélation entre la défaillance de la *Stiftung* intersubjective et la *Stiftung* du Moi comme *solus ipse* dans l'imagination émancipée des schématismes phénoménologiques, d'une part, et l'entrée en scène massive de l'affectivité d'autre part. Dans la variation eidétique, il n'y avait pas d'autre affect, rappelons-le, que l'affect *de l'acte* même d'imaginer (ce que Husserl nomme l'*Akterlebnis*), alors qu'ici, l'affect déborde à ce point celui de l'acte qu'il est en jeu ou bien réellement (*reell*) ou bien imaginativement dans l'imagination elle-même. Et cela veut dire que l'affectivité, qui est aussi partie prenante de la *phantasia*, se trouve ici transposé architectoniquement *avec* et/ou *dans* l'imagination elle-même, et comme affectivité d'un *solus ipse*, soit comme affectivité réelle à propos de quelque chose de fantôme dans l'objet imaginé, soit comme affectivité fictive et fantôme à propos de l'imagination d'objets qui échappent pour l'essentiel à la figuration imaginative en intuitions (je me mets à « vivre » de façon non positionnelle la « vie » de tel personnage dont la *Leiblichkeit* est toute *Phantomleiblichkeit*). Nous retrouvons à cet égard la définition du fantasme que nous donnions dans *Phénoménologie en esquisses* : structure intersubjective de significativité *sans autrui*. C'est que, s'il n'y a pas d'autrui pour « assurer », « faire vivre » la *Stiftung* intersubjective, la *phantasia* qui y est en jeu (dans la *mimèsis* non spéculaire, active et du dedans) se transpose en la non positionnalité transparente et évanescence, fictive dès qu'elle est mise en jeu par une amorce de position (*Ansatz*), du *Bildobjekt* ou de l'« apparence perceptive » dont le corrélat, dans l'intentionnalité d'imagination, est le *Phantomleib*. Il n'y a plus d'autrui, pourrait-on dire, dans la mesure même où le *Phantomleib* est illocalisé et « atmosphérisé », c'est-à-dire où il n'y a plus en lui d'ici (et par conséquent de là-bas comme autre ici) qui soit susceptible d'être *absolu*. Et c'est là, sans doute, au moins l'une des raisons pour lesquelles ce qui reste de soi (de Moi) dans la *Spaltung* (plus ou moins opérante) se retrouve *seul* dans son activité (plus ou moins consciente) d'imaginer. Il lui reste certes encore un « monde », actuellement ou potentiellement, mais pour ainsi dire transi d'imaginaire, qui

lui paraît, à la mesure de son activité, comme « le sien » propre : mais ce n'est plus le monde primordial du *Leib* primordial comme ici absolu, c'est ce que nous nommerons désormais le *pseudo-primordial*, qui est un *désert* dans la mesure où il est déserté par l'autrui concret.

C'est une chose étrange, qui fait partie de la condition humaine en ce qu'elle a de plus énigmatique, que le *Phantomleib*, le « château d'air », s'atteste phénoménologiquement avec l'affectivité. Chose étrange, dont la découverte est due à Freud, sur l'une des dimensions fondamentales de l'affectivité qui est celle de l'affectivité mise en jeu par et dans la sexualité. Si nous parlons ainsi, c'est que nous sentons bien qu'il faut pousser les choses plus loin que Freud, dès lors que nous en passons des cas de *Spaltung* à l'œuvre dans les névroses et les perversions aux cas où celle-ci est à l'œuvre, encore plus gravement, dans les psychoses. Cela suppose que l'affectivité est bien plus différenciée qu'il n'y paraît tout d'abord, qu'elle est susceptible d'être « prise » dans tel ou tel registre architectonique de *Stiftung* de multiples manières, et dans telle ou telle structure de fixation. Il faut donc se garder de la tentation freudienne de la reporter à une « quasi-nature » qui serait celle des pulsions - il ne fait pas de doute, pour nous, et nous y reviendrons à l'occasion, que les « pulsions partielles » ne soient déjà instituées symboliquement dans l'histoire transcendante du sujet, y compris dans sa dimension facticielle.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons déjà dire ce qui suit. Si l'affectivité, encore indifférenciée et inchoative dans la *phantasia*, amorce ses différenciations par l'*expérience* que la *phantasia* fait d'autrui dans la rencontre primordiale d'un ici absolu et d'un autre ici absolu - différenciations qui seront celles de ses habitus et de ses sens sédimentés dans la *Stiftung* intersubjective, tous points qui méritent chacun un traitement et sur lesquels nous reviendrons -, elle subit un sort particulier, ou plutôt singulier, dans la transposition architectonique de la *phantasia* en imagination ; et ce, sans doute, mais il nous faudra en retour interroger et raffiner nos « instruments » d'analyse (nos « axes de coordonnées »), parce qu'il y a déjà *Spaltung* au moins implicite dans l'*acte d'imaginer*, qui est intentionnel, c'est-à-dire acte de viser (à vide ou non) un quasi-objet en imagination, donc dans le cas classique acte de « voir » cet objet « comme s'il était présent » sans voir, remarquer, ou même poser l'image (le *Bildobjekt* ou l'« apparence perceptive ») qui est censée le figurer ; cela suppose à son tour un vécu (inaccompli) *radicalement non positionnel* (dont l'effectuation de la position en lui aboutit à la nullité ou au néant par rapport à l'objet) d'un *Bildobjekt* ou d'une « apparence perceptive » précisément « invisibles » *comme tels* parce que eux aussi non positionnels, mais phénoménologiquement attestables par l'affectivité. Dans un cas, il s'agit d'une affectivité *réelle* rentrant dans la conscience, tout au moins dans l'un de ses « secteurs » (d'où la *Spaltung* du Moi), encore que l'attache de l'affectivité à tel ou tel caractère ou à telle ou telle significativité figurée en imagination lui demeure énigmatique, voire singulière, parce que d'autres significativités, absentes de par leur inaccomplissement ou par leur inconscience, lui demeurent

dérobées ; ces affects sont donc vécus *en excès* par rapport aux *actes intentionnels conscients* du Moi. Il s'agit dès lors d'une affectivité réelle (vécue) du *Bildobjekt* ou de l'« apparence perceptive » fantômatique, à même l'objet intuitivement imaginé qui en est « habillé ». Dans l'autre cas, il s'agit d'une affectivité originairement non positionnelle (et *a posteriori* fictive) parce que « capturée » ou « incluse » dans la non positionnalité du *Bildobjekt* ou de l'« apparence perceptive » qui ne s'y rapportent plus dès lors à un *Bildsujet* ou à un objet imaginé en intuition. Celui-ci est visé à vide, est non figuré intuitivement par et pour l'imagination, mais seulement « pensé » dans des intentionnalités imaginatives de significativité sans objet. Corrélativement, c'est cela même qui atteste phénoménologiquement, dans les deux cas, le *Phantomleib*, strict correspondant transposé du *Phantasieleib* dans l'imagination, ce qui reste malgré tout du *Phantasieleib* dans la transposition, à la mesure de la sévérité de la *Spaltung*, demeurant lié au *Leib* et par là au *Leibkörper* institué dans la *Stiftung* intersubjective, mais ne faisant plus de ce dernier, et du Moi qui l'habite, et qui y est plus ou moins consciemment actif, qu'un *Leibkörper* et un Moi *solitaires*, « possédés » par le *Phantomleib*, et un Moi dont il n'y a plus que la significativité ou la formule symbolique - on comprend que cela puisse aller jusqu'à la « dissociation » du *Phantomleib* et de la *Leiblichkeit* dès lors quasiment réduite à la *Körperlichkeit* comme dans la schizophrénie.

Si l'on peut dire, comme P. Fédida, de la découverte freudienne, qu'elle est la découverte de ce que l'homme peut être « malade de sa sexualité », on voit que cette « maladie », du point de vue phénoménologique-transcendental, trouve sa « matrice » dans la dissidence « du voir » et de l'affectivité dans l'imagination, dissidence par laquelle, précisément, contrairement à ce qu'on a pu croire classiquement, l'imagination, qui contient toujours les deux dimensions « en dissidence », n'est pas un acte exclusivement *théorique* (nous y reviendrons dans la critique que nous entreprendrons de l'anthropologie de Binswanger). Si elle joue essentiellement ce rôle dans ce qui est l'institution de l'idéalité, en tant que, par une *epochè* radicale mais implicite, elle y est disciplinée par les schématismes phénoménologiques, elle ne le joue pas *en général*. Le reconnaître est accrédi-ter la découverte freudienne en un autre sens : c'est reconnaître *le rôle fondamental de l'imagination*, et donc de la *fiction*, dans l'existence humaine, ne pas la rabattre à quelque figuration et quasi-présentation de la *Vorhandenheit*, y trouver au contraire l'un des lieux paradoxaux où notre affectivité s'atteste précisément de façon paradoxale - c'est-à-dire remarquable et analysable. Car il faut bien comprendre que dans le cas où plus aucun objet n'est clairement ou plus ou moins obscurément imaginé (figuré intuitivement en imagination), mais seulement « pensé » de façon cependant fictive, il ne s'agit pas d'un retour de l'imagination à la *phantasia* et à l'affectivité inchoative qui en est coextensive, mais tout au contraire d'une imagination en quelque sorte tronquée, et *codée* symboliquement selon ses « affects » et ses « pensées ». Là, la *phantasia* n'est plus que comme le médium vide de leur irréalité, l'élément (comme l'air ou l'eau) qui les modifie

originellement sur mode du « comme si » : cela peut aller jusqu'au « vivre fictif » d'une « histoire fictive ». Il faudra donc aussi se garder de rapporter l'imagination à une « fonction », qu'elle soit vitale ou autre. Car, comme l'ont remarqué aussi bien E. Lévinas que H. Jonas, l'imagination n'a aucun rôle utilitaire. Pour retourner l'expression que nous citons de P. Fédida, l'homme est peut-être aussi « malade de son imagination », de l'« excès de la vision » sur l'affectivité ou tout aussi bien, réciproquement, de l'excès de l'affectivité sur la « vision », excès qui presque fatalement s'atteste dans l'imaginaire, alors que tout serait trop simple, et pour ainsi dire plat, si nous ne faisons que nous rapporter au monde par la perception, ou de façon plus subtile seulement en apparence, à la *Zuhandenheit* de l'objet d'usage et à la *Vorhandenheit* de l'objet perçu dans son indifférence à l'usage.

Phénoménologie et poésie chez Paul Celan¹

JÜRGEN TRINKS

1.

Je voudrais montrer ici que pour une recherche visant à mettre en relation réciproque, au sein d'une critique comparative, les rapports de Heidegger et de Celan au langage et à la poésie, on gagne en clarté en soulignant les problèmes qui y sont liés et en ressaisissant ces derniers depuis la phénoménologie du langage, telle qu'elle est ébauchée par Husserl, en particulier dans Hua XXIII (*Phantasia, Bildbewusstsein, Erinnerung*) et Hua XXVI (*Vorlesungen zur Bedeutungslehre*)², et prolongée par Marc Richir³. J'espère qu'il sera clair que ces réflexions n'ont pas seulement un intérêt théorique, mais sont fécondes pour l'interprétation de la poésie de Celan.

Quand Israël Chalfen interrogeait Celan sur l'interprétation d'un poème, celui-ci répondait : « Lisez donc ! toujours seulement lire, le comprendre vient de lui-même »⁴. Pour évident (*selbstverständlich*) que soit le chemin où nous place cette réponse, celui-ci devient à mesure plus profond, et jette par là ce qui va tout d'abord de soi du commencement dans un abîme problématique. C'est précisément la parole d'un vrai poète, si l'on suit la conception de Heidegger selon laquelle le poète appartient aux mortels qui « vont plutôt jusque dans l'abîme »⁵, même si Celan fait voir des abîmes encore tout autres que ceux auxquels pense Heidegger.

Le sujet encore interpellé dans le premier impératif est laissé en blanc dans le second membre de la phrase : celui-ci se joue entre la forme qui résonne encore de façon impérative et une proposition infinitive impersonnelle qui, avec

1. Texte d'une conférence donnée le 12 mai 2001 dans le cadre d'un atelier organisé par H. Vetter et O. Pöggeler sur le thème « Les incitations de Heidegger pour une philosophie herméneutique », dans la section « Heidegger et Celan ».

2. Hua XXIII, Nýhoff, 1980 (tr. fr. chez Jérôme Millon, coll. *Krisis*, Grenoble, 2002, sous le titre : *Phantasia, conscience d'image, souvenir*), et Hua XXVI, Nýhoff, 1987 (tr. fr. chez Vrin, Paris, 1995, sous le titre : *Sur la théorie de la signification*).

3. Dans ce qui suit, je me réfère principalement à son livre le plus récent : *Phénoménologie en esquisses*, Jérôme Millon, Coll. *Krisis*, Grenoble, 2000, où le rôle de la *phantasia* est central.

4. I. Chalfen, *Paul Celan. Eine Biographie seiner Jugend*, Frankfurt/M, Insel Verlag, 1979, p.7.

5. M. Heidegger, *Wozu Dichter*, in *Holzwege*, Frankfurt/M, V. Klostermann, 1994, p. 295.

la suite, se reformule même en un jugement universellement valable, en forme logique : si l'on ne se concentre que sur la lecture, la compréhension vient d'elle-même. Mais ce rapport si-alors est évité, le trait logico-systématique refoulé. Le sujet est en blanc, par là l'anonyme est introduit et ainsi un « toujours seulement » invoqué. Tout cela ne succède-t-il pas au geste fondamental d'une *epochè*? Nous sommes requis de mettre de côté les préférences subjectives, de nous mettre même à part de tout de ce qui s'installe du dehors, de tout modèle d'explication tiré de systèmes déjà agencés, et de nous ouvrir à ce qui seul s'adresse depuis le poème pour pouvoir y accueillir la compréhension. Ne pas lâcher la lecture, s'abandonner entièrement et de façon inébranlable à la temporalisation de la lecture, *n'accomplir* la lecture *que comme* lecture, cela ne signifie-t-il pas : *lire phénoménologiquement*, plus précisément : prendre ce qui s'adresse dans le poème dans sa phénoménalité, et même considérer le langage dans sa globalité phénoménologique?

Bien plus: s'il est question ici du comprendre qui vient de lui-même, ce qui est ici souhaité, c'est un comprendre qui n'est pas *volontairement* obtenu par force. Ici se présente l'un des points de départ essentiels pour un dialogue sur le thème « langage et poésie » entre Celan et Heidegger, pour lequel l'auto-impulsion de la volonté humaine compte pour l'obscurcissement de notre temps, le plus clairement dans ce texte :

Ce n'est pas la bombe atomique dont on parle tant qui est ce qui relève de la mort en tant que machine de mort particulière. Ce qui, déjà depuis longtemps, menace l'homme de mort, c'est-à-dire de ce qui relève de son essence, c'est l'inconditionné du pur vouloir au sens du s'imposer prémédité dans tout.⁶

Cette « objectivation dans l'auto-imposition » qui se montre avant tout dans la technique, « cette auto-imposition de l'objectivation du monde »⁷, « cette agitation persistant constamment de la frénésie de l'auto-imposition qui ne se place de façon préméditée que sur soi »⁸, devient le mal fondamental de notre temps, le mal qui est à la base de tous les autres maux. Si nous envisageons de partir de ce que Celan est en accord avec Heidegger sur ce souci fondamental, on sera néanmoins contraint d'y adjoindre concrètement que, dans la description de la situation, cela ne suffit pas et ne peut suffire, en particulier dans le cas de Celan, de ne mentionner que la technique et la bombe atomique, car il reste la machine de mort des Nazis et - comme une tâche décisive pour l'avenir - les rapports de langage avec elle.

Nous laisserons tout d'abord de côté le fait que Heidegger, dans l'interprétation de Rilke, distingue de ce vouloir qui ne fait que s'imposer un autre vouloir, propre au poète, et reviendrons à la phrase de Celan en nous demandant comment il faut penser que la compréhension s'installe « comme d'elle-

6. *Ibid.*, p. 294.

7. *Ibid.*, p. 293.

8. *Ibid.*, p. 294.

même » dans la pure lecture. La lecture et la compréhension ne peuvent certes pas être séparées l'une de l'autre, mais c'est bien « *la* compréhension » qui est ici manifestement envisagée comme quelque chose qui succède à la lecture. S'il doit y avoir une différence entre le comprendre qui s'accomplit dans la lecture et la compréhension qui lui succède, elle pourrait être saisie de la manière suivante : Tout comprendre accompagnant le lire contient tout d'abord et temporairement une pluralité de possibilités de compréhension, qui ne peuvent même apparaître que de manière diffuse et vague. C'est seulement à partir de là que se développe la compréhension. Le processus de lecture qui devance la compréhension a besoin de son temps de « toujours », donc aussi de patience, il a même, comme nous le verrons, une temporalité propre. Ce comprendre passager n'y jaillit par moments que par éclairs, n'y est peut-être éprouvé que comme amorce, ne demeure souvent qu'un pressentiment, est peut-être rejeté aussitôt comme amorce de sens absurde, y demeure, ici plutôt vague, là peut-être trop précis, se lie à d'autres sens éprouvés depuis le poème, mais peut aussi ne pas directement se lier avec eux, parce que quelqu'une des significations trop précise qui s'impose dérange le regard pour d'autres possibilités. Les amorces de sens ainsi rejetées ne cessent donc jamais d'exercer leurs puissances clandestinement. Ce processus, qui saisit le mouvement en amorce de la *formation du sens* (Sinnbildung) - encore plus profond qu'il n'est décrit ici - se forme comme un accord harmonique de divers sens. En cela, ce n'est pas seulement ce procès lui-même, mais déjà ce qui est là précisément mis en accord, qui sont d'une prodigieuse complexité.

Que la poésie de Celan nous expose à cette complexité, c'est une expérience courante de sa lecture. Nous ne pouvons d'ordinaire consommer immédiatement sans problème la poésie de Celan avec la langue héritée, ses significations sédimentées et ses habitus institués pour leur activation, nous ne pouvons identifier, ordonner, entendre et étendre de façon reconnaissable le sens de la poésie de Celan à partir du réservoir, dont nous disposons immédiatement, du sens déjà institué. Chacun doit à sa manière s'exposer à ce qui repose avant toute institution de sens, nous devons nous exposer à un genre particulier de formation de sens avec ses cheminements complexes, surprenants, et seulement après, quand, de ce chemin aventureux, un sens commence à se cristalliser, réfléchir le rapport de ce processus de formation du sens aux institutions de sens qui se trouvent tout d'abord et le plus souvent à notre disposition. C'est seulement alors qu'une interprétation procédant selon la phénoménologie du langage pourra trouver sa conclusion provisoire.

Un lire sans réserve, un lire qui s'est laissé aller tout d'abord sans considérer tout autre compréhension, tout entier dans le monde de langage de la poésie, tout d'abord apparaissant de manière étrangère, aura pressenti davantage que celui qui aura figuré la compréhension réalisée. C'est précisément la conscience de cette différence qui est ajustée au langage et à notre parler : elle témoigne de ce que le langage est plus qu'une identification et reconnaissance des significations, plus qu'un système de signaux en fonction. Le langage va

plutôt de pair avec un temps et un espace de la recherche du sens, laquelle seulement fait de ce parler absolument un parler *humain*.

Un lire ainsi compris est mimétique dans la mesure où il n'adopte pas simplement de façon passive, mais où il forme activement de l'intérieur un processus de formation du sens qui rapproche de celui du poème. Si l'on ne figure pas par une diction du poème ce processus de formation du sens dans sa corporalité vivante, mais qu'on ne fait qu'en parler comme la critique littéraire, alors, malgré toute intropathie, l'écart devient manifeste entre le langage du poème et le langage normal ou scientifique, mais le devient aussi le prodige que nous ressentons néanmoins du langage du poème malgré ce lien constant au langage normal, en ce que le langage du poème dépasse largement nos possibilités et celles de l'usage normal du langage. Cette possibilité du parler qui se trouve hors de la portée de mon pouvoir d'en disposer, mais dont je puis faire l'expérience par transpassibilité, témoigne d'un horizon de possibilités dont je ne puis disposer, de transpossibilités qui nous dépasseront toujours, mais qui appartiennent à notre être-homme malgré cette insaisissabilité.⁹

Les poèmes requièrent une conscience de langage non limitée qui ne se fixe pas à des significations définies, ni ne se dirige exclusivement sur des objets. Au lieu de s'en tenir à leur détermination en fait seulement présumée, on devrait prendre conscience de la relativité des mots, pour sentir à nouveau l'extraordinaire fluidité de leur sens. Nous libérer en vue du tout du langage avec tous ses registres, signifie aussi prêter attention à ce qui en relève, qui dépasse les possibilités instituées de la langue et celles des rencontres qu'elle rend possibles, et s'ouvrir à toute rencontre véritable qui porte toujours en soi le surprenant et est vivante même si elle n'est pas immédiatement consciente. Ce n'est qu'en vertu de ce halo de l'incalculable que nous rencontrons l'autre non pas seulement « en miroir », que nous trouvons dans l'autre - qu'il s'agisse d'une personne ou d'un poème -, non pas seulement ce que nous y avons toujours déposé, ou ce que l'institution symbolique dans laquelle nous avons l'habitude de vivre y a déjà déposé de nous. Pour Heidegger aussi l'être du langage ne s'épuise « ni en signifier ni en quelque chose de sémiotique ou de chiffré »¹⁰. Mais au lieu de dire dans ce contexte que nous « allons toujours à travers le langage », au lieu de parler comme lui de « maison de l'être », nous passons sur ce qui est au fond le même avec le concept d'aperceptions de langage, en tant que celles-ci ouvrent un *angle* déterminé dans lequel peuvent se montrer des objets, mais pas n'importe comment. En vertu de leur découpe particulière, elles n'ouvrent jamais que des accès délimités, constituent donc aussi des « angles morts » en quoi n'est pas visé ici le regard sur l'étant, mais sur ce qui s'impose à nous à même le plural, l'indistinct, le fluent dans le cours de la formation du sens, et qui doit être discipliné en langage. Toute œuvre de langage est consciente de ces « angles morts » des aperceptions de langage, et,

9. Cf. M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, *op.cit.*, p. 353.

10. Heidegger, *op.cit.*, p. 310.

par-delà cette conscience, proche de ce qui transgresse le simple signifier. La poésie tente de négocier avec de telles limites en ce qu'elle peut s'y ouvrir et tout au moins en prendre conscience, et en ce que l'angle limité peut ne pas apparaître comme le regard tout entier. Cela devrait suffire pour faire comprendre le complexe du comprendre et de la compréhension du point de vue de la phénoménologie du langage ; seule une brève indication doit être ajoutée quant au problème de l'ipséité : A l'oubli de soi qui vient au paraître dans le « toujours seulement lire » succède dans la « compréhension vient d'elle-même » un autre soi, l'ipséité d'un sens qui s'est formé par accord harmonique interne. Dans quel « monde » et dans quel temps l'ipséité d'un sens peut ressortir en se formant dans l'oubli de soi, cela relève de la relecture de Husserl et Richir. Cela étant, nous tenterons de trouver un accès à la poésie de Celan.

2.

Cristal

Ce n'est pas sur mes lèvres que je cherche ta bouche
 Ce n'est pas devant la porte que je cherche l'étranger
 Non plus que dans l'œil les larmes.

Sept nuits plus haut vagabonde rouge vers rouge
 Sept cœurs plus profond heurte la main à la porte
 Sept roses plus tard bruit la source.¹¹

Dans la première strophe, la recherche est thématique, quoique sous forme négative, elle n'est ici que dissuadée. Le premier vers refuse véritablement la découverte du propre dans le contact immédiat avec l'autre, ici une expérience de la bouche propre à même les lèvres de l'autre. Si par là on ne pense pas seulement au baiser, mais à la reprise du langage de l'autre, et si l'on ajoute que la bouche signifie la totalité du corporel vivant, et les lèvres ce qui en est dissocié comme corporel par rapport au corps vivant, ce qui est dès lors exprimé, c'est que le comprendre en recherche, s'il ne veut pas lui-même s'« interdire », ne peut pas seulement s'en tenir à l'extérieur, extériorité qui dans l'usage quotidien du langage se trouve par exemple dans l'expression « du bout des lèvres ». Ici résonne déjà que le comprendre effectivement en recherche s'accomplit dans d'autres dimensions, non pas dans une mise en image seulement en miroir et reproductrice, mais dans une *mimèsis* active, s'accomplissant du dedans, du corps vivant interne et présumé de l'autre, qui se concrétise ici dans la cavité buccale formatrice de sons.

Ainsi pouvons-nous lire les deux vers suivants dans le sens que le véritable étranger n'est pas à trouver devant la porte et que la signification véritable des

11. P. Celan, *Mohn und Gedächtnis*, in *Gesammelte Werke in sieben Bänden*, Bd. I, Frankfurt/M, Suhrkamp, 2000, p. 52.

larmes n'est pas à reconnaître dans l'œil, mais ailleurs. Les prépositions parallèles « sur, devant, dans » marquent des relations spatiales dans l'espace habituel en lequel les objets trouvent leur place, relations dont il n'est cependant pas question, manifestement, dans ce poème, pas davantage que des possibilités qui se trouvent normalement à notre disposition.

Cela est dit d'une manière remarquable dans la seconde strophe : il y va là de dimensions qui dépassent les rapports habituels. Mais ce qui est décisif, ce sont les mots par lesquels ce dépassement est saisi. Que celui-ci se produise par les comparatifs « plus haut, plus profond, plus tard » n'est rien de particulier. Ce qu'il faut néanmoins noter, c'est que, à la différence de la première strophe, est introduite une dimension temporelle par-delà l'orientation purement spatiale. Mais qu'il s'agisse ici de tout autres dimensions que de celles habituellement spatio-temporelles, c'est déjà exprimé par le nombre « sept » qui renvoie à une sphère religieuse que Pöggeler tente d'établir comme « messianique »¹². Mais encore plus inhabituelles sont les unités de mesure des décalages spatio-temporels : nuits, cœurs, roses. Tout comme le nombre sept ne peut ici être réduit à sa fonction courante dans l'acte de compter, ces mots ne sont plus liés à la désignation d'objectivités, mais ouvrent dans le contexte ici ébauché sur des régions de significations portant loin au-delà : la nuit devient médium du cosmique, temps de l'invisible et de l'indéterminé, lequel « éteint les différenciations et les unilatéralités du plein jour »¹³, le cœur devient l'« espace interne du monde » (Heidegger) et les roses la forme du sens du devenir et du s'évanouir dans le beau. Sous ces larges horizons, sous lesquels bien entendu n'est pas seulement, dans le poème, mis en place le signifié, mais aussi le langage lui-même, se donnent à présent des décalages des relations esquissées dans la première strophe : la relation entre bouche et lèvres, transposée en celle du rouge au rouge, la différence entre corporel vivant et corporel semble se dissoudre dans la couleur commune qui en est abstraite. Dans l'ampleur et l'indéterminité de la nuit il semble que l'on n'en vienne plus à des contours délimités. Mais plus essentiel est le fait que le genre de relation - préalablement à une recherche partant d'un sujet - se change en mouvement de vagabonder, auquel n'est plus attribué aucun tu, mais qui s'accomplit lui-même au milieu de l'objectivité abstraite en qualité de couleurs, à laquelle ne revient cependant plus ni une situation de corps vivant ni une mienneté.

En opposition se tient dans le vers suivant la porte concrète, mais il ne s'agit plus de ce qui est « devant » elle, mais bien de la porte elle-même, qui se met à trembler par les heurts de la main. Cependant, ce qui est particulièrement beau dans ce vers, c'est que les heurts comme mot vibre entre cœur et main, en tant qu'il se réfère aux deux. Il faut aussi observer dans ce vers un détachement du sujet, même si ce n'est pas dans une forme aussi forte que dans le premier.

12. O. Pöggeler, *Spur des Worts. Zur Lyrik Paul Celans*, Freiburg, Alber, 1986, p. 116.

13. « Le sommeil reconduit la vie à sa racine, là où les séparations multiples de la conscience ne s'accomplissent pas encore ; il est lié à la nuit qui éteint les différenciations et les unilatéralités du plein jour. » (Pöggeler, *op. cit.*, p. 189)

La main s'autonomise et ne doit plus à présent être seulement coordonnée du dehors à l'étranger.

Tandis que les heurts sont un bruit identifiable, et même signifiant, le bruiere de la source dans le vers suivant est la concrétion sonore non spécifique du général (du bruit). Il passe dans son uniformité à une appréhension déterminée du temps du fluer indéterminé qui n'articule pas de rythme propre dans sa temporalisation. Si l'on pense en outre que le verbe « bruiere » a beaucoup de connotations, on pourrait l'appréhender lui-même comme un « bruissant ».

Si l'on fait valoir le parallélisme jusqu'ici admis entre la première et la seconde strophe pour le troisième vers, il se produit en lui quelque chose d'inhabituel dans la mesure où la transposition ici accomplie fait coïncider une dualité présente dans la première strophe (œil et larmes) dans la simplicité de la source. Pour celui qui n'en a pas encore été frappé, il éprouve au plus tard dans ce dernier vers, en lequel surgit, avec les roses, le bruiere et la source dans une condensation particulière du vocabulaire poétique conventionnel, cela que toute le poème tire proprement du réservoir poétique traditionnel. La source qui, des profondeurs fait jaillir l'eau claire, rafraîchissante et vitale, pourrait par là devenir la forme de sens de la poésie, ce en quoi cependant il est irritant, chez Celan, que les peines abordées dans la première strophe par les larmes, semblent être ici effacées. On hésite beaucoup à tirer de la lecture de ce vers que le langage puisse se conserver vivant malgré toute peine, malgré toutes les destructions qui s'y accomplissent, tandis qu'il puise à la somme poétique. Ce serait aussi un sens vraiment banal, qui oublie que cette source bruiere sept roses plus tard, donc dans un lointain temporel avant lequel s'accomplissent de manière incommensurable un devenir et un s'évanouir multiples. Quelle déchirure peut ici faire irruption, c'est ce que montre le poème qui se noue à ce vers « ...bruiere la source » depuis *La rose de personne*. Ainsi se montre aussi dans ce vers la tension fondamentale dans toute la strophe entre, d'une part, la contraction de l'objectif accomplie de diverses manières - en l'occurrence la contraction scientifique-théorique (rouge-rouge), la contraction pratique (main-porte) et la poétique (source) - et d'autre part l'extension spatiale et temporelle, laquelle s'accomplit avec des nombres et des unités de mesure qui font éclater tout espace-temps normal et de là laissent se pousser dans les interstices des mondes incommensurables. De cette tension qui fait la forme de la strophe, il faudrait tirer le sens que dans le condensé (*Verdichtete*) (aussi de la poésie [*Dichtung*] !), dans ce qui apparaît comme simple, il faut pressentir l'incommensurable, mais pas comme quelque chose qui serait établi dans le domaine des possibilités qui sont là (*vorhanden*) et disponibles (*zuhanden*), ni non plus dans les structures qui les relie, mais qui viendrait à paraître depuis le domaine du transposable. La poésie se place dans ce vaste horizon et ne doit pas être pensée sans transposabilité et transpassibilité.

La transpassibilité vise ici la capacité de se laisser surprendre par un autre, par nous depuis un monde inaccessible - donc pas avec un s'imposer par volonté -, l'ouverture à un enrichissement qui ne s'abandonne jamais tout à fait

à nous. La transpossibilité ne vise pas la potentialité interne cachée dans les possibilités, laquelle ne devrait qu'être éveillée et développée, mais ce qui se trouve à la base de tous les développements de cette sorte, sans chaque fois s'y dépenser. C'est dans le vécu artistique que cela est particulièrement susceptible d'être éprouvé : nous ressentons quelque chose avec lequel nous pouvons ne jamais avoir compté et nous sommes néanmoins en état de le recevoir, sans pouvoir jamais l'épuiser. Le transposable proprement dit réside donc dans le retrait de la potentialité et dans l'*imprévisibilité* de la rencontre. Cela ne concerne cependant pas seulement le vécu artistique, la transpassibilité et la transpossibilité se trouvent à la base de toute formation de sens et de toute rencontre humaine, car en toute rencontre véritable il ne s'agit pas simplement du possible, mais du trans-possible, de « possibilités » de sens qui me dépassent, dont je ne dispose pas, que je n'ai pas produites, mais qui pour autant ne sont pas aussitôt radicalement inaccessibles. Nous éprouvons quelque chose de cette transpassibilité quand nous sommes en mesure de sentir quelque chose sans devoir le toucher, quand nous éprouvons l'activité de quelque chose sans devoir le posséder ou l'engranger. Nous l'éprouvons aussi dans la rencontre de la formation de sens des autres.

Ce qu'autrui forme quant au sens me fait plus grand, enrichit mon « univers » de sens et par là les possibilités contenues dans le sens de mon accès au monde, cependant seulement si c'est effectivement une formation de sens effectuée par transpassibilité et non pas une simple reproduction de significations déjà instituées qui relèvent du réservoir des possibilités connues ou reconnues. Que cela ne soit pas une expérience intellectuelle, mais une expérience en chair et en os, cela ne peut ici qu'être pressenti et non pas être développé plus avant.

Le poème a pour titre *Cristal*, non pas parce qu'il est parlé *de* lui, mais *avec* lui : par l'ordonnancement des mots, les correspondances entre les strophes, la composition des phonèmes et la tension interne régnant dans les vers, le poème gagne lui-même la forme d'un cristal. Mais ce qui est décisif, c'est qu'au-dedans de cette forme cristalline un sens s'énonce, qui fait éclater toutes les structures, ou bien, si l'on veut : la structure cristalline n'est pas en soi un but donateur de sens, mais sert plutôt à amener au chatoiement les facettes les plus diverses, ou à capturer des réflexes surprenants. Et c'est seulement à partir de là que le sens proprement dit peut se former. On peut donc tout à fait comprendre ce poème comme exemplaire poétologique, en quoi le « logique » dans le poétologique a à peu près la même valeur que dans le phénoménologique.

3.

AUTANT D'ASTRES, que
l'on nous tend. J'étais,
quand je t'ai vu - quand?-, au dehors auprès

des autres mondes.
 O ces chemins, galactiques,
 O cette heure qui nous
 berçait les nuits par dessus dans [la pesée de]
 la charge de nos noms. Ce n'est,
 je le sais, pas vrai
 que nous avons vécu, il ne s'est passé
 aveuglément qu'un souffle entre
 là-bas et non-là et parfois,
 c'est comme une comète qui stridulait un œil
 sur l'éteint, dans l'abîme,
 là où ça s'éteignait peu à peu, se tenait
 le temps, magnifique comme un trayon,
 en lequel déjà vers le haut et vers le bas
 et vers l'avant croissait ce qui
 est ou était ou sera-
 je sais
 je sais et tu sais, nous savions,
 nous ne savions pas, nous
 étions bien là et pas là-bas,
 et parfois, quand
 seulement le néant se tenait entre nous, nous
 nous trouvions entièrement l'un à l'autre.¹⁴

Avec les astres est aussitôt esquissé un espace cosmique, et ce dans le ton de l'étonnement, avec l'oscillation qu'il y a *trop* d'astres, qu'il est difficile de tenir ensemble en les identifiant. En tant que constellation, c'est aussi bien la globalité des systèmes d'étoiles qui est interpellée (cf. Heidegger). Ce n'est donc pas un regard cultivé par l'astronomie. Cependant les astres ne sont pas pris simplement comme du seulement subsistant, mais nous sont donnés d'une manière directement corporelle vivante : ils nous sont tendus par un On anonyme, un geste transcendantal qui en prend le caractère de la requête de rétablir un rapport intentionnel aux étoiles. Dans la conscience de cet horizon infiniment vaste nous englobant tous, le moi a pris en vue le tu. Avec la forme du passé est encore introduite, en plus de la distanciation spatiale, une distanciation temporelle qui est accentuée par le « quand » interrogatif. Le moi ne sait pas à quel point du temps assigner cet événement du voir. A l'espace infini qui est ici projeté correspond donc un temps qui a bien perdu sa datation, qui doit survenir sans présent assignable, mais en lequel cependant est possible l'événement de la rencontre, c'est un se-produire sous les constellations ; des éloignements spatiaux et temporels incommensurables traversent ce rapport moi-tu.

La seconde strophe augmente jusqu'à l'emphase le ton encore retenu dans la première strophe. Les exclamations touchent les chemins galactiques, donc à

14. P. Celan, *Die Niemandrose*, G.W., Bd I, Frankfurt/M, Suhrkamp, 2000, p. 217.

nouveau l'espace incommensurable, mais ensuite, dans la surprise, une section apparemment factuelle du temps : l'heure. L'heure est le temps qui peut le plus être embrassé du regard et qui peut le premier remplir de contenu intuitif de genre multiple, elle est pour ainsi dire ce qui s'offre au concret. Dans l'heure ici visée se produit quelque chose d'étrange qui est à la fois abstrait et d'une immense puissance. Ou plus précisément : ce qui se produit ne s'accomplit précisément pas *dans* l'heure, mais c'est l'heure elle-même qui l'accomplit. Elle est quelque chose d'actif. La phase temporelle est elle-même devenue active, elle n'est pas seulement une unité de mesure avec laquelle on ordonne temporellement des événements. Cette phase temporelle berce les nuits dans de la pesée de nos noms.

Ici est pris au mot que nous portons nos noms, qu'ils sont une charge pour leur porteur, que nous y avons besoin de force, et non pas seulement en ce que nous y gagnons notre ipséité, mais aussi en ce que nous apportons une forme figurable, et en vue de l'autre si nous nous donnons la peine de continuer à porter au lieu de perdre ce qui est condensé en nom.

Le bercer par-dessus (*Herüberwiegen*) reprend la direction esquissée dans la première strophe par le « tendre », celle du mouvement venant du dehors. Proche de l'expression de la charge est la pensée de la balance, la forme à l'imparfait fait aussi résonner le va et vient de l'ondoiement, qui peut aussi être coordonné à la balance. Les nuits sont engrangées dans les noms par ce bercer par-dessus, ceux-ci sont pénétrés de nuit. Certes encore bien d'autres choses peuvent s'associer aux nuits, mais le contexte permet bien de prendre la nuit comme le temps de l'indéterminité et de l'indécision. Dès lors devrait-on parler ici d'un mouvement en revirement qui est provoqué dans la détermination présumée du nom par la pénétration de l'indéterminité de la nuit. Ce qui est trop pesant se mesure à l'indéterminité infinie, il ne laisse pas venir la balance au repos de l'« équilibre », mais la tient inlassablement dans un mouvement d'oscillation.

C'est précisément à ce moment de l'irruption de l'ampleur infinie de l'indéterminité que s'énonce une certitude qui ne peut cependant être rien d'autre qu'une négation universelle, une délimitation seulement négative : « il n'est pas vrai que nous avons vécu ». La suite montre que la négation ne se rapporte pas chaque fois au « nous » ou au « vivre », mais à la liaison des deux : ce qui est nié est pour ainsi dire la mienneté de la vie, ou encore plus précisément, ce qui est exprimé, c'est que, dans le rapport à une mienneté de la vie, il ne peut être question de vérité. Je voudrais aller encore plus loin et tirer du traitement de la temporalité dans ce poème qu'ici le « présent vivant » (au sens de Husserl) est mis entre parenthèses, que donc - ce qui s'est déjà indiqué dans la première strophe - nous sommes transposés dans un temps en lequel il n'y a plus aucun point de maintenant susceptible d'être donné et de s'ajouter à d'autres, toujours à nouveau fugace dans les rétentions et surgissant dans les protentions. Corrélativement, il n'est plus question d'« ici et maintenant », mais ce qui est nommé comme ordre spatial et temporel pour le « souffle allant

aveuglement » l'est comme un « là-bas » et un « non-là » et un « parfois ». Pour la hardiesse de la pensée il n'est pas sans pertinence que ces prépositions soient élevées à l'état de substantif.

Sous cet horizon, dans lequel nous étions en présence (*anwesend*) en un sens qui n'est pas courant, le souffle vient à la place de la vie mienne. Ce n'est évidemment pas rien, quelle que soit la manière multiple dont ce mot puisse être pris dans des contextes poétiques, théologiques ou philosophiques¹⁵. Cette multiplicité ne peut être développée ici ; ce qui doit seulement être mis en évidence, c'est que la particularité de ce mot réside en ce qu'il rayonne d'une corporéité vivante particulière, qu'il rassemble fonction corporelle, parler, expression spirituelle et vie en général. Ce souffle, désormais délié d'un sujet singulier, allant pour ainsi dire indépendamment, témoigne de la vie d'un monde qui ne tire pas sa vie d'une subjectivité, auquel est étranger le *hic et nunc* du présent, et en lequel on n'advient pas - le souffle va bien « aveuglement » - à l'objectif visible. Ce souffle est un entre-deux mobile, non pas cependant entre choses déterminées dans l'espace, mais entre indicateurs de lieux qui dans leur relativité fondamentale sont tout autant mobiles et ne pourraient trouver leur détermination précise que dans une situation concrète dans le « présent vivant », accessible aux aperceptions perceptives. Mais cela fait ici défaut. Nous sommes dans un tout autre espace-temps pourvu d'une mobilité provoquant le vertige. Ce n'est plus l'espace-temps dans lequel se meuvent les aperceptions perceptives. Avec ce poème, nous éprouvons le prodige qu'il y a des possibilités de langage pour évoquer ce tout autre espace-temps, que le langage peut effectuer plus que déterminer le seulement perceptible ou le pensable qui est dans le domaine du seul possible. Avec ce pressentiment de ce tout autre espace-temps s'ouvre à nous du même coup une dimension profonde du langage, qui menace d'être oubliée dans son usage normal.

L'ajointement du là-bas, du non-là et du parfois suit un rythme de sens particulier. Si le là-bas est encore à appréhender de façon purement spatiale, le non-là chatoie entre présence (*Anwesenheit*) spatiale et temporelle, le parfois est purement temporel, mais oscille aussi entre le séjour qui s'arrête et l'aller plus loin, entre le surgissement et l'évanouissement, il est donc seulement d'une stabilité passagère¹⁶.

Dans ce qui suit sont poussées plus loin les accentuations suivantes : le cosmique (comète), le mouvement (le striduler comme une comète) et l'autonomisation du corporel vivant comme corporel (œil). L'œil s'autonomise comme plus haut le souffle, il est délié de toute fonction perceptive, mais il n'est pas non plus - comme l'on dirait aujourd'hui de manière si belle et si effrayante - intersection entre dedans et dehors qui rendrait donc aussi possible un regard sur le dedans. L'œil dans cette autonomisation est exposé à un mouvement en excès : il « stridule ». Ce striduler n'est pas cependant pas tout à fait chao-

15. Cf. les élaborations de Heidegger concernant le souffle in *Pourquoi des poètes ?*

16. On rappellera la description phénoménologique de la *phantasia* chez Husserl et Richir.

tique, mais ciblé en l'occurrence sur l'éteint. Dans la suite, il n'est pas clair que ce soit l'œil lui-même qui s'éteigne peu à peu ou qu'il soit encore question de l'éteint. Ce dernier cas ne serait vraisemblable que pour une pensée tendant à la redondance. On pourrait penser d'après ce qui précède que l'œil s'éteint peu à peu comme un météore. Le « lieu » de cette extinction - qui signifie une consommation de soi-même par un mouvement démesuré - est dans l'abîme. Dans l'espace ici esquissé, il n'y a donc pas de sol ferme. L'ampleur incommensurable du ciel passe immédiatement dans l'abîme sans repos : Ici, il n'y a plus de passage, même le médiant de l'œil est éteint. Dans l'abîme en lequel plus rien de vivant ne paraît être chez soi, le temps est établi. Il se tient là-bas, à lui-même est donc directement assigné, non pas un mouvement s'écoulant continuellement du futur au passé en passant par le présent, l'accompagnement constant de l'enfoncement rétentionnel et de la précédente protentionnelle, mais plutôt un état qui est tout aussitôt mis en forme de façon corporelle par l'expression « magnifique comme un trayon » très concrète et colorée. Après la dissolution de toute concrétude, l'arrachement des espaces, la dissolution du corporel compact, de toute stabilité, et après l'extinction de l'œil, cette concrétude surprend. Il est sûr que la résonance immédiatement homérique n'est pas là par hasard. Il n'est pas erroné que le mouvement suivi par nous jusqu'ici adopte un ton qui résonne dans un autre temps, et si l'on voulait le saisir de façon concrète par des mots, dans un temps qui fait écho au mythique et au mythologique. Il faudrait aussi rappeler que déjà le « souffle » peut être rapporté à l'archaïque des mythes de création. Ce n'est pas seulement qu'ici on peut penser aux dieux de la fécondité avec des sources de nourriture intarissables, c'est que, bien plutôt, le point décisif est que les processus de formation de sens dans les mythes eux-mêmes se coulent dans une temporalité qui n'a rien à voir avec la temporalité historique et la justesse logique de la narrativité¹⁷.

En ce temps qui est ici stabilisé comme statue magnifique du trayon, comme mère originelle ou tout au moins comme nourrice originelle du temporel, quelque chose d'autre croît vers le haut, vers le bas, et vers l'avant, et cela « déjà », par où est évoqué un passé transcendantal dans lequel est déjà contenu le temps qui nous est présumé familier, avec son passé, son présent et son futur : ce qui est, ce qui était et ce qui sera. Si l'on met en parallèle les derniers vers de cette strophe avec les deux vers précédents, il est facile de comprendre pourquoi ce qui est en croissance vers le bas correspond à ce qui était, et ce qui est en croissance vers l'avant à ce qui sera ; mais pourquoi ce qui est en croissance vers le haut est relié à ce qui est, cela demande explication. Tout d'abord, on a conscience que « ce qui est » est par essence davantage plurivoque que les autres tournures qui ont plutôt un sens purement temporel, alors que dans le « est » viennent en jeu des contextes aussi chargés qu'être, Dasein, présence (*Anwesenheit*), existence et structure ek-statique. Cette indication suffit déjà

17. Cf. M. Richir, *L'expérience du penser*, Grenoble, Millon, 1996.

véritablement pour reconnaître pourquoi il est aussi question ici d'une croissance vers le haut. Mais il faut peut-être aussi penser à ceci : avec le présent ici visé est aussi mis en avant un nouveau registre temporel, quelque chose est créé qui tire sa croissance du temps habitant jusqu'ici le poème.

La dernière strophe se tient tout entière sous le signe du savoir ou de la certitude, en quoi ce qui irrite tout d'abord, c'est que celle-ci n'est que constatée en général, pour ainsi dire formellement, et que nous n'éprouvons pas ce qui en est l'objet. Cela peut se rapporter à tout, nous voudrions le rapporter seulement au « tout » qui est venu au langage dans le cours précédent du poème. Cette certitude est soulignée avec encore plus d'emphase que dans la seconde strophe, elle n'est pas seulement répétée comme « je sais », mais aussi étendue au tu et au nous, pour ensuite être soudainement reprise : « nous ne savions pas ». Cette contradiction ne peut s'éclairer que si l'on part de deux formes différentes de la conscience intime de l'espace et du temps et si l'on y rapporte le savoir ou le non-savoir. L'explicitation du non-savoir est immédiatement contiguë, elle n'attend pas un instant le terme du temps, mais s'accroche immédiatement à l'enjambement par lequel le vers reçoit une forme particulière en étant aussi bien encadré par le « nous » qu'ouvert aussi sur le vers suivant. L'explicitation « nous étions bien là et non pas là-bas » pourrait être lue en ce sens que nous ne savons rien de juste de tout cela parce que cela part du *Dasein* normal avec sa temporalité habituelle, et non pas de ce là-bas où jouaient l'autre temps et l'autre espace. La contradiction s'établit donc entre deux formes différentes de l'espace-temps et du savoir qui chaque fois leur correspondent.

Le « et » qui suit conduit avec agilité à la dernière pensée qui cependant ne doit s'ensuivre d'aucune manière comme allant de soi. Tout d'abord, le « parfois » est ressaisi. Dans cette situation remarquable d'intermédiaire dans le temps, dans laquelle quelque chose n'est saisi que quelque fois, jamais toujours, pour des phases temporelles singulières, où quelque chose ne surgit au paraître ou n'est pressenti que par éclairs et de temps en temps, quelque chose d'entre-humain (*Zwischen-menschlich*) se produit, en quoi ce qui se tient entre l'ego et les autres egoités est saisi comme le « néant », donc à nouveau comme rien de démontrable, mais comme une indéterminité. Il s'agit donc d'une distance indéterminable, et c'est seulement par-delà cette distance du néant qu'est rendue possible une intersubjectivité (« tout à fait ») remplissante, une rencontre complète qui est désignée comme un « se trouver l'un à l'autre ». Dans ces phases temporelles qui ne pénètrent que parfois et qui par là se détachent, en lesquelles sont suspendus toute détermination et tout savoir, la rencontre vient pour ainsi dire à elle-même.

Tandis que dans la première strophe, l'arrachement large et profond de la temporalité et de la spatialité paraissait plutôt éloigner le moi du toi, il devient maintenant le fond véritable du lien. Certes il n'est pas dit si c'est ici une rencontre intersubjective factuelle qui est visée ou seulement une rencontre entre l'ego et l'alter ego, et une rencontre des mondes chaque fois liés aux deux, mais au fond cela ne changerait pas grand'chose si dans le dernier cas

on tirait l'avantage de ne pas mécomprendre le moi comme monolithique et unidimensionnel. Pour décrire plus précisément cette pluridimensionnalité qui vaut aussi pour le rapport entre-humain, on devrait reprendre la différenciation entre corporéité vivante interne et externe, ce que nous ne ferons pas ici¹⁸.

4.

Le monde dont nous avons coutume de parler n'est proprement que le monde institué au registre des aperceptions perceptives. Mais il n'est qu'une toute petite partie de ce qui fait le monde dans et pour une culture, dont nous ne pouvons le plus souvent plus rencontrer les objets avec la simple aperception perceptive. Mais même ce monde n'est qu'une toute petite partie du monde ou des mondes qui vagabondent de-ci de-là dans les profondeurs obscures, abyssales et nébuleuses de la *phantasia*, dont les apparitions peuvent être aperçues de façon insaisissable et en tout cas par éclairs. Le point décisif est que, sans ces profondeurs obscures nous ne pourrions pas nous comprendre comme agissant ou parlant activement, comme écrivant et lisant, nous serions seulement des « agents aveugles du symbolique » ou de supports techniques d'informations. Mais comme êtres libres, nous portons toujours avec nous ce fond obscur, il nous colle aux semelles, quelle que soit l'institution symbolique dans laquelle nous nous mouvons, quels que soient les réseaux symboliques en lesquels nous nous prenons.

L'effacement des obscurités signifierait le retrait du fond vivant de telles formations. Une rencontre vivante avec elles n'est possible qu'avec la présupposition de telles non-fixations. C'est seulement parce qu'elles ne sont pas figurées clairement, de part en part, parce qu'elles laissent ouvertes bien des choses et apportent de l'étrange avec elles, que nous pouvons ne pas simplement les enregistrer, mais que nous devons aller vers elles et même initier activement un mouvement de recherche du sens - si nous les rencontrons effectivement et les accueillons de manière appropriée -, amorcer à partir de nous un mouvement mimétique de la *phantasia*.

Il est possible à tout homme, mais le plus souvent, seulement par instants, de revenir du monde, des choses et du temps. C'est dans cette direction que le poète passe au-dessus et au-delà des possibilités habituelles. Le poème ouvre un espace-temps qui s'écarte fondamentalement du parler et du lire normaux. On doit se mouvoir en lui autrement que dans les autres enchaînements de langage. Dans son mode de formation qui se soustrait tout d'abord à la prise normale, dans sa réflexion (*Besinnung*) de la multistratification et de la profondeur du langage, il touche un fond de l'humain, et prépare la rencontre de l'autre homme - vivant ou mort - sur ce fond indéterminé du rapport exposé à

18. Cf. M. Richir, en particulier *Phénoménologie en esquisses, op.cit.*, et *Méditations phénoménologiques*, éd. J. Millon, coll. *Krisis*, Grenoble, 1992.

l'affairement du monde, de la pure objectivité et de la temporalité actuelle.

La conception ici présentée d'un accès en termes de phénoménologie du langage aux poèmes de Celan ne contredit pas le point de vue de Pöggeler selon lequel Celan se bat pour un langage qui gagne une nouvelle vie, laquelle cependant garde en mémoire les coupables et les victimes et ne passe pas sans réserves là-dessus dans sa surabondance. Son mouvement vers une nouvelle ouverture, de laquelle pourrait faire irruption une nouvelle vie multiple, ne renonce pas à une méditation distanciée de la capacité de mémoire de cette vie. Celan se met donc dans une ample tension entre renouvellement du langage et mémoire, et s'expose aussi à un risque particulier. Le neuf cherché par Celan dans le langage n'est cependant rien de créé par lui *ex nihilo*, mais repose sur ce que le langage a toujours déjà entendu mais qui a été repoussé en faveur des fixations de significations venant de la conscience de notre époque. Il est vrai que la réflexion sur le langage dans la langue caractérise toute poésie, mais cela se produit de manière particulière dans la poésie de Celan. Les poèmes doivent être lus avec toute la profondeur et la richesse du langage, et cela en deux directions : tout autant dans celle du registre phénoménologique le plus archaïque de la *phantasia* que dans celle des différenciations des langues instituées. Il est tout à fait juste que Celan ne se perd pas dans la simple *phantasia*, mais il ne reproduit pas non plus les significations déjà connues depuis longtemps, il lui revient plutôt de travailler à une nouvelle détermination manifeste des *significativités*. Ce travail nécessite la *phantasia* et des appogiatures concrètes. Cela n'a donc pas de sens de faire jouer l'un contre l'autre *phantasia* et référence à la réalité pour obtenir l'hétéronomie de l'un ou de l'autre. Tout poème ne peut en tout cas que témoigner de la *phantasia*, mais ne peut jamais la figurer immédiatement ; la formation repose sur la discipline de la *phantasia*, c'est-à-dire autant sur l'application contrôlée du pouvoir imaginaire de formation (*Einbildungskraft*) que sur la réflexion conceptuelle. Ici se trouvent des relations et des enchevêtrements extrêmement complexes qu'il faudrait déterminer à neuf en tout poème et rapporter à l'usage du langage des interprètes. C'est ce travail au grand jour en la *phantasia*, lequel allait de soi aux temps des mythes, qui a déperé à notre époque, parce que nous sommes accoutumés à repousser hors du grand jour la *phantasia* comme quelque chose de seulement privé. L'espoir que nous ne soyons pas soumis simplement à la langue courante et que nous puissions pénétrer dans les structures de la significativité, ne peut que se fonder sur l'an-archique dans le langage¹⁹. Une telle intention expose donc à un mouvement vers la *phantasia* et le champ phénoménologique attesté par elle. Celui-ci joue dans son rapport à la « Raison » le rôle d'une instance critique en mesure d'arracher ses rigidifications et par là de nous rendre à notre tour conscients de ce que les significativités qui apparaissent comme les seules possibles dans l'actualité thématique de l'intérêt sont cependant ouvertes aux

19. Ici se rencontrent la conception que Celan se fit de la poésie, ses vues politiques, sa prédilection pour les anarchistes et sa sympathie pour mai 68.

dimensions multiples d'autres significativités. A l'intérieur de cette concentration déterminée de l'intérêt et de cette actualité thématique particulière peuvent donc reposer des potentialités qui leur demeurent cachées, mais qui peuvent être réveillées par le travail de la *phantasia*, ce en quoi du même coup pénètre l'arrière-fond obscur, cependant constitutif de la mondanéité, pour le monde environnant actuellement thématique.

C'est pourquoi tombe trop court toute herméneutique qui cherche à n'ordonner l'œuvre d'art de langage que dans l'horizon des possibilités qui nous sont accessibles sans plus. Il faut donc penser à une herméneutique qui se place dans l'horizon de ce qui dépasse toutes ces possibilités et qui de la sorte conserve le sens pour le surprenant, l'impensable, l'extraordinaire, l'indéterminité et l'imprévisible. Que nous y soyons exposés par la poésie de Celan, c'est une expérience de lecture immédiate. Le caractère extraordinaire de ses poèmes se montre en une autre appréhension du temps, qui ne se laisse pas ordonner au courant temporel continu du temps normal, nécessaire pour les aperceptions perceptives ; nous pouvons aussi reconnaître ce caractère dans la corporéité vivante particulière qui ne se relie jamais qu'à des fragments singuliers du corps et, par cette libération des enchaînements habituels, nous pouvons ouvrir des mondes entiers qui se soustraient à la détermination pré-donnée et homogène, mais par où nous avons à répondre d'une déterminabilité multiple - de la formation de sens inlassable d'êtres libres.

(traduit de l'allemand par Marc RICHIR)

**Textes
et
traductions**

Méthode phénoménologique et philosophie phénoménologique

EDMUND HUSSERL

<Conférences de Londres (1922)>¹

SOMMAIRE :

<Introduction :> Le but général de la philosophie phénoménologique.

I. La voie cartésienne vers l'*ego cogito* et la méthode de la réduction phénoménologique.

II. Le domaine de l'expérience phénoménologique et la possibilité d'une science phénoménologique. La phénoménologie transcendantale comme science eidétique de la subjectivité transcendantale.

III. La phénoménologie transcendantale et les problèmes de la connaissance possible, de la science possible, d'objectités et de mondes possibles.

IV. L'idée concrète d'une logique comme doctrine de la science et le système de toutes les ontologies. Le but concret de la philosophie phénoménologique de l'avenir.

1. Avertissement du traducteur :

Nous soumettons au lecteur la traduction du texte tel qu'il a été édité par M. B. Goossens dans les *Husserl Studies*, volume 16, n° 3, 1999, pp. 200-254 pour le texte même des *Conférences*. L'éditeur qui prépare une édition revue de ce même texte (à paraître en volume dans la collection des *Husserliana*) a eu l'amabilité de nous faire savoir que deux brefs passages du texte, imprimés tels quels dans les *Husserl Studies*, ont été biffés par Husserl lors de ses révisions. Une recherche plus approfondie a en effet convaincu l'éditeur de ce que la conjecture selon laquelle les passages en question auraient pu être lus à Londres était incertaine. Nous avons pris le parti de placer entre crochets droits les deux passages concernés et de rappeler en note la modification de Husserl. Il est important de noter que la présente édition fournit la seule version intégrale des *Conférences* telles que tenues à Londres puisque le texte des *Husserliana* sera diminué des nombreux passages provenant directement des leçons de 1922-23, *Einleitung in die Philosophie*, qui formeront la partie principale du volume en préparation.

Nous avons fait le choix de conserver tels quels les mots directement empruntés au latin et au grec qui parsèment le texte (*universum*, *skepsis*, *analogon*, etc.). Les mots entre crochets obliques sont de l'éditeur. Nous faisons précéder les notes de bas de page de l'une des mentions suivantes : <NdE>, note de l'éditeur ; <NdT>, note du traducteur ; <note de Husserl>. La pagination de l'édition originale est indiquée dans le corps du texte entre crochets droits.

[200] <INTRODUCTION :> LE BUT GÉNÉRAL DE LA PHILOSOPHIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

L'invitation à donner quelques conférences en ce haut lieu de la science anglaise est un honneur ; j'ai l'espoir de m'acquitter au mieux de ma tâche en exposant une méthode philosophique récente avec laquelle le domaine inconnu de la subjectivité transcendante s'ouvre à l'intuition concrète, et en me risquant, de surcroît, à la tentative de vous introduire au cœur des pensées d'une science philosophique fondamentale, encore neuve, qui prend pied sur ce sol concrètement intuitif : je veux parler de la phénoménologie transcendante. J'espère parvenir à susciter une certaine compréhension pour ce qui caractérise en propre ce qu'a d'incomparable cette science, à la fois purement descriptive et purement *a priori*, et de persuader aussi que ses très hautes prétentions à la rigueur scientifique ne sont pas usurpées. Il faudra en outre mettre au clair la signification centrale de la phénoménologie dans le domaine global des sciences et montrer que la phénoménologie porte en elle le système global des sources de la connaissance auxquelles toutes les sciences authentiques doivent puiser leurs concepts et leurs propositions ayant rang de principe, ainsi que toute la force de leur ultime légitimité. Voilà précisément pourquoi elle a vocation à ce qu'il convient d'appeler en son sens vrai « philosophie première », vocation à conférer à toutes les autres sciences l'unité issue de fondations ultimes et de relations aux principes ultimes, et à leur apporter une forme neuve en tant qu'organes vivants d'une seule science absolument universelle : la philosophie au sens le plus ancien du mot.

Au sein de la vie scientifique de notre époque, il échoît par conséquent à la phénoménologie la tâche de nous délivrer d'une malédiction si souvent déplorée, celle de l'éclatement de la connaissance en disciplines scientifiques presque sans connexions et du caractère unilatéral des spécialités. Il en est résulté une réaction hostile à la science qu'il revient, d'autre part, à la phénoménologie d'affronter, une réaction qui menace de s'emparer de la génération actuelle et de la rendre par trop encline à de troubles mysticismes. A l'opposé de tels courants, la phénoménologie représente le droit originaire et inébranlable, le droit exclusif dans les questions de connaissance, celui de la science rigoureuse. Mais elle le représente en ce qu'elle élucide et justifie absolument toute science depuis ses sources originaires. Elle démontre qu'en matière de connaissance seule une conviction au radicalisme extrême, en tant qu'intention tournée vers la clarté et la légitimation intuitive (*einsichtig*) qui aille jusqu'à l'ultime limite du pensable, peut apporter son secours contre tous les scepticismes et les mysticismes, et elle montre que les sciences qui se sont faites et se sont vérifiées naturellement devaient, à cet égard, échouer [201] puisque, en tant que sciences dans l'attitude naturelle, ce radicalisme leur fait nécessairement défaut. Seule une science qui confère une intelligibilité ultime peut apporter son secours, et il s'agit de la science qui s'alimente aux sources originaires de la phénoménologie.

Mais il ne faut pas que je m'attarde à de longues considérations introductives. Je me permets de renvoyer aux thèses principales qui sont succinctement fournies par le *Syllabus*² qui accompagne ces *Conférences* ; vous y trouverez les indications schématiques préalables aux idées principales qui devraient recevoir dans les *Conférences* leurs couleurs et leur plénitude. Je ne vais pas les répéter ici et je préfère commencer sans tarder.

I. LA VOIE CARTÉSIENNE VERS L'*ego cogito* ET LA MÉTHODE DE LA RÉDUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Diverses voies conduisent à l'intérieur de la phénoménologie. Pour ces conférences, je fais le choix de la principale d'entre elles³. Elle débute avec le renouveau de l'idée antique de connaissance et par là elle se rattache à une prise en compte radicale de la méthode qui est par essence nécessaire pour réaliser le but d'une telle connaissance philosophique. La phénoménologie transcendante a donc pour résultat d'être la science nécessaire de la méthode et la philosophie « première ».

Si, à la lumière de l'ensemble des convictions qui ont mûri en moi et en jetant un regard rétrospectif sur l'histoire de la philosophie, je devais dire aujourd'hui quels philosophes m'ont plus que d'autres éclairé, j'en citerais deux surtout, sans établir entre eux aucune priorité de rang : en premier lieu, un philosophe sans aucun doute totalement incomparable, Platon, le créateur de l'idée de science rigoureuse ou de science philosophique, en qui je me plais à voir, en somme, l'authentique fondateur de notre culture scientifique. Comme deuxième nom, je citerais <celui de> Descartes, sans pour autant estimer qu'il est le plus grand des modernes. Mais il occupe une position historique absolument insigne parce que ses *Meditationes* ont procuré au développement de la pensée philosophique une orientation ferme en direction de la philosophie transcendante. C'est pourquoi je suis persuadé que Descartes détermine non seulement le caractère fondamental de la philosophie moderne mais aussi celui de toute philosophie à venir.

En ce qui concerne Platon tout d'abord : c'est grâce au sérieux avec lequel il cherche à surmonter, par voie théorique, la *skepsis* sophistique et ainsi à mettre en valeur l'impulsion donnée par Socrate qu'il devient le fondateur de

2. <NdE> A propos du *Syllabus* en langue anglaise mis à la disposition des auditeurs des conférences de Husserl, voir Spiegelberg, « Husserl in England : Facts and Lessons » in *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1, 1970.

[<NdT> : Le texte anglais du *Syllabus* peut être lu in P. Mc Cormick and F. A. Elliston, *Husserl - Shorter Works*, University of Notre Dame Press & The Harvester Press, 1980, pp. 67-74, dans la traduction de G.D. Hicks ; il est précédé du dossier rédigé par H. Spiegelberg auquel se réfère l'éditeur - « Husserl in England : Facts and Lessons » - qui précise les circonstances du voyage de Husserl à Londres, tout en s'interrogeant sur les relations assez complexes entre le texte anglais du *Syllabus* et le texte allemand des *Conférences*. A notre connaissance, le texte allemand du *Syllabus* à partir duquel la traduction anglaise fut réalisée est inédit.]

3. <NdT> Il faudrait littéralement traduire par « la plus principielle d'entre elles » mais l'outrage au français nous a semblé excessif.

l'idée philosophique du savoir vrai et de la science authentique prise comme suprême idée finale de la connaissance. Du même coup, il devient le créateur du problème et de la science de la méthode, c'est-à-dire de la méthode apte à réaliser dans la connaissance en acte (*aktuell*) ce but éminent. La connaissance authentique, authentique au sens de la vérité conceptuellement rigoureuse, et l'être au sens vrai deviennent des corrélats. Le concept d'ensemble de toute la connaissance authentique, de toutes les vérités conceptuelles rigoureuses, forme une unité théoriquement liée, celle d'une seule [202] science, ce qu'est la philosophie. Son corrélat est la totalité de tout l'être véritable. Une nouvelle idée de la philosophie, en tant que science universelle et absolument légitimée, entre dès lors en scène en déterminant les développements ultérieurs dans leur entier ; il est d'ores et déjà clair qu'une philosophie n'est possible que sur le fondement d'une investigation de principe des conditions de possibilité d'une philosophie. On y trouve l'idée d'une fondation et d'une articulation de la philosophie à deux niveaux : un niveau radical, celui d'une discipline de la méthode se légitimant en soi-même, comme philosophie première, et un autre niveau, celui de la philosophie seconde qui se rapporte au premier pour la justification de toutes ses fondations.

Je rappelle encore que pour le Platon socratique, la philosophie en son sens complet et large n'est pas seulement science et que la théorie ou la raison théorique trouve sa dignité seulement en rendant possible la raison pratique.

Ne nous attardons pas, aussi intéressant cela soit-il, à considérer la façon dont les intentions de Platon n'eurent que des effets indigents sur les philosophies ultérieures. Tournons-nous immédiatement vers Descartes. En lui, dès le début, l'empreinte marquée de l'idée platonicienne de la philosophie revient à la vie et, avec elle, la conscience déterminée du caractère non philosophique du dogmatisme de toutes les philosophies ou de toutes les sciences (ce qui revient au même) de la tradition. Il ne s'agit pas de philosophies authentiques, ce qui veut dire qu'elles manquent de la rationalité qui se légitime jusqu'au bout, et ceci sans faire exception pour la merveilleuse mathématique. C'est pourquoi elles sont sans force, comme elles l'ont toujours été auparavant, contre le scepticisme.

Dès les *Regulae*, les deux exigences fondamentales sont vivement soulignées : celle de la légitimation la plus achevée et celle de l'universalité (par renvoi à l'unité de la raison comme source unitaire de toutes les connaissances possibles). De façon significative, l'accomplissement de telles exigences devient une question qui s'adresse à la vie et la conscience morale du sujet philosophique. Je voudrais pour ma part caractériser ce tournant vers la subjectivité comme un tournant à la fois éthique et gnoséologique, bien que chez Descartes il ne soit pas introduit comme réellement éthique. Chez lui, le côté spécifiquement éthique de l'*ethos* philosophique de Platon est perdu : la philosophie théorique s'autonomise. Dès lors l'idée rectrice ultime n'est plus, comme chez Platon, celle de l'humanité authentique qui s'incarne dans l'homme philosophe et pas simplement dans l'homme de science, même si le philosophe

doit être homme de science avant toute chose. Toujours est-il que même dans la conception cartésienne de la philosophie subsiste le radicalisme qui revient à l'essence de la méditation éthique, qu'il a une forme à laquelle j'accorde de la valeur et qui peut fort bien être interprétée éthiquement ou être étayée de façon proprement éthique. En termes brefs, voici ce qu'il en est :

Le sens de l'exigence absolument éthique comprend, en quelque sorte au titre de modèle régulateur, une forme distinctive de la [203] vie humaine. L'homme - ce qui désigne d'ores et déjà aussi bien l'homme singulier que l'« homme en grand », l'humanité en communauté - l'homme, dis-je, ne peut se satisfaire de vivre au jour le jour, pour ainsi dire naïvement. Il faut qu'un jour il s'éveille à l'éthique, qu'il fasse retour sur soi et prenne la résolution radicale par laquelle il fera de soi un homme véritable, un homme éthique. La résolution le porte à faire tendre toutes ses forces vers une nouvelle vie (une vie d'une forme générale neuve, d'un nouveau style), une vie issue d'une conscience morale absolument claire et qui, à ses propres yeux, se justifie absolument.

Il en va de même en particulier pour l'homme de science : dès lors que l'on a reconnu en général à la connaissance et à la science d'être certaines des grandes fonctions de l'humanité qui, destinées à être élues et mises en œuvre continuellement comme « vocation », ont un droit propre dans le cadre universel d'une vie éthique. Sans préjudice des limitations que le droit éthique de l'activité de connaître subit par la prise en considération éthique du droit concomitant d'autres fonctions axiologiques dans des circonstances changeantes, nous trouvons ici une idée régulatrice analogue, en tant qu'idée spécifiquement éthico-gnoséologique ; nous voulons dire que si une vie qui se voue à la connaissance doit pouvoir avoir un droit éthique en général, donc un droit qui puisse se soutenir ultimement, il doit alors s'agir d'une vie qui trouve son centre dans l'idée de la connaissance vraie et authentique. Une telle vie de connaissance ne peut par conséquent pas être ni vouloir demeurer vouée naïvement aux choses dans la connaissance ; il faut au contraire qu'elle justifie de part en part son authenticité pour celui qui se livre à la connaissance. Ici aussi il en résulte l'exigence du retour sur soi radical et d'une résolution universelle qui lie l'entièreté de la vie de connaissance, la résolution à maintenir le cap d'une vie de connaissance qui soit orientée en toute conscience vers un but, l'authenticité de la connaissance, par conséquent vers une légitimation ultime de la connaissance ouverte à tous ses aspects, une nouvelle vie « authentiquement » scientifique menée dans la légitimité consciente d'une norme qui puisse à tout moment être défendue. Nous pouvons également dire : une vie issue d'une conscience (*Gewissen*) théorique absolument claire capable de soutenir l'épreuve de soi. Cette résolution a pour conséquence de bouleverser universellement toutes les convictions préalables, toutes les convictions qui ne proviennent pas de l'intention tournée vers une légitimation absolue. Il est manifeste aussi que cette idée doit être construite tant chez l'homme singulier que chez l'homme pris socialement ; elle doit en dernier ressort se rapporter

à la communauté universelle de compréhension et d'action des hommes de science appelés à une exigence mutuelle et qui s'instruisent les uns les autres en matière de connaissance et d'éthique.

Le « bouleversement » que nous venons de déduire nous rappelle Descartes. En effet, guidé par une méditation essentiellement identique, même sans être éthiquement marquée, emplit donc du même radicalisme scientifique, de tous ceux *qui serio student ad bonam mentem*⁴ ou, pour reprendre une expression équivalente chez lui, qui aspirent à l'*universalis sapientia*⁵, le but le plus haut de la connaissance, Descartes exige le bouleversement universel là où règnent par avance les opinions particulières.

[204] Voilà la première chose qui en fait émerveille la phénoménologie, aussi bien chez Platon que chez Descartes, voilà ce qui peut caractériser du même coup son propre *ethos* philosophique : ce radicalisme scientifique qui va jusqu'au bout, qui, là où seul le tout s'exige et lui seul peut secourir, ne veut se satisfaire de demi-mesures. C'est avec un sérieux inentamé qu'elle pense que quiconque veut devenir et être philosophe au sens vrai et authentique, doit prendre « une fois en sa vie⁶ » cette résolution radicale du nouveau départ et du bouleversement. Par cette résolution, chacun se transforme soi-même en philosophe.

« Philosophe » : tel est celui qui, comme savant, se met totalement au service de l'idée d'une connaissance ultimement justifiée et orientée vers une *universalis sapientia*, d'une connaissance dont il peut, à chaque moment, être le porte-parole grâce à une conscience (*Gewissen*) intellectuelle absolument claire.

C'est nécessairement comme philosophe débutant, avant tout comme philosophe en devenir, que le philosophe fait son entrée dans l'effectivité. Car le nouveau but est tout d'abord un but vague et lointain ; les voies qui pourraient y conduire encore entièrement indéterminées. C'est pourquoi, les « *meditationes de prima philosophia* » - méditations sur l'essence de cette connaissance absolument authentique et sur les voies possibles et nécessaires pour l'atteindre - doivent nécessairement être primordiales pour les philosophes qui débutent. On trouve ici une nouveauté, ce dont nous nous émerveillons chez Descartes, la façon géniale dont il a eu le projet de telles *meditationes*, comme méditations méthodiques du philosophe en devenir sur le début possible d'une philosophie comme connaissance absolument légitimée, méditations qui, conduites par principe comme connaissance authentique, pour ainsi dire comme porte d'entrée de la philosophie, doivent lui conserver sa consistance durable.

Descartes échoua certes, là où cela importait, à satisfaire d'une manière

4. <NdE> Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Œuvres de Descartes, ed. Ch. Adam et P. Tannery, 11 volumes, Paris, 1897-1910, volume X, p. 395.

5. <NdE> Descartes, *ibidem*, p. 360.

6. <NdE> D'après la formule récurrente chez Descartes « *semel in vita* », cf. *Meditationes de prima philosophia*, Œuvres, vol. VII, p. 17 ; *Principia philosophiae*, Œuvres, vol. VIII, p. 15, ainsi que *Regulae*, Œuvres, vol. X, p. 395.

réellement radicale à cet esprit de radicalisme. La voie initiale prise par Descartes manque d'une rigueur de principe et elle se perd ensuite dans des dévoiements inaperçus. C'est de là que provient toute l'infortune qu'il a jetée sur la philosophie moderne, en même temps, il est vrai, que la bénédiction qui, en dépit de toutes les erreurs de son auto-interprétation, rayonne en se cachant depuis le noyau sain de ses motifs, dès lors que ceux-ci ont continuellement poussé à une philosophie transcendante.

Nous devons nous intéresser maintenant à construire ce que l'on peut appeler la véritable voie cartésienne et ce faisant à élever la teneur centrale et valable des premières *meditationes* du grand penseur à la hauteur d'une pureté des principes et d'une contraignante nécessité, ce qui n'est rien d'autre que développer la méthode radicale de la nouvelle phénoménologie, c'est-à-dire la méthode de la réduction phénoménologique. Il est ici question de la voie qui conduit à l'*ego cogito*, ce qui est une autre manière de dire que cette « réduction » est une réduction à cet *ego*- un *ego* que Descartes cependant ne fait qu'effleurer pour tout aussitôt l'interpréter erronément.

Transportons-nous dans l'attitude éthique et de connaissance par laquelle débute le philosophe en devenir. Nous devons maintenant parler de préférence du moi et le moi dont il est question est celui qui à chaque fois prend part intérieurement à cette attitude. Voici ce que je me dis en tant que philosophe débutant : je veux inaugurer une nouvelle vie de connaissance, une [205] connaissance se portant partout, issue d'une légitimation absolue et qui soit d'une espèce telle que je puisse espérer aboutir de manière ordonnée à une *universalis sapientia*. Je commence donc par le « bouleversement » général de tout ce que j'ai tenu jusque là pour mes convictions ; j'entame pour ainsi dire un nouveau livre fondamental de la connaissance dans lequel aucune connaissance que je n'aie fondée à nouveaux frais et dont je ne me sois assuré de l'absolue légitimation ne sera autorisée à entrer. Mais cela tiendra aussi à la mise en ordre correspondante de la marche des connaissances.

Il semble que la première question soit : comment est-ce que je commence, comment est-ce que j'acquies une connaissance en soi première ou une sphère de connaissance dont je puisse m'assurer absolument, non seulement comme connaissance qu'il s'agira de légitimer absolument mais bien comme connaissance qui précède par nécessité toutes autres connaissances, comme un fondement (*Fundament*) nécessaire de cette philosophie recherchée et auquel doivent être inconditionnellement référées toutes les autres connaissances potentiellement destinées à la légitimité ?

A y regarder de plus près toutefois, il est une autre question qui précède encore celle-là. Il faut bien que je m'interroge avant toute chose sur le genre d'achèvement que je vise et exige proprement de mes connaissances futures, au titre de « légitimation absolue ».

Je parcours du regard pour cela les connaissances et les légitimations ayant eu cours dans ma vie jusqu'à ce jour, j'y prélève, pour la clarification de cet idéal, une matière ayant valeur d'exemple. Je ne veux ni ne peux faire au-

cun usage de leur valeur ni même de leur être-été (*Gewesensein*) factuel ; prises comme possibilités pures, je peux cependant les utiliser, leur donner une forme qui les amène à une clarté plus complète dans le seul but d'y édifier des concepts. C'est ainsi que tout d'abord je clarifie pour moi ou que je forme dans une clarté originaire le concept de connaissance comme concept d'une croyance ou d'un jugement et, plus précisément, comme concept d'un jugement éminemment motivé. C'est conformément à un voir (*Sehen*) ou à un voir évident (*Einsehen*) que l'on « atteint » le juger qui connaît en un sens prégnant, de telle sorte que ce qui est cru n'est pas seulement cru mais qu'il est lui-même vu ou vu dans l'évidence, lui-même saisi, lui-même capté. Une telle croyance qui s'atteint conformément à un donné « évident » signifie une croyance évidente ou une croyance fondée dans l'évidence. Fonder une croyance non évidente, cela signifie la faire passer dans une croyance évidente ajustée à une donation-en-personne (*Selbstgebung*) de ce qui est cru.

Si cela a réussi une fois, cela doit, pour la même conviction, toujours à nouveau réussir ; la croyance devrait en général tenir bon, voilà ce que je suis enclin à supposer. Mais je réfléchis (*gedenken*) à présent à des possibilités prises comme exemples, à la perte de leurs droits que subissent des fondations et des évidences antérieures sous le coup de fondations et d'évidences postérieures, je fais le départ entre des évidences qui se complètent et des évidences qui ne se complètent pas. Je saisis aussi, à l'occasion de la perte de valeur d'évidences qui ne se complètent pas, le concept d'évidences apparentes. Je forme ce faisant mon idéal de légitimation absolue. Un effort scientifique ne peut cependant avoir de sens que si ce qui est légitime peut demeurer légitime, que si donc chaque jugement et chaque évidence inaccomplie peuvent trouver leur mesure absolue dans une évidence [206] accomplie et admettre la distinction entre vérité et fausseté. Ceci signifie qu'il devrait y avoir un voir adéquat ou un voir évident (*Einsehen*), un voir, une saisie, qui est effectivement et de part en part ce qu'il prétend être, saisie-en-personne de l'objet de croyance. Il ne devrait dès lors abriter rien en lui, et ceci pour aucun de ses moments objectifs, qui provienne d'un voir obscur et approximatif, rien d'un viser anticipant. L'objet devrait être saisi pleinement et entièrement en personne. Partant, je devrais aboutir à une conviction absolue et ceci ne serait pensable que dans la forme d'un voir réflexif. Au cours de la décomposition de la visée judicative, je devrais pouvoir constater que cette dernière est de part en part et en chacun de ses moments remplie à satiété. Ce voir réfléchissant devrait lui-même à son tour être adéquat et pouvoir se légitimer pour soi précisément ainsi.

Il saute aux yeux cependant que l'établissement d'une évidence adéquate devrait subir une autre épreuve possible, celle par laquelle la recherche passe par la négation et le doute. Toute recherche de ce type devrait nécessairement se briser sur un donné adéquat saisi absolument en personne. L'impossibilité que la donnée adéquate puisse ne pas être ou être douteuse parviendrait de son côté à une donnée adéquate ; en d'autres termes, pendant que quelque chose est donné adéquatement, il ne peut être ni nié ni mis en doute. Ce que l'on peut

encore caractériser par ces mots : ce qui est adéquatement évident est donné dans une certitude apodictique.

C'est ainsi que le critère de l'indubitabilité dont Descartes se servait en faveur d'une connaissance absolument légitimée acquiert son sens plus profond. Il serait aisé de montrer que Descartes lui-même n'a pas clairement compris ce sens et que ce n'est pas la moindre des raisons pour lesquelles il est tombé dans des aberrations.

Maintenons-nous cependant auprès de la chose dont il est question (*bei der Sache*) et dans l'attitude méditante du moi. Le résultat de la réflexion méditante est que je dois adopter l'idée d'une évidence adéquate en tant qu'idéal directeur pour une connaissance absolument légitimée. Il me faut à présent considérer jusqu'où j'en viens par là et la façon dont je puis mettre en branle une philosophie.

Pourtant, dès que nous pouvons nous engager dans la recherche effective d'un commencement, nous devons encore réfléchir au fait que, à l'instar de la connaissance en général, mêmes les connaissances adéquates se répartissent en connaissances immédiates et médiates. Puisque les connaissances médiates doivent reconduire, au cours de leur fondation adéquate, à des connaissances immédiates, les premières connaissances - celles vers lesquelles je dois orienter ma quête - devront avoir le caractère de connaissances absolument immédiates. Une réflexion plus minutieuse montre alors facilement que seules des intuitions simples peuvent valoir comme connaissances absolument immédiates et, en outre, que seuls des concepts et des prédications qui se sont ajustés dans une adéquation rigoureuse à des intuitions adéquatement donatrices simples peuvent être admis. Je dois puiser mes concepts de façon pure à la source de l'intuitif et seule une description pure est permise pour le commencement. C'est ainsi que je rentre en possession du principe hodégétique⁷ du commencement. Le plus simple est ensuite de comprendre par « intuitions adéquates » les perceptions, et donc de [207] se mettre en quête d'une sphère d'être individuelle qui puisse m'être donnée comme une donnée-en-personne adéquate ou, ce qui revient au même, dans une nécessité d'être apodictique, dans une indubitabilité apodictique. Faisons un premier essai en prenant pour guide cette pensée plus particulière. Nous retrouvons une nouvelle fois le cours des pensées de Descartes - qui à son détriment avait laissé inexplicées les questions préliminaires de principe - dès lors que la question de savoir comment nous nous ménagerons une sphère d'être apodictiquement indubitable se dresse devant nous. Nous voulons suivre à présent le principal trait de la démarche cartésienne, tout en la soumettant à une transformation permanente au sens d'une nécessité de principe, jusqu'à toucher à l'*ego cogito*, cette trivialité des trivialités pour ceux qui sont philosophiquement aveugles, cette merveille

7. <NdT> « *hodegetische* » est un terme dont Husserl fait un usage assez abondant dans son cours de 1922-1923 d'*Introduction à la Philosophie (Einleitung in die Philosophie)*, Ms F I 29 ; nous avons cru pouvoir en reproduire un calque dans la mesure où il s'agit d'un terme savant directement construit sur le grec *hodêgêô* : je conduis sur la route, je guide.

des merveilles pour ceux qui sont philosophiquement clairvoyants. Guidé par un instinct sûr, Descartes ne commence pas par avoir recours, sans plus, à l'*ego cogito* en tant que connaissance absolument indubitable, en tant que domaine d'évidence apodictique ; il fait plutôt prévaloir la démonstration de la possibilité que le monde de l'expérience sensible soit douteux et par conséquent celle de l'inaccomplissement de cette expérience sensible, de son incapacité à servir de fondement à des légitimations absolues. Car l'évidence du « je suis », évidence naturelle et à tout moment disponible, n'est pas celle que la philosophie traite comme problème et elle n'équivaut pas à cet *ego cogito* qui s'obtient par la mise hors circuit de l'expérience sensible et du monde de l'expérience ; et c'est là-dedans que réside l'immense importance de la voie cartésienne.

Commençons donc comme Descartes par la mise à l'épreuve de l'expérience sensible. Après le bouleversement général, mon expérience spatiale et mondaine poursuit son cours sans discontinuer, elle ne semble donc pas avoir été affectée par lui ; l'existence en chair et en os de ce monde continue à se tenir devant moi dans une claire conscience et je m'y trouve moi-même comme homme au milieu d'autres hommes, d'animaux, de choses, etc. Il semble donc que l'expérience extérieure soit une source d'évidence en flux constant dont je puis disposer librement, moi philosophe débutant. Puis-je avoir ici quelque motif raisonnable de douter ? Mais, à y regarder de plus près, cette évidence n'est en rien une évidence de caractère apodictique comparable à celle qu'il me fallait exiger pour débiter. Car, même si je percevais complètement un quelconque objet spatial, même si je l'examinais minutieusement, même si je le touchais, etc., en aucun cas la possibilité de la non-existence de cet objet dont l'expérience est pourtant si claire ne serait exclue. La pensée selon laquelle ces choses-là ne seraient en vérité pas, tandis que je continue à les voir clairement et univoquement, dût-elle être sans fondement, ne serait cependant jamais apodictiquement absurde. C'est donc que la perception, ainsi que je m'en rends compte aisément, n'est jamais une donnée-en-personne adéquate de l'objet spatial ; aussi complètement que ce dernier vienne à la perception, la croyance perceptive vise toujours plus que ce qui est effectivement vu ; la chose vue demeure un mélange entre ce qui est proprement vu et ce qui n'est pas vu, c'est pourquoi la possibilité demeure toujours ouverte que < dans la > progression ultérieure de la perception il s'avère que ce qui est vu n'est pas tel qu'il était auparavant et présomptivement vu, voire même qu'il n'existe pas du tout, que ce qui est vu se dissolve en illusion ou en rêve.

[208] C'est la raison pour laquelle il n'y assurément aucune absurdité à considérer que l'ensemble de la nature dont je fais l'expérience ne soit pas du tout, il s'agit au contraire d'une possibilité constante et absolument évidente. La supposition hypothétique de sa non-existence n'est pas donc du même type, par exemple, que l'hypothèse que $2 > 3$ ou qu'un triangle a quatre côtés, car ce sont là des hypothèses apodictiquement impossibles. La preuve que nous avons administrée de cette possibilité sera d'une grande importance pour notre méthode. Conservons fermement ce résultat qui est en corrélation avec l'évi-

dence absolue selon laquelle aucune expérience singulière, spatiale et chosale -et, par conséquent, bien moins encore l'expérience universelle qui me présente la nature infinie comme donnée immédiate-, ne peut acquérir le caractère d'une expérience adéquate et absolument donatrice de ce qui est en personne. Ou ce qui est équivalent : mon expérience extérieure, aussi complète soit-elle, n'exclut jamais la possibilité du non-être de ce dont j'ai fait l'expérience et, donc, du monde entier. Ceci ne concerne pas seulement l'expérience purement physique de la nature mais aussi l'expérience fondée en elle de ce qui est animal et spécialement de ce qui est psychique ; il n'est nul besoin qu'une chose connue par expérience existe, même si j'en ai clairement l'expérience : aucun corps vivant dont il est fait l'expérience, aucun homme, aucune vie psychique d'un corps vivant quel qu'il soit. Conformément au principe « du commencement », rien de tout cela ne doit exister pour moi, le tout-du-monde complet et entier doit être co-englobé dans le renversement que j'opère, en même temps que l'ensemble de l'expérience objective, non seulement physique mais aussi psychophysique.

En fin de compte, peut-il à présent me rester encore quelque chose ? Peut-il, en somme, y avoir une espèce d'expérience qui <soit> adéquate, qui présente ses objets d'expérience dans une certitude apodictique et donc de telle manière que cette expérience rende apodictiquement impossible le non-être de ce dont il est fait l'expérience ? Le tout-du-monde n'inclut-il pas le tout de ce dont on peut faire l'expérience, le tout de l'être individuel en général ? Nous répondons avec une modification constante et principielle du cours suivi par la pensée cartésienne : la possibilité apodictiquement démontrée du non-être du tout-du-monde, dont je viens de faire l'expérience et pendant que je la fais, n'affecte en aucune manière le *factum* de cette expérience : plus exactement, le *factum* de l'expérience que je fais de telles et telles choses qui se donnent de telle et telle façon, de ce monde spatial avec ces corps, ces hommes, etc.

Même si ce monde dont je continue à faire l'expérience n'était pas, il serait absolument évident que j'en fais l'expérience, que ces choses, là, me sont données comme choses perçues, qu'elles apparaissent telles qu'elles apparaissent, maintenant sans clarté, ensuite à peu près claires, maintenant dans telle et ensuite dans telle autre perspective, etc., et qu'en les percevant maintenant comme des réalités spatiales effectives, je crois en elle. Cela reste apodictiquement certain lorsque je passe de l'expérience naïve de ces choses de ce monde à la réflexion ; et je puis à chaque moment réfléchir au « je perçois ceci et cela et je le perçois dans telle ou telle manière d'apparition ». Ce réfléchir est un percevoir d'une espèce nouvelle, une perception des perceptions de choses et de leurs teneurs. Si nous appelons « perception naturelle » ou « perception mondaine » en général la première de ces perceptions, [209] la nouvelle perception réflexive peut être désignée, elle, comme « perception phénoménologique » ou même « égologique » ; en elle, l'objet, c'est le « phénomène » de la perception de la maison, de la perception de la table, etc., ou encore c'est cet *ego cogito*, ce « je perçois cette maison, cette table, et d'autres choses similaires. » Cette per-

ception phénoménologique est absolument inéliminable, le fait qu'elle saisit, elle le saisit en tant que fait apodictiquement évident et adéquatement donné. Il est apodictiquement impossible de nier ce qui est perçu ainsi. En réfléchissant, je trouve ceci : « je suis en train de faire l'expérience de ceci et de cela », je le suis absolument, à condition que je comprenne cette expression « je suis » de façon adéquatement descriptive.

Mais, à présent, le domaine de cette expérience apodictique s'élargit tout aussitôt à l'infini. Me souvenant de mes voyages, d'hommes, de discussions et ainsi de suite, il se peut que tout cela ne soit que rêve, que tout cela n'ait pas réellement existé ; mais je ne puis absolument pas douter du fait de ce souvenir au moment où je le saisis comme ce vécu de maintenant. Et il en est de même lorsque je pense que je pense, lorsque je juge, dans l'évidence ou pas, que je juge de telle ou telle façon, lorsque je fais de la mathématique, et ainsi de suite, lorsque je trouve du plaisir à quelque chose, que je désire, que je sens, que je veux, que je <désire etc.> de telle façon. Que mon souvenir et mon attente, ma pensée théorique de chaque fois, que ma prise de position esthétique, que mon désir et mon vouloir soient exacts ou inexacts, rationnels ou irrationnels, bons ou mauvais, cela ne peut entrer en ligne de compte au moment où, dans le maintenant, je m'en tiens à l'évidence apodictique de la perception égologique, de la perception de l'*ego cogito*. Cette évidence ne peut en aucune façon être étendue au droit ou au non-droit de mon *cogito* : quelles que soient les façons dont sont conformées les prises de position, les visées judicatives ou évaluatives, les visées de la volonté que j'accomplis à chaque fois sous le titre *ego cogito*, dussent-elles même avoir en elles, éventuellement, une évidence, il reste que leur évidence n'est pas l'évidence de la perception égologiquement réfléchissante. Ce que cette dernière établit, c'est seulement le fait que je fais expérience, que je me souviens, que je pense, que je sens, que je veux de telle et telle façon, que j'accomplis dès lors telles et telles prises de position ayant tel et tel caractère qui leur reviennent de fait en propre. Je dois par conséquent me rendre par principe attentif au fait que chacun de tels *cogito* a son *cogitatum* envers lequel le premier prend position de telle et telle façon mais aussi au fait que, dans l'attitude égologique réflexive, je ne puis tenir pour valide aucune de ces prises de position envers le *cogitatum*, que je ne puis en co-réaliser aucune. Si je veux obtenir la sphère des faits purement égologiques, je ne constate et ne puis constater que les phénomènes comme *facta*, que les prises de positions incluses en eux comme *facta*. J'obtiens donc de cette façon un flux pur de faits apodictiquement indubitables qui sont à chaque moment prêts à être saisis, faits dont l'intitulé cartésien universel est *ego cogito* ou, ainsi que nous avons de bonnes raisons de le dire, subjectivité transcendantale ou absolue.

La mise hors circuit du monde dont on fait à chaque fois une expérience naturelle est par suite un cas particulier de la mise hors circuit universelle de toutes les prises de position, que nous devons accomplir en [210] chaque *cogito* afin de le conquérir comme phénomène pur, comme fait égologique absolu.

Ce n'est pas sans raisons que, ce faisant, nous nous sommes tellement souciés d'établir la preuve de la non-existence possible du monde pendant qu'il en est fait l'expérience ; car il n'existe aucun autre moyen, et sans aucun doute aucun moyen plus pénétrant, pour prévenir la dérive qui conduit au psychologisme naturel, trop naturel, et au naturalisme qui psychologise la subjectivité transcendante - comme cela était déjà arrivé chez Descartes - en la comprenant comme « *mens, sive animus, sive intellectus* » et qui, en conséquence, obstrue dès les commencements l'accès à une philosophie transcendante et à une théorie de la connaissance authentiques. C'est donc ici que se trouve le point crucial, la croisée des chemins de la philosophie⁸. La distinction entre expérience égologique et expérience mondaine, n'est aucunement la distinction ordinaire entre expérience externe et interne. En fait, dans nos développements il y a ceci qui est au cœur de tout leur sens : la perception apodictique, égologique se distingue par principe de toute expérience mondaine, laquelle est en définitive toujours fondée < dans > l'expérience physique. Et c'est pourquoi l'*ego* apodictiquement évident, c'est-à-dire, pour nous exprimer concrètement, la subjectivité transcendante n'est aucunement l'« âme » qui est saisie empiriquement et introspectivement. La psychologie est elle-même une science mondaine, science de la vie de l'âme humaine et animale, et donc science de factnalités (*Tatsächlichkeiten*) du monde. Toute expérience psychologique, toute expérience de soi comme toute expérience d'autrui, a son sens psychologique propre moyennant une fondation dans une expérience naturelle, une expérience somatique. Celui qui fait la supposition que le monde de l'expérience n'existe pas, celui qui persiste radicalement à ne prendre aucune sorte de position judiciaire concernant son existence, celui-là a soustrait de sous leurs pieds leur sol à la psychologie ainsi qu'à toutes les sciences mondaines, celui-là a perdu aussi bien tout ce qui est psychologico-physique, ce qui est psychique, que tout ce qui est physique. Mais ainsi, comme nous allons le montrer, il a précisément préparé le sol de la phénoménologie et de la philosophie. Grâce à la réduction phénoménologique, nous avons en tout cas mis hors-jeu le monde avec toutes les « âmes » et même avec mon âme ; nous avons réduit à l'*ego cogito* véritable ; la non-existence possible du monde mise au service de l'hypothèse qu'il ne serait pas n'affecte précisément pas, au reste, cette sphère transcendante de faits et montre du même coup que celle-ci est absolument, qu'elle est close sur soi et qu'elle est tout simplement indépendante de l'existence ou de la non-existence du monde, qu'elle ne lui appartient en aucune manière.

Ce n'est donc que de cette façon que nous obtenons la subjectivité transcendante dans son propre et dans sa pureté, comme subjectivité qui, sans

8. <NdT> Nous avons tenté de rendre en français par les mots « crucial » et « croisée » la résonance verbale sur laquelle joue Husserl en écrivant « der entscheidende Punkt » (« le point décisif ») et « der philosophische Scheideweg » (« la bifurcation philosophique »). Nous n'avons cependant pas pu trouver une solution dans le même registre pour rendre le premier mot de la phrase suivante : « der Unterschied », « la distinction ».

contresens aucun, ne pourra jamais devenir le thème de la psychologie laquelle est, en elle, phénomène. On ne peut en l'espèce se satisfaire, comme Descartes, de rester au milieu du gué, ce qui signifie, en fin de compte, ne pas aller jusqu'au but. On ne peut se contenter de dire : moi, en tant que l'*ego* absolument évident, je ne suis naturellement pas le moi de cet homme. Puisque de mon corps même il n'est d'expérience que sensible et qu'il n'est pas nécessaire qu'il soit, je le mets hors circuit et j'en fais mon simple phénomène. Je suis par conséquent [211] âme pure ou même, comme le dit Descartes de surcroît, *substantia cogitans*. L'âme elle-même devient, en compagnie du corps, simple phénomène. Mais si nous inhibons toutes les prises de position naturelles et mondaines co-visées avec ce mot⁹, il n'est plus alors question de psychologie ni d'âme.

La supposition du non-être du monde (ou l'abstention de toute décision relative <aux> deux possibilités, l'être ou le non-être du monde) conduit, lorsque je réfléchis, à l'évidence absolue et apodictique : « j'ai telles et telles expériences naturelles, je vois cette maison », alors même que je laisse ouverte la question de l'être de la maison. J'ai à ce moment le cours fluant et s'enchaînant de l'expérience naturelle en tant qu'existant absolument. Mais ce : « je fais l'expérience de cette maison, de ces rues, etc. » qui est absolu n'est pas tout. Car je tombe aussitôt sur tout un courant multiple de vécus, c'est-à-dire sur l'*ego cogito* concret. Pour prendre un exemple : alors que je vois la maison, il se peut que j'y trouve en même temps du plaisir, que j'aie le souhait de l'acquiescer et, ensuite, que j'en aie la volonté, il peut s'y ajouter que je me mette à compter, etc. Tout cela reçoit son sens absolu en tant qu'un être absolument en flux, si, en réfléchissant, je le prends dans son être essentiellement propre, dans l'*epochè*. C'est quelque chose qui est à chaque fois maintenant. Il est maintenant facile d'y séparer ce qui y est individuellement comme quelque chose qui est maintenant et ce qui y est visé mais qui n'est pas saisi lui-même comme étant individuellement maintenant. Si je juge précisément que $2 < 3$ et que $2 \times 7 = 15$, voici ce que la réflexion saisit comme vécu absolu : je juge que $2 < 3$, que $2 \times 7 = 15$. Mais aucun de ces états de chose n'est le *cogito*, il s'agit au contraire de ce qui en lui est jugé ; celui-ci est, dans un cas, un état de chose qui est effectivement consistant et il s'agit même d'un état de chose apodictiquement évident ; dans l'autre cas, il s'agit d'un état de chose absurde et sans consistance. Mais l'état de chose n'est pas ce que la réflexion trouve devant soi en tant que « *ego cogito* ». Le « je juge que A », voilà ce qui est absolument donné ; la réflexion apodictique ne trouve pas le A lui-même, elle trouve le jugement lui-même s'il est évident. De même que, pour nous en <tenir> à l'exemple du « je fais l'expérience de cette maison » absolu, nous mettons l'existence de la maison entre parenthèses, que nous envisageons la croyance qui a lieu dans l'expérience sans l'activer cependant ni la co-effectuer (*mit-*

9. <NdT> Nous comprenons qu'il s'agit du mot « âme », Husserl voulant dire qu'avec la mise hors-jeu de l'âme qui est au monde ce sont tous les corrélats intentionnels dont elle est naturellement porteuse qui sont à leur tour et du même coup mis hors-jeu.

machen) tant que nous y réfléchissons, que nous l'y plaçons justement comme fait seulement, de même, lorsque nous jugeons que $2 \times 2 = 4$, nous fixons seulement dans la réflexion le fait que nous jugeons ainsi mais pas la consistance de cet état de chose $2 \times 2 = 4$. Nous pouvons de cette manière réfléchir de façon conséquente sur chaque « je fais l'expérience de, je pense, je sens, je veux » et ne poser en le saisissant que le fait ; en nous abstenant de tout jugement eu égard à ce qui est cru dans la croyance qui a lieu dans l'expérience, à ce qui est pensé dans la pensée, etc., nous pouvons en général mettre maintenant hors-jeu toute prise de position qui est accomplie dans ces actes du moi au sens où nous ne les co-effectuons pas maintenant mais que nous les posons seulement comme faits. Ce n'est qu'alors que nous avons l'expérience égologique pure et son domaine absolu : justifiées ou pas, ces prises de positions sont absolues en tant que faits. Le privilège d'importance que nous accordons à la mise hors circuit du monde consiste en ce que, si elle n'est pas accomplie en pleine conscience [212] et si la possibilité du non-être n'est pas reconnue, on est inévitablement conduit à interpréter toute l'expérience égologique comme expérience interne et à ne pas remarquer que l'on n'a plus alors aucune expérience pure mais seulement un fardeau de présuppositions.

Le principe de la philosophie qui commence radicalement et le principe constant de la phénoménologie est celui du radicalisme le plus extrême de l'adéquation intuitive de toutes les constatations à tous les niveaux systématiques. Cela signifie, pour chaque niveau, que je ne puis dépasser, serait-ce de l'épaisseur d'un cheveu, ce qui est donné apodictiquement à la réflexion et sa description adéquate et pure. Par conséquent, chaque mot que j'énonce, chaque concept que j'utilise doit être pris purement au fonds apodictique de la perception. Ce serait abdiquer complètement le but de la philosophie, ce serait une espèce de péché mortel philosophique que d'y introduire des concepts, comme *mens*, *animus*, *intellectus*, *substantia cogitans*, que je tirerais d'ailleurs, par exemple de la tradition philosophique. C'est pourquoi nous ne tenons pour résultat rien de plus que ce dont nous pouvons rendre compte absolument ; il y a une expérience apodictiquement évidente et réflexive dont je m'assure méthodiquement par cette mise hors circuit particulière que nous appelons la réduction phénoménologique. Je conquiers en elle un terrain d'expérience absolument indubitable, un domaine d'être en soi, en soi absolument clos, et ce comme objet de la perception pure. Il est ce qu'il est que le monde existe ou pas. Je me garderais, par ailleurs, de dire qu'il est « à l'extérieur » du monde, séparé du monde, comme je me garderais de dire qu'il est un « morceau », un « morceau du monde qui m'est donné dans l'évidence ». Je ne suis autorisé à dire que ceci : toutes mes expériences du monde, prises purement comme mes vécus, appartiennent à cette sphère de perceptions (*Wahrgenommenheiten*), en elle réside une relation ; de quelle relation s'agit-il ? Je ne puis pour l'instant encore rien en dire.

II. LE DOMAINE DE L'EXPÉRIENCE PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET LA POSSIBILITÉ D'UNE SCIENCE PHÉNOMÉNOLOGIQUE. LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE COMME SCIENCE EIDÉTIQUE DE LA SUBJECTIVITÉ TRANSCENDANTALE

Transportons-nous une nouvelle fois dans l'attitude de la méditation philosophique égologique et dans le discours égologique. Je suis alors, moi le philosophe qui débute, pour ainsi dire en quête du salut théorique et éthique (*erkenntnisethisch*) de mon âme, en pèlerinage vers une connaissance universelle et absolument justifiée, et j'ai atteint l'*ego cogito*, sphère d'une expérience apodictiquement évidente. Que puis-je y commencer sur un plan théorique ? S'agit-il <de> suivre la voie de la métaphysique cartésienne, c'est-à-dire de conclure médiatement au « reste de monde réel » à partir de la réalité de mon propre moi qui m'est prétendument donnée de manière indubitable ? N'est-ce pas là avoir en vue une métaphysique spéculative du moi ?

[213] Pour moi, cela est exclu. Je ne veux pas spéculer, je veux puiser exclusivement aux sources originaires de l'intuition adéquate. Cela seul que je saisis directement par le regard, ce qui m'est donné en personne de manière adéquate, doit être mon fondement. Le principe de légitimation de toute progression de la pensée ne peut être tiré que de là.

D'autre part, ce que nous avons déjà dit contre Descartes nous interdit *eo ipso* toutes les voies qu'il suit ultérieurement ainsi que les « réalismes critiques » qu'il en a dérivés. L'*ego* n'est pas une des réalités, une réalité qui pour moi seul se distinguerait par son évidence adéquate. L'*ego* est le donné de l'expérience phénoménologique qui acquiert sa force en enlevant la sienne à toute expérience naturelle et donc à toute expérience d'une réalité. L'*ego* n'est pas du tout par conséquent une réalité ; il n'est pas non plus un passage possible pour des déductions de réalités (*Realitätsschlüsse*) qui ne peuvent jamais transiter que du réel au réel et qui sont liées à l'« attitude naturelle ».

Comment désormais aller de l'avant ? Avant que je ne puisse pousser plus loin ma réflexion, il est clair que je dois envisager de plus près ce que je possède à même l'*ego cogito* ainsi que la mesure dans laquelle il est propre à servir de sol pour une science. Et, de fait, il est indispensable que je m'enquière du domaine de l'expérience égologique. Car il m'est entièrement étranger. Bien avant que je ne me fusse intéressé aux sciences de l'expérience, le domaine de l'expérience mondaine m'était familier d'après sa typique concrète grâce à l'inlassable élaboration de l'expérience qui se déroule tout au long des années de l'enfance ; sans une connaissance richement façonnée par l'expérience, il n'aurait jamais pu devenir l'objet d'une science de l'expérience. En revanche, je n'ai jamais vu de purs phénomènes ni appris à les connaître et à les décrire dans leur typique propre. Il a fallu attendre que la réduction phénoménologique m'ouvre les yeux à la phénoménologie et m'apprenne à saisir ce qui est transcendantal-subjectif, moi qui jusque là avais vécu comme un homme naturel au milieu d'autres hommes et dans le monde. Il me faut par conséquent

commencer par porter le regard autour de moi et m'orienter quelque peu dans le nouveau domaine. Il est certain qu'une longue enfance phénoménologique ne me sera pas épargnée si je veux acquérir une connaissance approfondie sur laquelle compter par la suite en matière de théorie.

Pour me garantir la pureté de toutes les saisies et de toutes les descriptions, je dois avoir constamment à l'esprit la règle indéfectible de la réduction phénoménologique ou, comme nous l'appelons aussi, de l'*epochè* phénoménologique, celle de la « mise entre parenthèses » phénoménologique, ce qui veut dire :

1. Lors de tout passage à la réflexion égologique par laquelle je n'obtiens tout d'abord qu'un fait psychologique ou psychophysique du monde, je dois interrompre toute co-position de l'être réel objectif et ceci dans toute direction possible ; ainsi, pour chaque « je pense ceci et cela, je désire, fais ceci et cela, je vais en promenade, etc. », cela vaut autant pour le « je » que pour « l'aller en promenade », le « penser », le « désirer » (de la renommée ou de la nourriture) et ainsi de suite. Seul le vivre pur comme fait, ce qui demeure incontestablement même si je suppose qu'il n'est aucun monde, cela seul est le [214] « phénomène » apodictique, le phénomène transcendantal de la phénoménologie.

2. Mais je ne me limite pas à mettre hors circuit toute position d'être du monde et toute autre prise de position judicative qui s'y rapporte, je mets hors circuit de manière générale toute prise de position qui réside dans le *cogito* lui-même à chaque fois. Seul ce fait que je fixe, le fait que je juge de telle et telle manière, que j'évalue de telle et telle manière, que je me donne tels et tels buts, etc., est mon phénomène. Il n'y a que lui qui soit apodictiquement certain dans la réflexion phénoménologique. En revanche, je ne co-effectue pas la prise de position qui se trouve dans le jugement lui-même, dans l'évaluation elle-même, dans la position de but elle-même. Accompanyer le jugement, l'évaluation, en général la prise de position (*Miturteilen, Mitwerten, Mit-Stellung-Nehmen*), cela signifie poser les objets perçus, l'état de chose jugé, la valeur éprouvée, comme état de chose qui existe vraiment, comme valeur effective, etc. Cela signifie poser comme étant quelque chose qui n'appartient pas au fonds susceptible d'intuition adéquate du *cogito* lui-même. En percevant, en jugeant, en évaluant, etc., je vise ceci et cela. Il n'y a que ce viser perceptif, judicatif, évaluatif, le vivre concret qui vise, qui soit le *factum* que la réflexion phénoménologique peut faire ressortir de façon pure et partout de la même manière comme fait apodictiquement évident. La question ne se pose pas maintenant de savoir si la chose perçue existe effectivement, s'il est légitime de considérer que l'état de chose visé existe (*besteht*), si la valeur présumée est une valeur effective ; il est en tout cas certain que les choses, les biens matériels et ainsi l'ensemble du monde éprouvé, pensé, évalué sont contenus dans le vécu qui vise (dans le vécu qui perçoit, qui juge, etc.) mais pas comme composantes réelles (*reell*). En effet, le non-être du monde n'aff-

fecte pas l'être de ces vécus purs. Cela vaut pour tout ce qui est visé par delà la teneur réelle (*reell*). Si je veux obtenir dans un cas donné le phénomène pur, je dois commencer par « mettre hors circuit » de manière générale tout ce qui y est posé comme étant, comme vrai, comme légitime¹⁰, c'est-à-dire que, comme phénoménologue, je ne peux pas co-juger, co-évaluer, etc.

Cette interruption de toutes les prises de position qui résident dans l'*ego cogito* naturel qu'il s'agit de purifier, nous l'appelons l'*epochè* phénoménologique. Même le langage imagé de la mise entre parenthèses que nous utilisons abondamment en devient compréhensible. Chaque fois que je passe à l'attitude réflexive, que je saisis et éventuellement que j'exprime un morceau de vie vécue, une perception, un jugement, etc. sous la forme « je vois », « je juge », j'y place en esprit un index de mise hors circuit, une parenthèse, comme symbole qui me somme d'opérer l'*epochè* à tous égards sur ce premier « je pense », parce que ce n'est que par ce moyen que j'obtiens le *datum* phénoménologique *ego cogito*, le fait transcendantal.

Cette règle de la mise entre parenthèses me somme en même temps de n'introduire en contrebande absolument aucun des énoncés naturels dans le domaine phénoménologique. Est vidé de sa valeur tout énoncé sur quelque chose de purement et simplement perçu, de purement et simplement évalué, de purement et simplement visé comme but, tels que les exprime directement l'homme naturellement naïf qui vit sans plus dans la perception, l'évaluation, l'effort, car alors il parle des choses, celles qui existent, il parle de telle chose belle, de telle chose utile d'une façon telle qu'il pose tout cela comme étant, [215] comme vrai. Comme phénoménologue je ne puis faire d'autres énoncés que ceux qui proviennent de la réflexion égologique. Je ne puis pas dire « le ciel est bleu », mais tout au plus « je vois que le ciel est bleu ». Voilà quelque chose que même l'homme naïf fait. Mais si à l'occasion il passe à l'attitude réflexive, ces positions sont conservées. Mais pour cette seule raison que je ne me limite pas à réfléchir à mon *cogito*, vécu naïvement il y a un instant, mais que j'interromps du même coup toutes les positions situées en lui, j'opère l'*epochè*, et la réflexion naturelle se métamorphose en réflexion phénoménologique, spécialement en perception phénoménologique, la seule chose dont il soit ici question, dans laquelle l'*ego cogito* ressort comme fait transcendantal. Ce n'est qu'ainsi, comme ce « spectateur impartial » de ma vie égologique naturelle, que je peux y saisir du regard mon être absolu et mon essence¹¹.

10. <NdT> « was darin als [. . .] Rechtes gesetzt ist » : Husserl fait ici allusion à la légitimation épistémologique, sur le terrain transcendantal, de l'effectivité, problème qui relève d'une étape ultérieure de la description phénoménologique, celle qui correspond dans l'architecture des *Ideen I* à la Section IV « Raison et Réalité » et dont le programme est annoncé par ces questions : « Que signifie proprement la "prétention" de la conscience à se rapporter réellement à quelque chose d'objectif, à être "valide" (*triftig*) ? Comment élucider phénoménologiquement, en fonction du couple noèse-noème, le rapport "valable" ou "non-valable" à l'objet ? », *Husserliana* III/1, p. 297, tr. fr. P. Ricœur, p. 435.

11. <Note de Husserl> : Le moi de l'attitude naturelle ne cesse de passer à l'attitude phéno-

Il est cependant important d'être à présent attentif au fait qu'avec la mise entre parenthèses ce qui est mis entre parenthèses ne s'évanouit pas simplement hors du domaine de la considération phénoménologique. Bien au contraire, dans la modification qu'indique l'image de la parenthèse, tout ce qui est mis entre parenthèses appartient à nouveau au phénomène transcendantal et à tout son fonds eidétique qui en est inséparable. Ceci se clarifiera grâce à un exemple. Supposons que je porte le regard, là-bas, sur le jardin en fleurs et que je me réjouisse de la splendeur printanière, la réflexion donne alors, comme *factum* transcendantal, comme *factum* absolument égologique, précisément ce « je vois ceci et cela », « je me réjouis » et ainsi de suite, pour autant que je n'accompagne pas ma croyance, mon évaluation, c'est-à-dire que je me comporte comme spectateur phénoménologique. Que ce jardin existe ou non, et même si le monde entier n'existait pas, le phénomène pur « je perçois » conserve sa consistance ; mais le « je perçois ce jardin en fleurs » conserve aussi sa consistance. Le tout se tient entre parenthèses, est phénomène pur. Mais il appartient inséparablement au percevoir, comme tel phénomène pur, qu'il est le percevoir de ce qui en lui est perceptivement intentionné (*das Vermeintes*) de telle et telle façon. De la même manière, il appartient à l'acte d'évaluer comme beau ce jardin qu'il s'agit de l'évaluation de cette beauté déterminée du jardin et l'*epochè* ne fait que lui apposer une parenthèse. Le « perçu comme tel » appartient donc à l'essence de la perception, « l'évalué comme tel » à celle de l'évaluation, « le désiré comme tel » à celle du désir, etc., exactement tel qu'il y est perçu et quelle que soit la manière dont il est objet de conscience.

Chaque *cogito*, pour peu qu'il soit pris tel qu'il est comme *cogito* transcendantalement purifié, comme *datum* transcendantal ou phénoménologique, est donc *cogito* de son *cogitatum*. De son *cogitatum* : cela doit signifier qu'il ne s'agit pas d'un *cogitatum* quelconque mais bien d'un *cogitatum* descriptivement déterminé ; même si le jardin était un jardin en rêve, un jardin illusoire, je le verrais comme ce jardin, déterminé et pouvant être décrit de telle et telle façon dans ce voir. Si, mal instruit en mathématique, je juge qu'il y a des décaèdres réguliers, la réduction phénoménologique au phénomène transcendantal a pour résultat précisément ce jugement comme vécu absolu et, ainsi, il contient en lui, mais bien entendu entre parenthèses, l'existence de décaèdres réguliers en tant que ce qui est jugé, par conséquent [216] l'existence jugée en tant que jugée. Si le jugement est un jugement évident, disons $2 < 3$, ce qui alors appartient soi-même au phénomène absolu, c'est précisément le jugement que $2 < 3$. Mais, en tant que phénoménologue, dans ce cas non plus je n'ai pas à co-effectuer cette position d'évidence, j'ai seulement à la saisir sous le regard comme caractère factuel du jugement ou du jugé comme tel.

Cela vaut par conséquent pour tout *cogito* ou, pour nous exprimer commu-

ménologique du spectateur impartial et de revenir de celle-ci, de nouveau, à l'attitude naturelle, etc.

nément, de toute « conscience ». Toute conscience est conscience de ce qui est conscient en elle, et ce qui est conscient pris comme tel, exactement tel qu'on le trouve dans la conscience, appartient (dans l'attitude de l'*epochè*) au domaine de la subjectivité transcendante. C'est pourquoi nous n'avons pas, comme dans l'expression *ego cogito* de Descartes, un double registre mais bien un triple registre : *ego cogito cogitatum* qui, en fait, tel qu'il ressort, est passible de descriptions triples bien qu'indissolublement enchevêtrées les unes aux autres.

Si donc l'on veut apprendre à connaître la subjectivité transcendante ou, comme nous disons volontiers aussi, le domaine des faits égologiques, il faut alors interroger, du sein de notre méthode et dans le cadre qu'elle rend possible, la subjectivité transcendante et sa conscience même, interroger spécialement chaque conscience singulièrement, conformément à ce qui est objet de conscience en elle et précisément tel qu'il y est objet de conscience. Est objet de conscience n'importe quelle chose objective (*Gegenständliche*), une chose objective entre parenthèses, nous parlons d'« objet intentionnel », et cette chose objective a, selon < la façon dont > est la conscience, une profusion de modes de donnée, celle-ci étant la façon dont ce qui est objet de conscience l'est de cette conscience. Chaque objet intentionnel, disons-nous, est objet de conscience dans de multiples « modes intentionnels ». Nous disons que la conscience comme « vécu intentionnel » a de multiples teneurs intentionnelles. Tantôt l'objet de conscience l'est de façon déterminée, tantôt de façon indéterminée, < tantôt > attentivement, < tantôt > non attentivement, tantôt clairement, tantôt en manquant plus ou moins de clarté, tantôt intuitivement, tantôt de façon vide < et > non intuitive, tantôt il est connu, tantôt il est étranger. Il s'agit tantôt d'une conscience simple, c'est-à-dire que l'objet de conscience l'est d'une façon simple, tantôt il l'est dans une conscience fondée ou dans une conscience synthétique et il a alors, en tant qu'objet de conscience, ses couches et ses structures qui peuvent éventuellement être très compliquées. S'il s'agit de conscience intuitive, il peut alors s'agir d'une conscience perceptive ou d'une conscience qui se ressouvient (*wiedererinnernd*), qui se pro-souvient (*vorerrerinnernd*) ou encore d'une conscience qui intuitionne par image-copie (*Abbild*). La conscience qui intuitionne peut toutefois abriter en elle aussi une conscience qui n'intuitionne pas ou encore être le soubassement d'une conscience « expressive » posée en couche sur elle, une conscience linguistique avec conscience de son-de-mot, conscience de signification, et, en même temps, une conscience éventuellement rapportée à du donné intuitif de manière claire.

Dès la première approche, on rencontre de multiples registres, tout d'abord en tant que registres de concepts de la réflexion psychologiques-naturels et logiques, éthiques, esthétiques tels que expérience, pensée, jugement conceptuel, prédicatif, déduction, etc., mais aussi sentiment, évaluation esthétique et éthique, souhait, désir, volonté. Il ne s'agit tout d'abord que de simples registres de la réflexion naturelle-psychologique, mais chacun d'entre eux four-

nit bien entendu une occasion possible pour des réductions [217] phénoménologiques et pour des saisies de phénomènes égologiques et de structures de phénomène ; elles sont telles qu'elles concernent tantôt le vécu lui-même d'après ses composantes réelles, tantôt ses teneurs intentionnelles, les modes intentionnels dans lesquels la chose objective est objet de conscience.

Cependant, ce qui apparaît d'une manière tout à fait simple à la réflexion naturelle se révèle bientôt, si l'on pénètre plus profond, enchevêtré au plus haut point. Ce n'est pas seulement la richesse des types, à laquelle déjà chaque registre psychologique singulier conduit, qui surabonde ; dès les registres les plus simples, comme celui de la simple intuition sensible, tout d'abord la perception, on est conduit, dès que l'on commence avec tant soit peu de sérieux, dans les forêts vierges d'analyses qui s'entremêlent. Il est certain que le voir pur s'acquiert dans la peine, toute immixtion de pensées et de convictions qui proviennent de l'attitude naturelle est à proscrire. Dès que l'on y permet le moindre manquement, on corrompt irrémédiablement la description phénoménologique.

Ce serait, dans le cas de l'analyse de la perception externe par exemple, une façon de procéder totalement erronée que, dirigé par les traditions sensualistes, l'on veuille commencer en disant : ce qui est perçu, ce sont des complexes de *data* sensoriels. Les *data* sensoriels sont les produits - en règle générale, ils sont même faux - d'une analyse théorique menée dans l'attitude psychologique. Mais le commencement nécessaire de toute description phénoménologique est le phénomène concrètement complet, exactement tel qu'il se présente dans l'intuition immédiate. Selon notre méthode, chaque énoncé doit être puisé directement à l'intuition pure. Il est à cet égard clair que ce qui vient en premier ce n'est pas « je vois des *data* de sensation », mais « je vois des maisons, des arbres », etc., « j'entends de loin des cloches, j'entends une voiture rouler », etc. C'est pourquoi, dans l'analyse perceptive, il me faut interroger ce voir comme voir de choses et me demander dans quelle mesure a lieu, dans et à même les choses en tant que vues, quelque chose qu'il faudrait appeler *datum* sensoriel.

Poursuivons encore un moment en prenant n'importe quels exemples de perceptions de choses. Faisons la recherche, une première recherche encore très rudimentaire, d'un commencement d'analyse phénoménologique de la perception. Je perçois par exemple une maison. Comme phénoménologue, comme spectateur impartial, je m'intuitionne¹² ce percevoir. Tandis que je vois, je bouge les yeux, je fais un pas vers l'avant ou sur le côté, j'avance et je touche, etc. Que l'on soit attentif au phénomène transcendentale pur du voir et à la façon dont se caractérise de manière purement phénoméno-

12. <NdT> Nous essayons de rendre tant bien que mal la forme déclinée du « *Ich* » au datif (« *mir* » dans « *ich schaue mir . . .an* » : j'intuitionne pour moi, comme en français nous disons « je me figure », « je me représente », « je m'aperçois », etc. Eluder cette nuance serait appauvrir la traduction puisque le « *mir* » est là pour rendre le mode réflexif du percevoir phénoménologique.

gique ce qui est vu. Je remarque alors qu'un changement continu du voir et du vu a lieu. Tandis que je perçois, je m'oriente en continu vers la maison qui demeure comme une maison une toujours et encore visée perceptivement. Pourtant, cette même maison, je la vois selon des manières qui ne cessent de différer, une fois, maintenant, de ce côté-ci, ensuite de ce côté-là et toujours d'un seul côté seulement, quel qu'il soit. Mais il n'y a pas que cela, nous remarquons en même temps que la chose se présente dans différentes perspectives et [218] même que chaque caractère, chaque portion de surface vue et sa coloration modifie sa manière d'apparition¹³ dans un percevoir en mutation. La même forme de surface et la même couleur non modifiée de la même maison vue comme maison non modifiée semblent (*aussehen*), comme nous avons coutume de le dire, très différentes en fonction du point de vue depuis lequel nous les voyons. Or, voici qui est clair : la couleur vue de la chose, celle de l'objet intentionnel, est constamment distincte de la couleur dans laquelle elle est apparaît. Toutes deux appartiennent au phénomène pur : l'une qui est la couleur du moment *réel* (*reell*) du vécu momentané et qui change dans le flux de la perception, nous pouvons fort bien l'appeler la couleur-*datum*-de-sensation. La couleur de la chose se présente dans la première mais elle ne change pas aussi longtemps que la chose est objet de conscience en tant que chose perceptivement non modifiée. C'est la couleur de l'objet intentionnel.

L'investigation plus minutieuse de ces relations et la poursuite de l'analyse de la perception nous conduirait jusqu'à l'infini : il est cependant déjà clair qu'il n'est pas si simple de commencer par les *data* sensoriels qui n'ont jamais fait l'objet d'une élaboration phénoménologique, ni de les traiter comme une chose allant de soi. Un engagement¹⁴ purement descriptif dans notre méthode fait bien vite ressortir que c'est une intentionnalité extrêmement compliquée qui rend intuitivement possibles les choses spatiales et leurs propriétés, et que la façon dont cela se réalise au travers d'une multiplicité de manières d'apparition, de perspectives, etc. devrait exiger des analyses intentionnelles qui ne sont précisément pas faciles.

De fait, une fois que l'on a commencé avec sérieux, une multiplicité infinie de propriétés purement phénoménologiques se révèle ; il en va ainsi, dans le cas de l'objet intentionnel naturel, des différences d'orientation (allant main dans la main avec la variation de la manière d'apparaître selon la perspective) de l'ici et du là-bas, du proche et du lointain, qui finit par passer dans l'horizon du lointain ; il y a en outre la référence de toute apparition à la corporéité vécue en propre qui a, dans sa situation particulière, une plénitude de caractères

13. <NdT> « *Erscheinungsweise* » : nous nous sommes efforcé de conserver partout la traduction de « *Weise* » par « manière » et de résister à la tentation de le rendre par « mode », traduction que nous réservons à « *Modus* », un terme dont Husserl fait un usage technique précis.

14. <NdT> La traduction consacrée de « *Einstellung* » par « attitude », traduction à laquelle nous avons nous-même normalement recours, ne doit cependant pas faire oublier le sens premier du mot ni interdire de s'y rapporter, sens qui ressort de la morphologie du verbe « (*sich*) *einstellen* » : « (se) placer dans ».

phénoménologiques propres. Mon corps vécu est point-zéro constant d'orientation, l'ici constant pour tout là-bas ; il est porteur des champs sensoriels, il se meut librement en un sens qui est d'une espèce singulière, son mouvement qui est d'espèce kinesthésique diffère totalement du mouvement d'espèce mécanique des autres choses qui apparaissent. Le corps vécu est système d'organes de la perception et, comme corps vécu de la perception, il prend part à toutes les choses perçues. Rien de tout ceci n'est un thème psychologique ou physicien ; il s'agit, bien au contraire, de mettre au jour et <de> décrire dans le cadre de phénomènes purs en régime de stricte *epochè* eu égard à toute objectivité.

L'analyse phénoménologique de l'empathie trouve sa place ici, l'analyse de la façon dont une conscience étrangère s'exprime dans un corps vécu étranger : c'est pourquoi il s'agit d'une analyse intentionnelle de la conscience du « corps vécu étranger » et de l'analyse intentionnelle de cette « expression ». Ce sont là autant de titres pour des analyses de très grande portée.

Portons nos regards sur des orientations descriptives encore nouvelles. Retenons un objet, par exemple la maison que nous avons commencé par voir, et laissons une conscience [219] différenciée s'y rapporter de différentes manières, conscience par là même et du même coup contrastée : donc, le même objet perçu pensé de façon changeante, ainsi que les perceptions que l'on en a, les manières d'apparition, d'orientation, etc. ; le même objet ensuite en tant qu'objet dont on se ressouvient, en tant présenté par images-copies, en tant que représenté de quelque autre façon, en tant que déplacé dans la *phantasia*, etc. Il ne faut pas manquer de voir que la conscience d'identité comme conscience de ce qui est un et même présente un fait phénoménologique fondamental et propre ; chaque conscience peut aboutir à l'unité avec une conscience autre et multiple (en continu ou discrètement) de manière telle qu'elle éveille une conscience synthétique de l'objet de conscience qui est le même ici et là. Ce que l'on peut clarifier de la façon suivante : lorsque différents vécus de conscience se rapportent au « même », alors le quelque chose qu'ils intentionnent, l'« objet », appartient à chacune des représentations. Mais chaque représentation a sa place temporelle et son extension temporelle dans le courant temporel des phénomènes et est séparée de chacun des vécus qui la suivent d'après tous les fragments réels (*reell*). Malgré cela, des perceptions séparées et d'autres vécus de conscience peuvent avoir conscience du « même », lequel pourra éventuellement être mis en évidence comme leur objet intentionnel identique. Ce « même » est donc, en contraste avec les vécus singuliers, un « quelque chose d'idéal », ce qui signifie une partie non réelle (*nicht-reell*). Relation à une objectivité intentionnelle, cela signifie donc une polarisation des vécus qui peut être mise en évidence phénoménologiquement et d'après laquelle des *cogitationes* multiples portent en elles le même pôle idéal. Indiquons encore l'une des facettes les plus importantes parmi tous les moments de l'analyse phénoménologique : à ce pôle idéal se rapportent toutes les prises de position, donc en particulier toutes les modalités de la croyance ainsi que

celles de l'attention, de l'affection.

Nous référant à tout cela, nous serons attentifs en même temps au fait qu'il ne suffit pas de mettre au jour, en premier lieu, les moments phénoménologiques comme moments réels (*reell*) du *cogito* de chaque fois, tel qu'il est un vécu temporellement étendu, ni, en second lieu, [ces moments] comme moments idéels à même le *cogitatum* comme objet intentionnel et comme sens dans lequel l'objet est, de façon déterminée ou indéterminée, objet de conscience avec tels et tels caractères ; au contraire, il faut aussi faire du moi, en troisième lieu, le thème propre des descriptions. Quelque chose peut m'être conscient sans que je n'y sois ; une « excitation » peut agir sur moi, comme par exemple un sifflement aigu qui m'incommode, alors que je ne me tourne pas encore vers lui. Il peut enfin m'attirer à lui et, à présent, ce n'est pas seulement qu'un trait, qu'une excitation vient de l'objet à moi, c'est aussi que je deviens le moi qui, partant de soi, porte son attention sur le sifflement et s'éveille pour ainsi dire à lui.

Le moi devient à présent le moi qui prend position. Il saisit, à partir de soi, l'objet, l'explicite, l'identifie, le distingue et il se comporte en moi qui croit activement, en moi qui accomplit une telle activité dans la certitude ou la présomption, le tenant pour probable, etc., ou, le désirant activement, il tend ses efforts vers l'objet représenté, il le touche, réalisant son désir, ou il se contente de s'y résoudre. Le moi désigne par conséquent une centralisation ou une polarisation spécifique de toutes les [220] *cogitationes*, qui diffère totalement des objectités intentionnelles ; il est le centre unique, absolument identique, auquel se rapportent, sous la forme de l'affection et de l'action, toutes les objectités intentionnellement comprises dans les *cogitationes*. A l'instar du moi, chaque *cogito* ainsi que chaque *cogitatum* se modalise d'après l'espèce de tels actes ou de tels affects. Je suis certain - l'objet de son côté se tient là comme étant avec certitude ; il en ira de manière similaire dans d'autres cas, comme objet possible, probable, douteux, et en outre, dans des actes de l'âme (*Gemütsakten*), comme beau, bon, comme fin, comme but de l'activité, comme moyen, etc.

Le registre phénoménologique suprême, celui de la raison, se rapporte ensuite à des actes spécifiques, tels les actes de perception, de souvenir, de prédication, d'évaluation. A ce registre appartient la distinction entre l'intentionner des choses restant à distance et le saisir en personne, le voir en personne, le voir dans l'évidence - ce qui, du côté de l'objet, caractérise le propre de la « donnée en personne » -, la distinction du voir complet et incomplet et ensuite les multiples événements phénoménaux qui se rapportent au registre de l'évidence et de la fondation, de la confirmation des visées quand elles sont justes, de leur rejet quand elles s'annulent. Chaque fois <qu'il est question> de l'être vrai, de valeurs et de biens vrais, de buts légitimes et de moyens, dès qu'il est question d'ailleurs d'expériences normales par opposition aux expériences illusoire, nous sommes renvoyés à cette sphère phénoménologique et tous les mots utilisés expriment originellement de tels caractères intentionnels.

Ces indications devraient nous suffire pour susciter la conviction que l'on s'occupe ici, sous le titre *ego cogito*, d'un champ presque infini de phénomènes concrets, pour ainsi d'un monde pour soi, d'un monde qui peut être mis au jour de façon purement intuitive mais qui se limite exclusivement à mon moi, moi qui réfléchis phénoménologiquement. Moi, celui qui accomplit l'*epochè* phénoménologique, je deviens le spectateur impartial de tout ce que, en tant que moi naturellement engagé, je traverse en le vivant et de ce que j'y pose en fait de réalités et d'idéalités, d'effectivités et de possibilités, de valeurs et de biens. Mon action de spectateur est une réflexion constante qui, comme telle, présuppose un vivre-vers naïf et un agir pour ainsi <dirigés> de manière directe. Me détournant de l'orientation directe, du juger, du faire expérience, de l'évaluer tournés vers les choses, je fais en quelque sorte retour, je m'aperçois de ce qui a eu lieu et je m'enfonce tout aussitôt dans les arrière-fonds passifs de la conscience ; mais c'est en ressemblant toujours à un esprit purement visuel qui ne co-effectue aucune prise de position mais qui se limite à diriger son regard et à fixer ce qu'il voit comme fait.

Le regard par lequel nous avons parcouru la sphère phénoménologique nous a montré que l'évidence apparemment indigente de l'*ego cogito* révèle, dans la réduction phénoménologique, un domaine infini de phénomènes extrêmement intriqués, pour ainsi dire une forêt vierge phénoménologique ; une question brûlante s'impose à nous à présent : comment devons-nous procéder pour parvenir à une phénoménologie, à une science de la subjectivité transcendante en partant de la seule intuition, quand bien même elle serait apodictique ? Comme philosophe en devenir, je me suis [221] d'abord tenu dans l'attitude qui fait expérience, en réfléchissant je me suis saisi comme l'*ego* factuel et j'ai saisi mes *cogitationes* factuelles. Je commence par conséquent par penser à une science de faits et elle doit montrer partout, comme premier caractère, celui, exigé, de la légitimation absolue. Une telle légitimation est-elle possible ici ? Faut-il penser à une sorte d'*analogon* de la psychologie empirique, à une science purement égologique du moi et de ses vécus avec ses teneurs intentionnelles, à ceci près qu'elle ne serait pas fondée sur l'expérience naturelle et objective mais sur l'expérience phénoménologique ?

Mais les premiers motifs sérieux de circonspection ne tardent pas à m'apparaître. Je commence par remarquer que la perception phénoménologique a aussi, à ses côtés, un souvenir et une attente phénoménologiques qui peuvent remplir des fonctions secondaires de l'expérience. Si je ne prends pas de tels vécus seulement comme *facta* phénoménologiques particuliers du présent actuel mais comme portes d'entrée à la connaissance du passé et du futur, je reconnais alors que la subjectivité transcendante s'étend jusque dans un passé et un futur infinis. Ce n'est pas arbitrairement, en fait, que je le fais et je me considère aussi comme *ego* pur qui se rapporte à un courant temporel immanent infini. Mais de quel droit ?

L'évidence apodictique s'étend-elle jusque par delà le présent actuel ? Eu égard au présent déjà, je suis obligé de me dire qu'il y a beaucoup de non

éprouvé phénoménologiquement qui pour sa plus grande part s'échappe et que même ce que j'amène à une saisie perceptive s'arrache à la perception ; je devrais réfléchir à la façon dont l'évidence se rapporte à la rétention immédiate et, *a fortiori*, au ressouvenir dont l'évidence apodictique et adéquate ne pourra pas être affirmée sans plus. Peut-être suis-je enclin à persévérer dans l'évidence absolue du « je suis » et, ce, même pour <le> passé, donc à vouloir fixer un passé comme le mien. Mais il me sera difficile de nier que, malgré tout, l'adéquation pourrait faire défaut eu égard à la teneur concrète du passé. Il est bien clair que les illusions du souvenir sont possibles non seulement dans l'attitude naturelle mais que l'attitude phénoménologiquement réduite abrite, elle aussi, des illusions de souvenir phénoménologiques. S'il me fallait exiger un nouveau degré d'*epochè* phénoménologique vis-à-vis, cette fois, de tout ressouvenir et de toute attente et si, ce faisant, je perdais le champ temporel immanent et infini, on ne pourrait plus alors parler une seule fois d'une détermination (*Feststellung*) objective de phénomènes transcendants et encore moins d'une science de faits. Car, toute détermination, y compris une détermination égologique, exige une sorte d'objectivité pour pouvoir s'appeler, précisément, détermination. Ce que je détermine comme étant et comme étant tel a dès lors la prétention d'être mon acquis spirituel permanent auquel je peux revenir encore et toujours en tant qu'il est mien et que je peux identifier dans une évidence qui se répète toujours.

Il est manifeste que pareille chose présuppose le droit du ressouvenir. La forme d'objectivité des objectités immanentes, en tant qu'elles sont toujours à nouveau identifiables [222] à travers le ressouvenir, est le temps immanent. Avec la mise entre parenthèses du ressouvenir et du temps immanent, je perds tout être identifiable ; avec les faits égologiques « objectifs » et étant « en soi », par contraste avec la perception passagère et le ressouvenir momentané, je perds aussi toute science possible de ces faits.

Il semble ainsi que notre voyage vers la terre promise de la philosophie se termine prématurément ; notre embarcation est échouée. L'évidence apodictique ne se laisse pas prendre de force et il ne saurait être question de fonder par le commencement une science de faits qui se légitimerait absolument, si tant est que cela soit possible en général. Il nous faut donc vraiment renoncer à ce but mais en aucune façon, pour autant, à notre but philosophique en général et à notre méthode avec en elle l'exigence fondamentale de l'évidence adéquate et apodictique comme source originaire de toutes légitimations.

Il importe d'accréditer ici une vue décisive, une vue dont dépend de façon absolue la possibilité d'une phénoménologie et avec elle, comme nous aurons à le montrer, la possibilité d'une théorie de la raison et d'une philosophie.

Il faut pour cela se libérer d'un préjugé fatal qui pendant des millénaires a opposé en ennemis l'empirisme et le rationalisme alors que s'ils s'étaient mieux compris eux-mêmes, ils auraient dû être complices en toute chose. Dans le développement interne de la phénoménologie procédant d'une description purement immanente des phénomènes de la conscience considérée dans son

essence absolument propre, l'examen de cette description, quant à son espèce et à son effectuation, devrait conduire à comprendre dans l'évidence :

1. que la totalité d'une telle description porterait sur le général et le typique seulement et que cela seul pourrait être saisi.

2. que toutes les descriptions pures de ce genre seraient des descriptions adéquates de possibilités, de nécessités, etc. générales, dont la validité serait indépendante de l'existence des exemples singuliers et contingents utilisés.

3. que, dès lors, ces descriptions auraient le caractère de déterminations objectives et apodictiques.

Si nous considérons, en outre, la connaissance qui a mûri en parallèle avec celle-là, à savoir qu'une logique générale comme *mathesis universalis*, comme science des objets, des propositions, des vérités en général, n'est pas spécialement forcée de penser sous le titre d'« objet » quelque chose de réel puisque, au contraire, « objet » signifie quelque chose en général, c'est-à-dire tout ce qui peut être substrat d'un énoncé vrai, tout serait alors prêt pour nous ouvrir les yeux à cette vue évidente : de même qu'il y a des expériences de chose pour chaque objet-chose, de même en général doit-il y avoir des « expériences » correspondantes pour chaque objet de toute catégorie concevable d'objet ; toute connaissance repose sur l'expérience mais, pour chaque espèce d'objet, sur une expérience qui est d'une espèce telle qu'elle est appropriée à son objet.

Nous exigeons par conséquent du concept d'expérience une extension inouïe par laquelle il devient le corrélat conceptuel du concept logico-formel [223] d'objet. Un objet est une chose, un homme, une association, un peuple, un état, un *datum* phénoménologique, un état de chose, une proposition, une vérité prédicative, un nombre, une « multiplicité », un genre - en bref, tout ce qui peut être désigné comme étant véritablement. Et, pour tout cela, il y a par conséquent « expérience » (en ce qui concerne ce qui est réel, l'expérience originaire s'appelle perception, elle a ses modifications en tant que souvenirs, attentes, etc. La même chose vaudrait dans l'élargissement du concept). Il importe peu à ce stade de savoir s'il est pratique de faire un usage plus général et de fixer terminologiquement de façon aussi large des mots tels que « expérience », « perception », etc. que nos langues utilisent de préférence pour des objectités individuelles. En revanche, il importe de bien voir que ce qui du concept étroit est le plus essentiel, c'est-à-dire ce qui fait son effectuation de connaissance dans la sphère étroite d'application, revient et doit revenir dans la sphère la plus large, si la connaissance est connaissance en général. Grâce à cet élargissement, l'« évidence », dont il a été si souvent question sans qu'elle n'ait jamais été étudiée à partir du vécu phénoménologiquement pur, entre dans une relation d'essence avec l'« expérience » ou, pour mieux nous exprimer, l'expérience prise dans son sens le plus général est la même chose que l'évidence.

Laissons-nous guider par l'expérience ordinaire, interrogeons-la elle-

même en une présentification intuitive d'exemples et demandons-nous ce qui la caractérise en tant que conscience d'objet par opposition à une quelconque autre conscience du même objet. Pour l'expérience, en son sens ordinaire étroit tout d'abord, la réponse est : faire actuellement l'expérience d'un objet cela signifie, dit de manière prégnante, l'avoir lui-même sous les yeux, le voir lui-même et le saisir. Ceci vaut, au sens le plus originaire et le plus prégnant, pour la perception. Le perçu comme tel a le caractère du présent original et en chair et en os. Percevoir signifie donc <la> conscience d'avoir et de saisir tout à fait immédiatement l'objet dans son soi (*Selbtheit*) original. Ceci est exactement ce que désignons dans d'autres sphères d'objet comme « évidence ». C'est pourquoi, nous affirmons dès maintenant que l'expérience est la possession évidente de l'objet individuel.

[Le ressouvenir en est déjà une modification, bien que quelque chose de l'évidence passe en lui aussi. Le ressouvenu est caractérisé comme « passé » et l'être-passé comme être-passé n'est donné originairement que par le ressouvenir : à ce point de vue, celui-ci est une « évidence ». Mais dans le passé se trouve inclus « ce qui a été présent » et eu égard au présent individuel lui-même qui, là, est été, le ressouvenir n'est pas une expérience immédiate, ce n'est justement pas une perception.¹⁵]

Il est indispensable de voir dès lors que les objets de toutes les autres espèces, le mot étant pris dans son sens le plus large, doivent avoir une espèce possible de donation en personne qui soit leur, doivent avoir leur donnée « évidente ». Les possibilités, par exemple, peuvent être pensées à vide, elles peuvent être symbolisées, mais elles peuvent aussi être données elles-mêmes, faire l'objet d'une expérience « directe » ou, si vous préférez, être vues dans l'évidence. De même que [224] l'expérience individuelle ordinaire et tout conscience individuelle en général peut avoir différentes modalités de croyance, de même la conscience de possibilités ; et de même qu'il peut se produire, là, la conviction du non-être ou la connaissance se confirmant de l'être-effectif, de même ici. Même les possibilités existent ou n'existent pas, il peut s'agir de possibilités présumées (comme celle du décaèdre régulier) qui s'attestent comme nulles. Et de même que, là, toute visée s'atteste à même l'expérience originaire sur le mode de la certitude ininterrompue de l'expérience, de même pour les possibilités. Ce qui vaut pour les possibilités, vaut pour les généralités, pour les objets de la forme « une espèce A », « un A singulier quelconque », « un A est B », « tout A est B », etc., cela vaut pour les états de chose avec ou sans saisie conceptuelle, pour les nécessités, les impossibilités et ainsi de suite. En outre, de même que nous devons parler dans la sphère individuelle de donnée en personne inadéquate et non apodictique (dans la perception de chose par exemple le fait d'être affecté d'anticipations qui pré-saisissent, la distinction qu'il faut faire entre ce qui est proprement vu et ce qui n'est que co-visé), ainsi, de manière comparable, dans la sphère

15. <NdT> Cet alinéa a été ultérieurement biffé par Husserl, voir notre avertissement.

élargie ; nous pouvons surtout nous demander dans quelle mesure une donnée en personne adéquate des objectités correspondantes est possible, dans quelle mesure leur espèce catégoriale la rend possible ou l'exclut.

Cette méditation générale ne peut et ne doit être pour nous qu'un fil conducteur qui nous replace une nouvelle fois, nous philosophes débutants, dans l'attitude phénoménologique. Celle-ci n'était jusqu'ici, dans la méthode de la réduction phénoménologique, qu'une attitude faisant expérience au sens étroit, une attitude fixement dirigée sur l'*ego cogito* de maintenant et en flux. Nous changeons maintenant d'attitude mais dans la mesure seulement où nous mettons hors jeu tous les faits égologiques et donc où nous renonçons par principe à prononcer des jugements sur des faits. Au lieu de considérer les réalités effectives, nous considérons les possibilités égologiques, les possibilités pures, qui n'entraînent avec elles plus rien qui ait à voir avec du factuel ; ceci ne doit pas regarder des possibilités singulières mais bien des généralités pures qui s'exemplifient dans des possibilités examinées singulièrement. Les possibilités sont des possibilités égologiques (ou, ce qui revient au même, purement phénoménologiques) que nous nous approprions à l'aide d'exemples dans une donnée en personne absolue, que ce soit dans des perceptions, des souvenirs ou des modifications de *phantasia*, pris comme actes phénoménologiques et sur la base d'exemples.

Si, dans une *phantasia* libre, je feins (*sich fingieren*) une perception, ce n'est pas alors de la perception mais d'une perception possible elle-même que « je fais l'expérience » ; si nous usons du ressouvenir d'une perception antérieure, il est fort possible que le souvenir nous trompe, mais ce n'est pas la perception effective que nous saisissons mais la possibilité d'une telle perception, et ceci absolument ; et certainement pas l'ultime et pleine possibilité individuelle avec ses moments individuels. Ce que nous saisissons, au contraire, à même les exemples, à même le singulier ou le multiple, - et cela seul doit nous intéresser - c'est la généralité eidétique « perception en général » et, plus spécialement, une perception de chose en général, une perception psychologique en général, une perception somatologique, [225] animale en général, etc. ; de même, il en résulte ici des possibilités eidétiques générales provenant de la modification de vécus ainsi spécifiés, de leur synthèse, des nécessités et des impossibilités générales, bref des lois eidétiques. Par opposition aux formes fluctuantes des singularités, nous saisissons l'*eidos* absolu et la légalité eidétique qui règne de manière absolue sur l'*universum* des possibilités qui lui sont subordonnées.

Toute détermination établie est tirée de l'intuition eidétique donatrice en personne, une intuition qui est absolument adéquate et apodictique pour les essences et les lois d'essence. Toute détermination est ici indépendante de la valeur factuelle du ressouvenir, elle peut être répétée à notre gré dans le ressouvenir de la donation en personne ou évidence. Et eu égard à ce qui y <est> donné *originaliter*, elle peut être identifiée adéquatement, chaque énoncé pouvant être fondé à nouveau dans l'évidence. Philosophe méditant, je gagne donc

pour toutes les possibilités idéales d'un moi et d'un *cogito* en général le domaine infini d'intuitions eidétiques concrètes et de lois eidétiques concrètement obtenues et immédiates, à côté de l'évidence apodictique individuelle *ego cogito* qui eu égard à la possibilité d'une recherche scientifique factuelle demeure problématique.

Avec cela s'inaugure une science première issue d'une légitimation absolue et en fait, ainsi que nous l'exigeons, comme science issue d'une évidence adéquate et apodictique, une « philosophie » première. Ce que nous gagnons là comme science première, ce n'est pas une science des faits de mon *ego* et de ses *cogitationes*, tel qu'il est factuellement, mais une science eidétique. Plus exactement, nous obtenons tout d'abord un champ infini de descriptions systématiquement eidétiques de propriétés eidétiques immédiatement et adéquatement visibles et objectivement déterminables, propriétés eidétiques d'une subjectivité transcendante en général, de sa conscience possible et de ses effectuations intentionnelles possibles. Mais il faut prévoir que sur cette terre-mère de l'intuition eidétique adéquate des connaissances médiatees aussi, à justifier adéquatement, doivent pouvoir être conquises, en bref une phénoménologie universelle et purement *a priori* en tant que science de la subjectivité transcendante en général.

[Il ne faudrait cependant pas négliger la particularité sur laquelle cette égologie *a priori* est fondée à ce niveau ; elle se rapporte à moi, le moi philosopant, qui exprime son *ego cogito*. Je ne sais rien d'une pluralité de moi existants puisque, pour moi, les autres sujets ne me sont donnés que comme *animalia* et qu'ils subissent, comme le monde entier, l'*epochè* phénoménologique. Parlant de possibilités égologiques et de leurs généralités eidétiques, je ne penserai qu'à des modifications en *phantasia* de mon *ego*, aussi longtemps tout au moins que je n'aurai pas examiné la possibilité de connaître d'autres moi. Nous ne sommes cependant pas encore assez avancés pour être en mesure d'écarter ce solipsisme eidétique.¹⁶]

Le résultat auquel nous aboutissons est qu'une phénoménologie eidétique conçue comme première parmi toutes les philosophies est un but possible et nécessaire, qu'elle est la première science absolument [226] légitimée au sens du principe directeur de l'évidence adéquate. Dans les prochaines conférences, elle se révélera comme l'universelle philosophie *a priori* et comme la mère de toutes les sciences *a priori*. Nous commencerons par montrer qu'elle est la seule théorie sensée de la connaissance et, dans la suite immédiate, qu'une logique et une théorie de la science complètement développées coïncident avec elle.

III. LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTE ET LES PROBLÈMES D'UNE CONNAISSANCE POSSIBLE, D'UNE SCIENCE POSSIBLE, D'OBJECTIVITÉS ET DE MONDES POSSIBLES

16. <NdT> Alinéa ultérieurement biffé par Husserl, voir notre avertissement.

La connaissance de soi mène à la voie nécessaire de toute connaissance ultimement fondée et authentique au sens éminent ou, ce qui pour nous signifie la même chose, à la voie nécessaire vers la connaissance « philosophique ». C'est ce qu'ont essayé de montrer les conférences précédentes. L'énigme de la parole delphique *gnôthi seautón* a pris une nouvelle signification. Il y a une espèce d'expérience qui découvre à quiconque veut devenir philosophe son *ego cogito*, absolu et tout simplement indéniable, sa subjectivité transcendante, sans toutefois rendre possible immédiatement la fondation d'une science philosophique de faits. Il y a ensuite une intuition d'essence (*Wesensschauung*), une « intuition eidétique » (*eidetische Intuition*), comme nous disons aussi. Elle se rapporte à l'*universum* des possibilités purement égologiques et saisit leurs formes et lois eidétiques universelles dans des descriptions adéquates, c'est-à-dire de part en part comme nécessités eidétiques. Elle inaugure - c'est par là que nous avons terminé notre dernière conférence - la première de toutes les philosophies, la phénoménologie transcendante. C'est à partir de maintenant seulement que nous tirerons profit des exemples de faits égologiques, mis en évidence au cours de la dernière conférence. Nous n'avons plus besoin à présent de nous en tenir à la sphère fluante du présent, nous pouvons tout aussi bien passer dans la sphère du souvenir et tout autant dans les libres modifications de la *phantasia*. Car, à présent, seules importent les possibilités pures et non l'existence factuelle des vécus de chaque fois, non l'*ego cogito* factuel mais le moi possible, la conscience possible, l'objectivité intentionnelle possible, et il importe d'examiner (*erschauen*) à même de telles claires possibilités, dans une généralisation purement intuitive, les formes eidétiques et les lois eidétiques apodictiquement évidentes et de les amener à une expression adéquate.

Il n'est pas besoin ici de chercher longtemps. Tout ce qui résulte de l'attitude tournée vers les possibilités pures est une généralité eidétique, à condition que les possibilités demeurent pures de co-positions de facticités. Si nous décrivons donc ce qui caractérise la perception et le perçu comme tel, le souvenir et le souvenu comme tel, la mise en image-copie (*Abbild*) et l'image-copie de ce qui est mis en image-copie, la désignation et le désigné, etc., [227] si nous décrivons cela conformément au *quoi* typique qui traverse de part en part la variation (*Wandel*) des possibilités pures, nous avons alors accompli des descriptions eidétiques. Il en va ainsi aussi si, par exemple, nous décrivons plus spécialement la perception spatiale des choses et les choses spatiales qu'elle perçoit en nous conformant purement à son objet intentionnel et à sa typique pure ; il en est ainsi lorsque nous suivons la co-variation de la typique de la perception et du perçu comme tel, qui appartient à une chose identique possible. Nous agissons donc de manière similaire à ce que nous faisons au cours de la conférence précédente à propos de la liaison, désormais peu importante, à la facticité de la perception de soi. Nous obtenons alors les multiplicités typiques des apparitions, des manières de donnée d'une chose à travers ses aspects, en relation à des kinesthèses, à la multiplicité des orientations, les distinctions

entre chose proche, chose éloignée, horizon, etc.

Nous reconnaissons maintenant aussi qu'un *a priori* infiniment fécond règne ici, que toute cette typique est une typique *a priori*. Ceci signifie qu'aucune chose spatiale n'est concevable comme objet de perception possible et, ensuite, comme objet d'intuition possible en général sans qu'elle ne se livre à cette typique des manières d'apparition dans toutes ses formes remarquables et systématiques d'enchaînement ; même un dieu ne pourrait intuitionner une chose corporelle autrement qu'en se conformant à cette typique des perspectives, des orientations, etc. Il s'agit donc des conditions de possibilité *a priori* de l'expérience spatiale de la chose, d'un *a priori* apodictique et purement descriptif.

Mais ce ne sont que de simples exemples. Il est clair que cela devrait valoir de la même manière où que nous nous mettions à l'œuvre dans le domaine des possibilités purement égologiques. Il en résulte par conséquent la tâche d'une description *a priori* universelle de la subjectivité transcendante possible en général, tâche qui met systématiquement en relief l'*universum* des types eidétiques et des lois eidétiques qu'il faut puiser à l'intuition eidétique immédiate. Il est clair dès lors que sa norme absolue serait prescrite à tout propos rationnel sur la conscience et sur l'objet de conscience comme tel et, en définitive, sur toutes les objectités possibles comme objectités de l'expérience possible, de la connaissance possible, de la conscience rationnelle de toute espèce possible.

Pénétrant pas à pas dans ce domaine de la conscience pure et de la subjectivité pure en général, notre étonnement n'est pas moindre de remarquer à quel point sont vastes, toutes puissantes même et multiples les fermes contraintes que cet « *a priori* » pour ainsi dire « inné » impose à la subjectivité transcendante et par conséquent aussi à tous les objets possibles qui doivent pouvoir être objets intentionnels pour un moi en général. Il ne s'agit pas de contraintes isolées et occasionnelles, elles sont impérieuses, elles concernent tout ce qui entre ici en scène, toute la teneur de chaque effectivité parce que celle-ci entre dans la possibilité avec toute cette teneur. Elles concernent également la conscience passive, se développant sans participation active du moi, mais elles ne concernent pas moins toutes les formes de l'activité possible, les actes simples et les actes s'agrégeant [228] synthétiquement et elles concernent la façon dont des objectités intentionnelles toujours nouvelles - par exemple les formations théoriques ou les connexions de fins dans la sphère éthico-pratique - se constituent grâce à de tels actes et à de telles synthèses d'actes.

L'abondance des vues eidétiques immédiates est à ce point grande que la tâche commence par nous sembler inépuisable. La recherche menace de sombrer dans des analyses et des constatations sans lien. Pourtant, dès l'abord, les fils conducteurs systématiques ne manquent pas et, en commençant, pour des groupes de problèmes particuliers affins. La ferme identité de l'objet intentionnel s'offre instinctivement au débutant comme guide. On tient donc idéalement un objet pris comme exemple et on laisse les modes de conscience possibles pour lui <se> modifier librement ; on le laisse une première fois être

regardé, ensuite être représenté à vide, indiqué symboliquement, représenté en image-copie, on le laisse s'explicitier en états de chose qui lui reviennent comme propriétés, on le laisse entrer en relation avec d'autres objets, etc.

a) Prenons maintenant, par exemple, l'objet exemplaire comme exemple pour tout objet quelconque en général, on le fait donc varier tout à fait librement en tant qu'objet intentionnel et on saisit à présent les formes eidétiques les plus générales de la conscience possible, simples et synthétiques, qui ressortissent par essence à un objet en général : intuition en général, représentation à vide en général, conscience signitive en général, conscience qui explicite, qui collige, qui met en rapport et tout autre conscience en général. Pour chacune de ces formes générales, on étudie ensuite systématiquement les nécessités d'essence selon tous leurs aspects, selon le *cogito*, selon le *cogitatum* et selon le moi lui-même. On examine aussi les rapports d'essence réciproques entre ces différentes formes.

b) On limite ensuite l'objet intentionnel à un type générique, à une généralité d'un degré très élevé, comme chose spatiale matérielle, être organique, animal, homme, communauté de personnes, et ainsi de suite, et l'on considère à présent la façon dont les particularisations eidétiques correspondantes s'introduisent dans le cadre formel de la typique eidétique la plus générale. On étudie donc les remarquables légalités *a priori* sans lesquelles on ne pourrait ni faire l'expérience ni concevoir les objets de ces régions d'ordre générique. Cela donne au minimum les lignes d'orientation d'une recherche ordonnée. Toutefois, les grandes disciplines ne commencent à se distinguer clairement qu'au cours de sa progression. Il s'agit des groupes de problèmes qui se séparent nécessairement les uns des autres en même temps que se séparent les niveaux universels qui ressortissent de façon proprement essentielle à une subjectivité transcendantale comme telle.

Les distinctions universelles qui sont déterminantes pour la systématique la plus haute de la recherche finissent donc par ressortir. Il est naturel que toutes les recherches se meuvent dans le premier champ de conscience que la réflexion phénoménologique atteint et qui est le seul que l'on aperçoit d'abord ; c'est le champ du temps immanent, comme forme universelle dans laquelle les vécus des premiers degrés de la réflexion ont leur place et leur ordre permanents, leur [229] extension temporelle déterminée. On ne s'aperçoit que plus tard de ce que chacun desdits vécus, par exemple un percevoir, un juger, un conclure, un désirer, etc., s'étendant à travers une extension temporelle comme tout ainsi que d'après toutes les phases temporelles, n'est et n'est possible qu'en devenir dans la forme des manières d'apparition temporelles se modifiant continuellement, dans un changement constant de l'orientation temporelle selon le « maintenant », le « qui a juste été », le « qui est dans un passé plus lointain », etc. C'est ainsi que grandit l'idée nécessaire d'une phénoménologie propre de la conscience originaire du temps et de la clarification de l'intentionnalité la plus intime dans laquelle chacun des vécus et tous les

vécus se constituent de manière comparable, d'après une austère légalité génétique, comme unités dans le temps immanent et comme vécus durables. Il est manifeste que cette discipline forme une discipline pour soi.

Si nous considérons ensuite la phénoménologie de la sphère immanente du temps, à présent caractérisée comme niveau supérieur, il en résulte d'importantes distinctions :

1. la phénoménologie relativement pauvre des *data* sensibles (dans leurs « champs sensibles »).

2. la phénoménologie infiniment féconde de l'intentionnalité ; en ce second point, la distinction qui commande tout :

2.1.) la théorie des structures eidétiques les plus générales qui dans leur généralité demeurent devant toutes les questions et qui se rapportent à la vérité et à l'évidence.

2.2.) le niveau supérieur qui concerne précisément ces problèmes de la raison. Donc la phénoménologie de la raison et ses grandes disciplines particulières.

Afin de caractériser la signification et l'essence de la dernière des distinctions relevées, la plus proche de notre intérêt philosophique, jetons un regard sur la relation entre la théorie transcendantale traditionnelle de la connaissance et notre phénoménologie transcendantale. En se désignant comme « transcendantale », cette théorie de la connaissance exprime sa référence au problème de la transcendance. Plus précisément, il s'agit de cette question : comment la connaissance d'un monde transcendant, éminemment la connaissance scientifique, est-elle possible ? Et quel sens peut avoir un monde qui est connu dans nos sciences objectives ?

Le problème naît dans l'attitude naturelle et ne cesse ensuite d'être traité en elle. En tant qu'homme naturel, je me trouve dans le monde comme l'un de ses membres tout en en faisant l'expérience et en le connaissant scientifiquement. Je me dis à présent : tout ce qui, pour moi, est là, est là pour moi grâce à ma conscience qui connaît, tout ce que je connais est chose connue par mon connaître, c'est chose dont il est fait l'expérience sur le fondement de mon expérience, chose pensée, théorisée, chose fondée comme scientifiquement vraie. Le faire-expérience est mon vivre et je n'ai ce dont je fais l'expérience que comme chose intentionnelle dans ce vivre qui fait expérience. Sans cela, je n'aurais aucun substrat pour ma pensée en général. La pensée est toutefois ma pensée, je forme des concepts et des propositions, je relie les propositions en raisonnements, en théories. Ce faisant, j'accomplis une conscience de niveau supérieur dans laquelle ce dont il est fait expérience au degré le plus bas de ma conscience reçoit ses nouvelles déterminations de pensée.

[230] Si, juste après cela, je fais la distinction entre expérience normale et expérience trompeuse, ce qui alors caractérise l'une et l'autre est l'affaire (*Sache*) de mon acte propre de discrimination et ces caractères sont des caractères qui entrent en scène dans le domaine même de ma conscience. Il en va

de même lorsque, à un niveau supérieur, je fais la différence entre une pensée évidente et une pensée non évidente, entre une pensée *a priori* nécessaire et une pensée *a priori* absurde, lorsque je fais la différence entre une pensée empiriquement juste et une pensée empiriquement condamnable. L'évidence, la nécessité de pensée, l'absurdité et ainsi de suite < sont > toutes des caractères qui entrent en scène dans ma conscience elle-même. Et, en dernier ressort, lorsque j'en ai fini de tendre vers mon but qui est la connaissance, lorsque j'en ai fini d'en réaliser la fondation dans l'évidence, ce que j'attribue à mon objet intentionnel, le « vraiment et effectivement », le « il est en nécessairement ainsi », et ainsi de suite, tout cela signifie-t-il autre chose qu'un événement dans le cadre de ma conscience ? Dans ces circonstances, ce qu'il peut jamais y avoir pour moi n'est pour moi, ce qui peut jamais valoir pour moi ne vaut pour moi que comme objet de conscience de ma conscience, que comme objet connu de ma connaissance ; par exemple, par conséquent, un monde vrai et une connaissance rigoureuse.

C'est là que le grand problème se laisse apercevoir. Il est compréhensible que je sois certain de mon intériorité de conscience, tout d'abord dans le « je pense » de l'évidence cartésienne et qu'ensuite, en suivant, à l'intérieur de cette sphère, des normes logiques, je dépasse l'immédiateté et que j'obtienne une science. Mais comment ce jeu de la subjectivité demeurant purement auprès d'elle-même et en elle précisément le jeu des nécessités logiques, des normes prétendues d'une connaissance objectivement valide, pourront-ils jamais acquérir une signification objective ? Ou encore : quel sens cette signification objective doit-elle avoir dans une telle situation, quel sens le monde scientifiquement connu comme tel doit-il avoir ? Serait-ce quelque chose comme le sens d'un monde apparaissant à l'humain, face à des choses en soi totalement inaccessibles à la connaissance ?

Il est facile de voir, même si nous nous limitons à développer notre propos un peu plus finement seulement, qu'il s'agit du problème qui déjà s'était présenté dans l'ancienne *skopsis* sous la forme de ce paradoxe génial qui, sous le nom de Gorgias, nous a été transmis comme étant le deuxième de ses arguments¹⁷ de méchante réputation.

Prenons quelque distance à l'égard de cette problématique et tirons avantage de la méthode de la réduction phénoménologique et de l'attitude transcendantale qu'elle rend possible. Tirons avant tout avantage de la science phénoménologique qui s'ouvre avec cette attitude, laquelle domine, en des lois d'es-

17. <NdE> Voir *Die Fragmente der Vorsokratiker*, texte grec et allemand de H. Diels, 10^e édition, publiés par W. Kranz, 3 vol., Berlin 1961 (nouvelle impression sans changements de la 6^e édition, 1951), vol. 2, fr. B 3 (en particulier p. 281 et sv.) [<NdT> pour une version française, voir *Les Ecoles présocratiques*, édition établie par Jean-Paul Dumont, Paris, Gallimard, 1988 (éd. de poche 1991). Husserl fait allusion aux trois propositions de Gorgias consignées selon Sextus Empiricus dans le traité *Du non-être, ou de la nature* : « premièrement, et pour commencer, que rien n'existe ; deuxièmement que, même s'il existe quelque chose, l'homme ne peut l'appréhender ; troisièmement, que même si on peut l'appréhender, on ne peut ni le formuler ni l'expliquer aux autres. »]

sence tirées d'une intuition immédiatement, adéquatement et apodictiquement évidente, l'*universum* de la conscience possible en général d'un *ego* possible en général.

Nous soulevons désormais la question suivante : qui est ce moi pour qui toute chose et spécialement tout monde objectivement vrai est objet de conscience ? Moi, cet homme naturel, j'ai entamé à l'instant la réflexion sceptique, je m'étais trouvé, accepté et exprimé de manière consciente comme membre de ce monde : tout monde, tout monde dont il est fait l'expérience et qui est connu scientifiquement et en vérité, est ce dont ma conscience a conscience. J'avais donc posé le problème de la transcendance et lui avait donné cette forme : « comment puis-je sortir [231] au-dehors de ma subjectivité de conscience ? Comment ma conscience subjective acquerra-t-elle une signification objective ? » Mais, en tant qu'homme naturel, en tant que membre du monde qui vit dans l'espace et qui a en dehors de lui d'autres choses et d'autres *animalia* avec lesquels il est causalement lié, ne suis-je pas objet d'expérience de mon expérience et objet de pensée de ma pensée ?

N'est-ce pas grâce à mon expérience continue du monde que le monde et mon être comme membre qu'il contient ont pour moi sens et validité, un sens intuitif ou pensé, déterminé de telle et telle façon, qu'ils ont pour moi leur certitude et leur validité ? Qui est le moi, je le demande une fois encore, pour qui toute et chaque chose est là ? Quelle est cette conscience égologique et quelle cette connaissance égologique dans laquelle se trouve tout et chaque objet de conscience et de connaissance ? Nous connaissons déjà la réponse. Ce n'est bien entendu pas la conscience naturelle mais bien la conscience transcendantale. La réduction phénoménologique et son *epochè* m'élèvent en position de spectateur dans laquelle je me saisis comme le moi absolu et ultime, comme le moi pour lequel est tout et chaque objet intentionnel. Et la seule conscience dont il puisse être question ici, celle en laquelle est tout et chaque objet de conscience, est bien entendu le *cogito* absolu, dans l'accomplissement actif ou le vivre passif duquel je suis justement l'*ego* absolu. Car je ne suis que comme *cogitans* et, en ceci, comme référé à des *cogitata*. Moi, l'*ego* absolu, suis celui qui effectue les donations de sens dans mes multiples vécus de conscience, dans mes passions et actions, au travers desquels tout ce qui pour moi est, et tel qu'il est pour moi, précisément est là. Et ce « pour moi là » signifie qu'il entre en scène dans mon domaine intentionnel comme quelque chose vers quoi je peux diriger mon attention ou vers quoi je la dirige effectivement ; cela signifie qu'il entre en scène comme un quelque chose ayant tel sens, <qui> entre en scène dans telle ou telle manière de donnée, de modalité d'être (comme effectif, possible, présomptif, etc.), spécialement aussi dans le mode du vu (*Gesehen*) ou du vu avec évidence (*Eingesehen*) ou <dans le> mode d'une apparence trompeuse, d'une vérité prédicative ou d'une erreur et <qui> éventuellement entre en scène comme quelque chose qui existe en soi, dont je pourrais faire l'expérience bien que ce ne soit pas le cas, etc.

On ne pourra s'empêcher, une fois arrivé aussi loin, d'adhérer à la thèse

énoncée dans le *Syllabus* : « Toutes les questions qui peuvent rationnellement se poser à la connaissance en tant qu'effectuation de la raison - eu égard au sujet de la connaissance, à l'acte de la connaissance, à l'objectivité de la connaissance- sont soit des questions phénoménologiques-transcendantales, soit des questions obscures et absurdes¹⁸ ».

Cela veut d'emblée dire ce qui suit :

1. Il est évident que le problème transcendantal commun que la théorie de la connaissance de style ordinaire (y compris celle de Kant) tient pour la grande tâche qu'elle doit résoudre est un problème absurde. Car quel sens peut encore avoir la question consistant à se demander comment la vérité (par exemple dans une théorisation physicaliste la vérité produite et atteinte dans tels et tels actes de pensée) atteinte dans l'intentionnalité immanente de ma conscience pourrait acquérir une signification objective par delà la conscience ? Quel sens peut avoir une soi-disant « chose en soi » qui se tient par-delà et à l'extérieur de [232] tout ce qui, avec le sens de l'être-en-soi, s'est corroboré ou peut se corroborer dans ma conscience, de tout ce qui a résulté de fondations ? Si l'on parle de la conscience qui fait naître (*schaffen*) pour moi toutes les significations possibles et spécialement celles caractérisées comme « valides », elle embrasse alors l'*universum* de la conscience absolue possible, l'*universum* de toutes les questions et réponses sensées, de toutes les vérités sensées et de toutes les existences vraies, elle embrasse tout ce dont je pourrais jamais parler, serait-ce comme de quelque chose de seulement possible. L'*universum* des vérités que je puis chercher et trouver (moi et un moi en général dans une généralité de principe) n'est rien de plus que l'*universum* de certaines effectuations intentionnelles qui se distinguent sous le titre de « fondation légitime ». C'est pourquoi une autre vérité (et désormais la question aussi de l'accord ou du désaccord de ces autres vérités avec mes vérités) ne peut avoir pour moi et pour un moi en général tout simplement aucun sens intelligible. Une extériorité en dehors de l'*universum* du sens possible est un non-sens, par conséquent aussi une autre vérité et un autre étant véritable en dehors de l'*universum* de ceux qui ont obtenu ou peuvent obtenir leur donation de sens en moi et qui ont été atteints dans mes actions.

2. Nous ne voulons naturellement pas dire que la théorie de la connaissance en général serait un intitulé vide et non plus celui de grands problèmes entière-

18. <NdE> L'auto-citation que Husserl marque par des guillemets n'est pas littérale. Le texte en langue anglaise dont les auditeurs disposaient dans le *Syllabus* est celui-ci « All rationally framed questions proposed to knowledge as the work of reason are either transcendental phenomenological questions or confused and absurd questions. » (édition du texte du *Syllabus* par H. Spiegelberg, *op. cit.*, p. 21). Dans le texte allemand d'origine, qui globalement ne concorde pas avec la traduction, le passage correspondant se présente comme ceci : « Toutes les questions qui peuvent rationnellement se poser à la connaissance en tant qu'effectuation de la raison - questions qui se posent à tous égards, au sujet de la connaissance, aux actes de la connaissance, à leur teneur en sens et aux objectivités de la connaissance - sont soit des questions phénoménologiques-transcendantales, soit des questions scientifiquement obscures et absurdes. » (Ms II 3b, page 7a).

ment spécifiques, des plus grands problèmes même qui se proposent à la perspicacité humaine. Ce qui motive toute philosophie et ce qui motive la philosophie transcendante même dévoyée, est l'obscurité qui, dans l'attitude naturelle déjà, devient le tourment de la philosophie, la question de savoir comment peut se comprendre la relation aux objets de la conscience alors qu'elle demeure dans l'immanence de la conscience, dans le cas surtout de la relation de la connaissance scientifique aux objets connus, savoir ce qu'elle signifie, savoir comment peuvent s'élucider rationnellement la transcendance se constituant dans le cadre de la conscience cognitive et le connaître même qui accomplit cette effectuation. Il est manifeste qu'il ne s'agit pas ici d'un problème spécial ou même d'un problème restreint aux *facta* individuels. Il concerne tout objet en général comme objet d'une connaissance possible et toute connaissance en général comme connaissance de son objet, et il se particularise pour chaque espèce d'objet et pour la connaissance possible qui lui convient. Il concerne en définitive toute conscience en général comme conscience de quelque chose. Car toute conscience peut en définitive avoir une fonction cognitive eu égard à son objet intentionnel et elle appartient, en un sens extrêmement large, au registre de la « connaissance ».

Nous sommes par conséquent ramenés en fin de compte au problème universel de l'intentionnalité et au problème universel de cette intentionnalité éminente que désigne le mot « raison », ramenés à tout cela, toutefois, avant toute facticité et dans la possibilité pure. Même le *factum* du sujet connaissant est manifestement sans pertinence. Quelle que soit la manière dont je puis feindre un moi pur comme possibilité pure et libre de tout fait, il sera essentiellement dans la même situation, ne [233] pouvant faire porter son jugement plus loin que ne porte l'intentionnalité de sa conscience ; tout moi conçu comme moi connaissant se trouve par conséquent devant les mêmes problèmes transcendants. Il faut donc comprendre dès l'abord que seule une théorie de la connaissance purement *a priori* et édifiée dans la forme d'une théorie eidétique intuitive peut être douée de sens. A la question de savoir comment il faut la fonder, comment il faut la faire commencer, nous devons manifestement répondre : si, à propos de la conscience comme conscience, à propos de la connaissance comme connaissance eu égard à l'intentionnalité de celle-ci, nous nous trouvons dans l'obscurité, nous devons bien évidemment commencer par la clarifier, étudier la conscience depuis sa donnée originaire eu égard précisément à l'intentionnalité qui appartient à l'essence propre de la connaissance. Elle est, dans toutes ses formes, l'inconnu, à tous ses niveaux se trouvent des niveaux d'effectuations dont le sens nous est tellement étranger que même l'expression « effectuer » est entourée de ténèbres. Car, à quelque degré que, sans discontinuer, nous vivions comme moi vivant dans des *cogitationes* et que, sans discontinuer, nous connaissions au sens large et au sens étroit, nous savons et nous connaissons comme moi naturel tout ce qui nous est autre avant tout : il n'y a que notre connaître que nous ignorions. Même la réflexion na-

turelle ne nous apprend pas à distinguer le connaître, puisqu'elle s'empresse de mêler d'une connaissance ultérieure et objective ce qu'elle a saisi réflexivement et de l'exploiter objectivement, moyennant quoi ce dont il est ici question, ce qui est essentiel et propre à la conscience et à son effectuation proprement et essentiellement singulière et synthétique, demeure précisément indistinct et hors de la vue. L'effectuation singulière déjà a ses énigmes, la conscience la plus simple déjà, comme visée de quelque chose, n'a jamais été élucidée comme ne l'a pas été la façon dont l'objectivité intentionnelle se retrouve dans la conscience singulière en tant qu'elle y est visée, la façon dont elle se tient vis-à-vis de la teneur réelle (*reell*) du vécu. Il serait à propos de commencer par le connaître qui spécifiquement vise (*abzielen*), qui vise la vérité et l'être vrai, le connaître qui, réalisant sa visée (*erzielen*) avec ce que l'on appelle évidence et légitimité (*Begründung*), conduit à l'être vrai en tant qu'étant en soi véritable. Suivant l'activité du moi, suivant ses structures eidétiques qui pourraient nous faire comprendre l'effectuation intentionnelle à partir d'elle-même, à quoi ressemble la vie intentionnelle <s'>accomplissant ici en totalité et là, dans les types de connaissance et les domaines d'objets particuliers, en des formes particulières ?

Il faut donc pour répondre à ces questions une réflexion qui doit être purement intuitive. Il est manifeste qu'il ne peut s'agir que de celle qu'enseigne la phénoménologie. Il n'y a en effet que sa méthode de la réduction et de la mise entre parenthèses qui prévienne les immixtions falsificatrices dans les teneurs intentionnelles, que l'attitude cognitive naturelle motive par ses prises de position naturelles et qu'elle accomplit inévitablement. En revanche, dès que l'on atteint le sol absolu et que l'on a amené dans le champ visuel de notre intérêt l'*universum* du moi transcendantal et de la conscience, dès que l'on fait le pas important et décisif de voir que ce champ entier est accessible à une recherche universelle, eidétique et purement descriptive, il devient alors évident aussi qu'une recherche eidétique omnilatérale embrasse ici tous les problèmes de la connaissance qui doivent se poser rationnellement, pour cette simple raison que ce sont manifestement des problèmes d'essence qui ne sont exclusivement rencontrés que par le [234] sujet cognitif transcendantalement pur et la téléologie immanente de ses effectuations rationnelles et intentionnelles. Ce moi, et sa téléologie, n'est cependant pas un *moi* en soi *construit mythiquement* ; c'est, tout au contraire, le moi donné sobrement à l'intuition dans l'attitude phénoménologique, le moi qui se tient à la disposition de la description eidétique.

Somme toute, toute la problématique d'une théorie authentique de la connaissance se dirige vers une compréhension de la connaissance possible qui l'élucide, et vers rien d'autre que cela. Ceci s'effectue cependant avec nécessité dans le cadre d'une compréhension universelle qui élucide la subjectivité transcendantale dans sa plénitude en suivant toutes ses effectuations de conscience. Une compréhension qui élucide est la plus haute forme concevable de rationalité, de vision (*Einsicht*) tirée de vues eidétiques apodictiques dirigées sur la sphère qui peut être intuitionnée et décrite dans une adéquation

immédiate, celle de l'*ego cogito*.

Le combat que mène la phénoménologie afin que soit exigée la seule espèce de théorie de la connaissance qu'elle défend n'est pas simplement un combat contre toute théorie de la connaissance qui a son sol dans le naturalisme, c'est aussi un combat contre toute théorie de la connaissance faite de simples généralités, contre toute théorie de la connaissance qui, dialectiquement, spéculé d'en haut sur la connaissance, au lieu d'apprendre à la connaître d'après ses formations intuitives et concrètes et de l'assujettir à une description eidétique adéquate. Elle doit redescendre de la hauteur de ses généralités vers le *báthos*¹⁹ fécond de l'intuition eidétique phénoménologique et immédiatement adéquate.

La connaissance ne peut cependant pas être traitée comme s'il s'agissait de l'intitulé particulier d'une science particulière et, face à elle, la science objective être traitée en soi et séparément. Dans la subjectivité transcendantale, il n'y a aucune sorte de conscience, en partant d'en haut et en allant jusqu'aux formations les plus inférieures de la conscience sensible, aucune conscience du cœur et de la volonté (*Gemüts- und Willensbewußtsein*), qui n'appartienne au registre qu'il faut nécessairement saisir de la manière la plus large, celui de la connaissance. Quel que soit l'attachement de l'homme de science, en son cœur pour ainsi dire, à la connaissance en un sens prégnant, comme connaissance rationnelle de validité objective, aucune coupure ne peut ni ne doit être faite ici. Une théorie de la connaissance vraiment fructueuse et dirigée vers une véritable élucidation pousse nécessairement toujours plus loin et finit par coïncider avec la science universelle de la subjectivité transcendantale, donc avec la phénoménologie.

Une théorie de la connaissance ne peut donc pas, pas même dans le domaine de la connaissance générale et formelle, s'en tenir à des recherches dirigées vers une clarification de la connaissance rationnelle en général, de la vérité en général, de l'être vrai en général. Bien au contraire, toute une série de disciplines qui traitent de problèmes rationnels particuliers posés par chacune des régions d'objets qui se délimitent *a priori* doit se conjuguer avec une théorie de la connaissance générale, voire avec la plus générale. La na-

19. <NdE> Allusion à Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Kant's gesammelte Schriften, édité par la (Königlich) Preussischen Akademie der Wissenschaften, Vol. I - XXII, par la Deutschen Akademie der Wissenschaften, Vol. XXIII sv., Berlin 1910 sv., Vol. IV, p. 373, note [<NdT> *Prologomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduction française J. Rivelaygue in E. Kant, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1985, vol. II, p. 161, note : « ma place est le fertile *bathos* de l'expérience »]

Voir aussi de Husserl le « *Nachwort zu meinen Ideen* », *Husserliana* V, p. 162 où l'on peut lire, sans doute par erreur, non pas *bathos* mais *pathos* [<NdT> « Postface à mes *Idées directrices pour une phénoménologie pure* », traduction française A. L. Kelkel, in Ed. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, Livre troisième : *La phénoménologie et les fondements des sciences*, traduction française D. Tiffeneau, Paris, PUF, 1993, p. 210 ; le traducteur français traduit dès lors par le « pathétique fécond de l'expérience »].

ture matérielle par exemple désigne l'une de ces régions et il lui correspond une théorie particulière de la raison en tant qu'elle connaît la nature ; mais, de même, il faut une phénoménologie de la [235] corporéité vécue, une phénoménologie des personnes (*Personalitäten*), de la personne singulière et de l'association de personnes, il en faut une des formations de la culture, etc. Tout genre d'objectités qui se démarque régionalement a, en correspondance avec sa forme générique, ses manières eidétiquement distinctes d'expérience donatrice en personne, a sa typique particulière eu égard à la façon dont une objectité de cette sorte dévoile son sens ontologique en une multiplicité systématique d'expériences concordantes possibles et à la façon dont elle constitue ce sens dans l'ordre de la conscience (*bewußtseinsmäßig*).

C'est, de cette manière, une tâche déjà énorme que de rendre *omnilatéralement claire* la constitution intuitive de la chose physique de la nature, par exemple, dans le système de la conscience possible qui en fait l'expérience, de décrire dans des concepts d'essence et de manière appropriée toutes les manières d'apparition, les modes de donnée qui en relèvent *a priori* dans toutes les corrélations. C'est à ce contexte que ressortissent tous les problèmes purement phénoménologiques et compliqués qui se tiennent derrière le problème beaucoup traité mais obscur dans son principe de l'origine psychologique de la représentation de l'espace. Ce sont des problèmes qui, quant à leur noyau authentique, demandent une compréhension qui soit à la mesure de l'essence et non des problèmes empirico-psychologiques, alors que ce que l'expérimentation et la physiologie mettent ici au jour en matière de facticités effectives demeure, à défaut de vues eidétiques, dans une inintelligibilité empirique.

3)²⁰ Si l'on se place de manière pleinement consciente sur le sol de l'*ego cogito* et si l'on étudie, avec l'absence absolue de préjugés qui est requise, ce lieu universel de toutes les donations de sens et de toutes les positions d'être, on comprend alors la marche sans relâche de la philosophie moderne en direction d'une philosophie transcendante « immanente » ou, comme on le dit aussi, en direction d'un « idéalisme » transcendantal. Il est vrai qu'un idéalisme qui, pour ainsi dire, met à mort la matière, qui dans ses explications tient la nature dont il est fait l'expérience pour une simple apparence et l'être psychique pour l'être vrai, est dans l'erreur, mais pas autant cependant que le matérialisme qui, lui, tient ce qui est psychique pour une simple apparition de ce qui est physique pris comme cela seul qui est vrai et qui l'explique comme une apparence simplement subjective. D'autre part, de même que l'on trouve dans l'idéalisme un niveau préliminaire, mais obscur, du transcendentalisme authentique, de même on trouve dans la psychologie descriptive purement issue de l'expérience interne un niveau préliminaire, mais obscur, de la phénoménologie.

Qui a compris dans sa plénitude le sens de la méthode phénoménologique

20. <NdE> Avant l'alinéa commençant par 3), on trouvait à l'origine le passage du texte commençant par « connaissance » et s'achevant par « doivent aboutir à une solution » qui apparaît ici dans la quatrième *Conférence* [<NdT> de la page 249, l. 11 à la page 250, ligne 7 du texte des *Husserl Studies*.]

et s'est assuré de la sphère absolument transcendantale, ne pourra, me semble-t-il, se soustraire en dernier ressort à cette évidence que nous avons déjà évoquée : aucun objet intentionnel n'est un moment réel (*reell*) dans le *cogito* de chaque fois ; si de nombreux actes de la conscience portent en eux de manière évidente le même objet intentionnel, ils n'ont alors pas de moment réel (*reell*) en commun. L'objet est leur « pôle » identifiable : quelque chose d'idéalement identique qui n'a de sens qu'en tant qu'il est ainsi identifiable. On ne pourra pas non plus se soustraire à cette évidence supplémentaire : même l'être vrai n'a son sens que comme corrélat de l'intentionnalité particulière de la raison, donc comme [236] une unité idéale par essence inséparable du moi et de la conscience égologique ; il s'agit de quelque chose qui, de façon remarquable, est visé comme tel, qui, une fois qu'il est en soi consistant dans l'évidence peut ensuite de façon évidente à chaque fois, être à nouveau identifié dans l'évidence. L'être vrai, et spécialement par exemple l'être vrai de la nature, n'est pas une seconde chose à côté de l'être simplement intentionnel. Ceci est valable même si nous devons faire la différence entre la nature que nous visons maintenant précisément ainsi, par présomptions et de manière inachevée, et la nature elle-même. Dans l'expérience la même chose est donnée comme la même en de multiples « comment » de la viséité (*Vermeintheit*) en un sens changeant et dans des manières d'apparition changeantes, mais la nature en elle-même n'est pas pour autant, par contraste avec toutes les manières de donnée unilatérales et inachevées, un absurde au-delà de toute conscience en général et de toute position de connaissance possible, qui ne serait éventuellement accessible en son être-soi qu'à un dieu et pour lui seul objet d'intuition ; c'est, au contraire, une idée régulatrice surgie dans l'*ego* lui-même et susceptible de devenir à chaque fois constituante, une idée qui prescrit à un système de présomption légitime la règle pour des expériences et des confirmations d'expérience toujours nouvelles. Au reste, cet étant-en-soi de l'idée elle-même comme point d'identité de visées intentionnelles n'est visé et posé qu'en une infinité d'intentions idéellement concordantes.

Dans la perspective la plus générale, tout être vrai est un pôle idéal face à la conscience réelle (*reell*) qui est toutefois justement prescrit en elle-même par essence. Cela vaut pour l'être empiriquement vrai de la nature comme cela vaut pour l'être vrai des nombres dans la suite infinie des nombres. Certes, il est des objectités constituées de façon fondamentalement différentes, les unes pourvues du sens intentionnel de l'être individuel ayant une forme eidétique spatio-temporelle, les autres étant des essentialités générales et, comme telles, « supra-temporelles ». Mais ce sont, comme tous les objets, des unités intentionnelles - et comme telles inséparables d'une subjectivité dans laquelle elles peuvent devenir objets de connaissance.

Bien qu'une connaissance naturelle, directement dirigée sur un objet, ne puisse tomber que sur des déterminations de cet objet lui-même, et donc jamais sur la subjectivité transcendantale à laquelle il est lié par essence, cette union eidétique existe bien cependant, ainsi que l'enseigne la réflexion phénoméno-

logique. Aucun objet n'est par conséquent réellement indépendant. Ainsi des objets eidétiques (comme des concepts et des propositions *a priori*) renvoient à des subjectivités par essence possibles, tandis que des objets individuels ne sont concevables qu'en relation à des sujets effectifs quelconques ; ils appartiennent à la vie de conscience factuelle de ces sujets en tant que possibilités de connaissance « réelles » (*real*).

L'unique *concretum* absolument indépendant que l'on puisse concevoir est dès lors l'*ego* absolu, la subjectivité transcendante concrète pour laquelle le nom leibnizien de « monade » pourrait fort bien servir. Souvenons-nous ici de la définition spinoziste de la substance²¹ : on note tout aussitôt qu'elle convient parfaitement à cette « monade » mais aussi qu'elle ne convient qu'à elle. C'est la [237] subjectivité pour laquelle tout ce qui peut, en dehors d'elle, se considérer comme étant est objet. D'autre part, elle peut elle-même être connue et l'être dans une expérience originaire (dans l'intuition phénoménologique de soi) qui ne peut être éprouvée que pour elle-même et pour elle-même seulement. L'essence *a priori* de cette subjectivité est de ne pouvoir être que dans une vie de conscience qui non seulement procède en s'écoulant mais qui en outre est constituée pour le moi comme cette vie s'écoulant ayant ce contenu. Par essence, le moi est pour soi objet d'une expérience possible et éventuellement d'une connaissance ultérieure possible. Cela seul qui peut être relatif à <soi> de cette manière, étant donné que sont remplies les conditions d'une expérience et d'une connaissance possibles, peut être absolu. Hormis le sujet lui-même, tout autre étant est relatif à la subjectivité, tout autre étant pré-suppose un sujet constituant dans lequel il est inclus comme possibilité de la connaissance, mais il n'est rien en lui-même et pour lui-même de l'étant, il n'est aucunement un absolu.

Pour conclure, apportons cependant un complément important à l'idée systématique d'une phénoménologie transcendante. Une objection se sera sans doute imposée à vous depuis longtemps. La discipline eidétique de la phénoménologie qui dans nos dernières considérations avait répondu de sa signification métaphysique, bien que ce fût une signification métaphysique en immanence, doit être une discipline eidétique de l'*ego* et donc une égologie. Lorsque cependant, comme moi philosopant, je sors de mon propre *ego* singulier qui m'est donné absolument et individuellement et que j'étudie en général l'*universum* des possibilités pures du moi et de la conscience, toutes ces possibilités sont des modifications de mon *ego* factuel. A moins que je ne cherche à les penser comme sujets étrangers possibles. Mais des sujets étran-

21. <NdE> Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, pars I, def. III. *Opera*, Heidelberg Akademie der Wissenschaften, édité par C. Gebhardt, Heidelberg, 1925, 4 vol., vol. 2, p. 45 : « Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concepitur : hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptus alterius rei, a quo formari debeat. » [<Ndt> « J'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi : c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose, duquel il doit être formé. », *Ethique*, traduction française Ch. Appuhn, Paris, Vrin, 1977, p. 19]

gers sont, pour des raisons de typique eidétique, des sujets à l'extérieur, spatialement à l'extérieur de moi. Des sujets étrangers, effectifs et possibles, ne font leur entrée dans mon domaine de possibilités immédiat que comme transcendances, comme membres d'un monde objectivement constitué, comme unités intentionnelles relatives à la subjectivité de ma connaissance possible. Cela ne produit-il pas une sorte de solipsisme eidétique ?

La phénoménologie au cours de sa progression systématique dans l'élaboration des problèmes constitutifs est, en fait, tout d'abord appelée à mettre en œuvre, mais en pleine conscience, une sorte de solipsisme dû à de saines raisons de méthode. L'élucidation constitutive de la nature dans la connaissance de la nature est un niveau à considérer pour lui-même qui soutient l'élucidation transcendantale de l'animalité et de l'humanité, et même celle du niveau supérieur, celui des personnes et de leur monde culturel. C'est pourquoi la phénoménologie commencera par fonder, dans le cadre de l'*ego*, la phénoménologie de la nature dans la connaissance de la nature ; pour cela, elle partira, pour commencer, de la fiction selon laquelle rien de l'être animal n'intervient dans le domaine de la nature et selon laquelle le monde phénoménal ne serait que nature simple. L'élucidation transcendantale du sens véritable d'une nature en général a alors pour résultat que l'être d'une nature ne peut signifier rien d'autre qu'un certain système intentionnel polaire bien motivé dans la connaissance subjective qui est sans cesse identifiable rationnellement et déterminable identiquement dans l'évidence empirique (et donc dans une évidence assurément toujours présomptive).

[238] Abandonnons maintenant la fiction solipsiste. Nous suscitons donc l'entrée en scène, en soi possible, de « corps vécus étrangers » dans le cercle de la considération eidétique. Ce sont des choses qui sont éprouvées comme corps vécus mais pas originairement comme le corps vécu propre ; mais, en vertu d'une analogie typique avec la corporéité vécue propre, elles indiquent des *analogia* avec propre mon corps vécu de tout ce qui est co-donné comme mon vécu subjectif d'une manière empiriquement réglée, *originaliter* et d'un coup. Il s'ensuit ce que l'on appelle l'empathie : dans le corps étranger, comme corps vécu, s'indique <la vie psychique étrangère> comme co-présente, dans une indication originaire et donc donatrice en personne. Indication originaire ne signifie cependant pas perception. Ce qui est co-éprouvé à la manière de l'empathie n'est pas pour moi susceptible d'être éprouvé originairement. Appartient à cette expérience tout ce qui caractérise la corporéité vécue originairement intuitive et le moi qui lui est lié ainsi que la vie du moi, tout ceci, certes, avec une détermination inachevée qui porte précisément aussi loin que porte l'indication analogisante. Cette indication (*Indizierung*) qui a la forme propre de l'« expression » a cependant sa façon propre de se corroborer de manière conséquente et dès lors de se légitimer.

Dans la phénoménologie de l'empathie, on comprend que le sens et le droit spécifique de la co-position de ce qui est psychique appartient à la corporéité vécue qui apparaît ; et on comprend que dans cette co-position empirique

comme co-position légitime d'un *ego cogito* étranger prend place une subjectivité transcendante étrangère. On comprend par conséquent qu'un objet de la nature constitué pour moi comme pôle idéal dans ma subjectivité amène à l'« expression » un second *ego*, un sujet qui est pour soi, qui se vit originairement lui-même, qui opère en lui-même une intentionnalité et offre de mêmes motifs à une position légitime.

Un *ego*, une monade, une subjectivité transcendante peut donc être de telle sorte qu'un autre *ego* absolu s'exprime dans le cadre de sa conscience absolue, qu'il y trouve par le truchement de l'expression sa corroboration rationnelle qui se poursuit et qu'en conséquence, il peut être légitimement posé comme une effectivité qui est. Cependant, c'est conformément à son sens propre qu'il est effectif, à la manière d'un *ego* précisément, d'un être absolu, d'un être qui se vit lui-même et qui se constitue pour soi-même et non à la façon d'un simple corps, d'un simple pôle intentionnel. Pour moi qui ne fais pas l'expérience de l'autre originairement mais sous la forme de l'empathie présentifiante et indicatrice, l'autre est justement un autre, *alter ego*. Un objet mais un objet qui n'est pas simplement objet, qui est pour soi-même sujet, à la façon dont je suis plus originairement encore sujet et pour moi-même en même temps objet. C'est pourquoi, lorsque dans la connexion de ma vie de conscience j'ai une connaissance par empathie rationnellement corroborée, je ne suis pas *solus ipse* et le subjectivisme transcendantal de la phénoménologie ne requiert rien moins qu'un tel solipsisme ; je dois au contraire me poser dans une attitude absolue comme un *moi* qui a un *tu*, et ainsi en général je suis fondé à me poser légitimement comme un *ego* transcendantal d'une pluralité qui co-existe avec moi d'*ego* transcendants. Toutefois, [239] chaque pluralité co-existante de cette sorte a nécessairement et par essence sa forme d'apparition (= d'orientation) et une forme qui change en chacun de ces *ego* singuliers. Elle ne peut jamais se présenter que sous la forme *ego - alteri*. J'ai pour moi la forme originelle *ego*, tout autre a la forme non-originelle de l'*alter*. Je suis *alter* pour quiconque est *alter* pour moi, tandis qu'il est pour lui-même *ego*.

L'absolu auquel le monde se réduit se donne, en tant que résultat de la réduction, comme une pluralité absolue d'*ego* qui apparaissent les uns aux autres dans cette manière d'orientation et plus précisément ne peuvent apparaître les uns aux autres que par le moyen d'une nature, en s'exprimant en des corps vécus dans la nature. Pour chaque *ego* singulier, la nature est unité de ses apparitions, système polaire de sa subjectivité. Mais, au travers du *medium* de l'empathie, chaque pôle idéal, chaque pôle en général dont je fais l'expérience devient identifiable avec celui dont un autre fait l'expérience. De même que la série des nombres est pour moi une objectivité idéale qui d'emblée se rapporte à moi qui la pense mais qui, au travers de l'empathie, est connaissable comme identiquement la même objectivité que tout autre peut trouver dans le dénombrement, de même la nature aussi dont je fais l'expérience est-elle connaissable comme la même nature dont un autre fait l'expérience, et tout ceci est une né-

cessité d'essence sur le sol de mon *ego* originaire. C'est justement l'idéalité de la nature, c'est-à-dire sa pure existence comme pôle d'une connaissance possible (et, en tant que pôle de cette sorte, inséparable de la connaissance), qui rend intelligible le fait que de nombreux *ego* puissent faire l'expérience de la même nature. Du coup, il est clair que c'est à la seule condition d'être constituée en chaque *ego* dans des systèmes d'apparitions correspondants qu'elle peut rendre possible une communauté de sujets absolus distincts (monades).

Le subjectivisme transcendantal élucide ainsi la possibilité de l'être-l'un-pour-l'autre d'une pluralité d'*ego* absolus, sous la forme nécessaire de l'animalité et d'un monde psychophysique constitué. Avec elle, il élucide en même temps la possibilité de la connaissance intersubjective mais aussi de l'action intersubjective, avant tout de l'action personnelle dans des actes sociaux et ainsi la culture sociale. En sens inverse, il s'agit à partir d'ici de procéder à des raisonnements transcendants qui, partant de la supposition d'une pluralité coexistante de monades, remontent aux conditions de possibilité de cette coexistence, à leur référence nécessaire à un système polaire un et le même, postulé comme commun en eux tous.

Il va de soi que la phénoménologie aussi, comme toute connaissance eidétique, est le bien commun de tous les *ego* ; elle est la science de ce qui est « inné » en un *ego* comme tel.

IV. L'IDÉE CONCRÈTE D'UNE LOGIQUE COMME THÉORIE DE LA SCIENCE ET LE SYSTÈME DE TOUTES LES ONTOLOGIES. LE BUT CONCRET DE LA PHILOSOPHIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU FUTUR

La dernière conférence s'est entièrement consacrée à l'approfondissement de l'idée de phénoménologie et à la mise en contraste de la théorie phénoménologique [239] de la raison qu'elle contient avec la théorie transcendantale traditionnelle de la connaissance, ce qui nous a permis de caractériser en même temps aussi l'idéalisme phénoménologique <par comparaison avec> l'idéalisme transcendantal ordinaire.

Mais il s'agit désormais de resserrer la bride²² plus vigoureusement, de prendre à nouveau conscience que nous sommes des philosophes débutants et que nous voulions fermement nous diriger vers le but éthique et théorique le plus élevé dont la « philosophie » est le corrélat, c'est-à-dire une science universelle issue d'une légitimation absolue. C'est pourquoi, nous devons mener notre grande tâche à bonne fin et pour cela dégager d'une manière apodictiquement contraignante les voies menant à une telle philosophie afin de pouvoir ensuite, si faire se peut, la mettre en œuvre. Nous y sommes guidés par

22. <NdT> Réminiscence plus que probable, étant donné la figure tutélaire que Husserl s'est choisi pour son exposé, de ce célèbre passage de la seconde des *Méditations* de Descartes : « Mais je vois bien ce que c'est : mon esprit se plaît de s'égarer, et ne se peut contenir dans les justes bornes de la vérité. Relâchons-lui donc encore une fois la bride, afin que, venant ci-après à la retirer doucement et à propos, nous le puissions plus facilement régler et conduire. », *Œuvres de Descartes*, édition Adam-Tannery citée, IX, 23.

le principe de l'évidence adéquate que nos premières méditations nous avaient fourni comme principe nécessaire du commencement. Nous avons <ainsi> obtenu le véritable *ego cogito* et le domaine des possibilités eidétiques purement égologiques. Mais ceci nous a permis d'obtenir, d'une façon proprement inespérée, un commencement véritable, une science première en soi répondant de bout en bout, en tant que science purement descriptive de données eidétiques adéquates, à l'idée rectrice de légitimation absolue. Or, qu'en est-il en ce qui concerne d'autres sciences, des sciences nouvelles? Faut-il abandonner au hasard leur découverte et leur légitimation? Peut-on espérer pour elles une espèce de légitimation comparable? Dans un tel cas, toutes les sciences devraient être des sciences eidétiques adéquates.

Reprenons ici nos méditations.

Nous commencerons d'abord par nous assurer que nous n'avons pas vraiment quitté les voies qui nous sont prescrites et que nous y avons déjà franchi une bonne distance. Au cours de la dernière conférence nous avons de fait montré qu'une phénoménologie systématiquement conduite porte en elle l'*universum* de tous les problèmes d'essence qui doivent se ranger dans le registre de la raison; il est devenu clair pour nous que la phénoménologie descriptive orientée vers l'*a priori* immédiat de la sphère transcendantale devrait obtenir l'ensemble de toutes les lois eidétiques immédiatement intuitives (*einsichtig*) de la connaissance rationnelle et ceci en suivant toutes les corrélations eidétiques (connaissance par intuition (*einsichtig*), vérité, étant véritable). Il apparaît clairement, relativement à cela, que la phénoménologie n'est pas philosophie première au sens seulement superficiel où elle serait la première science rigoureuse que nous rencontrerions sur notre route, une science qui n'aurait même par principe rien à voir avec les autres sciences qui, de leur côté, pourraient l'une après l'autre aboutir comme par hasard à leur fondation. Elle est bien plutôt, comme cela a été montré, théorie eidétique de la raison, ce qui implique que, pour toutes les sciences possibles, elle porte en elle les principes de leur absolue justification et qu'elle fait en sorte que toutes les sciences sont des sciences authentiques qui peuvent se légitimer absolument. C'est ainsi que la phénoménologie obtient sa place comme philosophie première mais en un sens tout à fait éminent, à savoir comme théorie universelle des normes, à savoir comme théorie des principes d'une légitimation absolue pour toutes les sciences possibles.

[241] Cela réclame cependant une compréhension plus profonde. Nous sentons avant tout que dans ces propos le concept de légitimation absolue subit un déplacement. Nous avons obtenu le concept de légitimation par intuition adéquate comme concept directeur du commencement, nous l'avons compris comme équivalent, pour le commencement, de la légitimation absolue et par suite de la donnée en personne absolue et sans réserve. Dans la phénoménologie transcendantale qui est à la mesure de cet idéal, nous trouvons une science à laquelle il appartient, parmi l'ampleur propre de ses tâches, de mettre en relief l'idée de raison en général et toutes les espèces particulières de raison

qui relèvent de ce registre, donc toutes les espèces et formes régionales d'évidence légitimatrice et de fondation évidente, et de les clarifier pleinement dans le cadre de l'intuition adéquate d'après leurs moments et leurs lois eidétiques.

En phénoménologie donc, l'idéal de connaissance qui guide sa propre édification devient lui-même aussi, à l'instar de tout type possible de connaissance, un thème de recherche ; dans le cadre d'une vision (*Schauen*) adéquate, elle s'enquiert réflexivement de l'essence générale de la connaissance adéquate et à travers elle de celle des fondations légitimatrices. Mais, d'un autre côté, la connaissance adéquate n'est pas la seule espèce de connaissance. Le phénoménologue met aussi au jour d'autres espèces d'évidence et de fondation, il explique chacune d'entre elles en suivant l'essence qui lui est particulière et en suivant toutes les corrélations, il montre par conséquent aussi de quelle manière le type d'évidence et le type d'objet se rapportent par essence l'un à l'autre : il montre de quelle façon on ne peut prescrire à n'importe quelle objectivité, en vertu de son essence même, n'importe quelle évidence, raison pour laquelle les types de fondation se différencient nécessairement d'après les domaines possibles d'objet. Il serait fondamentalement erroné - ainsi que cela se décide devant le tribunal (*Forum*) auquel il faut ultimement penser, celui de la phénoménologie - de régler toute connaissance de la même manière, avec un idéal de connaissance naïvement rapporté de l'extérieur et, qui plus est, demeuré sans clarification radicale, de vouloir tenir un idéal de connaissance, quel qu'il soit, pour le seul et l'unique qui fasse autorité. Les processus de la conscience qui, dans la connaissance, s'apparient, ceux qui visent un but en jugeant et ceux qui atteignent (ou respectivement manquent) le but correspondant, ont leur typique eidétique *a priori* fixée, chacun de ces différents types procure aux concepts de justesse, de vérité, d'être vrai un sens normatif propre aux sphères propres de la connaissance.

Une fois donc que nous avons gravi les niveaux de la phénoménologie, nous ne pouvons plus retomber dans des erreurs comme celles commises traditionnellement par l'empirisme et le rationalisme et particulièrement dans l'erreur qui est ici en cause, celle qui a co-déterminé le cours des pensées de Descartes dans les *Meditationes*, l'erreur de prétendre que la norme de toute scientificité authentique doit résider dans l'évidence absolument adéquate, au sens où toute science authentique devrait proprement être science eidétique adéquate à l'instar de la phénoménologie même. Toute connaissance tirée de l'évidence effective a une légitimité et là où l'évidence a ses degrés et ses niveaux, là où les processus [242] de fondation qui visent la vérité et l'être vrai ont par essence leurs modalités d'approximation sous la conduite d'idées régulatrices intuitives, comme cela est le cas dans la connaissance de la nature, tout cela co-appartient alors à la teneur de la légitimité.

L'exigence idéale d'une légitimation absolue de toute connaissance, comme légitimation issue des sources d'une évidence adéquate et absolument donatrice en personne, conserve cependant une légitimité inabrogeable ; cette exigence qui règne sur le cours entier de notre pensée se maintient, exigence

selon laquelle aucune évidence, aucune fondation ne peut valoir comme étant ultimement légitimée si elle n'a pas attesté son droit devant le tribunal de l'évidence absolument adéquate, ce qui ne peut vouloir dire que ceci : précédant toute autre connaissance, une phénoménologie transcendantale doit porter les formes eidétiques de la raison à une connaissance adéquate et concrètement omnilatérale. Ces formes (*Formen*) mises en exergue dans une pureté adéquate et dans une ultime intelligibilité, les formes (*Gestalten*) eidétiques et les lois d'un procédé rationnel possible, ont la vocation nécessaire de faire fonction de normes absolues de toute connaissance susceptible d'entrer effectivement en jeu. C'est pourquoi une connaissance n'est pas légitime absolument et sa légitimation ne signifie pas légitimation absolue aussi longtemps qu'elle n'est pas référée aux formes et aux lois eidétiques que l'on saisit et décrit adéquatement en phénoménologie et auxquelles elle se rapporte par son type ; en d'autres termes : une « légitimation », c'est tout d'abord toute fondation accomplie naïvement dans son évidence naïvement activée. Mais toute légitimation naïve a elle-même besoin à son tour d'une légitimation, une légitimation réflexive et principielle de son authenticité et, ne faisant qu'une avec elle, d'une compréhension très poussée de l'être de principe de son opération ; il en résulte qu'elle a besoin de la relation qui la réfère à la phénoménologie, à l'*ego* absolu et à ses connexions principielles ; c'est ici que jaillissent les sources ultimes de toute légitimité et de toute vérité, de tout être.

La connaissance adéquate donne la preuve de son privilège spécifique à l'égard de toutes les autres connaissances et la phénoménologie qui est liée au cadre d'une telle adéquation (et, ce qui est équivalent, à celui de l'*ego* absolu) donne la preuve de sa place et de sa fonction spécifiques face à toutes les autres sciences à partir du moment où ces dernières ne peuvent devenir des sciences absolument légitimes, « rigoureuses » au sens ultime, devenir des sciences philosophiques, que grâce à elle, la phénoménologie. Elle est par conséquent la science de toute méthode d'une connaissance et d'une science ultimement rigoureuses.

La nécessité de cette fonction normative doit cependant être d'abord montrée. Pourquoi ne suffit-il pas, demanderez-vous, de se vouer simplement aux choses, donc de mettre en action l'évidence pour ainsi dire naïvement ? A quoi bon, après-coup, une norme (*Normierung*) et une légitimation tirées de principes eidétiques généraux de l'évidence en action ? A quoi bon le recours à une phénoménologie qui tire ces principes d'une intuition adéquate et leur confère une ultime intelligibilité à partir des connexions universelles de la conscience ?

[243] Et, en plus, la phénoménologie ne ressemble-t-elle pas ici à Münchhausen qui s'extrait du marécage en se tirant par les cheveux²³ ? Elle aurait à légitimer sa manière adéquate de connaître par le recours à des principes

23. <NdT> Allusion au célèbre récit de R. E. Raspe contant les aventures du baron de Münchhausen (originellement publié en anglais en 1785 : *Baron Münchhausen's narrative of his marvellous travels and campaigns in Russia*, il fut traduit et publié en Allemagne par G. A. Bürger en 1786.)

qu'elle-même met en exergue (et tardivement dans son système à elle). Il y a ici cercle et régression à l'infini.

Mais il y a lieu de se demander, pour poursuivre sur ce même point, si l'on ne ferait pas mieux d'utiliser des expressions moins accablantes plutôt que ces appréciations dédaigneuses. Nous ferons mieux de parler de manière pleinement légitime d'une référence théorique et normative de la phénoménologie à elle-même qui la caractérise et la distingue précisément comme philosophie première. Naturellement, une théorie eidétique du moi et de la conscience égo-logique met en place des lois auxquelles se soumettent, en tant que *factum* singulier, le moi chaque fois qu'il mène une recherche et la recherche elle-même, aussi bien en général qu'en ce qui concerne la connaissance. Lorsque la phénoménologie co-saisit l'essence du moi pratique et, en lui, du moi pratiquement connaissant et lorsque elle met naturellement aussi en évidence les lois eidétiques de la *praxis* rationnelle de la connaissance autant que celles de toute *praxis* à partir de sources ultimes, la référence à l'expérience phénoménologique des lois eidétiques de la connaissance adéquate converties en normes pratiques de la raison ne pourra pas soulever de difficultés sans solution. Il n'est pas nécessaire que je m'attarde sur ce point.

Il est par contre plus important pour nous de considérer les sciences qui se trouvent en dehors de la phénoménologie et de fonder notre thèse très hardie selon laquelle elles ne peuvent obtenir le rang de sciences rigoureuses et ultimement légitimées que par leur référence méthodique à la phénoménologie (et, pour une part, par leur implantation immédiate en elle).

D'après l'opinion générale de l'homme de science, la philosophie transcendantale est un appendice curieux, digne d'intérêt pour la vision du monde qu'il donne, aux sciences extra-transcendantales qui, pour leur part, seraient pleinement autonomes ; elles seraient en outre appelées à fournir leur infrastructure à toutes les disciplines philosophiques et à leur servir de modèle, en vertu de leur rigueur spontanée. Le chercheur spécialisé comme tel n'a donc aucun besoin de s'inquiéter de philosophie, une fois dans le cercle fermé de ses intérêts professionnels. Nous défendons donc ici la conception rigoureusement opposée, certes pas pour une philosophie quelconque mais pour <la> phénoménologie transcendantale comme science de la subjectivité absolue ; dans ce cas-ci comme auparavant, la phénoménologie devrait avant toute chose être considérée comme science de descriptions immédiates et cependant *a priori*.

Livrons-nous à une réflexion. Il est dans la manière de tout travail de pensée scientifique de ne vouloir avancer aucune proposition qui n'ait été fondée intuitivement (*einsichtig*), soit immédiatement soit médiatement, éventuellement par expérience ou bien par enchaînement déductif. Mais de ceci il ne se satisfait aucunement. La science ne veut pas être une connaissance procédant d'une fondation purement naïve, elle requiert plutôt une contre-épreuve qui l'accompagne en permanence et une critique de toute fondation de prime abord naïvement [244] accomplie. En effet tout acte de fondation scientifique actuellement effectué et le train entier de la pensée scientifique actuelle dans

laquelle la théorie se constitue comme scientifique est en effet à double couche. L'évidence pour ainsi dire directe, une évidence dirigée sur les choses, sur les choses et états de chose conçus de telle et telle façon, est en permanence accompagnée par une conscience critique que nous pourrions désigner, dans sa forme achevée, comme conscience de la justesse des normes.

Elle naît directement, dans sa forme originaire, de la critique explicite de l'évidence naïve et des fondations qui s'accomplissent en elle ou, dans sa forme secondaire, comme ré-effectuation (*Nachwirkung*) de telles critiques antérieures, comme conscience donc de la certitude interne, en habitus, qu'avec ces fondations évidentes « tout » est ici « en ordre » et qu'elles pourraient encore une fois être à tout moment justifiées explicitement (soit en tant qu'elles ont déjà été prouvées antérieurement soit sur le fondement de principes bien connus, et ainsi de suite).

Dans cette mesure, la façon de penser de la science, conformément à l'intention qui règne en elle, est essentiellement différente de la façon naturelle et naïve. Plus il procède de manière rigoureusement scientifique, plus le scientifique cherche sans cesse à se demander chaque fois qu'il mène une observation ce qui est effectivement et proprement observé et ce qui est simple anticipation ou ce qui co-visée portée par la pensée ; il se demande encore dans l'usage d'un terme conceptuel ce qu'il en est du sens général de ce dernier, s'il n'a pas subi de déplacement, il se demande comment le circonscrire rigoureusement et comment le rendre univoquement clair sur des exemples ; de même, dans le cas de tous les raisonnements et à toutes leurs étapes, il se demande si la conséquence est effective, c'est-à-dire si l'évidence est une évidence accomplie et, dans celle qui l'est jusqu'au bout, si la conséquence se réalise effectivement, etc. Une fondation évidente pure et simple, une fondation simple accomplie dans un regard porté sur les choses ne satisfait donc pas la science ; il faut, et par principe partout, une fondation des fondations mêmes sous la forme d'une critique réflexive. Sous le titre de critique, c'est manifestement (phénoménologiquement parlant) une analyse intentionnelle réflexive qui partout se réalise et qui fait ressortir la portée des visées de but remplies et les excédents de visées demeurant vides.

A y regarder de plus près, nous comprenons désormais la fonction méthodique de tous les principes *a priori* et, par suite, de toutes les sciences *a priori*. Une fois mis en évidence, les uns et les autres servent à la critique qui est à l'origine de la scientificité véritable de moyen auxiliaire en permanence prêt ; ils rendent possible un type de science capable de s'effectuer, celui de la science « exacte », science issue de principes. Chaque *a priori* nous emporte, au delà du fortuit, du particulier et du factuel, dans le domaine idéal des possibilités pures et des nécessités eidétiques. Une fois compris dans l'évidence (*eingesehen*) et rendu disponible en habitus, il rend superflue la critique explicite de toutes les évidences particulières qui correspondent au type eidétique *a priori*. Pour l'*a priori* du principe, il suffit que la légitimation ait été obtenue une fois et pour l'*a priori* déductif, il suffit que la légitimation de la déduction

ait été obtenue une fois conformément [245] aux principes de la déduction. D'autre part, chaque évidence particulière acquiert dans la conscience de la référence à un *a priori* correspondant la dignité méthodique supérieure d'une nécessaire validité tirée de la simple possibilité pure.

Nous connaissons de cette manière des séries entières de sciences qui pour certaines d'entre elles sont conçues d'emblée dans l'intention de réaliser cette fin, comme c'est le cas avant tout pour la syllogistique formelle et, à l'époque moderne, de la mathématique des probabilités et qui, pour d'autres, ont adopté cette fonction méthodique et qui depuis la servent de préférence, comme l'arithmétique, la géométrie et les autres disciplines mathématiques. On comprend sans peine, dès lors que tout l'effort scientifique traditionnel se tient dans l'attitude naturelle, que nous ne trouvions pas dans toute cette série la science *a priori* de l'*ego* transcendantal. Ce sont toutes des sciences *a priori* d'objets d'une conscience possible mais pas de la conscience elle-même comme constituant transcendantal. Cette opposition a une signification de principe constante. Si nous appelons ontologies toutes les sciences *a priori* dont le regard se dirige directement de manière naturelle, donc les sciences de tout étant au sens naturel, alors toutes les disciplines *a priori* que nous a transmises l'histoire sont des ontologies. Elles sont plus précisément de deux sortes : les unes dévoilent l'*a priori* qui appartient en général à l'idée formellement la plus générale de l'objectivité (analyse, théorie de la multiplicité), les autres se rattachent à l'idée de l'objectivité réelle individuelle ou encore à une catégorie de la réalité qui se démarque, à savoir l'idée d'une nature possible en général. En relèvent la géométrie et en général la science *a priori* de l'espace et du temps, et la mécanique *a priori*, à condition de délimiter celle-ci de manière pure. Toutes ces sciences veulent être des sciences rigoureuses et véritables ; elles le seraient si, d'une part, leurs principes axiomatiques satisfaisaient complètement à la critique réflexive et, d'autre part, si chaque étape de la progression déductive s'adossait à son principe formulé qui devrait lui-même être entièrement légitimé en un pareil sens. Si une telle science, prenons par exemple une science mathématique, fonctionne comme instrument méthodique d'autres sciences, mettons les sciences de la nature, elle leur confère alors cette rationalité de la fondation et elles, pour leur part, sont « exactes » précisément en proportion de la portée d'une telle « mathématisation ».

Si en tant que philosophes nous allons jusqu'au bout, jusqu'au *limes* idéal, nous obtenons pour résultat une modification d'une doctrine connue de Kant²⁴ : dans une science empirique, on ne trouve de « science proprement dite » que dans l'exacte mesure où elle peut se légitimer à partir de sciences *a priori* et démontrer sa validité nécessaire. Pour ce qui touche toutefois aux

24. <NdE> Il se peut que Husserl ait ici en tête ce passage des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (Akademieausgabe, vol. IV, p. 470) : « Or j'affirme que, dans toute théorie particulière de la nature, on ne peut trouver de science à proprement parler que dans l'exacte mesure où il peut s'y trouver de la mathématique. » [<NdT>, E. Kant, *Œuvres philosophiques*, traduction citée, volume II, p. 367].

sciences *a priori*, chacune de ces sciences n'est légitimée et n'est science proprement dite que dans la mesure où, dans la réflexion sur chaque acte de fondation qui s'amorce d'abord de façon toujours naïve, elle peut mettre au jour pour ce même acte des principes *a priori* de critique légitimatrice. A titre d'exemple, toute conclusion que tire une mathématique légitimée de manière complète et rigoureuse devrait s'adosser à un principe de raisonnement formulé et ne pourrait tirer sa légitimité que de là et non d'une contre-épreuve de son évidence isolée.

Ce qui implique ceci : la science « proprement dite » est un idéal, une Idée au sens kantien qui requiert une totalité scientifiquement mise en évidence de tout *a priori* en général ; en d'autres termes, la science proprement dite requiert un système universel de sciences *a priori* dont la légitimation se réfère à soi-même. La critique réflexive au sein de ce système ne devrait rencontrer aucun principe *a priori* qui n'ait déjà été mis en place dans le système même. Cet *a priori* universel et synthétiquement unifié serait la source idéale de toute méthode, il réaliserait la scientificité rigoureuse en général et partout. Les sciences « proprement dites » se décomposeraient alors en sciences *a priori* et en sciences appliquées, sciences empiriques qui, toutefois, seraient des sciences « explicatives » et se légitimant elles-mêmes à partir de principes *a priori*. Dans toutes les sciences proprement dites, régnerait une rationalité accomplie, c'est-à-dire la plus grande que l'on puisse concevoir, et il ne resterait en elle aucune place pour quelque chose d'inintelligible. Seul le « *hic et nunc* » des faits, qui appartient à toute empiricité, serait le point permanent de discontinuité de la rationalité des sciences empiriques ; il est l'irrationnel que la science *a priori* ne peut par principe pas rationaliser.

Maintenant que nous avons clarifié l'idéal, tournons-nous vers les sciences que l'on reconnaît pour être les plus achevées, vers les sciences mathématiques (mathématique pure et science mathématique de la nature). Elles vantent volontiers leur exactitude et elles sont en tous cas convaincues de devoir se soucier de la sûreté et de l'achèvement entier de leur rigueur scientifique dans les limites de leur spécialisation. Nous sommes cependant frappés de constater qu'elles ne <se> rapprochent, dans une certaine mesure, de l'idéal d'exactitude dont elles ont le projet que dans une seule direction et que, depuis longtemps déjà, elles ne cherchent à satisfaire consciemment à cet idéal que dans cette seule direction, c'est-à-dire celle de la théorisation déductive. Les choses se passent tout autrement pour la légitimation - dont l'importance est depuis trop longtemps méconnue - des concepts fondamentaux et des axiomes, c'est-à-dire de leur transformation (*Umbildung*) critique qu'il s'agirait de légitimer de façon complète. L'effort pénible pour façonner ici de véritables fondations a conduit, comme on le sait, à rechercher des réformes révolutionnaires censées entraîner des modifications tranchantes de la teneur même de la science. Nous songeons ici au combat pour une formation nouvelle des concepts fondamentaux de la géométrie et de la physique et à la théorie de la relativité d'Einstein, mais aussi au combat pour une nouvelle configuration des concepts fondamen-

taux de l'analyse pure (ensemble, nombre, continuum) et aux théories révolutionnaires de Brouwer et Weyl. La situation est hautement paradoxale dans la mesure où il s'agit bien d'axiomatisation, laquelle prétend être vue (*eingesehen*) avec une évidence apodictique. Et, de fait, qui pourrait se soustraire à l'évidence des propositions [247] géométriques fondamentales ? Et pourtant, la critique réflexive scientifiquement requise exige des formations nouvelles.

Lorsque on entre, comme phénoménologue, dans les problèmes portant sur la recherche des assises des sciences objectives, on comprend d'emblée la grandeur unique et même imposante qui est sans doute exigée, si du moins la situation doit pouvoir s'améliorer à l'avenir. Nous devons cependant bien sortir de cette situation, sortir de cette sorte de sciences qui, malgré leur merveilleuse technique théorique et les conséquences non moins merveilleuses qu'elles en tirent, ne peuvent nous amener à aucune légitimation effective ni à aucune transparence et clarté rationnelles. Ces sciences nous enseignent, pour rappeler ici un mot de Lotze, à parfaitement calculer le monde mais, comme elles ne se comprennent pas elles-mêmes, elles ne comprennent pas non plus le sens du monde²⁵. Et ne faudrait-il pas rattacher aux obscurités principielles de ces sciences relativement les plus achevées, celles de la nature, ce naturalisme foncièrement erroné qui rend notre époque spirituellement (*seelisch*) si impuissante et, de même, cette incapacité à procurer aux sciences de l'esprit leurs justes place et fonction, leurs justes fondations, à commencer par la mise en place de leur but ?

Il est désormais évident pour nous que l'être vrai, quelle qu'en soit la source scientifique, a ses lieux constitutifs originaux dans la subjectivité transcendantale et que chaque région d'être, comme par exemple la nature (qui fait fonction de structure la plus inférieure du monde), se présente tout d'abord, et préalablement à toute théorisation, dans l'évidence de la donnée en personne immédiate de l'expérience. La science théorique est manifestement un niveau supérieur d'effectuations constitutives, effectuations de l'activité rationnelle, qui demeurent toutefois de part en part dépendantes des effectuations correspondantes de l'expérience. Comment en effet pourrait-on parvenir à une formation de concepts se légitimant depuis son origine et depuis une conscience critique sans avoir compris au préalable l'effectuation constitutive des expériences correspondantes et sans avoir examiné dans le cadre de l'intuition originelle et de la généralité eidétique de principe, c'est-à-dire à travers une description eidétique, le processus qui va de la première formation conceptuelle

25. <NdE> Référence est faite aux mots qui concluent l'ouvrage de H. Lotze, *Logik - Drei Bücher vom Denken vom Untersuchen und vom Erkennen (System der Philosophie, I. Teil)*, Leipzig, 1880², p. 608, à un endroit où l'auteur exprime l'espoir que la « philosophie allemande », contre la « recherche <...> empirique », se « dressera à nouveau pour chercher à comprendre le cours du monde et non pas simplement pour le calculer. ». Voir aussi *Formale und transzendente Logik* de Husserl, *Husserliana* XVII, p. 19 [<NdT> Husserl y écrit : « [...] Lotze en une expression célèbre désigna comme la plus haute tâche de la connaissance non seulement de calculer la marche du monde mais encore de la comprendre », *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. française S. Bachelard, Paris, PUF, 1957, p. 22.]

sensible à la formation de concepts-limites (*Limesbegriffe*) exacts ?

Il faut donc commencer par étudier la chose pré-théorique comme unité intentionnelle de l'expérience concordante et l'étudier purement à partir d'elle-même, ce qui implique en outre de ne pas se laisser déterminer par des préjugés comme celui du caractère purement subjectif des choses sensibles et de leurs qualités purement secondaires. On sait d'emblée, en tant que phénoménologue, que, pour des raisons d'essence, il n'y a rien ici que l'on puisse dédaigneusement écarter, que tout ici doit avoir sa fonction donatrice de sens, laquelle co-détermine le sens de la chose qui théoriquement relève de la science de la nature. Après avoir étudié toutes les couches extrêmement compliquées de la chose sensible, on doit passer aux questions fondamentales de la théorisation et, d'abord, à celles de la quantification, [248] mettre au clair par conséquent la manière dont les concepts mathématiques exacts viennent à la rencontre du flux sensible et de ses grossiers concepts morphologiques de « grand » et « petit », de « passages permanents », de « figure », etc. ou, plus encore, mettre au clair les processus donateurs de sens par lesquels se configurent ici de nouveaux sens et concepts qui sont précisément quantitatifs. En bref, il est ici question de problèmes purement phénoménologiques, problèmes d'une certaine couche de la phénoménologie transcendantale qui concernent l'objectivation sous la forme de la sensibilité passive et, à un niveau supérieur, d'une activité mathématique quantificatrice et constructive.

On est attentif, comme phénoménologue, au fait évident que la constitution de la nature n'est pas quelque chose d'isolé, qu'elle se réfère au contraire à la constitution de la corporeité vécue comme système d'organes perceptifs, comme porteuse des kinesthèses et des champs sensibles nécessaires, etc. La constitution phénoménologique en général du monde dans son ensemble avec tous les types d'objectivités forme ainsi une unité intimement mêlée, et toute compréhension qui y trace des frontières n'est qu'une demi compréhension. Il faut aussi observer que les considérations eidétiques ne peuvent avoir pour simple résultat de porter directement le regard sur les objets, à commencer par le niveau le plus bas des objets de la donation de sens de l'expérience. Ce dont il est fait l'expérience l'est d'un faire-expérience et d'un moi qui fait expérience qui n'est pas un rien mais un moi effectuant. Il est en fin de compte clair que l'on ne peut avoir de cesse tant que court l'unité des connexions eidétiques et des corrélations eidétiques, tant que le sens dépend du sens, l'essence de l'essence, et ainsi seule une phénoménologie complète, se développant omnilatéralement peut être la source de toutes les visions complètes, de toutes les légitimations omnilatérales et ultimes. Dans l'Idée évoquée, elle porte en elle le système des principes pour la clarification et même pour la formation originale de tous les concepts fondamentaux et de toutes les propositions fondamentales. Il n'y qu'elle qui doit mettre en évidence les moyens méthodiques pour conférer à toutes les autres sciences la forme de sciences issues d'une légitimation ultime.

Il est clair qu'elle ne peut se limiter à faire son travail critique sur les

seuls concepts et sciences qui se présentent à elle de l'extérieur, mais au contraire toutes les formations cognitives qui s'expriment par concepts principaux doivent entrer d'elles-mêmes dans son développement systématique. L'*a priori* de la subjectivité absolue pris complètement et d'après toutes les corrélations n'est pas un *a priori* spécial, c'est l'*universum* de tout *a priori* en général. Y ressortissent donc aussi tous les concepts régionaux fondamentaux qui distinguent entre elles toutes les disciplines ontologiques, des concepts tels que réel individuel ou chose (et les formes de l'individualité comme l'espace et le temps), animalité et homme, socialité, culture. Nous pensons à une phénoménologie purement descriptive relative à tout *a priori* immédiat dans la connexion systématique ; elle décrit ce qui est immédiatement saisi et elle ne l'exprime que de façon adéquate. Il pourrait bien m'apparaître qu'il n'existe plus aucune raison pour faire valoir une séparation sérieuse entre la phénoménologie transcendantale et les différentes sciences *a priori*. Car [249] toutes les théorisations déductives ne sont rien d'autre que des formations (*Gebilde*) de la subjectivité transcendantale. Je ne vois donc dans les sciences *a priori* que les branches qui poussent sur un tronc, celui de la phénoménologie descriptive, et sur un système où elles ont leurs racines. Prise comme achevée et pensée comme idéalement développée, la phénoménologie n'est par la suite rien d'autre que le système universel de tout *a priori* médiat et immédiat, elle est l'*universitas* synthétiquement unitaire de toutes les sciences *a priori* - et ce n'est que dans cette connexion intégrale qui se rationalise systématiquement par une action réciproque que chacune de ces sciences et cette entière *universitas* sont rationnelles, rationnelles au sens le plus élevé que l'on puisse concevoir.

La « connaissance »²⁶ n'est certes pas simplement un *factum* transcendantal possible, c'est aussi un *factum* naturel : sur cette terre, événement dans les âmes humaines et, à un niveau inférieur, dans les âmes animales dont la « nature » est ce dont s'occupe la psychologie comme science de l'expérience et science relative au monde. Il est cependant clair que tout ce qu'elle a à dire sur ce qui est naturel et empirique ne concerne pas l'essence de la connaissance mais au contraire qu'elle la présuppose. C'est un contresens que de prétendre apprendre quoi que ce soit de la psychologie à propos de l'essence de la connaissance, à propos de l'essence du moi, de la conscience et à propos des possibilités et nécessités eidétiques de la constitution intentionnelles qui sont siennes ; c'est tout autant un contresens que de prétendre apprendre d'elle quelque chose à propos de la raison, non comme une propriété empirique du caractère, mais comme un titre pour les structures eidétiques de la validité cognitive en laquelle se développent la recherche et l'obtention d'un but conforme à la connaissance, dans laquelle peut avoir lieu une donation de sens téléo-

26. <NdE> Les trois prochains alinéas, jusqu'à « la solution de tous les problèmes rationnels de la connaissance » ont été déplacés conformément à la note de la page [235]. [<NdT> L'éditeur explique dans une note philologique les raisons qui l'ont convaincu de déplacer les passages en question. Nous n'avons pas cru devoir reproduire cette longue note technique.]

giquement ordonnée sous le titre d'« être vrai » et dans laquelle chaque région d'objets peut passer par la donnée en personne possible de soi, par sa reconnaissance possible en tant qu'elle est et par sa détermination logique.

C'est un contresens que de prétendre faire, grâce à la psychologie, l'expérience de ce qui rend intelligible la connaissance quant à son sens et à sa validité puisque, justement, l'intelligibilité désirée ne peut être douée de sens que comme connaissance eidétique ; or, chercher celle-ci dans l'empirique reviendrait exactement à prétendre tirer la connaissance arithmétique par exemple ou toute autre connaissance mathématique de la science de la nature. Bien entendu, les nombres, les grandeurs, les figures surviennent dans la nature. Mais dans l'observation on peut constater qu'il y a deux planètes, pas le nombre 2 ; on peut constater empiriquement qu'il est arrivé à deux reprises que deux comètes soient devenues visibles mais pas que 2×2 égale 4. C'est pourtant ce savoir, la fondation de la logique objective déjà et à plus forte raison de la théorie de la connaissance par la psychologie, que l'on nous sert depuis des siècles.

Prétendre résoudre par la psychologie, qui est elle-même une science transcendante, les problèmes transcendants de toute espèce, à commencer par le problème ordinairement tenu pour transcendantal de la connaissance d'une nature et d'un monde transcendants, n'est rien de plus qu'une attitude naïve voulant résoudre un problème dont elle ne comprend absolument pas le sens. Cette manière de passer sans voir [250] le sens vrai et authentique des problèmes vers lesquels a voulu tendre au plus profond d'elle-même toute la philosophie moderne, sans voir leur caractère fondamental de problèmes *a priori* de la subjectivité transcendante : voilà ce dont nous préserve la méthode de la réduction transcendante et la connaissance fondamentale selon laquelle dans cette subjectivité, qui à cette condition-là seulement peut être atteinte par l'intuition de manière pure, est contenu un champ infini de structures eidétiques *a priori* dont l'étude doit aboutir à la formulation exacte et à la solution de tous les problèmes rationnels de la connaissance.

C'est précisément de cette manière que la phénoménologie transcendante réalise, en même temps de façon complète, l'idée originare de la logique ou théorie de la science, une idée dont l'ambition ne s'est jamais éteinte. Elle rend ainsi effectives les intentions de la dialectique platonicienne. Car c'était déjà là l'idée originare de la logique ; elle devait être, tout en précédant toutes les sciences, la discipline de la méthode de la science authentique, authentique au sens d'une science pouvant se légitimer d'après ses principes. C'est pourquoi son intérêt originare a porté sur les aspects corrélatifs ; elle a réfléchi à l'essence de la conscience rationnelle et de son effectuation rationnelle, considéré le produit de l'effectuation, l'objet et la proposition judicative conceptuellement pensés, les principes de la vérité possible, de déductions vraies possibles et énoncé des propositions pour des objets en général.

Mais elle a élevé en vain ses grandes prétentions à une théorie de la méthode de toute connaissance rigoureuse, d'une part parce que ses efforts pour

trouver la voie allant des généralités formellement les plus générales aux particularités régionales furent infructueux, d'autre part parce qu'elle ne parvint que trop peu à devenir elle-même science rigoureuse. Il s'en fallait de peu qu'elle ne fût la plus mal fondée parmi toutes les sciences rigoureuses, ses concepts et principes fondamentaux étant remplis d'obscurités, sans compter ses limites étriquées. C'était une science de part en part dogmatique, une science tirée de l'attitude naturelle, ce qu'elle ne pouvait précisément pas être en tant que logique. Dans son effort pour se doter d'une fondation scientifique, elle échoua sur ce contresens qu'est le psychologisme, elle traita les problèmes de théorie de la connaissance comme problèmes psychologiques et biologiques relatifs à l'homme dans le monde plutôt que de les traiter pour eux-mêmes comme problèmes d'une théorie eidétique transcendante de la subjectivité absolue. Le psychologisme empiriste échoua même sur le contresens d'interpréter la logique syllogistique comme discipline psychologique. Historiquement, la reconnaissance de cet échec de la logique universelle et la tentative tâtonnante pour la réformer d'une manière telle qu'elle pût elle-même se comprendre et ensuite établir ses normes furent les étapes du développement de la phénoménologie, cette discipline nouvelle.

Si, par la suite, nous revendiquons pour la phénoménologie la position éminente d'être la théorie universelle de la méthode et la mère de toutes les sciences *a priori*, il lui incombe alors aussi naturellement la tâche importante que Kant déjà avait placée à sa façon et d'une manière rigoureusement délimitée dans les paragraphes que l'on connaît sur le fil conducteur d'une recherche systématique de tous les concepts purs de l'entendement²⁷. Cette tâche se présente à nous de la manière suivante : il s'agit de développer en son originalité transcendante le système [251] complet et ordonné des régions supérieures de l'être possible et, à partir de là, d'édifier avec ordre le système originairement légitimé de toutes les sciences *a priori*. Un « fil conducteur » nous est offert par le fait de partir de la mathématique formelle comme *mathesis universalis* et par celui de descendre à l'idée de réalité individuelle et d'un « monde » individuel, ainsi qu'aux niveaux et différenciations particuliers nécessaires par lesquels cette idée peut *a priori* passer. Il s'avère ainsi que la structure formelle fondamentale du monde factuel donné comme monde d'une nature psychophysique, structure d'un monde qui se développe à ses degrés supérieurs en monde social et culturel doit avoir ses raisons transcendantales.

Comprendre une phénoménologie transcendante comme logique c'est la comprendre d'un point de vue normatif. Si on la prend pour elle-même et comme théorie pure, elle est alors la science de toutes les possibilités pures et des nécessités qui les règlent, elle est par conséquent la science de toutes les multiplicités possibles, et elle se rapporte à ce qui est individuel, à tous les mondes possibles et à tout sens absolu possible de mondes. L'ultime *hylè*

27. <NdE> Kant, *Critique de la raison pure*, B 90 sv. [<NdT> E. Kant, *Œuvres philosophiques*, traduction citée, vol. I, p. 823 sv.]

demeure dès lors librement variable. La théorie est formelle, elle se rapporte à des configurations purement catégoriales. Cela nous reconduit à sa saisie comme monadologie absolue ou comme métaphysique, dans la seule attitude eidétique cependant, non pas de monades factuelles effectives et des mondes phénoménaux qui se constituent avec ces dernières, mais de monades possibles et de ce qui leur appartient réellement (*reell*) et idéellement (*ideell*) de manière nécessaire.

Il en va ainsi par exemple de l'« harmonie » essentielle des monades qui ne peuvent être l'une avec l'autre et l'une pour l'autre que grâce à la constitution d'un monde qui leur soit commun à toutes en tant que monde se constituant en chacune dans la concordance. A un niveau supérieur naissent naturellement aussi dans cette monadologie les problèmes théologiques ; ils sont intimement liés aux problèmes d'un déploiement traversant l'*universum* absolu et se manifestant éventuellement dans l'histoire humaine, un déploiement qui confère du « sens » au monde en un sens insigne, à savoir une orientation téléologique vers l'« idée du bien »²⁸.

A travers le sens normatif (*Normsinn*) logique de la phénoménologie comme philosophie première, toutes les sciences empiriques se déterminent comme sciences secondes qui dépendent de la phénoménologie et elles en dépendent s'il faut qu'elles vaillent comme sciences ultimement rigoureuses, c'est-à-dire comme philosophies. L'exactitude au sens étroit est l'exactitude mathématique et quantitative. Au sens large en revanche, c'est l'*a priori* pur et universel qui rend « exact », qui comble l'aspiration à une légitimation ultime qui réside originairement dans l'idée de la science. Si nous pouvions faire usage du beau mot de « *mathesis* » dans son sens originairement le plus large, nous pourrions alors dire que les sciences empiriques deviennent philosophiques grâce à la mathématisation la plus achevée qui soit concevable ; la philosophie première, *mathesis* universelle au sens le plus large, [252] disposerait pour toutes les théories pures un sens comparable au sens qu'a ordinairement la mathématique pure vis-à-vis de la science de la nature. C'est précisément grâce à cela que toutes les sciences empiriques devenues exactes ont un ordre et une connexion systématiques moyennant la systématique *a priori* leur correspondant.

Ce qui vient d'être explicité co-inclut la métaphysique du monde factuel ou l'établissement du sens absolu dans l'ordre et l'accord de tout être factuel. Ce que la philosophie première a établi à cet égard pour tous les mondes possibles trouve à s'appliquer à la détermination absolue du sens du *factum*.

J'aimerais encore ajouter la remarque importante selon laquelle l'élucidation phénoménologique du sens des sciences empiriques légitimes résout

28. <Note de Husserl> : C'est ainsi que doit se présenter le monde à l'homme soucieux de « préservation vraie de soi », qui ordonne sa vie à la donnée absolue d'une fin - ici se trouvent les problèmes de l'irrationalité (du destin, du péché, de la perte de valeur en tout monde) et ceux de la « foi rationnelle » en un sens du monde comme foi bien comprise, malgré tout une foi nécessaire par essence.

en même temps le problème de savoir dans quelle mesure il peut y avoir une science des faits (*Tatsachenwissenschaft*) de la subjectivité transcendante. Nous répondons que ce ne peut être que sous la forme des sciences de l'expérience transcendantement fondées. Conformément à leur sens absolu, elles expriment en effet les règles des subjectivités transcendantales factuelles ; toute vérité empirique, par exemple pour des choses, si elle est comprise de manière équivalente et absolue, exprime une règle constitutive pour tous les sujets transcendants qui communiquent les uns avec les autres.

En suivant les caractéristiques des buts possibles et nécessaires de la phénoménologie que nous avons développées de manière générale et à différents points de vue, nous pouvons aller jusqu'à nous faire une idée de l'avenir de la philosophie, au sens de ses intentions. Dans la situation présente, nous trouvons entre la philosophie et les sciences non philosophiques une séparation qui a des raisons historiques qui ne sont certainement pas dépourvues d'un sens téléologique. Considérée *sub specie aeterni* <*tatis*> cette séparation n'est pas tenable. La philosophie défend l'idée d'une connaissance absolue, c'est-à-dire d'une connaissance dont la rationalité est tenue pour ultime. Mais ainsi que nous avons tenté de le montrer, une telle idée n'est possible que comme connaissance universelle, n'est possible que dans un *universum* de sciences phénoménologiquement fondées tenant compte de la gradation entre philosophies première et seconde. Il en résulte clairement la tâche philosophique de l'avenir ou, ce qui est équivalent, le but entier prescrit à l'avenir scientifique de l'humanité.

En premier lieu, il me paraît qu'il faut faire valoir avant tout l'édification systématique de la phénoménologie descriptive qui se trouve en cours de devenir en tant que tâche la plus immédiate et la plus importante parmi toutes les tâches théoriques qui se proposent à nous en général. Ce qu'il y a de précieux et de décisif se trouve ici dans le travail phénoménologique concret, dans la façon de diriger avec nécessité toutes ses visées vers un travail sobre dans le champ de l'intuition eidétique immédiate. Toute philosophie qui vient d'en haut, toute philosophie du génial pressentiment doit voir son rôle déjoué dès lors que pour soutenir le travail il existe un sol ferme sur lequel on puisse, malgré la peine, semer et récolter.

[253] En ce qui concerne les sciences spéciales, il faudra qu'il y ait toujours un tel travail, au seul nom cependant de la répartition du travail. Mais leur division en spécialités ne peut pas être conservée. Le travail phénoménologique et celui des sciences spéciales devront se joindre et contribuer, dans un style qui a été caractérisé, à l'unité d'une fonction philosophique universelle. On se tendra la main de part et d'autre et c'est ainsi seulement que les sciences spéciales prendront part à la scientificité rigoureuse, au fil, bien entendu, d'un avancement progressif ; en outre, aussi longtemps que des régions de l'être n'auront pas été soumises à la recherche *a priori*, la phénoménologie <aura> à fonder ces disciplines à partir d'elle-même ; dès l'abord, elles se développeront dans une clarté radicale et elles resteront fermement enracinées dans la

souche nourricière. J'estime que dans un avenir idéal, chaque spécialiste sera chez lui dans une phénoménologie qui se sera fortement développée de façon correspondante, exactement comme l'est le physicien dans la mathématique. Mais elle deviendra aussi la maison maternelle commune dans laquelle toutes les sciences apparentées se rassembleront ; elle sera le lieu d'origine d'une « métaphysique » qui nous découvrira le sens du monde, de manière rigoureusement scientifique en général et par le moyen des sciences spéciales en particulier.

Traduit de l'allemand par Antonino MAZZÙ