

**Annales  
de  
Phénoménologie**

# 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, Carlos LOBO, Patrice LORAUX, René-François MAIRESSE, Claudio MAJOLINO, Antonino MAZZÙ, Yasuhiko MURAKAMI, Jean-François PESTUREAU, Guy PETITDEMANGE, Pablo POSADA VARELA, Alexander SCHNELL, László TENGELYI, Jürgen TRINKS, Guy VAN KERCKHOVEN, Wataru WADA

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)

PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

ISSN : 1632-0808

ISBN : 2-9518226-7-7

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**

**2005**

A PARAÎTRE :

VINCENT GÉRARD, L'espace et la géométrie selon Husserl

ALBINO LANCIANI, Infini absolu et infini mathématique

CARLOS LOBO, Remplissement passif et temporalité

SONIA MACIEL, Aspiration infinie et désir

CLAUDIO MAJOLINO, Husserl et Kerry sur concept et objet. Une double réponse « psychologue » à Frege

ALEXANDER SCHNELL, Sur l'intentionnalité de pulsion et l'instinct chez Husserl

LÁSZLÓ TENGELYI, Illusion transcendantale et nombre transfini

JÜRGEN TRINKS, *Leiblichkeit* et image dans les media

GUY VAN KERCKHOVEN, L'embarras comme affection existentielle

WATARU WADA, Apparition et conscience originaire

EDMUND HUSSERL, Variation et ontologie

Les manuscrits peuvent être envoyés au Secrétariat de Rédaction. La Revue n'en est pas responsable.



## SOMMAIRE

<i>Présentation de Gian-Carlo Rota</i>	7
ALBINO LANCIANI	
<i>Fundierung</i>	11
GIAN-CARLO ROTA	
<i>L'influence néfaste de la mathématique sur la philosophie</i>	19
GIAN-CARLO ROTA	
<i>Du vécu à l'expérience</i>	33
LÁSZLÓ TENGELYI	
<i>De la dissociation au moment de l'épreuve traumatique</i>	49
YASUHIKO MURAKAMI	
<i>La matinée des Guermantes</i>	71
ROLAND BREEUR	
<i>L'harmonie entre musique et jeu</i>	95
ALBINO LANCIANI	
<i>Langage et institution symbolique</i>	125
MARC RICHIR	
<i>Psychologie et Phénoménologie (1925-1936)</i>	147
EDMUND HUSSERL	
<i>Éthique et théorie de la valeur chez Husserl</i>	179
CARLOS LOBO	
<i>Éthique et théorie de la valeur</i>	189
EDMUND HUSSERL	



# Présentation de Gian-Carlo Rota<sup>1</sup>

ALBINO LANCIANI

*L'aventure intellectuelle de Gian-Carlo Rota est atypique, tout autant que son parcours existentiel<sup>2</sup>. Pour pouvoir s'en faire une idée, il faut considérer, avec un peu d'attention, le cadre intellectuel où notre auteur s'est formé.*

*Après la deuxième guerre mondiale, les liaisons entre les différents savoirs, entre les différentes disciplines qui constituent le corpus des sciences se font de moins en moins productives. Les scientifiques les plus attentifs aux liaisons entre leur travail et la philosophie, pour grande part de formation allemande, quittent progressivement le centre du débat. Cela est particulièrement évident pour deux sciences qui, dans les années précédentes, avaient été l'objet de réflexions : les mathématiques et la physique théorique. Il suffit de penser, pour les premières, au débat sur le problème des fondements qui enflammait les congrès des mathématiciens à tout le moins jusqu'aux résultats de Gödel. Un débat qui atteint au cœur même le sens d'une activité, la mathématique, qui a été l'un des plus grands succès de l'esprit humain. Aussi importants ont été les débats sur le sens des résultats que la physique théorique avait obtenus : la théorie einsteinienne, la théorie des quanta ont été seulement deux moments de l'impressionnante moisson de résultats que la physique a obtenus dans les trente premières années du vingtième siècle. Ces nouvelles connaissances forçaient ceux qui les avaient créées à essayer de comprendre de manière différente la physique elle-même et, en plus, touchaient en profondeur le sens de ce que, très banalement en apparence, il fallait comprendre par « monde réel ». Après cette période très brillante, les rapports entre philosophie et sciences pourraient être vus comme l'histoire d'un éloignement progressif. Les sciences se caractérisent par une spécialisation toujours croissante, une spécialisation qui s'éloigne de plus en plus du niveau de compréhension possible pour un*

1. Nous remercions vivement F. Palombi de nous avoir accordé l'autorisation de publier les traductions qui vont suivre.

2. Il naît à Vigevano, près de Pavie en 1932, dans une famille de haute culture. Son père est professeur d'université, sa tante est une mathématicienne qui a travaillé avec l'école de physiciens de Via Panisperna (la pointe de la physique italienne d'avant-guerre où travaillaient Fermi, Amaldi, Majorana etc.). Elle se mariera avec Ennio Flaiano, un intellectuel célèbre de l'après guerre italien. Toutefois l'antifascisme déclaré de son père conduit le jeune Gian-Carlo, avec sa famille, à une longue errance entre la Suisse et l'Italie, suivie, après guerre, par l'émigration en Equateur. Ses études universitaires ainsi que toute sa carrière professionnelle se passent aux Etats-Unis où il devient professeur - d'abord de mathématiques et après aussi de philosophie - au Massachusetts Institute of Technology. Il meurt en 1999.



*public cultivé ou même pour les philosophes de moins en moins formés aux disciplines scientifiques. Les problèmes de fond d'un rapport entre philosophie et sciences, certes toujours en arrière-fond, ce que Husserl avait signalé de manière parfois prophétique dans son dernier ouvrage, passent de plus en plus inaperçus. Regardé de l'extérieur, le travail scientifique semble être un effort qui vise à l'épuisement d'un modèle théorique identifié tout simplement et de manière absolument non critique à une vérité, elle aussi, pas davantage éclairée. En ce sens, il faut bien reconnaître que l'épuisement du modèle, qui n'est même plus perçu comme modèle, représente un défi surtout pour la technique. C'est le raffinement de cette dernière qui perfectionne les connaissances, et le silence de la réflexion sur le sens des méthodes et/ou des critères employés est pratiquement total.*

*Sans doute, il y a eu des exceptions, mais, si l'on peut dire, ces exceptions sont confinées au rang de la curiosité, de la spéculation un peu oiseuse qui n'atteint pas le centre de ce qui est censé être le véritable travail scientifique. C'est un peu comme si l'on observait une modification importante du Geist de notre époque, et toute tentative de retourner aux problèmes de fondation semble relever d'un esprit de finesse franchement inutile lorsqu'on travaille sérieusement.*

*La philosophie a aussi été conditionnée par cette attitude culturelle : désormais les courants philosophiques importants dans l'après guerre se caractérisent ou par une adéquation parfois un peu servile aux sciences - tel est, pour nous, le cas de la philosophie analytique, de la cybernétique et du cognitivisme - ou par un rejet quelque peu dédaigneux de tout discours concernant les sciences considérées pratiquement comme le résultat d'une espèce d'équivoque colossale dont on peut voir les premiers aperçus déjà dans la pensée grecque ancienne<sup>3</sup>.*

*Il est évident que, à tout le moins pour le grand public, telle a été la première vision qui s'est imposée. Au delà de toute réflexion à ce sujet qui devrait cependant ajouter des considérations sociologiques pour conduire à une compréhension plus profonde de ce que s'est passé dans l'histoire culturelle des cinquante dernières années, il nous faut reconnaître que la pointe maximale ou ce scénario s'est réalisé est représentée aux Etats-Unis. Ce pays, devenu le moteur culturel mondial, exalte les caractères dont nous venons de souligner l'importance : les forts investissements économiques pour fournir à la recherche le maximum d'appui technologique possible et la structuration d'une formation scolaire vouée à l'apprentissage technologique-scientifique constituent probablement les deux piliers sur lesquels ce Geist culturel a la possibilité de se perpétuer.*

*Gian-Carlo Rota a grandi dans ce milieu qui, d'ailleurs, ne le satisfaisait pas. Formé en mathématiques - rappelons qu'il s'agit de l'un des créateurs*

3. Cela a été le résultat, particulièrement évident en Italie, des post-heideggerismes nuancés par une reprise des présocratiques. Un exemple clair en est la spéculation de E. Severino.

de l'algèbre combinatoire<sup>4</sup> - il fut toujours très attentif aux problèmes philosophiques que son champ d'étude présentait. C'est donc en tant qu'expert qu'il critique toute espèce de mathématisation de la philosophie qui apparaît si souvent dans les articles et dans les livres des philosophes analytiques ou cognitivistes. C'est aussi pour cela que souvent ses articles se transforment, ou à tout le moins présentent des passages où cela devient très manifeste, dans des réquisitoires contre la façon de pensée dominante. Il suffit de considérer, par exemple, certains passages écrits au vitriol, du deuxième article ici traduit, *La nefasta influenza della matematica sulla filosofia*.

Par ailleurs, au delà de cette pars destruens, quand même nécessaire pour invoquer les raisons non seulement de la phénoménologie, mais plus généralement de la philosophie, Rota a aussi une pars construens tout à fait remarquable. Nous pensons que la chose phénoménologiquement la plus intéressante consiste dans sa tentative de penser à nouveau la *Fundierung* husserlienne et de la rendre apte à un renouvellement qui puisse être utilisé pour créer quelque chose de semblable à une logique phénoménologique. Cette logique phénoménologique semble être la visée de Rota, et il suggère aussi qu'elle pourrait remplacer la logique mathématique standard, sans doute bonne pour les ordinateurs, mais par trop lointaine de tout logos humain concret. Le texte, comme le lecteur pourra s'en rendre compte, est aisément lisible, mais son importance, à tout le moins pour nous, consiste précisément dans l'ouverture d'un chemin qui reste encore presque complètement à parcourir. Ce texte permet de mettre au clair une question terminologique phénoménologiquement importante, à savoir la différence entre *Fundierung* et *Begründung*. C'est-à-dire que la *Fundierung* a quelque chose à voir avec un rapport de fondation<sup>5</sup>, tandis que le terme *Begründung* relève plutôt d'un fondement qui ne requiert pas d'être à son tour fondé. Il y a donc, dans la *Fundierung*, un rapport dynamique entre fondant et fondé, qui en constitue la spécificité et l'irréductibilité, mais aussi qui définit précisément un point de départ pour entreprendre la construction d'une logique phénoménologique. L'idée de cette logique phénoménologique se déplacerait, tout au moins d'un point de vue encore purement intuitif, sur un plan conceptuel très dynamique témoignant donc d'une « souplesse » tout

4. En ce sens il faut prévenir le lecteur d'un détail important : Rota est un mathématicien de haut niveau, professeur au MIT, s'intéressant aussi à la philosophie. Dire qu'il était un mathématicien qui aurait pris la philosophie comme *hobby* ne serait pourtant pas vrai. Selon notre opinion Rota est l'un de ces scientifiques, si rares à notre époque, qui sont capables d'établir des relations riches entre des milieux différents. Autrement dit, on peut voir dans la pensée de Rota la capacité d'instituer une sorte de « cercle vertueux » où la philosophie et les mathématiques constituent un rapport dynamique fructueux. En ce sens, il nous fait penser très souvent à H. Weyl.

5. Cela est très bien signalé dans une étude récente - la première à notre connaissance sur Gian-Carlo Rota - où l'on propose pour *Fundierung* la traduction de « fondation structurelle » et pour *Begründung* la plus traditionnelle « fondation ». Il s'agit de F. Palombi, *La stella e l'intero. La ricerca di Gian-Carlo Rota tra matematica e fenomenologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

*à fait inconnue de la logique mathématique standard.*

*Une dernière remarque sur le style de Rota. L'occasion principale de ses écrits philosophiques s'est présentée sous forme de nombreuses conférences. Le style est donc souvent familier. Tout en demeurant rigoureux, le discours de Rota est souvent riche en images, en doubles sens, en proverbes souvent modifiés. Bref, de toutes les richesses rhétoriques qui donnent vie à une exposition orale que nous avons tenté de rendre au mieux dans la traduction.*

# Fundierung

GIAN-CARLO ROTA

La troisième des *Recherches logiques*, qui concerne apparemment la phénoménologie du tout et de la partie, vise en réalité la relation de *Fundierung*. Ce mot est d'usage commun dans la littérature phénoménologique, même si on a peu écrit au sujet de la *Fundierung* elle-même après l'élaboration par Husserl de cette relation. Husserl lui-même, en l'employant fréquemment, n'eut jamais le souci de l'analyser de manière approfondie. Cet essai veut donner une description phénoménologique de la *Fundierung* (peut-être la première) conforme à celle que nous considérons avoir été l'intention originale de Husserl, et basée sur des exemples illustratifs tirés des écrits husserliens mais aussi de Wittgenstein, Ryle et Austin.

Même si notre méthode de présentation est la méthode descriptive de la phénoménologie, nous ne prétendons pas donner une « description pure » au sens husserlien. Il est plus évident aujourd'hui qu'il ne l'était à l'époque de Husserl que les descriptions phénoménologiques, loin d'être pures, sont toujours influencées de manière décisive par la recherche de motivations cachées. Nous sommes animés, comme l'était Husserl, par l'espoir que le concept de *Fundierung* pourra un jour enrichir la logique formelle avec la même dignité que les connecteurs classiques tels que l'implication et la négation. En fait, dans la *Fundierung*, on trouve une connexion nécessaire entre des concepts qui peut être employée comme base pour des inférences de vérité valides. Presque cent ans après les *Recherches Logiques*, nous savons que la *Fundierung* n'est pas une ficelle<sup>1</sup> pour rendre moins raides et pour clarifier les techniques assurées de la logique mathématique. Au contraire il est probable que la *Fundierung*, lorsqu'elle sera adoptée, modifiera la structure de la logique plus que ce que Husserl avait prévu ou espéré.

Quant à la description de la *Fundierung*, nous nous trouvons dans une difficulté comparable à celle du logicien qui, dans l'enseignement des opérations fondamentales entre les ensembles, telles la réunion et l'intersection, doit procéder indirectement, en conduisant ses élèves à travers une séquence d'exemples, animé par l'espoir que le concept qu'il entend enseigner arrive à se manifester pour eux. En réalité, notre tâche est plus difficile que celle du professeur de logique. Notre tâche est de présenter un concept philosophique qui, différemment d'une notion mathématique, n'est pas encore formalisable ; en

1. Rota écrit *trucchetto*. Le sens de ce mot est difficile à traduire : si on voulait le dire de manière cultivée on pourrait parler d'un *arrangement ad hoc*. Le terme choisi est d'ailleurs familier et oscille entre le sens de la *combine* et celui des *ficelles du métier*.

outre nous ne pouvons pas espérer donner quelque genre de définition, puisque les standards de définition acceptable n'ont jamais existé en philosophie.

Soulignons que l'impossibilité d'encadrer la *Fundierung* dans un système formel ne doit pas être entendue comme un manque de rigueur. Une présentation *per exempla* peut être aussi rigoureuse qu'une démonstration mathématique. La rigueur n'est pas une prérogative exclusive des mathématiciens. Il viendra un jour où les exemples feront aussi partie d'une démonstration formelle.

Malheureusement, le succès célébré de la méthode formelle d'exposition des mathématiques, où les exemples sont considérés comme essentiels du point de vue informel, mais formellement exclus, a créé des obstacles pour la formalisation rigoureuse de la présentation *per exempla*.

Commençons par un exemple retrouvé dans un long passage des *Recherches philosophiques* de Wittgenstein<sup>2</sup> concernant le phénomène de la lecture. Dans ce passage Wittgenstein soutient de manière convaincante que la lecture ne peut pas être réduite à une suite d'actes spécifiques. En fait, les mouvements de mon œil, une carte détaillée des connexions neuronales dans le cerveau (obtenue par l'insertion d'électrodes), l'épellation des lettres de chaque mot, tout autant que la description de tout événement physique connexe avec le « phénomène » de la lecture, se démontrent insuffisants pour déterminer sans équivoques le fait qu'une personne est en train de lire.

Wittgenstein arrive à cette conclusion à travers de nombreux *Gedankenexperimenten* que Husserl aurait appelé variations eidétiques. Toute variation eidétique est suivie par un contre-exemple qui en démontre le caractère infondé.

Dans l'analyse de Wittgenstein, le terme « lecture » est employé selon deux acceptions.

## 1. LA LECTURE COMME PROCESSUS PHYSIQUE

Le processus de lecture, événement spatio-temporel, est constitué comme un ensemble dont les éléments sont des événements mentaux ou physiques qui se succèdent dans le temps. Toute observation purement factuelle semble tout simplement confirmer l'opinion selon laquelle lire se réduit à un processus physique. Pendant que je lis je regarde attentivement le texte en mouvant mes yeux de manière caractéristique. Pendant que je lis, dans mon cerveau se vérifient certains changements neurophysiologiques. Ces changements peuvent être enregistrés et tracés par un électroencéphalogramme. Le scientifique réductionniste croit naïvement que la signification imprimée sur le papier est en train de s'imprimer de manière graduelle dans l'esprit de celui qui lit.

2. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford, 1953 ; en particulier les §§156 jusqu'à 170.

## 2. LA LECTURE COMME FONCTION

J'ai compris la signification du texte en lisant le texte. Mais l'hygiène logique requiert que les deux termes « texte » et « signification du texte » soient considérés comme différents, même s'ils ont une importance et dignité égales. Le texte peut être un objet physique, mais sa signification ne peut pas être un objet pour aucune signification du terme. Ce qui importe est la compréhension de la signification du texte et non le texte en soi.

On comprend la signification du texte par le moyen du processus de lecture du texte, mais la compréhension n'est pas un phénomène physique qui a lieu dans un certain moment du temps et dans un certain lieu de l'espace.

L'hétérogénéité du texte et de la signification ne peut pas être niée puisqu'elle peut être confirmée par des variations eidétiques.

En fait, je peux très bien apprendre la même signification en lisant un autre texte. Je peux réagir à ce que je viens de lire en montrant étonnement ou surprise, ou bien je peux décider, après la lecture, de donner un coup de fil urgent. Ces réactions sont attribuées de manière impropre au processus de la lecture. Au contraire, c'est la signification, et non le texte, qui est responsable de tout le commerce intramondain qui succède à la lecture.

Il est vrai que comprendre la signification du texte dépend du processus de lecture du texte. D'ailleurs, le commerce intramondain qui suit la lecture ne sera pas déterminé par le texte, mais par sa signification. On pourrait captieusement argumenter qu'à partir du fait que le commerce intramondain dépend de la signification et puisque, à son tour, la signification dépend du texte, il s'ensuit que le commerce intramondain dépend du texte. Mais la relation de dépendance dont la *Fundierung* est expressive n'est pas transitive ; je fais donc une erreur si j'essaye d'établir que le commerce intramondain est directement reconductible au texte.

Nous nous trouvons donc vis-à-vis du problème fondamental : expliquer ce qui doit être compris comme dépendance dans le cas spécifique de la dépendance de la signification du texte à l'égard du texte lui-même.

Ce type de relation de dépendance est appelé *Fundierung*. A ce point ce qui probablement inquiète le lecteur est la thèse implicite de la priorité ontologique de la signification par rapport au texte.

Il semble que la signification du texte existe de manière radicalement différente de l'existence physique du texte et des actes physiques nécessaires au processus de lecture. Il n'y a absolument aucune manière de démontrer que la signification du texte existe physiquement. Il est dépourvu de sens de vouloir obliger la signification à exister physiquement dans quelque lieu physique. Si nous essayons de placer la signification en quelque partie du cerveau, il nous faudra nous mesurer avec une explication qui requerra l'emploi d'une relation de dépendance encore plus inquiétante : c'est-à-dire la dépendance de la signification par rapport au cerveau. Soutenir que la signification de ce que je viens de lire n'est rien de plus qu'une suite de connexions neuronales, c'est

commettre une erreur logique bien plus grotesque que celle d'identifier la signification avec le texte en question.

Considérons maintenant un exemple de Gilbert Ryle<sup>3</sup>, en vue d'éclairer davantage cette nouvelle relation de dépendance que nous avons appelée *Fundierung*. La dame de cœur dans le bridge peut être la même carte utilisée dans le poker. Nous dirons qu'il y a une relation de *Fundierung* entre la fonction de la dame de cœur dans chaque jeu et la carte du jeu au sens physique.

On ne peut pas déduire la fonction, à savoir le rôle de la dame de cœur dans chacun des deux jeux, de la simple<sup>4</sup> connaissance, pour autant qu'elle soit détaillée, du « paquet »<sup>5</sup> de cartes. En plus, cela n'a aucun sens de demander en quel lieu exact est situé le rôle de la dame de cœur dans le jeu de bridge. Ce rôle est le corrélat de relations complexes de *Fundierung* aux processus cérébraux, aux cartes du jeu et à la personne du joueur. Même s'il y a cette longue suite de dépendances, le rôle en soi et pour soi ne peut être référé à aucun lieu spécifique.

Ce deuxième exemple met en évidence un autre terme fondamental du thème de la *Fundierung*. Lorsque nous focalisons la signification d'un texte ou les règles du jeu du bridge, nous nous référons toujours à la fonction de la signification ou à la fonction de la dame de cœur.

La *Fundierung* est une relation constituée par deux termes : fonction et facticité. La signification du texte est une fonction corrélée au texte par une relation de *Fundierung*. La facticité est représentée dans le premier exemple par le texte lui-même, dans le deuxième par la dame de cœur en tant que simple carte du paquet de cartes. La facticité joue toujours le rôle de soutien de la fonction. La seule fonction est relevante, tandis que la facticité ne fait que rendre possible à la fonction de devenir relevante. Bref, nous dirons que la signification du texte est facticement corrélée (ou porte un *Fundierungsverhältnis*) au texte écrit matériellement.

La *Fundierung* est une relation logique primitive, irréductible à une quelconque relation plus simple, telle, par exemple, celle entre deux étants matériels. La confusion de la fonction avec la facticité dans une relation de *Fundierung* est un exemple de réductionnisme, erreur de raisonnement plus commune que la *petitio principii* ou que l'*ignoratio elenchi*. La facticité est le support indépendant (*selbstständig*) qui obscurcit la fonction qu'elle fonde. Mais, si nous éliminons la facticité, la fonction aussi disparaîtra avec elle.

Ce faible cordon ombilical entre fonction relevante et facticité non rele-

3. G. Ryle, *Dilemmas. The Tarnier Lectures*, Cambridge University Press, Cambridge, 1954; pp. 10 - 11.

4. Nous avons traduit par *simple* l'adjectif italien *mera*. Pour la précision rappelons que l'adjectif italien en question est utilisé dans la tradition phénoménologique comme traduction de l'allemand *bloß*.

5. En italien on distingue entre le *gioco del bridge* - jeu de bridge - et *mazzo di carte* - jeu de cartes au sens de « paquet de cartes ». Traduire toujours par « jeu » aurait rendu le texte de Rota peu clair.

vante est la source d'une grande anxiété. Ce qui est vraiment important, à savoir les fonctions, est *unselbstständig*. Le réductionniste se sentirait plus à son aise s'il pouvait réduire les fonctions à des simples facticités. Les psychologues et les scientifiques qui étudient le cerveau considèrent (tout au moins telle est leur illusion) les fonctions comme réductibles à la simple activité cérébrale, à quelque chose de physique. Le réductionnisme est toujours à la recherche fébrile de quelque chose qui le libère de l'engagement de développer une logique non réductionniste de la *Fundierung*.

Un autre exemple intéressant de fonction est le rôle. Dans des situations différentes je peux avoir le rôle d'enseignant, de patient, de contribuable. Mon rôle d'enseignant est fondé sur mon être-une-personne. En tant que fonctions dans des relations de *Fundierung*, les rôles sont structurellement semblables à la fonction d'un *atout* dans le jeu de bridge.

Même les outils constituent des exemples typiques de relations de *Fundierung*. Le crayon, le papier, l'encre sont des outils que j'emploie quand j'écris ; ils sont normalement considérés comme des objets matériels. Mais cela est une erreur ; une parmi d'autres que nous sommes obligés de commettre pour nous faire comprendre. De fait le stylo, le papier et l'encre sont des fonctions dans des relations de *Fundierung*. Le stylo avec lequel j'écris, ordinairement considéré comme un objet matériel, est, à strictement parler, immatériel en tant que fonction qui me permet d'écrire. Je reconnais cet objet comme un stylo seulement en vertu de ma familiarité avec ses fonctions possibles. Les facticités « encre », « plastique » et « métal » dont le stylo est « fait », comme on le dit normalement de manière imprécise, permettent à cet objet de forme étrange de fonctionner comme stylo. Comme la plupart des facticités, elles sont indispensables à la détermination de la fonction « stylo » ; le caractère indispensable de la facticité induit souvent dans l'erreur de lui attribuer plus d'importance qu'elle le mérite.

L'absurdité de cette forme de réductionnisme peut être comprise en utilisant la méthode phénoménologique des variations eidétiques : pour autant qu'on regarde attentivement un assemblage de plastique, métal et encre, il ne sera pas possible de comprendre son être stylo. Cet être pourra se révéler seulement si on est prêt et disposé à voir la fonction « stylo » ; c'est-à-dire si ma familiarité me permet de voir le stylo à travers et au-delà de toute facticité sur laquelle elle peut se fonder de façon contingente.

Considérons maintenant la relation entre voir et regarder.

Indubitablement elle est une relation de *Fundierung* analogue à celle des exemples précédents. Ma vision du stylo est fondée sur mon acte de regarder quelque chose ; ma vision de la signification d'une page imprimée est fondée sur l'acte de regarder la page elle-même. Je peux regarder la page imprimée sans la voir en tant que matériau de lecture.

Si j'observe une page écrite en idéogrammes inconnus, je peux la regarder



comme une inconnue<sup>6</sup> sans la voir comme un texte à lire.

Cela peut se passer lorsque la facticité du regarder s'entremet dans mon voir. Par exemple, je peux ne pas savoir dans quelle langue le texte est écrit, la page imprimée peut être déteinte ou bien renversée. Lorsque l'acte de lire devient difficile ou bien impossible, j'analyse les caractères de la page, j'essaie de la déchiffrer, conduit par un but précis : le but de rendre possible à la facticité du texte de devenir peu à peu évanescence jusqu'à disparaître, en laissant émerger la signification qui est toujours au-delà de la facticité du regarder.

Le voir comme sens de tout regarder est une fonction dans le commerce intramondain ; tout regarder existe en tant que support factice qui fonde tout voir. Prétendre réduire toute manière du voir, par exemple le lire, à une succession de processus psychologiques et physiques, tout comme Wittgenstein ironiquement prétend de faire (ironie dont certains lecteurs ne se sont pas encore rendu compte), signifie commettre la même erreur réductionniste qu'un enfant qui démontrerait une montre en vue d'interroger la nature du temps.

La relation de *Fundierung* est l'abîme entre le regarder et le voir ; un tel abîme est indépassable en tant qu'abîme strictement logique. Le regarder peut être un processus spatio-temporel, mais son être consiste dans sa fondation du voir.

En revanche, le voir n'est pour rien un processus, ni physique ni mental.

Le voir a la même *Ständigkeit* que les règles du bridge, que la troisième déclinaison ou que les surfaces algébriques.

Enfin, prenons comme exemple notre méthode d'argumentation *per exempla* elle-même : c'est-à-dire la relation de dépendance entre les exemples d'un concept et le concept lui-même. Analysons une situation qui se présente fréquemment dans les mathématiques. Je regarde le tableau noir et je vois des triangles de formes différentes. A strictement parler, on pourrait objecter qu'il n'est pas possible de voir des triangles, mais seulement des formes dessinées de manière imparfaite. Nous affirmons qu'une telle objection n'est pas valide. Ce que je vois normalement lorsque j'observe le dessin d'un triangle est le « triangle lui-même ». Le dessin sur le tableau noir fonde le voir le triangle. De cette manière surgit une équivoque sur le mot regarder : normalement je vois le triangle à travers un dessin du même triangle. Je ne peux rien regarder si je ne vois pas. Je vois le triangle à travers son dessin parce que tout voir est voir à travers. Tout voir est fondé sur la facticité du regarder, même si le voir est en même temps distinct et non réductible au regarder ; je vois la signification à travers le texte, le stylo à travers ses composantes matérielles, un enseignant à travers sa personne. Dans l'interprétation réductionniste du voir nous sommes égarés par la facticité du regarder, car nous sommes liés au préjugé selon lequel regarder est réel tandis que voir est imaginaire. Ce préjugé induit à nous demander de quelle manière mystérieuse quelque chose d'imaginaire peut être

6. Nous utilisons le terme *inconnue* comme traduction de l'italien *incognita* au sens où ce terme est utilisé dans le milieu mathématique.

plus important que quelque chose de réel.

Les cas que nous avons présentés sont des exemples d'*une et une seule* relation de *Fundierung*.

Il n'est pas possible de convaincre le sceptique que le centre d'un cercle et une petite balle de verre dans une boîte sont pour la théorie des ensembles deux exemples de la *même* relation d'inclusion entre des ensembles. Nous devons signaler une difficulté analogue pour convaincre le sceptique de l'universalité de la *Fundierung*.

Il n'est pire aveugle que celui qui ne veut pas voir<sup>7</sup>.

La distinction entre facticité et fonction qui devrait ressortir dans son évidence en vertu des exemples précédents devient, par ailleurs, difficile à faire dans l'étude des phénomènes mentaux et psychologiques. La recherche en ce domaine pourrait tirer un grand bénéfice d'un mappage<sup>8</sup> plus attentif des relations de *Fundierung*.

La philosophie occidentale a refusé d'accepter les conséquences de la *Fundierung*, car elle est contaminée par l'anxiété réductionniste. L'histoire de la philosophie est constellée par les tentatives, extrêmement subtiles aussi, de réduire la relation de *Fundierung* à quelque chose qui soit capable de satisfaire notre besoin fébrile d'un « certificat » d'existence.

Il est en fait difficile d'admettre que des fonctions immatérielles se montrent plus importantes que les objets physiques ou que les neurones cérébraux. Car nous identifions faussement la réalité avec la matérialité, nous prétendons à tout prix réduire les fonctions à quelque chose de massif.

Le langage dépouillé de la théorie des ensembles, où les ensembles sont les uniques objets de discours permis et où l'inclusion et l'appartenance sont les uniques relations possibles entre les ensembles, a donné une arme aux réductionnistes. C'est précisément cette arme à double tranchant que Wittgenstein bafoue. En paraphrasant son exemple du balai<sup>9</sup>, nous pouvons nous demander : le stylo est-il un ensemble ou un ensemble d'ensembles ? Si c'était le cas, quels seraient les éléments de chaque composante de l'ensemble ? S'agit-il, peut-être, des morceaux du stylo ? Sont-ils les éléments en plastique, encre et métal de l'ensemble stylo ? Les atomes et les molécules sont-ils, peut-être, les éléments d'un certain ensemble dans la longue chaîne des ensembles et

7. Ici Gian-Carlo Rota emploie une modification d'un proverbe célèbre tant en français qu'en italien : *Il n'est pire sourd que celui qui ne veut pas entendre*. Sans doute la discussion précédente sur la différence entre voir et regarder a favorisé ce changement de l'organe de sens pris en considération.

8. Rota emploie le terme *mappatura* ; en considérant le fait qu'il s'agit d'un mathématicien, on peut deviner que ce terme est strictement lié à ce que l'on entend par les termes dérivés de l'anglais *to map* dans la terminologie des fonctions. En fait, si nous avons une fonction  $f$  de l'ensemble  $A$  à l'ensemble  $B$  et si tout élément de  $B$  est l'image (correspond) d'un (au moins) élément de  $A$ , alors on peut affirmer que  $f$  « mappe »  $A$  sur  $B$ . Plus traditionnellement on parle en ce cas de *fonction surjective*. Comme terme moins imprégné de nuances mathématiques on aurait pu utiliser *cartographie*.

9. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, *op. cit.* ; § 60.

des ensembles d'ensembles qui, en quelque sorte, sont le stylo ? Et encore, en nous référant à un exemple d'Austin<sup>10</sup>, si nous regardons quatre personnes assises à une table et maniant des morceaux de carton, nous pouvons nous demander : qu'est-ce que nous sommes en train de regarder ? Des gens qui jouent au bridge ? Des gens qui trichent au bridge ? Joueurs qui participent à un championnat de bridge ? Pour comprendre la phénoménologie il faut se rendre compte qu'il n'existe pas un seul « quoi » que nous devons nécessairement regarder en même temps que nous observons quatre personnes autour d'une table (ou en même temps que nous observons une autre situation quelconque). Tous les possibles « quoi » ne sont rien d'autre que des fonctions dans des relations de *Fundierung*.

Tous les « quoi » possibles existent grâce à quelque relation de *Fundierung*, et dont la dépendance contextuelle ne peut pas être cachée avec un balai sous le tapis. La dépendance contextuelle de la *Fundierung* est considérée par les réductionnistes comme simplement arbitraire. Cela est une erreur grossière comme il a été démontré par l'exemple du bridge, où les règles dépendent du contexte du jeu sans, pour autant, être arbitraires. Les vignettes de Wittgenstein dans les *Recherches Philosophiques* ridiculisent précisément la colère du réductionniste qui désespérément veut nier l'universalité de la dépendance contextuelle. Wittgenstein pourtant sait bien qu'aucune évidence, aussi pleine soit-elle, ne pourra modifier l'opinion du réductionniste qui désespérément s'attachera à l'existence physique et insistera en ignorant l'écrasante évidence de la *Fundierung*. Le réductionniste trouvera bizarre la thèse de la phénoménologie selon laquelle les fonctions ne sont ni existantes ni inexistantes, mais sont simplement fondées. En plus la phénoménologie jette de l'huile sur le feu en affirmant que l'unique genre d'existence possible ou sensé est l'existence évanescence de l'*atout*.

Ces thèses phénoménologiques fondamentales ne peuvent qu'exacerber le besoin d'une terre ferme solide dont le réductionniste a besoin pour calmer son anxiété.

Après une longue énumération de tentatives réductionnistes échouées, Wittgenstein, de façon pessimiste, jette l'éponge à sa manière particulière, c'est-à-dire en interrompant soudainement et avec un plaisir pervers ses descriptions pour passer, avec indifférence, à des nouvelles questions.

*Traduit de l'italien par Albino Lanciani*

10. J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, London - New York, 1962 ; p. 99. Dans ces pages Austin analyse l'acte de regarder à travers un télescope et Rota adapte ses réflexions à l'exemple du bridge dont il a discuté précédemment.

# L'influence néfaste de la mathématique sur la philosophie

GIAN-CARLO ROTA

## 1. LA MATHÉMATIQUE MÈNE UNE DOUBLE EXISTENCE

En mathématique, les idées sont-elles découvertes ou bien inventées ? Voilà une question que les philosophes se sont posée maintes fois tout au long des siècles, une question peut-être destinée à rester perpétuellement sans réponse. Ici nous ne nous préoccupons pas de la réponse, mais de la signification de la position de cette question. Que la mathématique ait une double existence résulte en fait avec évidence de la persistance même de la question.

Dans la première de ses deux existences, la mathématique s'occupe de faits, exactement comme toute autre science. C'est un fait que les hauteurs d'un triangle se rencontrent en un point, qu'il y a seulement dix-sept types de symétrie dans le plan, qu'il y a seulement cinq équations différentielles non linéaires à singularités fixes, et que tout groupe fini d'ordre impair soit résoluble. Le travail du mathématicien consiste à tenir compte de ces faits, selon des manières différentes. Lorsque les mathématiciens parlent entre eux, ils se racontent les faits de la mathématique, mais dans leur recherche ils étudient ces faits avec un zèle taxinomique semblable à celui du botaniste vis-à-vis d'un exemplaire rare.

Dans la vie, les faits de la mathématique sont aussi utiles que ceux de n'importe quelle autre science. Pour autant qu'ils puissent apparaître abstrus à première vue, ou à la première approche, tôt ou tard ils finissent toujours pour buter sur une application. Les faits de la théorie des groupes, par exemple, peuvent sembler abstraits et loin du monde, et pourtant leurs applications pratiques ont été nombreuses et insoupçonnées. Ce qui aujourd'hui est un fait de la mathématique, demain sera un tremplin pour la science.

Dans sa deuxième existence, au contraire, la mathématique s'occupe de démonstrations. Une théorie mathématique part de définitions, pour après procéder suivant des règles de déduction fixes, claires et indubitables. Tout fait vrai de la mathématique doit être enchâssé dans une théorie axiomatique, apte à le prouver vrai de manière formelle. C'est seulement à cette condition qu'on s'accordera sur son être vrai. L'exposition axiomatique est indispensable, car les faits de la mathématique, différemment de ceux de la physique, ne se prêtent

pas à des vérifications expérimentales.

La méthode axiomatique de la mathématique est une des grandes conquêtes de la culture. Mais cela n'empêche pas qu'il s'agit toujours et seulement d'une méthode ! Tandis que les faits de la mathématique, une fois découverts, sont absolument granitiques, la méthode pour les vérifier a changé plusieurs fois au long de l'histoire, et il serait naïf de penser qu'il n'y aura pas de changements ultérieurs dans le futur.

## 2. LA DOUBLE EXISTENCE DE LA PHILOSOPHIE

L'adresse avec laquelle la mathématique a conduit sa double existence a rendu les philosophes envieux. Les philosophes, amateurs d'un autre champ élu ou peut-être, devrais-je dire, condamnés contre leur gré à vivre en deux mondes.

Dans la première de ses deux existences, la philosophie se veut capable de nous dévoiler les secrets du monde, en arrivant à calibrer et à recalibrer notre pensée, en nous aidant à nous débarrasser de nos préjugés les plus évidents et des présuppositions les moins fondées. La philosophie met au clair les contradictions que nous refusons d'accepter.

Les descriptions philosophiques nous rendent conscients de phénomènes qui sont à la limite du rationnel, de phénomènes dont la science ne veut ni ne peut se charger.

Les assertions de la philosophie sont moins fiables que celles de la mathématique, mais touchent des cordes bien plus intimes de notre existence. Ce qui aujourd'hui est une assertion philosophique demain fera partie du bon sens commun.

Dans sa deuxième existence, la philosophie, tout autant que la mathématique, se base sur un raisonnement plus ou moins rigoureux qui relève vaguement des canons de la logique, dans la plupart des cas de ceux de la logique classique. Il faut pourtant dire que tandis que la méthode de la mathématique est bien assurée et acceptée universellement, la méthode de la philosophie est loin d'avoir créé un consensus. Depuis l'origine, à l'époque de la Grèce classique, les philosophes se sont épuisés en disputes sur la méthode. La *liaison*<sup>1</sup> entre la philosophie et la Déesse Raison est une cohabitation forcée, très différente de l'idylle romantique entretenue depuis un temps immémorial entre la Déesse Raison et la mathématique.

Les assertions de la philosophie ont toujours été approximatives et partielles. L'objet et le but de la philosophie ne sont même pas clairs. Autrefois on disait que la pensée philosophique était « simplement spéculative », expression interprétée comme un éloge, mais devenue méprisante par la suite.

Les raisonnements philosophiques sont plus chargés d'émotivité que les

1. En français dans le texte.

démonstrations mathématiques. Le style de la philosophie est souvent plus proche de celui d'une confession embarrassée que d'une description sans passion. Derrière toute question philosophique il y a le spectre de pulsions inarticulées, qui incitent à des conclusions qu'il faut rejoindre grâce au rôle subordonné, ancillaire, du raisonnement rationnel.

Démasquer ces pulsions aux yeux du public, comme les philosophes ont pensé devoir le faire, signifie seulement se chercher des ennuis. A des confessions philosophiques semblables on réserve l'embarras et le dédain dont est l'objet celui qui lave les linges sales de la famille sur la place publique<sup>2</sup>. Dans cette imprécision, le raisonnement philosophique procède avec difficulté, mais il est aussi porteur de récompenses. Même si les raisonnements philosophiques sont pétris d'émotivité, rarement conclusifs, et sont encore à la recherche d'une méthode, les assertions philosophiques qu'ils font naître nous parlent de notre existence avec un caractère immédiat dont les théorèmes mathématiques sont dépourvus.

### 3. LA PERTE D'AUTONOMIE

A chaque époque, depuis Thalès et Socrate et par la suite, les philosophes ont souffert d'une aura de méfiance autour de leur travail, de doutes sur la respectabilité de leur pensée, et il ont fait de leur mieux pour s'en libérer. La plus récente contre-attaque de la philosophie a commencé au début du siècle, et n'est pas encore terminée. Les philosophes contemporains (pas tous, heureusement) sont devenus des adeptes de la mathématisation. Ils ont restauré le célèbre mot de Galilée qu'ils proposent à nouveau sous la forme : « Le grand livre de la philosophie est écrit dans le langage de la mathématique ».

« La mathématique impose l'attention sur soi », a écrit Jack Schwartz dans un célèbre article centré sur un autre malentendu. Les philosophes de ce siècle ont souffert au maximum de la dictature de l'irréfutable. La réponse définitive, celle qui aurait échappé aux philosophes pendant plus que deux mille ans, semblait enfin à portée de main à cause de l'effet de l'illusion engendrée par l'imitation aveugle de la mathématique.

Les philosophes mathématisants ont soutenu que la philosophie doit être rendue objective et rigoureuse. Ils ont prescrit au raisonnement philosophique des règles basées sur la logique mathématique, ils ont soutenu que les énigmes éternelles de la philosophie peuvent être résolues avec le pur raisonnement, finalement libéré du poids de l'histoire. Confiants dans les pouvoirs de la pensée pure ils ont coupé les ponts avec le passé, en affirmant que les contributions des philosophes des siècles passés sont désormais dépassées.

Les philosophes mathématisants reconnaissent que la pensée philoso-

2. Il s'agit d'un proverbe très répandu en Italie : l'équivalent français est « on lave son linge sale en famille ».

phique traditionnelle était bien séparée de la pensée mathématique, mais au lieu de considérer cela comme une preuve de l'hétérogénéité entre la philosophie et la mathématique, ils en tirent faussement le programme de liquider en bloc la pensée philosophique non mathématisable.

L'unique champ où le programme de mathématisation a réussi est celui de la logique. La logique aujourd'hui ne fait plus partie de la philosophie. Rebaptisée logique mathématique, elle constitue un champ des mathématiques accompli et important, riche d'applications pratiques remarquables grâce à l'informatique. Bien plus, elle a rencontré ici plus de succès que tout autre champ des mathématiques. Pourtant, pour devenir mathématique, la logique a dû payer un prix, puisque la logique mathématique a abandonné toute prétention de donner à la mathématique ses fondements. Aujourd'hui, aucun logicien mathématique ne prétend que la logique ait à voir avec la manière selon laquelle nous pensons.

Dans le milieu actuel, les mathématiciens restent stupéfaits lorsqu'ils voient les philosophes réessayer de donner un sens philosophique au langage de la logique mathématique. Le ticket d'entrée pour la grande parade de cour mathématique avait été acheté par la logique au prix de la suppression de toute référence philosophique. En fait, la logique mathématique est devenue aujourd'hui un autre beau champ des mathématiques, tout comme la topologie ou la probabilité.

Les problèmes philosophiques de la logique mathématique ne sont pas essentiellement différents de ceux de la géométrie algébrique ou de la théorie de la mesure, sinon par une terminologie capricieuse à la saveur médiévale tombée là, peut-être par hasard, à cause de la lecture de Suárez faite par Leibniz.

Le langage pseudo-philosophique de la logique mathématique a fourvoyé les philosophes, en leur faisant croire que la logique mathématique traite de la vérité au sens philosophique. Mais cela n'est qu'une erreur grossière. La logique mathématique n'est pas l'étude de la vérité, c'est le jeu de la vérité. La rigueur apparente de certains travaux de philosophie, obtenue en y jetant des petites formules de mathématique en quantité abondante, fait seulement sourire les mathématiciens. Ce serait comme voir un client, à la caisse d'un supermarché, espérer payer avec des billets de Monopoli.

#### 4. MATHÉMATIQUE ET PHILOSOPHIE : SUCCÈS ET ÉCHECS

Indubitablement la mathématique est un grand succès de l'intellect humain. En mathématique il n'y a pas un problème qui ne soit, tôt ou tard, résolu. Une fois résolu, un problème mathématique est résolu pour toujours. Aux problèmes de la mathématique s'adapte bien le proverbe « *Si fractus in labatur*

*orbis, impavidum ferient ruinae* »<sup>3</sup>. Par le progrès de la mathématique, des problèmes qui étaient autrefois d'une difficulté prohibitive sont aujourd'hui à la portée des petits écoliers. Il suffit de prendre comme exemple la géométrie euclidienne qui aujourd'hui est enseignée dans les écoles secondaires. La mathématique que ma génération apprenait à l'université pourrait aujourd'hui être enseignée dans lycées.

Les problèmes de la mathématique ne sont pas seulement résolus, mais tôt ou tard on trouve une résolution triviale pour tout problème. La recherche de la trivialité terminale est une caractéristique essentielle de l'entreprise mathématique.

Lorsque nous regardons la philosophie, la situation apparaît très différente. La philosophie se laisse caractériser comme l'étude d'une poignée de problèmes, à l'énonciation pratiquement immuable dans le temps, depuis les Grecs jusqu'à nos jours (pour en citer seulement deux : le problème de la relation corps/esprit, et le problème du réel). L'histoire de la philosophie, si l'on regarde bien, révèle deux aspects contradictoires : le premier est que les problèmes ne sont quasiment jamais résolus ; le deuxième est que chaque philosophe a prétendu en donner une résolution *définitive* (les philosophes de la génération suivante l'ont invariablement dénoncée comme fallacieuse).

Ces deux aspects contradictoires constituent, à mon avis, une preuve écrasante que cette situation paradoxale est une caractéristique constitutive et pérenne de l'activité philosophique. Les philosophes, dans les temps passés, ont insisté sur le rôle central de l'échec en philosophie. Par exemple, José Ortega y Gasset avait l'habitude de qualifier la philosophie de « naufrage perpétuel ». Cependant, la peur du naufrage n'a jamais empêché ni lui ni d'autres philosophes de se vouer avec passion à la discussion de leurs problèmes philosophiques.

L'incapacité d'arriver à un accord, quel qu'il soit, ne rend pas la lecture des classiques moins importante pour résoudre les problèmes de nos jours : nous lisons et relisons avec intérêt les théories de la connaissance contradictoires de Platon, Aristote, Saint Thomas, Vico ou Comte. Les opinions de ces grands philosophes sont actuelles et éclairantes, même dans des applications liées à l'intelligence artificielle.

Malheureusement, toutefois, les mathématisants de la dernière heure sont incapables de faire face à l'inévitabilité de l'échec. Cette incapacité philosophique les a poussés à se construire un nouvel idéal, pris du monde des affaires, c'est-à-dire l'idéal du succès. En bons brasseurs d'affaires, il ont pris la décision de faire fructifier la philosophie, et dans le cas contraire de la liquider, comme pour toute autre entreprise commerciale.

3. « Même si le monde tombait en morceaux, ses ruines me frapperaient intrépide » (Horace, *Odes*, III, 3, vv. 7 - 8).



## 5. LE MYTHE DE LA PRÉCISION

Etant donné que les concepts mathématiques sont précis, et que la mathématique est un grand succès, nos philosophes ont bien pensé faire rapporter la philosophie à coups de précision et de catégoricité. Si la philosophie doit devenir un succès pratique, alors il vaut mieux qu'elle devienne précise.

L'un de préjugés les plus insidieux de notre siècle est qu'un concept doit être défini avec précision pour avoir sens, ou qu'un raisonnement doit être présenté en tout cas avec la rigueur de la logique mathématique. La plus emblématique et lapidaire expression de ce préjugé, on la trouve à la fin du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein. Après, pour tout le reste de sa vie, l'auteur a essayé de rétracter ces mots, et les *Recherches philosophiques* sont, dans leur complexité, une abjuration répétée de sa gaffe<sup>4</sup> *juvénile*.

Même du point de vue du simple bon sens, l'idéal de la précision nous apparaît absurde. Nos raisonnements quotidiens ne sont pas du tout précis, pourtant ils atteignent leur but. La nature même, de l'univers au gène, est approximée et imprécise.

Les concepts philosophiques sont parmi les moins précis. Connaissance, perception, mémoire, intellect, et ainsi de suite, sont autant de mots sans signification claire. Ils ne sont pourtant pas dépourvus de sens. Si nous essayons de forcer ces concepts en espérant les rendre précis, nous finissons par les mal interpréter. Pour employer une image de Wittgenstein lui-même, les concepts philosophiques sont comme les ruelles tortueuses d'une ancienne ville italienne. Pour les apprécier et en comprendre la topographie, nous sommes obligés de les parcourir et d'en admirer les beautés historiques.

Au contraire, les fauteurs de la précision, semblables à des dictateurs carpatiques, sont en train de raser le centre historique de la ville, pour le remplacer par le Périphérique<sup>5</sup> *de la précision*.

En philosophie, l'idéal de la précision trouve ses origines dans un concept de rigueur mal compris. Ne semble pas avoir traversé la tête de nos soi-disant philosophes, j'entends les philosophes philo-mathématiques, l'idée que la philosophie puisse être pourvue d'une rigueur spécifique, séparée de celle de la mathématique. Cette rigueur pourrait être, à son tour, décrite et codifiée, comme l'a été, à son temps, celle des mathématiciens. Mais, hypnotisé par le succès de la mathématique, le philosophe reste victime du préjugé que sa rigueur est l'unique rigueur possible, et que la philosophie ne peut faire autre chose que de l'imiter.

4. En français dans le texte.

5. Rota écrit « Grande Raccordo Anulare ». Il s'agit du grand périphérique de Rome.

## 6. LE MALENTENDU DE L'AXIOMATIQUE

Les résultats de la mathématique sont vérifiés et exposés par la méthode axiomatique-déductive. Mais nous devons rester vigilants et éviter la confusion entre exposition et *contenu*. Une exposition axiomatique d'un résultat mathématique est aussi différente du même résultat qu'un médicament d'une nourriture. Il est vrai que souvent le médicament est indispensable pour tenir le mathématicien non expert à distance hygiénique des auto-poisons de l'esprit. Cependant, comprendre la mathématique veut dire savoir *oublier* le médicament, et savoir goûter la nourriture.

Confondre la mathématique avec l'axiomatique est la même chose que confondre la musique de Vivaldi avec les techniques du contrepoint de l'âge baroque.

Une fois de plus les philosophes mathématisants pensent différemment. Ils sont convaincus que l'axiomatique est un outil fondamental de découverte, c'est-à-dire que les mathématiciens *utilisent* l'axiomatique pour arriver à la résolution de leurs problèmes. Non seulement ils ont mal compris le rôle de l'axiomatisation en mathématique, mais ils arrivent à prétendre pouvoir la répliquer en philosophie. En confondant allégrement nourriture et médicament, ils prétendent que la nourriture philosophique doit être remplacée par le médicament de l'axiomatique.

Cette erreur grossière trahit leur pessimisme sur la valeur de la pensée philosophique. Incapables, ou peut-être craintifs, au lieu d'isoler, décrire et analyser les structures propres de la pensée philosophique, ils sont allés mendier à la porte d'un autre champ, le champ qu'ils ont toujours envié et vénéré. Secrètement sceptiques sur les pouvoirs autonomes de la pensée philosophique, ils se sont constitués vassaux des simulacres superficiels de la vérité mathématique.

Cette opinion négative sur la philosophie de la part des philosophes a beaucoup détérioré la philosophie. De leur part, les mathématiciens n'ont certainement pas caché leur mépris envers la confiance exagérée dans la méthode axiomatique : ce mépris des mathématiciens, à son tour, rétroagit négativement sur l'autoconsidération des philosophes, en amplifiant leur complexe d'infériorité.

## 7. « DÉFINIR SES TERMES, S. V. P. »

Un ancien lieu commun soutient que, pour bien raisonner, il faut tout d'abord définir ses termes. En fait, il n'y a aucun doute qu'un énoncé clair et non équivoque dès le début éclaire les idées et facilite le raisonnement. N'est-il pas vrai que la mathématique commence toujours avec la définition de ses termes, pour après développer avec une rigueur exemplaire et avec une logique inexorable les propriétés des concepts si bien définis ?

Ce lieu commun semble de prime abord bien fondé. Toutefois il suffit d'un regard sur l'histoire de la philosophie pour se rendre compte des désastres

que son application a causés dans les problèmes philosophiques. Il est en fait possible d'opposer la mathématique et la philosophie précisément en tenant compte de la manière dont le raisonnement mathématique *commence* avec les définitions, tandis que le raisonnement philosophique *s'achève* avec les définitions<sup>6</sup>. En philosophie il s'agit toujours de *trouver* une définition, qui après apparaît inévitablement comme une conclusion. En philosophie, non seulement les définitions manquent, mais encore, si l'on pouvait définir clairement les termes philosophiques dès le début, nous n'aurions pas un grand besoin de l'activité philosophique elle-même, et l'on pourrait renoncer aux philosophes.

L'exigence définitoire est équivoque en plusieurs sens. Si nous lisons naïvement l'exposition axiomatique d'une théorie mathématique, nous sommes conduits à croire qu'il y a une certaine liberté dans le choix des termes primitifs. Et en fait les mathématiciens, en jetant de l'huile sur le feu, veulent créer l'illusion que les définitions ont été choisies avec un arbitraire absolu. C'est pourtant le contraire. Comme nous le savons bien, les définitions de la mathématique ne sont jamais arbitraires ; au contraire, nous pouvons indifféremment, et *véridiquement*, dire que les définitions sont nécessaires pour démontrer les théorèmes, ou dire que les théorèmes sont nécessaires pour motiver les définitions. A la rigueur, toute exposition mathématique est secrètement circulaire. Les théorèmes dépendent des définitions, mais aussi le sens des définitions dépend des théorèmes.

Même ici les philosophes ont raté le train. Au lieu de mettre au feu cette étrange et embarrassante circularité, ils l'ont occultée, comme si la méthode axiomatique, en procédant linéairement des définitions aux théorèmes, était dotée d'une autorité absolue. Au contraire, le fait est que, comme tout mathématicien le sait, celle-ci est une illusion subtile qui peut être démasquée.

Faisons une expérimentation imaginaire : on considère deux expositions axiomatiques de la même théorie mathématique de manière telle que les définitions de la première soient les théorèmes de la deuxième, et vice-versa. Cette situation se présente souvent en mathématique, comme nous le savons. Quelle est la « plus vraie » des deux expositions ? Aucune, évidemment. Nous nous trouvons seulement vis-à-vis de deux expositions de la *même* théorie.

Cette expérimentation imaginaire montre que la vérité mathématique ne dépend pas du choix d'une exposition mathématique particulière, quelle qu'elle soit. Au contraire, on voit que la présentation formelle n'est autre chose qu'une manière de rendre explicite une vérité qui a déjà été comprise. Autrement dit : la vérité mathématique ne dépend pas de l'exactitude d'une pré-

6. La référence aux *Idées I* de Husserl est ici évidente : « En philosophie, les définitions n'ont pas la même nature qu'en mathématiques ; toute imitation des procédés mathématiques est à cet égard non seulement infructueuse mais maladroite et de conséquences extrêmement nuisibles. » E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, T. 1 ; Max Niemeyer, Halle, 1913 ; trad. fr. de P. Ricœur *Idées directrices pour une phénoménologie*, coll. TEL, Gallimard, Paris, 1991 ; p. 10.

sentation axiomatique, n'importe laquelle. Une fois de plus, nos philosophes philo-mathématiques ne se sont pas rendus compte de cette distinction, et ils ont fait une bévüe solennelle<sup>7</sup>.

#### 8. PSYCHOLOGIE : LE DERNIER REFUGE

Que se passera-t-il pour le philosophe qui, même devant l'évidence écrasante de la réalité, insistera dans la recherche de définitions précises et énoncés définitifs ? Si ce philosophe est pourvu d'un minimum d'intelligence, il se rendra compte du fait que les problèmes de la philosophie ne se laissent pas effleurer par ce traitement. Il devra donc s'adresser ailleurs pour trouver des problèmes adaptés à ses préjugés. Il proclamera donc, avec une fausse morgue, la fin de la philosophie classique, et il déclarera dépourvus de sens tous ses problèmes.

Il soutiendra que, dans l'immense majorité des cas, les problèmes philosophiques du passé étaient dépourvus de sens, ou que, tout au plus, ces problèmes peuvent être résolus banalement, ou corrigés, pourvu qu'on effectue un examen logique de leur simple énonciation. Il ne s'agit ni d'une caricature, ni d'une exagération. Dans les pays anglo-saxons les problèmes classiques de la philosophie sont devenus des tabous dans plusieurs départements, même dans les meilleures universités. L'étudiant sans expérience<sup>8</sup>, ou l'assistant novice, qui ose, même à demi-mots, les mentionner, sera regardé avec un air de suffisance. S'il insiste, il recevra des sanctions sévères. En ce régime d'intolérance, nous sommes en train d'assister à la presque complète disparition de la philosophie, qui est remplacée par un squelette de *problématique* centrée sur l'analyse logique du langage.

Pour justifier cette réduction de l'activité philosophique, leur incurie envers les problèmes les plus anciens et les plus centraux de l'histoire de la philosophie, nos philosophes philo-mathématiques ont recouru au stratagème qui consiste à prétendre que plusieurs des problèmes considérés comme philosophiques tombent, au contraire, dans le domaine de la psychologie. On aurait là des questions « purement psychologiques » qui devraient plus opportunément être traitées, sinon directement par le psychiatre, à tout le moins dans le département de psychologie.

En conséquence, si seulement un dixième des problèmes que les philosophes d'aujourd'hui voudraient décharger sur la psychologie étaient pris au sérieux par les psychologues, alors la psychologie deviendrait sans doute la discipline la plus fascinante. Et peut-être l'est-elle. Reste pourtant le fait que très peu de psychologues rêvent de prêter attention à des problèmes abandonnés à la dérive par des philosophes irresponsables.

7. Littéralement Rota écrit : « ils ont pris un crabe solennel ».

8. Rota écrit *imberbe*.

Il ne suffit pas, pour s'en débarrasser, de proclamer qu'un problème est inexistant. Les problèmes que les philosophes philo-mathématiques ont plusieurs fois décrétés être inexistantes sont aujourd'hui à l'ordre du jour dans les sciences de frontière. Par exemple le vieux problème kantien des conditions de possibilité de la vision redresse la tête, après des années d'oubli, dans la neurologie.

Il est probable que la psychologie expérimentale, la neurophysiologie et l'informatique deviennent les alliés de la philosophie classique. Les complexités extraordinaires des phénomènes qui sont traitées par ces sciences ont convaincu les scientifiques (bien avant que les philosophes ne s'en soient rendu compte) que le progrès scientifique dépendra de manière cruciale de la recherche philosophique du type le plus traditionnel, couplée avec une bonne expérimentation.

## 9. LE RÉDUCTIONNISME ÉPISTÉMOLOGIQUE

Que font les mathématiciens lorsqu'ils essayent de résoudre un problème? Une réponse exhaustive à cette question occuperait un gros volume. Cependant, par manque d'espace, nous nous limiterons à résumer l'activité mathématique en rappelant l'expression de George Pólya : « Très peu de problèmes mathématiques sont résolus de manière directe ».

Nous sommes tous d'accord qu'un pas important, peut-être le plus important, dans la résolution d'un problème consiste dans l'analyse d'autres tentatives déjà effectuées dans le passé, ou de tentatives imaginées, en vue de découvrir pourquoi ces tentatives ont manqué leur but. Bref, aucun mathématicien ne se hasarderait à analyser un problème mathématique sérieux sans s'être auparavant familiarisé à fond avec l'histoire de ce problème, une histoire qui peut coïncider avec l'histoire réelle, ou avec une histoire imaginaire telle qu'un mathématicien talentueux arrive à la préfigurer. La résolution d'un problème mathématique va de pair avec la découverte de l'inadéquation des tentatives précédentes, et avec l'enthousiasme vraiment décisif qui consiste en l'habileté à se créer une brèche à travers les sédimentations successives d'observations sans importance héritées du passé, qui cachent la nature réelle du problème. En termes philosophiques, pour résoudre un problème, un mathématicien ne peut s'empêcher d'examiner le problème dans son historicité. La mathématique confirme que la pensée est toujours essentiellement historique.

Tous les philosophes, d'Héraclite à Croce, ont été d'accord pour soutenir l'historicité de la pensée. J'entends tous les philosophes, hormis les philosophes philo-mathématiques de notre époque, pour lesquels la pensée n'est autre chose que le fonctionnement d'une machine complexe pour penser, appelée esprit<sup>9</sup>. L'historicité de la pensée a été balayée avec arrogance par ceux qui

9. Ici Rota écrit « Mente » (du latin *mens*). Nous traduisons par « esprit » car ce terme lui

actuellement occupent certaines des chaires les plus prestigieuses de philosophie aux Etats-Unis. Les plans d'étude ont été altérés de manière à écarter les cours d'histoire de la philosophie, avec ceux de grec et d'allemand, à l'avantage des cours de logique mathématique.

A la racine de cette soi-disant révolution nous trouvons un autre mythe : le mythe de la machine. Selon ce mythe, la pensée serait un procès qui peut être complètement mécanisé. Il ne suffit pas que ce mythe ait été attaqué maintes fois et avec succès par les meilleurs philosophes du vingtième siècle (il suffit de rappeler les noms de Husserl, Dewey, Croce, Heidegger, Wittgenstein, Ryle, Austin). Il semble que nos collègues philosophes n'aient pas lu une ligne de ces grands penseurs.

Pour eux, le processus du raisonnement n'est rien d'autre que le fonctionnement d'un engrenage complexe, qui de temps en temps se met en mouvement comme les grandes roues dont nous nous souvenons du film *Les Temps Modernes* de Chaplin, pour pondre<sup>10</sup> des résolutions aux problèmes tout comme on sort du four des savarins. Les supporters du mythe de la machine finiront après par classer les êtres humains selon leur niveau d'intelligence, à mesurer sur le diamètre de leurs engrenages cérébraux, évalué moyennant des tests d'intelligence adaptés.

Pour résoudre un problème de mathématique il faudra donc mettre en mouvement ce grand engrenage appelé cerveau, et se mettre à penser avec une grande intensité et concentration. En conséquence, il sera mieux de ne pas polluer l'esprit avec les divagations non concluantes du passé, et ignorer toutes les contributions qui pourraient égayer même les mécanismes mieux huilés. La *tabula rasa* se montrera mieux préparée que l'esprit encombré d'informations inutiles.

Cette conclusion enfantine est le résultat d'une conception fautive du travail mathématique. Nos philosophes philo-mathématiques se comportent tout comme des mathématiciens ratés. Ils restent bouche bée devant le spectacle d'un mathématicien au travail, comme des admirateurs devant un film de Greta Garbo. Pour eux, les mathématiciens sont des génies qui pondent une solution derrière l'autre sans aucune autre aide que le pouvoir endogène de l'esprit, dans une concentration intense devant la feuille blanche.

Le mythe du cerveau en tant que machine qui pond des résolutions à partir de rien sera, peut-être, adapté pour décrire les résolutions des petits problèmes linguistiques de la minable philosophie actuelle, mais ce mythe est certainement inadéquat pour décrire le travail mathématique, et tout travail sérieux.

L'erreur fondamentale est dans l'approche réductionniste. Le *processus* de l'esprit, qui peut intéresser le médecin ou le physiologiste, est confondu avec le *progressus* de la pensée nécessaire pour résoudre un vrai problème.

vient de l'anglais *Mind*, normalement rendu de cette manière en français.

10. Rota écrit « *sfnare* » qui littéralement signifie « sortir du four ». En ce sens la liaison avec les savarins est évidente. Par la suite, toutes les fois que l'on rencontre le verbe « pondre » il faut tenir à l'esprit qu'il s'agit de la traduction de « *sfnare* ».

Ce malentendu catastrophique sur la nature de la connaissance est l'héritage d'une centaine d'années de pseudo-mathématisation de la philosophie.

#### 10. L'ILLUSION DE L'IMMUTABILITÉ

Les résultats de la mathématique sont immutables. Une fois qu'un algorithme est démontré optimal, personne ne réussira à l'améliorer. Personne ne découvrira jamais un nouveau groupe fini simple, maintenant que nous en avons établi la liste complète après cent ans de recherche. La mathématique ne trahit pas.

On pourrait faire un classement des sciences sur la base du degré d'immutabilité de leurs résultats. En tête de la liste nous trouverons les sciences de mineur intérêt philosophique, comme la mécanique rationnelle, la chimie organique, la botanique. A la fin, on aurait les sciences les plus philosophiques comme la cosmologie et la théorie de l'évolution.

Précisément, les problèmes classiques de la philosophie, comme celui de la relation entre pensée et expérience, celui du réel, celui de la perception, ont les plus petites probabilités de résolution. Bien plus, nous nous trouverions mal à l'aise si nous cherchions à spécifier ce qu'on peut entendre par résolution. Le terme « résolution » est, lui, un emprunt à la mathématique, et son usage en philosophie présuppose des analogies entre mathématique et philosophie qui, à bien y penser, sont tout à fait inexistantes. Même le mot « problème » a peu de sens en philosophie, et a créé des attentes que la philosophie ne peut pas satisfaire.

Nos chers philosophes conduisent ces fausses analogies aux extrêmes conséquences. Emportés par le désir d'immutabilité, par l'envie de résoudre les problèmes une fois pour toutes, et en se rendant compte de l'impossibilité de résoudre les dilemmes classiques, ils n'ont pas eu d'autre choix que de changer les problèmes auxquels la philosophie devrait se confronter.

Et les nouveaux problèmes, d'où les ont-ils tirés ? Peut-être l'avez-vous déjà deviné : ils les ont trouvés dans le monde des faits. N'est-il pas vrai que la science s'occupe de faits ? Et alors n'est-il pas mieux que la philosophie se débarrasse aussi de l'abstraction, et s'occupe, elle aussi, des faits réels ?

Les réponses qu'on donne à ces questions dépendent de la conviction, ou non, que les uniques affirmations valides sont les affirmations de fait. Au lieu de se rendre compte de l'absurdité de cette conviction, ils l'ont proclamée au monde entier, pour après se gagner de quoi vivre à coups de faits.

Mais c'est, précisément, un fait qu'aucun grand philosophe n'a jamais pensé s'occuper directement de faits. S'il nous faut analyser des faits, nous allons chez le scientifique, pas chez le philosophe. Nous ne savons pas exactement de quoi s'occupe la philosophie, mais nous savons une chose avec certitude : dans toute son histoire la philosophie a eu très peu à faire avec les faits.

Et alors, en se rendant compte de cette situation, nos philosophes ont dû

recourir à un slogan nouveau : la philosophie devrait s'occuper de faits.

Cet impératif moral, ce « devrait » arrive à la conclusion d'une longue énumération d'autres impératifs similaires : la philosophie devrait être précise, elle devrait suivre les règles de la logique mathématique, elle devrait ignorer les leçons du passé, elle devrait arriver à avoir du succès dans la résolution des problèmes, elle devrait produire des solutions immuables. . .

Mais que veulent dire tous ces impératifs ? Ne sont-ils pas carrément niés par toute l'histoire de la philosophie ? Ou, peut-être, devrions-nous nous adapter au fait que nous sommes finalement arrivés à la véritable méthode philosophique, et que la vérité se trouve au bout de la route de la mathématisation ?

Nous soutenons au contraire que cette multiplication catalectique de « devrait » a une autre explication. La réalité de notre monde est bourrée de contradictions, que la philosophie classique avait essayé de décrire courageusement et de manière réaliste.

Mais on ne peut pas se confronter aux contradictions avec des esprits qui ont déposé leur foi dans l'axiomatique. Le monde vrai où nous vivons est un monde fait de bévues, d'abandons, d'aberrations, d'abus, d'*Abgrund*. Mais nos philosophes de la dernière heure ne rêvent même pas d'affronter les aspects les moins paisibles du monde, ni encore moins, la réalité telle qu'elle est. Ils préfèrent nous raconter comment le monde « devrait » être. Pour éviter la description de phénomènes désagréables, ils fuient dans le monde des recettes. Comme des autruches qui se mettent la tête dans le sable, ils auront le même destin que ceux qui se refusent à apprendre les leçons du passé et à faire face à notre présent difficile. Leur destin consiste dans la futilité croissante, dûment suivie par l'extinction.

*Traduit de l'italien par Albino Lanciani*





# Du vécu à l'expérience

LÁSZLÓ TENGELYI

Comme l'histoire de la science et de la philosophie en témoigne, il arrive même à un courant de pensée productif, voire créateur, d'être temporairement refoulé par de nouveaux intérêts puissants, pour en ressurgir ensuite, dans une forme renouvelée, en pleine gloire. Ce fut le cas avec la phénoménologie dans notre époque : dans les années soixante et soixante-dix, elle a reculé devant le structuralisme et le post-structuralisme, pour ne regagner que dans les deux dernières décennies, et surtout en France, toute sa verve et vivacité. En même temps, elle a été, il est vrai, soumise à une transformation profonde qui l'a marquée d'une nouvelle empreinte.

Certes, il ne convient pas ici de faire le récit de cette transformation. La tâche que, cette fois, je me suis proposé d'accomplir est différente : tout mon propos consiste à mettre en évidence les possibilités - ou, pour parler plus modestement, quelques possibilités - de la pensée qui ont été ouvertes par le renouveau de la phénoménologie. Cette tâche impose aux considérations suivantes leur caractère particulier : au lieu de faire un rapport sur d'autres, on doit parler cette fois en son propre nom. Je m'efforcerai donc de présenter les convictions principales auxquelles j'ai été amené par une étude de la nouvelle phénoménologie en France. Bien évidemment, je me référerai maintes fois à Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Lévinas et parfois à des penseurs contemporains. Les idées que je leur emprunterai seront tantôt bien connues, tantôt presque inconnues ; mais elles doivent être toutes insérées ici dans une ligne de pensée qui s'inspire des essais contemporains de refonder et refondre la phénoménologie.

Le point de départ de cette ligne de pensée est marqué par une thèse qu'on peut formuler en faisant allusion à une proposition bien connue de Hegel. « Selon ma façon de voir », dit-il dans la Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*, « [...] tout dépend de ce point essentiel : appréhender et exprimer le Vrai, non comme *substance*, mais précisément aussi comme *sujet*.<sup>1</sup> » On peut soutenir, d'une façon similaire, que tout dépend aujourd'hui en phénoménologie de ce point essentiel : appréhender et exprimer l'expérience, non comme *vécu*, mais aussi bien comme *épreuve*. En employant des termes allemands souvent utilisés en phénoménologie, on pourrait dire, plus simplement, qu'il s'agit de concevoir l'*Erlebnis* en même temps comme *Erfahrung*. Il y a en effet une différence fondamentale entre les deux expressions : alors que, dès les *Recherches*

1. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. de Jean Hyppolite, Aubier (« Éditions Montaigne »), Paris 1941, p. 17.

logiques de Husserl, l'*Erlebnis*, « l'expérience vécue », n'est qu'un autre mot pour la conscience, le terme *Erfahrung* indique - déjà chez le dernier Husserl et encore plus clairement chez Heidegger et Gadamer - un événement que la conscience subit et éprouve plutôt qu'elle ne le constitue. Car on ne parle d'*Erfahrung* que lorsqu'il s'agit d'une expérience qui donne à comprendre quelque chose de neuf. En ce sens, l'expérience est un événement qui précède et surprend la conscience. C'est à juste titre que Gadamer dit : toute expérience qui mérite ce nom « biffe une attente<sup>2</sup> ». C'est pourquoi on peut employer ici le mot « épreuve ». En effet, l'expérience - au sens de l'*Erfahrung* - se manifeste souvent lors d'une déconvenue apte à réfuter des anticipations préconçues, subvertir des opinions enracinées, ébranler des convictions préalables et contrarier des desseins prémédités. Par conséquent, elle se donne comme un événement qui se produit, pour parler comme Hegel, « derrière le dos de la conscience<sup>3</sup> ».

Nous nous inspirons ici, comme on le voit, de Heidegger et de Gadamer qui à leur tour s'appuient sur Hegel. Mais si nous adoptons cet héritage, nous ne nous éloignons pas à vrai dire de la phénoménologie husserlienne. Il s'agit en effet des idées qui peuvent jouer un rôle prépondérant aussi bien dans une phénoménologie qui provient plutôt de Husserl que de Heidegger ou de Gadamer.

## 1. L'EXPÉRIENCE COMME ÉMERGENCE D'UN SENS NOUVEAU

Pour faire comprendre la signification d'un essai de concevoir l'expérience comme un événement d'épreuve, nous pouvons nous référer au § 55 du tome premier des *Ideen* de Husserl. Ici, nous lisons : « Toutes les unités réelles sont des "unités de sens" ». <sup>4</sup> Il n'est pas exagéré de dire que c'est le résultat ultime de la réduction phénoménologique qui se trouve indiqué par cette proposition. La phénoménologie considère le monde non pas comme une totalité d'états de choses ou de faits tout établis, elle le considère au contraire comme un ensemble de formations de sens toutes mobiles. Bien que le concept de phénomène ne cesse de changer pendant l'histoire séculaire du mouvement phénoménologique, presque tous les phénoménologues s'accordent sur ce que le phénomène est une formation de sens ou, pour parler comme Husserl, une *Sinneseinheit*, une « unité de sens ». Pourtant, Husserl ajoute dans le §55 des

2. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen <sup>4</sup>1975 (<sup>1</sup>1960), p.338: « Jede Erfahrung, die diesen Namen verdient, durchkreuzt eine Erwartung. »

3. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Werke in zwanzig Bänden*, édité par E. Moldenhauer und K.-M. Michel, vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 80.

4. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, tome I, *Hua*, tome III/1, p. 120: "Alle realen Einheiten sind « Einheiten des Sinnes »". En français : E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit par P. Ricœur, Gallimard, Paris 1950, p. 183.

*Ideen I* : « Des unités de sens présupposent une *conscience donatrice de sens* [...] ».<sup>5</sup> Cette seconde proposition est depuis longtemps considérée comme sujette à controverse, voire inadaptée. En effet, elle met la réduction phénoménologique dans un tout autre éclairage que la première proposition que nous avons citée de Husserl : elle fait apparaître la réduction - ou reconduction - des états de choses ou des faits tout établis à des *formations de sens* toutes mobiles en même temps comme une réduction du monde à la *conscience* censée lui donner son sens.

Il s'agit ici du tournant de la phénoménologie husserlienne vers un subjectivisme et idéalisme, qui a été considéré le plus souvent comme peu acceptable. Il suscitait un embarras même parmi les disciples et les adhérents ; il était éprouvé comme d'autant plus déconcertant qu'il était loin de se déduire des prémisses de la démarche phénoménologique comme une conséquence naturelle. Des successeurs avertis de Husserl comme Jan Patočka à Prague, Ludwig Landgrebe à Cologne ou Klaus Held à Wuppertal ont bientôt découvert des tendances inverses dans l'œuvre de leur maître. C'était surtout le concept phénoménologique du monde qui se prêtait comme un point d'appui à ces tentatives. Je considère la phénoménologie de l'expérience - au sens d'un événement d'épreuve -, que je voudrais à mon tour développer, comme une possible continuation de ces tendances, qui se dessinent souvent déjà chez Husserl lui-même.

Je me concentre ici sur une seule difficulté qui doit être, comme il me semble, considérée et surmontée pour elle-même. La difficulté dont il s'agit peut être formulée comme suit : Est-ce qu'on peut rejeter la deuxième proposition tirée des *Ideen I* de Husserl (« Des unités de sens présupposent une *conscience donatrice de sens* [...] ») sans abandonner la première proposition citée, selon laquelle « *Toutes les unités réelles sont des "unités de sens"* » ? Est-ce que, en d'autres termes, le monde peut être ramené à des formations de sens sans que ces formations de sens fussent être réduites à une conscience donatrice de sens ?

Bien évidemment, ce n'est pas sans raison que Husserl a relié les deux propositions justement mentionnées l'une à l'autre. Il considérait comme inconcevable qu'une formation de sens pût émerger dans le monde sans être portée par un vécu intentionnel. Mais un vécu intentionnel était-il autre chose que précisément un rapport de la conscience au monde ? C'est pourquoi toute formation de sens dans le monde semblait présupposer une conscience donatrice de sens.

Cependant, la situation change aussitôt que l'on essaie de comprendre l'expérience vécue en même temps comme un événement d'épreuve. Il est certes vrai qu'il n'y a pas de formations de sens dans le monde qui ne soient pas portées par des vécus intentionnels. Pourtant, si ces vécus sont saisis et compris en même temps comme des expériences au sens d'épreuves, il devient clair que toutes les formations de sens dans le monde contiennent en elles-mêmes des

5. Ibid. : "Sinneseinheiten setzen [...] *sinngebendes Bewußtsein* voraus [...]".

moments de sens qui ne se laissent pas déduire d'une conscience donatrice de sens. Car une expérience au sens d'un événement d'épreuve ne se ramène pas dans sa totalité à une telle conscience. Elle se fonde bien plutôt au moins en partie sur un processus de formation de sens qui se soustrait à l'emprise de la conscience donatrice de sens.

Il appert de ces considérations à partir de quoi un essai de comprendre l'expérience comme une épreuve subie par la conscience tire son importance capitale : cet essai ouvre une voie pour remettre en question le subjectivisme et l'idéalisme de la phénoménologie husserlienne, et il montre que leur inévitabilité n'est qu'une apparence.

Il est surprenant mais vrai que cette voie n'est pas restée inaccessible pour Husserl lui-même. On peut au contraire affirmer qu'il fut lui-même le premier à la découvrir, voire à s'y engager sans bien évidemment la suivre jusqu'au bout. Ce n'est pourtant pas dès le début qu'il a vu cette voie. Longtemps, il avait limité ses études phénoménologiques à une analyse structurelle et statique des vécus. Ce n'est que plus tard qu'il est parvenu à l'idée d'une analyse génétique. On n'est pourtant pas surpris de voir que c'est seulement le passage de l'analyse statique à l'analyse génétique qui lui a ouvert la possibilité de s'apercevoir du caractère d'épreuve de l'expérience. Dans une analyse statique, l'expérience au sens d'un événement d'épreuve tourne nécessairement court. Car l'expérience au sens d'une épreuve est une expérience qui donne à comprendre quelque chose de neuf ; mais une analyse structurelle et statique ne se prête nullement à tenir compte de la genèse de la nouveauté. La production des nouveautés ne peut être comprise d'une manière adéquate et satisfaisante que dans une phénoménologie génétique qui, selon Husserl, a pour tâche d'élucider l'« histoire de la conscience ». <sup>6</sup>

Dans ses analyses génétiques, Husserl s'efforce en effet de redonner à la genèse du neuf tout le poids qui lui convient dans la vie de la conscience. C'est pourquoi il fait remarquer que toute perception nouvelle enrichit la connaissance de son objet, même si elle ne l'altère pas toujours ; elle amène donc au moins à une « détermination plus précise » (*Näherbestimmung*) du connu. Il n'y a qu'un pas d'ici à la notion de l'expérience comprise comme épreuve.

Cette notion a ses conséquences pour la phénoménologie. Elle jette en plusieurs domaines une lumière entièrement nouvelle. Parmi les régions qui sont éclairées d'une manière nouvelle par elle, on peut énumérer l'analyse du temps, la notion de la réalité, l'idée de l'inconscient phénoménologique, l'interprétation du langage comme expression de l'expérience et la théorie de l'intersubjectivité. Presque toute la phénoménologie est donc soumise à une transformation. Pour soutenir cette affirmation, j'essaierai de développer les corollaires les plus importants qui résultent de la thèse initiale formulée plus haut.

6. E. Husserl, "Statische und genetische phänomenologische Methode", in: *Analysen zur passiven Synthesis, Hua*, tome XI, p. 339.

## 2. L'ÉPREUVE DE L'EXPÉRIENCE ET LA CONSCIENCE DU TEMPS

Après la parution des célèbres *Manuscripts de Bernau* de 1917-18, il n'est plus douteux que c'est surtout par ses analyses temporelles que Husserl a été amené de la phénoménologie statique à la phénoménologie génétique. C'est l'enquête sur la genèse du sens qui l'a conduit à examiner de plus près l'émergence du neuf.

On connaît bien les analyses antérieures consacrées par Husserl au problème du temps, qui ont été rassemblées par Edith Stein et publiées par Martin Heidegger sous le titre *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*. On sait quel rapport étroit et plein de conflits y est à trouver entre la conscience du temps et cette impression originaire qui est soumise dans la conscience intime du temps à toute une série de modifications temporelles sans être altérée dans sa teneur. Déjà dans un texte qui a été publié comme l'un des *Suppléments* joints à ses *Leçons*, mais qui date en réalité de 1916 (et qui par conséquent est temporellement tout proche de la période des *Manuscripts de Bernau*), l'impression originaire est caractérisée comme « le commencement absolu », la « source originaire », ou même la « *genesis spontanea* », « génération originaire », voire « création originaire » : Husserl la décrit comme « le produit originaire, la “nouveauté” (*das “Neue”*), ce qui s'est formé de façon étrangère à la conscience (*bewußtseinsfremd Gewordenes*), ce qui est reçu », pour l'opposer à la « spontanéité propre de la conscience », qui, elle, comme Husserl l'ajoute, « ne fait qu'accroître, que développer le produit originaire, mais ne crée rien de “nouveau”<sup>7</sup> ». En effet, ce que cette spontanéité propre de la conscience produit, ce n'est rien d'autre que la modification continue de l'impression originaire, qui est « ce à partir de quoi se produit continûment tout le reste », mais qui, elle, « n'est pas elle-même produite » (en cette manière) : c'est pourquoi on doit dire que « la conscience n'est rien sans impression<sup>8</sup> ».

Mais ce n'est que dans les *Manuscripts de Bernau* que Husserl parvient à déterminer le rapport entre la conscience du temps et l'impression originaire d'une manière satisfaisante. La nouvelle approche est le résultat d'un essai d'interpréter le présent comme le remplissement continu des anticipations spontanées (qui sont nommées par Husserl depuis longtemps des « protentions »). Cette conception du présent ne peut pas être opposée à la doctrine préalable de l'impression originaire. Husserl insiste toujours sur ce qu'il n'y a pas de « maintenant dans le temps orienté immanent sans l'impression originaire hylétique<sup>9</sup> ». Ce qui est neuf, c'est qu'il met désormais en évidence le rapport entre l'impression originaire et les attentes de la conscience. Husserl

7. Edmund Husserls *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, hrsg. von M. Heidegger, tome IX, M. Niemeyer, Halle a. d. S. 1928, Beilage I, p. 451 (1916 selon Bernet). - Tr. fr. p. 131.

8. *Ibid.*

9. E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein 1917-1918*, *Hua*, tome XXXIII, p. 282.

voit clairement que ce rapport ne se réduit pas à chaque instant au remplissement des protentions. Dans les *Manuscrits de Bernau*, il fait bien au contraire remarquer qu'un événement « peut "émerger" sans s'annoncer d'avance, c'est-à-dire sans éveiller préalablement une attente spécifique [. . .].<sup>10</sup> » En outre, il est clair que même les attentes spécifiques peuvent être non seulement remplies mais aussi bien *déçues*. De là, il n'y a qu'un pas à la connaissance que Husserl formule quelques années plus tard dans ses *Analyses sur la synthèse passive* comme suit : « La perception », dit-il, « apporte quelque chose de neuf, c'est précisément en cela que consiste son essence. [. . .] Il est pourtant évident [. . .] que le neuf peut frapper au visage toute attente.<sup>11</sup> »

Il ressort de cette observation que l'émergence du neuf est toujours due à un choc que la conscience subit de l'extérieur. C'est ce que Husserl a en vue lorsqu'il évoque ce qui « s'est formé de façon étrangère à la conscience (*bewußtseinsfremd Gewordenes*) ». Il n'est pas difficile de voir que cette conception de la genèse du neuf est lourde de conséquences pour la détermination du rapport entre la conscience et la réalité.

### 3. L'EXPÉRIENCE COMME ÉPREUVE DU RÉEL

Les conséquences mentionnées ne sont à vrai dire pas toutes tirées par Husserl lui-même. Il en est empêché par sa conviction d'un lien indissoluble entre la phénoménologie et l'idéalisme transcendantal. Dans une étude intitulée « Le renversement copernicien de Kant et le sens d'un pareil tournant en général », il a formulé cette conviction de la façon suivante : S'il est vrai que « l'existence du monde pour moi [. . .] va de soi », il n'est pas moins vrai que « cette existence pour moi », « cet être en dehors de moi d'un monde », est nécessairement aussi bien une « occurrence subjective en moi (*ein subjektives Vorkommen in mir*) »<sup>12</sup>. A première vue, cette remarque semble déterminer une position tout à fait soutenable. On peut en effet bien affirmer que « tout ce qui est pour moi, l'est en vertu de ma conscience connaissante [. . .] »<sup>13</sup>. Mais on ne se contredit pas si l'on ajoute que la position adoptée par Husserl n'est en réalité ni évidente ni même soutenable. C'est précisément la conséquence la plus éclatante qu'on peut tirer de la genèse du neuf, telle qu'elle a été analysée par Husserl lui-même. On n'insistera jamais assez sur le fait que le neuf « peut frapper au visage toute attente ». S'il en est vraiment ainsi, alors la nouveauté ne se ramène évidemment pas à la conscience donatrice de sens. C'est bien

10. Ibid., p. 11.

11. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis, Hua*, vol. XI, p. 211.

12. Voir E. Husserl, *Erste Philosophie, Hua*, vol. VII, édité par R. Boehm, M. Nijhoff, La Haye 1956, p. 225 f.

13. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Meiner, Hamburg 1987, p. 84. En français : *Méditations cartésiennes*, tr. par G. Peiffer et E. Lévinas, Vrin, Paris 1996, p. 138 (traduction complétée).

plutôt « de façon étrangère à la conscience » qu'elle se produit.

On peut considérer cette description de la genèse du neuf comme la clé pour comprendre la notion d'une réalité qui se manifeste dans la conscience comme étant indépendante de la conscience. Il n'est pas difficile d'évoquer des tentatives comparables d'interpréter la notion du réel. On peut citer au premier chef la proposition paradoxale de Jacques Lacan selon laquelle le *réel*, c'est l'*impossible*. Mais on peut également mentionner la définition lévinasienne du *présent*. En effet, Lévinas conçoit le présent comme *le réel qui « précède et surprend le possible »*.<sup>14</sup> Ces deux tentatives sont bien connues. En revanche, il est moins connu que Proust, lui aussi, décrit la réalité comme quelque chose qui « n'a aucun rapport avec les possibilités, pas plus qu'un coup de couteau que nous recevons avec les légers mouvements des nuages au-dessus de nos têtes »<sup>15</sup>.

L'idée commune à toutes ces tentatives est simple : c'est toujours par l'émergence d'un nouveau sens ou d'un nouvel aperçu que se manifeste la réalité du réel. Car c'est précisément en remettant en question les possibilités présumées que le réel fait valoir son caractère de réalité. C'est en effet en rayant les anticipations préalables qu'il met en évidence son indépendance à l'égard de la conscience constituante. En d'autres termes, dans l'expérience, le réel se révèle être un processus ou, mieux encore, un événement qui ne se laisse pas capter par des possibilités chaque fois présumées. C'est précisément en cette imprévisibilité que consiste, selon le témoignage de l'expérience, le *sens* même du réel.

Cette interprétation de la notion d'une réalité qui est indépendante de la conscience dépasse l'alternative traditionnelle de l'idéalisme et du réalisme. Elle ne consiste nullement à supposer, au-delà de la conscience, un *en-soi* pur et simple. Elle consiste bien plutôt à montrer comment la réalité manifeste *pour la conscience elle-même son indépendance à l'égard de la conscience*. C'est pourquoi cette interprétation est bien capable de transformer le concept de l'en-soi. Ce concept assume désormais pour nous, comme une fois déjà dans l'idéalisme allemand, la signification d'un processus qui se joue, pour parler comme Hegel dans l'Introduction à la *Phénoménologie de l'Esprit*, « derrière le dos de la conscience ». Cette phrase indique ou recèle un concept bien remarquable de l'en-soi. Dans l'idéalisme allemand, ce concept s'insère dans le cadre de ce qui est nommé, non seulement par Hegel mais déjà par Fichte et le jeune Schelling, « l'histoire de la conscience »<sup>16</sup>. Il s'agit d'une histoire

14. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye 1974, Édition « Le livre de poche », Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1990, p. 58.

15. M. Proust, *Un amour de Swann*, Bookking International, Paris 1994, p. 228. - Cf. J.-F. Marquet, Proust, la fête inconcevable, in: *Miroirs de l'identité. La littérature hantée par la philosophie*, Hermann, Paris 1996, p. 173.

16. 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,



qui inclut, chez tous ces penseurs, un moment de l'*inconscient*. On doit pourtant dire que l'idée de l'inconscient reste dans tout l'idéalisme allemand frappé d'une opacité irrémédiable.

Ce n'est que la phénoménologie husserlienne qui fait entrevoir une histoire de la conscience dans laquelle le rôle d'un moment de l'inconscient devient plus clair.

#### 4. L'INCONSCIENT PHÉNOMÉNOLOGIQUE

On doit mentionner ici les considérations, il est vrai plutôt les tentatives qui sont consacrées au problème de l'inconscient phénoménologique dans les *Analyses sur la synthèse passive*. Dans ces contributions à l'élaboration d'une phénoménologie génétique, Husserl entend par l'inconscient le « fond de la mémoire [*Gedächtnisuntergrund*]<sup>17</sup> » et le « royaume de l'oubli [*Reich der Vergessenheit*]<sup>18</sup> ». Il l'interprète comme un *réservoir* dans lequel des formations de sens oubliées se sédimentent pour être « réveillées » par de nouveaux événements. L'idée husserlienne d'un « royaume de l'oubli » n'a certes pas beaucoup à voir avec le concept freudien de l'inconscient. Loin d'être un simple « système de sédiments<sup>19</sup> », l'inconscient freudien est bien plutôt un *centre de forces* opposant une résistance à la thérapie et participant d'une façon active au mécanisme de refoulement. C'est pourquoi Freud affirme expressément que c'est « de la doctrine du refoulement » qu'il a tiré son concept de l'inconscient<sup>20</sup>. Husserl au contraire a été conduit à son concept de l'inconscient surtout par son intérêt pour un « réveil » des formations de sens « endormies ».

Pourtant, à y regarder de plus près, il devient clair que cette différence n'exclut pas tous points de contact entre les deux essais de saisir l'inconscient. Ce n'est pas de façon tout à fait dissemblable à Freud que Husserl se pose la question de savoir s'il n'y a pas des « contre-puissances inhibitives et affaiblissantes de par leur nature », qui empêchent le sens une fois sédimenté de se mobiliser à nouveau. Ici, la phénoménologie se voit confrontée à une tâche qui, malgré toutes les différences manifestes, la rapproche de la psychanalyse. En effet, le problème abordé par Husserl exige de découvrir le processus d'une formation de sens dans l'inconscient et d'expliquer pourquoi un sens latent mais tout à fait effectif ne devient accessible à la conscience que sous une espèce déformée et altérée. En plus, Husserl décrit les contre-puissances qui, selon lui, déforment et altèrent le sens sédimenté dans le ressouvenir d'une

Frankfurt am Main 1985, tome I, p. 399. (= *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart / Augsburg 1860 ff., tome I/3, p. 331.)

17. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua, tome XI, p. 194 und p. 205.

18. Ibid., p. 163.

19. Ibid., p. 184.

20. Cf. S. Freud, "Das Ich und das Es", *Studienausgabe*, tome III: *Psychologie des Unbewußten*, Fischer, Frankfurt am Main 2000, p. 284.

façon similaire à Freud, même s'il parle plutôt de « transposition » ou de « superposition » (“*Überschiebung*”) que de « déplacement » (“*Verschiebung*”) et plutôt d'« interpénétration » (“*Durchdringung*”) que de « condensation » (“*Verdichtung*”).

Outre ces points de contact, la tentative husserlienne de thématiser l'inconscient en phénoménologie est importante aussi bien pour une autre raison : elle met en évidence que le rapport de la conscience à la réalité est médiatisé par des processus qui ont lieu inconsciemment. Une conséquence en est la mise en cause de la thèse, proposée par Husserl dans les *Ideen I*, selon laquelle la réalité est strictement relative à la conscience. L'idée d'une formation de sens dans l'inconscient nous encourage à former l'hypothèse que la corrélation husserlienne entre la conscience et la réalité n'est que l'image statique et par conséquent incomplète d'un processus génétique qui reste - au moins en partie - latent.

Par surcroît, c'est que le passage de l'analyse statique à une vue génétique rend aussi bien possible la compréhension de quelques autres observations qui sont en effet aptes à remettre en question cette corrélation.

## 5. L'IDÉE COMME AMORCE DE SENS

Si nous nous proposons pour tâche de faire voir une formation de sens spontanée qui ne se laisse pas ramener à une donation de sens par la conscience intentionnelle, nous pouvons prendre pour point de départ une expérience bien connue. Il s'agit de l'expérience de ce qu'*une idée nous vient à l'esprit*. Comme cette expérience le montre, une telle idée se soustrait à notre emprise. Elle vient, comme le dit Nietzsche, quand *elle* le veut, non pas quand *nous* le voulons. Au moment même où elle nous vient à l'esprit, une telle « idée » n'est même pas une idée au plein sens du mot : elle est bien plutôt, pour utiliser une expression idiomatique de la langue française qui est extrêmement frappante et précise, si l'on la prend littéralement, un *coup de tête*. Comme un choc de l'extérieur, une idée qui nous vient à l'esprit est en elle-même dépourvue de sens. Cependant, elle suscite, voire engendre un sens : elle *donne à comprendre*. Il est vrai, ce qu'elle donne à comprendre n'est pas évident ; il doit être bien plutôt découvert, mis en lumière, rendu manifeste. Il est également important de voir qu'une telle idée ne se déduit pas d'un changement de structure ou de constellation en pensée ; mais, inversement, elle y peut bien induire un changement de structure ou de constellation. C'est par une *irruption* dans la vie intentionnelle de notre conscience qu'une nouvelle idée nous vient à l'esprit. Mais ce qu'elle y provoque n'est pas un produit de causalité mais un effet de sens. L'idée qui nous vient à l'esprit donne lieu à la formation spontanée d'un sens nouveau ; c'est pourquoi elle peut être caractérisée comme une *amorce* de sens (“*Sinnregung*”). Nous pouvons ajouter qu'une amorce de sens ne se ramène pas à une donation de sens par la conscience intentionnelle ;

c'est au contraire elle qui donne naissance à une nouvelle formation de sens. On peut même affirmer plus que cela ; on peut dire que c'est seulement au milieu - ou à l'interstice - de différentes donations de sens qu'une idée qui nous vient à l'esprit se manifeste comme une amorce de sens. Autrement dit, une amorce de sens se forme toujours entre - au moins - deux actes de donations de sens. C'est pourquoi elle peut être regardée comme un *moment interintentionnel d'une formation de sens spontanée* qui se joue dans l'inconscient avant de venir à la conscience.

Ces considérations éclairent le sens de l'expression hégélienne « derrière le dos de la conscience ». Aussitôt que des amorces de sens interintentionnelles font leur apparition, l'équilibre noético-noématique est, au moins pour un instant, rompu. Tout d'un coup, des formations de sens floues et multiples s'annoncent du côté noématique, qui débordent les noèses. Ces formations de sens constituent un excédent de visée (*Mehrmeinung*) par rapport à ce qui est actuellement visé ; elles constituent même un excès sur tout ce qui est capté par l'intentionnalité ; elles relèvent donc d'un surplus qui dépasse toute la structure de corrélation noético-noématique. C'est pourquoi la genèse des amorces de sens interintentionnelles est reliée à une *éclipse de la conscience*. Mais il ne s'agit que d'un dérangement instantané qui, comme un défi relevé, incite la conscience à rétablir l'équilibre noético-noématique.

C'est l'idée d'une amorce de sens qui nous fait comprendre comment chaque expérience, qui, comme telle, est le lieu de l'émergence d'un sens nouveau, peut être considérée comme une rencontre et un contact avec une réalité indépendante de la conscience. En même temps, la notion d'une éclipse noético-noématique peut servir à approfondir le concept phénoménologique de l'inconscient.

Pourtant, le concept d'une amorce de sens n'est pas le mot ultime de notre analyse. Il serait prématuré de terminer nos considérations par un résumé sur ce point. Il nous faut encore revenir sur un problème fondamental : si une formation de sens spontanée ne dérive pas d'une donation de sens par la conscience intentionnelle, il n'est pas encore devenu évident comment il peut y avoir un sens qui émerge *de soi* et se forme *spontanément* sans se déduire d'une activité donatrice de sens, c'est-à-dire sans présupposer la conscience. *Un sens sans conscience* n'est-il pas strictement impossible, n'est-il pas une pièce de fer en bois ? Voilà la difficulté avec laquelle nous sommes aux prises dès le début de nos considérations. On pourrait nous objecter qu'au lieu de l'affronter nous ne l'avons qu'évitée en ayant recours à l'idée d'une formation de sens spontanée. Qu'est ce que nous pouvons répondre à cette objection ?

## 6. L'EXPÉRIENCE ET L'EXPRESSION

Tout d'abord, une réponse négative : si le concept d'une formation de sens spontanée est frappé d'un certain manque de clarté, ce n'est certainement pas

une conséquence du fait que, dans cette notion, l'usage du mot « sens » n'est pas restreint aux expressions langagières. Déjà Husserl a distingué le sens de la signification linguistique ; car il a eu en vue aussi bien un sens de perception (ou perceptuel) et même un sens d'expérience (ou expérientiel). Cet usage du mot a été largement adopté par les disciples et les successeurs de Husserl ; en phénoménologie, il est devenu habituel d'employer le mot « sens » dans cette acception élargie. Le doute ne s'éveille que dans le cas où le sens expérientiel n'est pas seulement distingué de la signification linguistique mais aussi bien détaché de la conscience intentionnelle. Husserl lui-même ne va pas si loin. Mais nous qui envisageons un sens émergeant de soi et se formant spontanément, nous nous voyons confrontés à une difficulté presque insurmontable.

C'est grâce au dernier Merleau-Ponty et à ses successeurs, surtout à Marc Richir, que nous trouvons une issue à cette perplexité. L'idée principale de ces penseurs, sur laquelle nous nous appuyons, peut être brièvement résumée comme suit :

On essaie nécessairement d'exprimer, d'une manière ou d'une autre, l'expérience qu'on a de quelque chose. Car autrement on ne peut pas se rendre compte de son sens, qui contient en lui-même quelque chose de neuf, d'inattendu et d'imprévisible. Mais quant à l'expression d'une expérience, on en a une expérience toute particulière. Il s'agit d'une véritable épreuve : on se trouve contraint de lutter contre les significations toutes faites, reçues, instituées, d'ores et déjà disponibles de la langue pour saisir le contenu propre et souvent entièrement inédit de son expérience, pour en trouver, voire forger, une expression fidèle et adéquate. Souvent, le résultat de cette lutte surprend même celui qui parle. Cette quête d'une expression frappante ou même seulement convenable est un phénomène très instructif. Car elle montre comment notre expérience nous fournit et prescrit ce que nous *avons à dire*.

Cette observation se prête à définir la signification élargie du mot « sens ». On peut affirmer que le sens expérientiel n'est en réalité rien d'autre que précisément ce qui, chaque fois, *est à dire*. C'est ce qui amène celui qui parle à chercher une expression appropriée de son expérience ; c'est même ce qui lui donne le critère par lequel il peut décider s'il a trouvé ce qu'il avait cherché.

### 6.1 Vers une phénoménologie du langage

Cette interprétation d'un sens expérientiel nous met sur la voie. Elle nous montre comment surmonter la difficulté qui s'est mise en travers de nous. La clé de l'énigme consiste à réviser et reformuler la distinction entre le sens expérientiel et la signification linguistique. Nous pouvons décrire la différence entre les deux comme une différence entre ce qui est *à dire* et ce qui est, chaque fois, actuellement *dit*. Contrairement au dit, ce qui est à dire n'a rien de linguistique. Il est bien plutôt, comme Merleau-Ponty l'appelle à juste titre, un

« sens sauvage<sup>21</sup> », qui se distingue de toute signification établie et fixée en langue. Mais il faut ajouter que, d'autre part, ce qui est à dire n'est pas une entité extralinguistique non plus. Il ne se laisse pas entièrement détacher du mot qu'il suscite. Il est une contrainte qui s'impose à la parole. Le sens sauvage est déjà en route vers l'expression ; il est en voie de devenir signification en langage. Il est, comme le dit Merleau-Ponty, « l'expression de l'expérience par l'expérience<sup>22</sup> ». Les deux expériences qui sont nommées dans cette formule paradoxale ne sont peut-être pas identiques l'une à l'autre. L'expérience évoquée au premier lieu est une expérience *quelconque* qu'on a et qu'on s'efforce d'exprimer, puisque, autrement, on ne pourrait pas en fixer le sens toujours indéterminé et instablement équivoque. En revanche, l'expérience nommée au second lieu est bien plutôt une expérience *toute particulière* : on peut présumer qu'il s'agit ici de l'expérience qu'on a de l'*expression* de toute expérience véritable. Pourvu que notre interprétation n'induisse pas en erreur, il s'ensuit que le sens sauvage est une expression par l'expérience qu'on a de la lutte pour l'expression de l'expérience.

On pourrait dire que la phénoménologie n'est rien d'autre que la description et l'analyse de la formation de sens spontanée qui a lieu dans l'expérience. Pourtant, nous en sommes venus à voir que cette formation de sens ne se laisse pas séparer de cette expérience toute particulière qui pourrait être décrite comme « l'épreuve de l'expression ». D'où on peut tirer la conclusion qu'il faut accorder un rôle prépondérant au langage dans la phénoménologie.<sup>23</sup> Bien évidemment, ce n'est pas la *langue*, le système linguistique, qui est étudiée dans l'analyse phénoménologique du langage ; celle-ci porte bien plutôt sur l'*épreuve de l'expression* dans la *parole opérante*.

## 6.2 Remarque sur la poésie

Rien ne montre plus clairement que la poésie que l'expression de l'expérience n'est pas destinée à représenter un vécu conscient et tout fait. Elle a bien plutôt la tâche d'évoquer une expérience subie et éprouvée par la conscience. Northrop Frye a dit et Paul Ricœur a répété que c'est toujours la tonalité d'un vécu (*mood*) qui est articulée dans un poème lyrique<sup>24</sup>. Il faut pourtant ajouter que cette tonalité s'y revêt d'un caractère plutôt dépossédé. Elle n'est ni une émotion ni un sentiment qu'on puisse assigner à un sujet donné ; si sujet il y a, il s'y trouve bien plutôt saisi, voire emporté par une force arrachante ou une

21. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 203.

22. *Ibid.*

23. Dans son livre *Méditations phénoménologiques* (Millon, Grenoble 1992, p. 331 sqq.), Marc Richir se propose même la tâche d'une « refonte architectonique de la phénoménologie par la phénoménologie du langage ». On en pourrait tirer la conclusion que la phénoménologie toute entière prend la forme d'une phénoménologie du langage. Pourtant, dans son ouvrage plus tardif *Phénoménologie en esquisses* (Millon, Grenoble 2000), Richir découvre le registre phénoménologique plus archaïque de la *phantasia*.

24. P. Ricœur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, p. 308 sq.

puissance immaîtrisable.

C'est précisément l'événement de ce transport qui trouve son expression dans la poésie. Il s'agit ici d'une expression *créatrice* qui n'a rien à voir avec une reproduction décalquant ou copiant un état d'âme tout fait avec les instruments du langage. C'est en ce sens d'un refus de toute imitation du vécu que Ricœur interprète, dans son livre sur *la Métaphore vive*, la thèse bien connue d'une référence suspendue des mots poétiques. C'est toujours en ce sens qu'il ajoute : « l'expression *vive* est ce qui dit l'expérience *vive* ». <sup>25</sup> Il appert de ses considérations que l'expérience *vive* n'est précisément pas l'expérience *vécue* : elle est bien plutôt une expérience *dépossédée*.

La poésie fait comprendre en effet la tonalité du vécu comme un *pathos* au sens grec du mot. Ce terme signifie originellement tout ce qui nous arrive sans notre concours, tout ce qui nous saisit et nous ravit de l'extérieur (ou du haut). La pensée mythique interprète le *pathos* - pris dans ce sens originel du mot - comme une « force » ou une « puissance » hors de l'âme, qui traverse le monde tout entier. Ainsi Homère présente-t-il la puissance de la discorde acharnée dans la figure de l'*Éris* ; ainsi Pindare fait-il voir le charme du chant des poètes en l'incorporant dans la figure de *Charis*. Encore chez Platon, la force du désir propre à l'amour anime la figure de l'*Éros*.

La poésie plus tardive préserve quelque chose de ces figures mythiques. Le poème articule la tonalité du vécu en l'élevant à une force cosmique, à une puissance qui nous saisit du dehors et qui, en même temps, relie l'âme au monde. Qu'on pense, par exemple, à l'*Ode à la mélancholie* de Keats : ici, le « *melancholy fit* » tombe

Sudden from heaven like a weeping cloud,  
That fosters the droop-headed flowers all,  
And hides the green hill in an April shroud.

Le paradoxe de la poésie consiste à forger une expression créatrice pour n'évoquer par cette innovation linguistique que la force d'un événement qui nous arrive *sans* notre concours. Dans une leçon donnée en anglais sur *Interpretation Theory*, Ricœur renvoie à ce paradoxe en montrant comment « le poème se trouve lié par ce qu'il crée <sup>26</sup> ». En tant que « poème en miniature », la métaphore vive n'est pas un libre jeu de mots. Car elle délivre des forces puissantes qui s'emparent d'elle-même. Qu'on pense à la « Danseuse espagnole » de Rilke. Au début, ce poème se donne comme une comparaison entièrement libre : la danse y est présentée comme la flamme d'une allumette qui s'embrase. Seulement, la comparaison va peu après jusqu'à l'identification :

Und plötzlich ist er Flamme, ganz und gar.

25. Ibid., p. 391.

26. P. Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, The Texas Christian University Press, Fort Worth (Texas) 1976, p. 60: "the poem is bound by what it creates".

Cette identification magique fait voir dans ce qui est humain une force cosmique et non seulement élémentaire mais, pour ainsi dire, élémentale. On peut penser ici même à un poème comme *la Cloche fêlée* de Baudelaire. Bien évidemment, il s'agit dans ce poème d'une identification *manquée* : le chant de l'âme n'est précisément pas comparable au « bruit des carillons qui chantent dans la brume ». Nous lisons :

Bienheureuse la cloche au gosier vigoureux  
 Qui, malgré sa vieillesse, alerte et bien portante,  
 Jette fidèlement son cri religieux,  
 ...  
 Moi, mon âme est fêlée [...]

Mais c'est précisément cette identification manquée qui, dans ce poème extrêmement raffiné, conduit à une identification *secondaire* de l'âme à une cloche *fêlée*. C'est cette identification secondaire qui explique le manque d'un « cri religieux » de l'âme.

### 6.3 *L'expérience de l'expression d'autrui*

Évidemment, la phénoménologie du langage reste inachevée, voire déficiente, si l'on ne se concentre que sur l'épreuve de l'expression dans le soliloque d'une âme solitaire. Car il y a aussi bien une autre expérience qu'on a de l'expression : à savoir l'expérience de la présentation d'un sens *par autrui*. Cette expérience de l'expression est une véritable *Fremderfahrung*. Dans la rencontre avec autrui, je me vois confronté à un sens qui est susceptible de se faire valoir même contre ma donation de sens. Comme Lévinas le met en évidence, autrui peut « contester le sens » que je lui assigne ; car autrui se manifeste « en assistant à sa manifestation »<sup>27</sup>.

Cependant, il nous faut voir que ce n'est pas seulement dans une rencontre avec autrui que nous avons affaire à un sens qui émerge de soi et se forme spontanément. Déjà l'expérience qu'on a tout seul, sans se trouver face à face avec autrui, se révèle être porteuse d'un sens qui s'établit tout d'un coup et qui, même après sa genèse, reste principalement indisponible. Même si elle n'est pas une expérience d'autrui, l'expérience est, pour parler comme Lévinas, toujours une expérience de l'Autre dans le Même. C'est pourquoi elle exhibe des traits qu'on réserve la plupart du temps à l'expérience d'autrui. C'est à juste titre, je le crois, que Lévinas caractérise la rencontre avec autrui par un appel auquel on doit inéluctablement répondre. Mais cette caractérisation ne vaut-elle pas *aussi* pour une expérience solitaire qui donne lieu à l'émergence d'un sens inédit et immaîtrisable ? Ce sens s'impose au dire en tant que ce qui est, dans ce dire, à dire. N'est-ce pas précisément pourquoi lui convient

27. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Édition « Le livre de poche », Kluwer, Dordrecht / Boston / London 1994, p. 213 et 218 sq.

le caractère d'un appel ? On est, comme il semble, également justifié à interpréter l'expression de l'expérience, comme une « expression de réponse » ou « une expression responsive »<sup>28</sup>. Bien évidemment, on ne doit pas confondre l'appel auquel on se trouve confronté dans l'expérience solitaire avec l'appel auquel on se voit contraint de répondre dans une rencontre avec autrui. On peut néanmoins affirmer que même une expérience qu'on a tout seul est source d'un appel, je ne dis pas : *étranger*, mais au moins *dépossédé*.

## 7. L'APPEL ET LE DON SAUVAGE

Lévinas est sans doute le premier à formuler l'idée que tout dire se produit comme une réponse à un appel. Mais pendant les dernières décennies, cette idée a été maintes fois reprise et transformée. En France, c'est surtout Jean-Louis Chrétien qui l'a élaborée<sup>29</sup>. En Allemagne, Bernhard Waldenfels lui a assigné la forme d'une thèse générale de « responsivité » en l'appliquant non seulement au langage mais aussi à l'action, au désir, à la corporéité et même au comportement des sens dans la perception<sup>30</sup>. Jean-Luc Marion essaie également, mais d'une autre façon, de généraliser l'idée lévinasienne dans sa phénoménologie de la donation. Loin de restreindre, avec Lévinas, à un face-à-face la portée du rapport entre l'appel et la réponse, il affirme bien plutôt que l'appel auquel nous répondons est caractérisé par une anonymité essentielle qui le rend susceptible d'être assigné tout aussi bien à l'être, à Dieu ou bien à la vie qu'à autrui<sup>31</sup>. Ici, chaque mot renvoie à un auteur différent : « autrui » évidemment à Lévinas, « la vie » sans doute à Michel Henry, « l'être » naturellement à Heidegger et « Dieu » probablement à Chrétien. Pourtant, Marion ne cite ces auteurs que pour s'en distinguer. Il exprime la conviction que la source propre, mais une fois pour toutes anonyme, des appels auxquels nous répondons n'est rien d'autre que la donation d'un *don* que nous accueillons dans la forme de tout ce qui nous est *donné*, sans pourtant pouvoir jamais lui assigner un *donateur*.

Évidemment, ce n'est pas ici le lieu de traiter plus amplement la phénoménologie marionnesque de la donation. La seule question que nous avons le dessein d'aborder à la fin de nos considérations est de savoir si nous pouvons conférer le caractère de don à l'expérience, qui s'est déjà révélée être la source d'un véritable appel. La réponse à cette question n'est pas douteuse :

28. B. Waldenfels, "Das Paradox des Ausdrucks", *Deutsch-Französische Gedangengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, p. 120 f. - En français : B. Waldenfels, « Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty », R. Barbaras (dir.), *Merleau-Ponty. Notes sur L'origine de la géométrie de Husserl*, P. U. F., Paris 1998, p. 346 sq.

29. J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, Minuit, Paris 1992.

30. B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.

31. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, P. U. F., Paris 1997, p. 413; cf. pp. 408-413.



elle est certainement affirmative. Celui qui a une expérience au plein sens de ce mot, parvient à s'apercevoir de quelque chose de neuf. Ce qui vaut déjà pour une idée qui nous vient à l'esprit, vaut encore plus clairement pour ce qui est aperçu : tout comme celle-là, celui-ci aussi nous donne à comprendre. Cette expression peut bien être prise au sens d'une véritable donation. Il est sans doute possible que quelqu'un veuille bien renoncer à une expérience trop douloureuse. Mais qui est-ce qui veut bien y renoncer, si le prix à payer pour ce renoncement est de renoncer à toute possibilité d'avoir des expériences ? Ce qui importe n'est pas seulement ce qui sera vécu dans ces expériences. Ce qu'il importe encore plus qu'une vie riche en expériences, c'est le *sens* que les nouvelles expériences nous donnent à comprendre.

Tout indique donc que nous pouvons assigner à l'expérience, même si elle n'est pas sans déceptions, voire sans souffrances, un caractère de don. Pourtant, contrairement à Marion, cette affirmation n'implique nullement la thèse que *tout* ce qui est donné soit un don. Ce qui est en effet un don dans l'expérience, c'est toujours quelque chose de *neuf*. Mais c'est précisément contre le donné que la nouveauté se fait valoir - non pas, certes, contre tout ce qui est donné mais chaque fois contre quelque chose de donné. C'est pourquoi on peut désigner l'expérience comme un don « brut » ou « sauvage ». On peut nommer ainsi un don qui n'est pas tout fait, qui doit au contraire être acquis, voire conquis, c'est-à-dire emporté de haute lutte. Ce qui nous est offert par l'expérience n'est pas le calme, n'est pas la tranquillité ; c'est bien plutôt l'inquiétude d'une lutte et d'une aspiration incessantes.

# De la dissociation au moment de l'épreuve traumatique<sup>1</sup>

YASUHIKO MURAKAMI

Le traumatisme psychique peut se définir comme une épreuve qu'un sujet ne peut pas supporter, jusqu'à ce qu'il s'en dissocie et s'enfuie dans l'état hypnoïde<sup>2</sup> ou dans la conscience altérée pour s'écarter de la souffrance (psychique et physique). Comme nous le verrons au fur et à mesure, la structure intrinsèque au vécu normal y est détruite et il ne peut donc plus être appelé « vécu » mais plutôt « épreuve ». Le *flash-back* dont le mécanisme est irréductible au ressouvenir normal est une autre caractéristique frappante du traumatisme. Ces deux caractéristiques distinguent le traumatisme d'une expérience douloureuse mais non traumatique. Dans cette étude, nous nous intéresserons surtout à la dissociation au moment de l'épreuve et nous essaierons d'éclairer la structure phénoménologique du traumatisme.

## 1. LA DISSOCIATION AU MOMENT DU TRAUMATISME PSYCHIQUE ET L'ÉPOCHÈ PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Un survivant d'un viol sexuel décrit l'état dissocié comme suit : « J'ai quitté mon corps à ce moment. J'étais au-dessus et à côté du lit, en regardant ce qui se passait. . . J'étais dissocié de la désespérance. J'étais debout à côté du moi et il y avait seulement un cadavre sur le lit. . . Il y avait seulement sérénité plate (*flatness*). J'étais simplement là. Lorsque je re-décis la chambre, je ne la décris pas du point de vue du lit [où mon corps se posait]. Je décris à côté du lit. C'est de là que je regardais la situation. ». Un inva-

1. Cette étude analyse, du point de vue phénoménologique, les données de la psychiatrie et de la psychologie de l'enfant. Nous n'utilisons plus ici la perception interne comme principe majeur de la phénoménologie et il y a d'ailleurs un décalage irréductible entre la réduction transcendantale et la description dans l'attitude naturelle de la psychologie. Nous nommons « anthropologie phénoménologique » notre méthode de la description qui porte sur le vécu factice et singulier d'autrui et effectue une sorte de réduction phénoménologique dans la *phantasia*. Cette méthode aide à circonscrire la position des problèmes difficiles à aborder avec la réflexion, mais la recherche purement phénoménologique doit la compléter pour accéder à la description des structures phénoménologiques. Il y a donc un zigzag entre l'anthropologie et la phénoménologie.

2. Ce concept est ici à prendre en son sens strictement phénoménologique.

lide de la Deuxième Guerre Mondiale a rapporté une expérience pareille : « Comme la plupart des soldats de la 4<sup>e</sup> troupe, j'étais inerte, dans l'état de dissociation virtuelle. Il y a un état que nous appelons « regard de deux mille ans ». C'était un regard anesthésié, des yeux vides et élargis d'un homme qui ne se soucie plus de rien. ». (Herman 1992, 43)

Ces descriptions montrent un état typique de la dissociation au moment de l'épreuve traumatique. Les victimes prennent une distance maladroite à l'égard de l'épreuve douloureuse et ils ne vivent plus la douleur. Ils observent cette épreuve comme si c'était un autre qui subissait la douleur ou comme s'ils se regardaient eux-mêmes « de l'extérieur ». Dans certains cas, la victime voit même son double. Avant d'analyser ce phénomène du point de vue de la *phantasia*, constatons brièvement son affinité apparente avec la méthode de l'épochè dans la phénoménologie. Bien évidemment, la dissociation au moment de l'épreuve traumatique *n'est pas* l'épochè phénoménologique. Mais elle est quelque part l'observation désintéressée du « vécu » (épreuve) avec une mise hors circuit de la réalité, donc une mise hors circuit qui n'est plus transcendante mais factivement réalisée.

1) Il est vrai que la réduction phénoménologique découvre un spectateur désintéressé qui observe « du dedans » le moi constituant et la constitution du monde, mais qui n'intervient pas dans la constitution (Fink 1988, 48). Dans l'état hypnoïde face à l'événement traumatique, la dissociation est telle que c'est comme si le spectateur n'observait plus « du dedans », mais, ce qui est vraiment énigmatique, « du dehors ». Le spectateur hypnoïde occupe un lieu dans l'« espace » mais ce point de vue n'est pourtant pas un point de vue objectif dans l'espace objectif ni le point de vue abstrait qui caractérise la science naturelle (Merleau-Ponty l'appelait le « survol »). Il est quand même un point détaché du *Leib*, puisqu'il ne ressent plus de souffrance (il est donc dans la dépersonnalisation) et qu'il observe son corps parfois du dehors. Mais s'agit-il d'une psyché (ici, le spectateur hypnoïde) sans *Leib*? Le spectateur hypnoïde est un phénomène paradoxal de la *psyché* privée du *Leib* alors même que le *Leib* est sa matrice. Il s'approche du fantôme. C'est justement sur ce point qu'apparaît la différence entre la dissociation pathologique et l'épochè phénoménologique. Le spectateur phénoménologique ne se détache pas du *Leib*, il n'est pas désincarné. Et c'est pour cette raison qu'il observe le flux des vécus (la fonction du moi constituant) du « dedans », et qu'il assiste à l'émergence des phénomènes. La perception interne comme prémisse de la réduction husserlienne suppose déjà l'incarnation du spectateur phénoménologisant dans le *Leib*. Par conséquent, c'est plutôt cette incarnation certes énigmatique du spectateur dans le *Leib* qui rend possible l'expérience des phénomènes, donc la phénoménologie. Mais le rapport du spectateur morbide dissocié du *Leib* est encore plus énigmatique. En tant qu'un point de vue, il s'incarne malgré tout dans quelque corporéité certes ambiguë mais concrète, bien que détachée du

*Leib*.

2) Au milieu de l'épreuve traumatique, le patient se considère comme si son épreuve n'était pas réelle. Il y a donc quelque chose comme la mise hors circuit morbide de la position ou de la réalité. Le monde et le corps perdent factivement leur réalité (les psychiatres parlent de déréalisation et dépersonnalisation). Cela ressemble au spectateur phénoménologisant qui inhibe la croyance du moi naturel à l'objet perçu. Mais, ce n'est pas la même chose. Dans l'épochè phénoménologique, rien est perdu : certes la croyance à la réalité est mise en suspens, mais la vivacité (*Lebendigkeit*) même des vécus n'est en aucun cas perdue. Au contraire, la réduction fait découvrir cette vivacité à l'état nu, puisqu'elle inhibe l'illusion transcendantale de la croyance « naïve » au prédonné qui masque l'émergence même des phénomènes. Par contre, dans l'épreuve traumatique, la réalité et la vivacité des vécus sont elles-mêmes perdues. Contrairement à la réduction phénoménologique, la dissociation traumatique est le mécanisme qui fait perdre la vivacité des phénomènes. Nous découvrirons plus loin ce qui constitue cette vivacité dans son rapport à la *phantasia*. La mise entre parenthèses de la réalité dans l'épreuve traumatique a donc une structure autre que l'épochè phénoménologique. En bref, on peut dire que, dans la réflexion de la réduction phénoménologique, le monde cesse d'être donné comme un être objectif mais qu'il se phénoménalise comme un phénomène dans la subjectivité transcendantale, alors même que dans le traumatisme le monde extérieur cesse d'être donné comme un monde réel mais apparaît comme un fantôme en perdant le « devenir propre » du phénomène.

3) Le spectateur dans l'épreuve traumatique se détache ou se dissocie de l'acte et de l'épreuve, donc du moi qui agit et du corps qui se meut et ressent. Le spectateur ainsi dissocié est donc complètement *inerte*. Nous utilisons le mot « inerte » au lieu de « passif », pour le différencier de la synthèse passive chez Husserl. Alors que la passivité husserlienne est la couche qui fonctionne en deçà de l'acte du moi (elle fonctionne donc avec le moi à son insu), l'inertie désigne ici la paralysie de ce moi. Dans le cas du spectateur phénoménologisant, dans la mesure où il partage la volonté de l'effectuation (*Leistung*) méthodique de la phénoménologie (Fink 1988, 43), il est actif même s'il est lui-même désintéressé et s'il ne constitue pas lui-même le monde (HuaXIII, 98). Mais ce n'est pas le cas pour le spectateur dans l'épreuve traumatique. Celui-ci est simplement dissocié et n'a rien à faire contre l'épreuve.

Par ailleurs, ce n'est pas seulement le spectateur qui est inactif mais aussi le *Leib* comme médiateur du moi constituant, puisque, contrairement à l'effectuation de l'épochè méthodique, le *Leib* perd l'acte créatif de constitution : il ne reste que des actes habituels ou plutôt automatiques sans créativité, où le « moi » ne fonctionne plus comme « sujet » de cet acte. Privé de l'aperception, le *Leib* devient automate<sup>3</sup>. La dépersonnalisation et la déréalisation

3. Voici la mort brutale de la mère que Patricia s'est rappelée après l'amnésie qui a duré vingt ans : « Dans un après-midi ordinaire, une fille était dans la cuisine après être rentrée de l'école, avec sa maman gentille mais enivrée, lorsqu'une manche de son négligé a soudainement

dans l'épreuve traumatique sont donc absolues dans la mesure où non seulement l'aperception de la réalité est inhibée, mais aussi où le moi constituant perd la créativité : celui-ci devient en effet fantomatique sans vraiment vivre l'événement, il ne fait qu'enregistrer les épreuves comme une caméra vidéo. Non seulement l'acte automatique basé sur l'habitude se produit-il au milieu de l'épreuve et après, mais la répétition automatique (sans aperception) de l'événement traumatique se produit dans le jeu obsessionnel chez les enfants traumatisés (qui représentent la scène même du traumatisme, par exemple le viol sexuel) ou dans le flash-back ou le cauchemar. Le moi n'effectue plus de constitution du monde de façon active et créative en assistant à l'émergence des phénomènes. Par conséquent, non seulement le spectateur traumatique est fantomatique mais aussi le moi constituant. Ou plutôt, ces deux inerties peuvent désigner, comme nous le détaillerons plus tard, un seul et même fait : l'activité se produit comme acte intentionnel accompagné de la conscience originaire (*Urbewußtsein*), et la dissociation entre le moi (fantôme) et le corps signifie justement la perte de la fonction de la conscience originaire et de l'intentionnalité.

## 2. LE *Leib* blessé AU MOMENT DE L'ÉPREUVE TRAUMATIQUE

### 2.1 *Le corps blessé*

Contrairement à la réduction phénoménologique où la dissociation (*Spaltung*) n'est que transcendantale et méthodique et où le moi constituant est toujours vif et créatif, dans l'épreuve traumatique où le spectateur devient inerte, le moi constituant perd ainsi l'activité et la créativité qui devaient se réaliser à travers le mouvement du *Leibkörper*. Dès lors, le *Leib* n'est plus *Leib* dans la dissociation. L'intégration du *Leib* n'est possible que lorsque l'aperception s'institue et s'incarne dans le *Leib*. Dans la dissociation, il n'y a plus de *Leib* : il n'y a plus de point-zéro d'orientation, de spatialisation ou d'équilibre. Certes le *Leib* lui-même est en deçà de l'activité intentionnelle et il est plutôt matrice de celle-ci. Mais s'il n'a plus de possibilité pour une activité et ne fonctionne plus comme matrice, il n'est plus le *Leib* à proprement parler. Nous avons nommée « inertie » la privation de l'acte intentionnel mais ce n'est pas seulement l'effet de la paralysie de l'acte mais également celui de la blessure au niveau de la passivité. L'affectivité y devient l'affect figé, non réparable et non exprimable. Nous nommons ce corps « corps blessé » comme altération du *Leib*.

été enflammée par feu du poêle. En quelques secondes, la jolie robe et la mère étaient brûlées. Patricia regardait horrifiée sur son siège à côté de la table la personne la plus aimée au monde brûlée à mort. L'enfant a alors erré jusque dans la salle de bain. Elle a rempli la baignoire d'eau, mis ses chemises dans le panier, et pris un bain. Elle s'était glissée dans un *neverland* coupé du monde, lequel durait - Patricia n'a pu dire combien de minutes - jusqu'au moment où son voisin a, en sentant la fumée, appelé les pompiers qui sont arrivés. » (Terr 1994, 93)

L'amnésie et le flash-back impliquent le fait que l'épreuve traumatique n'est pas « vécue » au sens propre de ce mot. Il y a une douleur qui ne peut être ni vécue ni consciente. Plus précisément, l'affectivité excessive au niveau de la passivité dépasse la capacité de visée (*Zuwendung* : *Hua XI*) de la part de l'acte intentionnel et elle ne peut pas être réorganisée pour faire le sens intentionnel : dans le traumatisme, il n'y a pas de kinesthèse qui s'harmonise avec l'affect et qui le soulage. Le noyau du traumatisme est le phénomène qui ne peut pas être vécu (i.e. blessure des kinesthèses et de l'affectivité au niveau de la synthèse passive en deçà du moi qui vit) et il ne peut pas être intégré dans le processus du vécu et de l'expérience (i.e., production du sens)<sup>4</sup>. Si les données sensibles et les kinesthèses ne sont pas intégrées dans l'acte intentionnel équilibré, la douleur flotte sans devenir hylè de la perception d'un objet. Là, le corps vivant comme lieu de l'harmonie des synthèses passives et actives se perd.

## 2.2 L'amnésie

Dans la conscience altérée ou dissociée, il reste impossible de se remémorer et de se ressouvenir de l'épreuve traumatique. Dans ce cas, sans avoir le souvenir du traumatisme, la victime souffre de dépression ou de symptômes psychosomatiques. Comme Husserl l'a montré, le ressouvenir est le remplissement d'un sens sédimenté d'un passé qui est éveillé dans l'association avec tel ou tel motif présent. Par conséquent, ce qui ne peut pas devenir sens ne peut pas être ressouvenu<sup>5</sup>. Or, il y a plusieurs niveaux de sens dans l'argument de

4. Winnicott résume le traumatisme précoce comme suit : « 1. Retour à un état non-intégré (défense : désintégration), 2. Chute perpétuelle (défense ; se soutenir soi-même), 3. Perte de l'unité psychosomatique, échec de l'habitation [dans le corps] (défense : dépersonnalisation), 4. Perte de sensation de réalité (défense : exploitation du narcissisme primaire), 5. Perte de la capacité de se rapporter à l'objet (défense : états autistiques, qui se rapportent seulement aux phénomènes de soi (*self-phenomena*)) » (Winnicott 1989, 89-90)

5. Nous nous référons ici aux paragraphes 36-38 des *Analyses sur la synthèse passive*. Le vécu remémoré est celui d'un vécu qui a été à un moment présent dans le passé. Le point de départ du ressouvenir est donc la perception dans le passé. La matière du ressouvenir était, au moment de la perception, l'impression originale à savoir le présent vivant ou la « vie fluente de la constitution originale de l'objet » (HuaXXIII, 173). Or, l'impression originale pâlit au fur et à mesure de l'écoulement de la rétention. En perdant la force d'affection, elle devient intuitivement vide et il ne reste enfin que la représentation vide comme l'ossature du sens (« Dès lors le trajet de la rétention fraîche se convertit en permanence en un trajet de la rétention vide. La rétention vide est encore et toujours une sphère où est maintenue cette objectivité qui possède sa sphère d'institution originale dans l'impression originale. Encore et toujours le même est conscient selon le sens, encore et toujours il l'est en un sens particulier, à savoir affectif. Mais irrésistiblement la force affective régresse, irrésistiblement le sens objectal s'appauvrit en différences internes et se vide donc d'une certaine manière. La fin consiste en une représentation vide qui représente son contenu de manière totalement indifférenciée, contenu qui, quant à lui, a totalement perdu toute la richesse des propriétés intérieurement dégagées que l'impression originale avait édifiée. » [HuaXI, 169-170]).

Il faut souligner ici que ce qui se sédimente ainsi est le sens intentionnel (ou sa représentation vide) et non pas la hylè (« Mais la force affective originale à la fin se tarit, la modification rétentionnelle conduit à une identité vide qui a perdu sa différence spécifique et qui ne peut pas

Husserl : signification linguistique, sens comme noème de la perception, sens comme *Gestalt* des donnés sensibles au niveau de la synthèse passive (nous redéfinirons pour notre part le mot « sens »). Le noyau de l'épreuve traumatique qui tombe dans l'amnésie ne peut pas être intégré dans ces couches du sens, pourtant, il obsède la victime.

L'affection traumatique ne dépasse pas seulement la visée (*Zuwendung*) du moi actif mais elle dépasse également l'organisation au niveau de la synthèse passive : elle reste désordonnée, non-vivable, donc indicible et non susceptible de remémoration.

L'inertie comme paralysie de l'acte intentionnel est donc corrélative des phénomènes qui ne peuvent pas entrer dans le mouvement de la synthèse passive. L'inertie comme privation de l'activité signifie « rien à faire » eu égard à la douleur au niveau de la passivité. Ce qui est à noter ici, c'est que les synthèses passives et actives ne concernent pas seulement la perception et la connaissance mais également l'acte pratique et l'expression de l'émotion à travers les

se maintenir, la ligne synthétique rétentionnelle se perd dans le degré zéro absolu de l'indifférenciation. Et, dans la continuité de ce processus, le sens s'est néanmoins maintenu dans son identité, il s'est simplement voilé, il est passé du sens explicite à un sens implicite. » [HuaXI, 174]. Alors, l'horizon passé comme réservoir du ressouvenir est le réseau des sens (surtout noématiques) articulés dans et selon une telle ou telle structure culturelle (« Que signifie ce degré zéro [comme conséquence de la rétention]? C'est le réservoir permanent des objets [= sens noématiques] parvenus, dans le processus du présent vivant, à une institution vivante. » [ibid., 177] « Mais l'éveil est tout d'abord possible parce que le sens constitué dans la conscience d'arrière-plan est effectivement impliqué sous une forme non vivante qui se nomme ici inconscience [= horizon du sens]. » [ibid., 179]).

La mémoire qui se sédimente ainsi dans l'horizon du passé est réactivée selon deux étapes : éveil (*Weckung*) et ressouvenir. D'abord, motivée par quelque sens intentionnel au présent, la représentation vide dans l'horizon passé est éveillée. Husserl explique que le sens présent intuitivement rempli éveille le sens passé ressemblant mais vide d'intuition, et qu'il se produit une association lointaine entre le sens passé et le sens au présent (HuaXI, 175). Le deuxième son du marteau éveille le premier déjà vide et les deux sons ont ainsi l'identité quant au sens (ibid., 176). Le sens éveillant (dans cet exemple, la perception au présent du deuxième son) est intuitivement rempli, mais le sens passé et éveillé est au début un éveil vide (ibid., 179).

Le ressouvenir comme remplissement intuitif du sens éveillé est donc la deuxième étape (« Le troisième degré [Husserl compte l'association dans l'impression originare du présent comme premier et l'éveil du sens passé comme deuxième.] est celui du passage de ces représentations vides éveillées à des intuitions reproductives, c'est-à-dire ici les ressouvenirs. » [ibid., 181, cf., ibid., 81]). Il y a deux choses à noter. La première chose est que le ressouvenir s'institue toujours sur la base de l'éveil du sens. Cela implique que le ressouvenir husserlien suppose toujours le retour du sens noématique. Il n'y a pas d'expérience du ressouvenir qui ne concerne pas le sens. La deuxième chose est que l'intuition du ressouvenir est une présentification (« Cela [l'éveil du sens] se présente de manière plus favorable, si l'éveil se convertit en ressouvenir. Naturellement ce passage s'accomplit par une synthèse d'identité ; celle-ci est une opération du ressouvenir intuitif, de la reconstitution du contenu objectal, mais sur le mode du revenir de nouveau à ce qui est connu, du se-présentifier-de-nouveau, non pas en l'éprouvant effectivement, mais en faisant comme si on l'éprouvait. » [ibid., 182]). Cela veut dire que dans le ressouvenir, l'intuition se produit dans la sphère de la présentification et donc dans celle de la *phantasia* (ou plus précisément, de l'imagination comme *phantasia* imprégnée de la structure intentionnelle). Cela ne veut pas dire que le passé est lui-même l'imagination, mais simplement, que le remplissement intuitif du sens sédimenté se produit dans le champ de l'imagination.

kinesthèses. On ne peut pas faire un geste approprié face à un choc terrible et à la douleur : ce clivage entre l'affectivité et la kinesthèse aveugles et passives et l'acte volontaire est un des caractères décisifs du traumatisme. L'épochè morbide et effective fait surgir - sous la forme de l'« amnésie » - la passivité négative de l'affection traumatique en deçà de (ou réfractaire à) la synthèse passive. La passion en deçà de l'organisation au niveau de la synthèse passive forme le noyau du flash-back. Tel est le corps blessé. Il est comme une masse de tension affective fixée et incapable d'être vécue, en perdant les synthèses passives et actives.

### 2.3 Chute et désintégration des kinesthèses

À part la pétrification de l'affectivité, le traumatisé souffre de la chute dans le flash-back et du cauchemar<sup>6</sup>. La sensation de chute n'est pas une parmi d'autres kinesthèses normales mais elle indique leur impossibilité même. La perte de celles-ci implique sans doute la perte de l'orientation (surtout haut-bas) et du point-zéro. Le *Leib* est ainsi éclaté et il ne fonctionne plus comme point-zéro de la constitution du monde. En effet, le traumatisé raconte souvent le cauchemar de la chute alors même qu'il n'a pas nécessairement éprouvé une chute réelle. Cela montre bien que ce qui revient dans le cauchemar est la désintégration du *Leib* qui a perdu son support. Il va sans dire que c'est ce *Leib blessé* et désintégré qui revient dans le flash-back. Pour que le *Leib* soit *Leib*, il faut un schème qui s'y incarne et qui l'intègre en unité (à savoir, le point-zéro, l'orientation, l'harmonie des kinesthèses entre elles et avec les données sensibles et surtout l'harmonie de l'intensité et du rythme entre l'affectivité et les kinesthèses). Le *Leib* blessé et désintégré, c'est donc le *Leib* dé-schématisé. Le traumatisé perd ce schème dans son épreuve et répète cette perte de schème du *Leib*. Par ailleurs, le schème se produit au milieu des rapports intersubjectifs (ou plus précisément interfacticiels) en deçà de la langue, et c'est parce que le traumatisme détruit le cadre de l'interfactivité que le schème du *Leib* est détruit. Ce sera le sujet du prochain paragraphe.

### 2.4 Appendice : La vulnérabilité intrinsèque et transcendantale

Le *Leib blessé* surgit dans le traumatisme comme privation de l'aperception et désintégration. Mais, ce n'est pas nécessairement un événement douloureux qui « cause » le traumatisme car il y a une tendance du côté du *Leib* qui tombe plus ou moins facilement dans le traumatisme. Il y a des gens qui souffrent du traumatisme à l'occasion d'un événement relativement peu grave

6. « [Après l'affaire du gaz toxique au métro,] je faisais souvent le rêve dans lequel je tombe du haut. Avant, je n'avais jamais fait un tel rêve. » (Haruki, 519-520) Dans ce documentaire qui recueille des entretiens avec les gens impliqués dans l'attentat au gaz toxique commis par une secte religieuse dans plusieurs lignes du métro de Tokyo le 20 mars 1995, il y a plusieurs descriptions du cauchemar de la chute (Haruki, 165, 301, 519-520, 658, 691)



qui ne motivera pas le traumatisme chez les autres. Les psychiatres racontent souvent que le « vrai » traumatisé difficile à guérir est quelqu'un qui souffre d'un événement apparemment trivial et qu'il y aurait une vulnérabilité intrinsèque chez un tel patient. Il y a une vulnérabilité plus ou moins variable qui détermine la capacité du sujet à réagir contre l'événement douloureux. Le traumatisé ne souffre pas seulement le traumatisme et l'affect douloureux qui s'y rattache, mais aussi une dépression sans aucun motif précis. L'événement traumatique n'a pas de rapport immédiat avec cette dépression. Celle-ci peut être un état indépendant : une patiente m'a raconté que la dépression dont elle souffre régulièrement depuis l'événement traumatique est reliée à un état spécifique de son corps qui se distingue de l'état du corps dans la panique du flash-back. La dépression peut être considérée comme la réalisation de la vulnérabilité intrinsèque qui resterait transcendante chez les non-traumatisés. Du point de vue transcendantal, le traumatisme se définit donc comme réalisation de la vulnérabilité transcendante (on peut éviter le rapport quasi-causal entre l'événement traumatique et le *Leib blessé*). Si chacun a une vulnérabilité transcendante plus ou moins grave, le traumatisme devient un sujet de recherche purement phénoménologique (et non plus anthropologique), puisque cette vulnérabilité est une possibilité même de la subjectivité transcendante.

### 3. LA DISSOCIATION ET LA CONSCIENCE ORIGINALE

Nous avons constaté chez le traumatisé l'impossibilité de la constitution du monde et du moi constituant. Ces échecs montrent la destruction de la fonction même de la subjectivité transcendante en tant que champ de l'expérience transcendante en général. L'institution du spectateur phénoménologisant implique simultanément la fonction saine de la subjectivité transcendante, puisque le désintéressement méthodique n'est possible que si la fonction de la subjectivité transcendante est assurée. Autrement dit, le traumatisme est la situation où la condition même de l'exercice de la phénoménologie est ébranlée.

Nous venons de nous référer à la distinction phénoménologique entre spectateur phénoménologisant et moi constituant, pour comprendre la dissociation. Mais cette distinction renvoie à une distinction plus archaïque. Puisque la distinction entre le spectateur phénoménologisant et le moi constituant est de bout en bout méthodique et qu'ils n'apparaissent que dans l'attitude méthodique du phénoménologue, ce qui est touché dans le traumatisme est en deçà de cette phase. Il s'agit donc d'une structure transcendante qui rend possible à la fois la distinction méthodique de la phénoménologie et de la dissociation morbide. Dans cette optique, il y a une réflexivité de soi passive et inhérente au vécu, laquelle devient secondairement la perception interne par un spectateur lorsqu'il réfléchit « méthodiquement » sur les vécus (à savoir lorsqu'il vise les vécus) mais qui n'est pas spectateur lorsque le soi accompagne passivement la visée

intentionnelle des objets extérieurs. Autrement dit, la distinction méthodique entre le spectateur phénoménologisant et le moi constituant s'enracine dans l'aperception immédiate de la conscience (Maine de Biran) ou la conscience originaire (Husserl) comme conscience anonyme de soi, qui s'aperçoit passivement des « vécus » et qui *peut* se convertir en la réflexion active (perception interne) si cela est nécessaire. La distinction méthodique s'enracine dans la distinction entre la conscience originaire et les vécus.

L'aperception peut être considérée comme la fonction réflexive inhérente à chaque intentionnalité active et passive. Tout acte intentionnel, qu'il soit cognitif ou pratique, est accompagné de la conscience de soi, du sentiment d'appartenance de cet acte au soi. Une partie des vécus passifs est également accompagnée de cette conscience de soi, même si ces vécus ne sont pas réfléchis de façon volontaire ; être vécu, avoir conscience, c'est déjà une conscience de soi. Or, dans la dissociation du traumatisé, cette sorte de conscience de soi est à la fois paralysée et accentuée. Paralysée, parce qu'il n'éprouve plus la souffrance subie et que c'est comme si quelqu'un d'autre souffrait. Accentuée, parce que la distinction entre le vécu et l'aperception est telle que c'est comme si l'aperception observait le vécu d'un autrui. Autrement dit, la conscience originaire (l'aperception immédiate) ne se produit plus de façon normale : il y a une sorte de dépersonnalisation. Cela explique une partie de l'amnésie de l'événement traumatique. Si le traumatisé ne vit pas (i.e. ne s'aperçoit pas de) l'épreuve, il ne se la remémore pas non plus.

Il faudrait expliquer pourquoi dans le traumatisme la conscience originaire se dissocie du corps blessé. Notre réponse est la suivante ; c'est parce que la conscience originaire relève de la rencontre du *Phantasieleib* et du *Leib* que la scission entre le *Phantasieleib* et le *Leib* dans l'épreuve traumatique déclenche la dissociation de la conscience originaire. Nous allons montrer par la suite comment la conscience originaire relève du *Phantasieleib* et à cette fin, nous ébaucherons une anthropologie phénoménologique du rapport mère-bébé. Puisque dans le traumatisme se détruisent à la fois la conscience originaire et le rapport interfacticiel (confiance, attachement, sens de sécurité), il faut discuter la structure commune de la genèse de la conscience originaire et du rapport interfacticiel. Pour cette tâche difficile, les données de la psychologie de l'enfant viennent nous aider. Nous allons donc entreprendre une recherche anthropologique en guise de préparation pour une recherche phénoménologique à venir, que nous ne pouvons cependant pas développer dans cette étude. Nous allons montrer que l'institution originaire de la conscience originaire se base sur le rapport intercorporel du bébé et de la mère qui en prend soin.

### 3.1 La genèse de vécu selon Husserl et Yamaguchi

En poursuivant l'*Abbau* comme méthode husserlienne de la phénoménologie génétique qui permet de découvrir une couche en deçà du moi actif, et

en s'appuyant surtout sur l'appendice XLV de *Husserliana XV* qui analyse le rapport mère-bébé, Ichiro Yamaguchi a montré comment, chez le bébé, le vécu et la conscience originaire se produisent, en partant de l'intentionnalité pulsionnelle chez Husserl (Yamaguchi 2003, 2004). D'après la discussion de Yamaguchi, dans la tétée et le balbutiement du bébé, l'instinct (au sens de Husserl) fonctionne en deçà du vécu, en deçà de la conscience. Ces actes ne sont pas originairement conscients ; ils sont phénomènes archaïques et non-vécus. La répétition du remplissement de l'acte (tétée et balbutiement, etc.) et de son manque (« forme vide », « kinesthèse-zéro [*Nullkinästhesse*] » [Hua XV, 606] : manque de kinesthèses qui correspondent à la voix d'autrui ou la faim qui évoque le manque du sein), institue l'« intentionnalité pulsionnelle » comme habituelité de cet instinct („*Instinktive*” *Habitualität* [Hua XV, 604]). Lorsque cette répétition devient habituelle, ce manque éveille le remplissement à venir et il devient la « quasi-perception » de celui-ci et devient intuitif en tant que « représentation vide ». Selon Husserl et Yamaguchi, le vécu se produit ici. La conscience originaire est la conscience qui accompagne cette représentation vide comme genèse du vécu conscient : *genèse de vécu comme « être conscient » de la représentation vide renvoie au soi, donc elle marque la genèse de la conscience originaire.*

À la discussion tirée de Husserl et de Yamaguchi, il faut cependant ajouter un autre moment décisif pour saisir le rôle joué par l'autre (figure-mère) dans la genèse du vécu et de la conscience originaire. En effet, si c'était seulement la répétition du remplissement et du manque de l'intentionnalité pulsionnelle qui engendrait le vécu et la conscience originaire, il ne serait pas besoin d'autrui : la télévision au lieu de la présence d'autrui suffirait même largement pour éprouver encore plus proprement le manque de kinesthèse dans la voix d'autrui. Il va donc sans dire que cet argument ne suffit pas. On sait qu'un enfant laissé devant la télévision sans avoir de contacts suffisants avec d'autres personnes a une tendance autistique bien qu'il ne soit pas autiste inné. Pour que le vécu et l'aperception d'autrui se produisent, il faut des éléments supplémentaires qui d'ailleurs rendent possible l'interprétation de Yamaguchi.

### 3.2 *L'institution originaire du vécu et du Leib, à travers l'interfactivité archaïque*

#### 3.2.1 *La structure du rapport corporel de la mère et du bébé (holding) : le Phantasieleib d'autrui qui intègre le Leib du bébé)*

Que peut être la description phénoménologique du tenir dans les bras de la mère ? Du point de vue anthropologique (et non pas purement phénoménologique), il faut d'abord montrer la structure de l'acte de soutenir de la part de la mère, qui prépare le schéma corporel du côté du bébé. Au début de la vie, le bébé ne s'aperçoit pas de son *Leib* de façon intégrée et cohérente. La psychologie a montré qu'il vit aveuglément, au début, l'affectivité et les kinesthèses

aveugles et pulsionnelles (d'ailleurs, ce donné psychologique correspond à la discussion ci-dessus par Husserl de l'instinct et de l'intentionnalité pulsionnelle). Nous nommons cette couche archaïque « *Leib* archaïque » ou « *Leib* "matériel" » (« matériel », parce que l'affectivité et les kinesthèses aveugles et protéiformes servent de matière à la schématisation ultérieure). L'enfant ne se développe pas *ex nihilo*, mais du fait des soins de la mère et d'autres personnages. En soutenant le bébé dans les bras, la mère « ressent » sans réfléchir l'état du *Leib* du bébé (plaisir/déplaisir, kinesthèses, etc.). La mère ne lui donne pas seulement le soutien physique mais elle soutient le *Leib* du bébé en « ressentant »<sup>7</sup> (avec l'aide du *Phantasieleib*) ses kinesthèses et affectivités dans leurs rythmes et intensités. Ce que « ressent » la mère n'est en effet pas le « *Leib* » réel du bébé, puisque celui-ci n'a pas encore l'unité et l'harmonie des kinesthèses, mais justement le *Leib* à venir du bébé, intégré et schématisé. La mère « ressent » donc dans la *phantasia* le *Leib* à venir du bébé. En d'autres termes, pour écarter des dangers divers, la mère « ressent » non seulement le *Leib* actuel (ici et maintenant), mais elle prévoit dans la *phantasia* l'état possible du *Leib* du bébé. Ainsi le soutien de la mère par le biais de son *Phantasieleib* donne à l'enfant pour la première fois l'unité du *Leib* (harmonie des kinesthèses, des affectivités et des données sensibles) qui ne peut pas être réalisée par le bébé seul. L'intégration ou le schéma du *Leib* du bébé est découvert et instauré par un autre *Leib*. Ainsi, le *Leib* se « ressent » et s'unifie de façon interfacticielle.

### 3.2.2 La résonance avec le *Leib* et le *Phantasieleib* d'autrui qui fait découvrir son propre *Leib*

Détaillons quelque peu le vécu du côté du bébé. Une « entente » passive du *Leib* du bébé et du *Leib* de la mère s'établit peu à peu. Mais cette « entente » suppose à son tour, chez le bébé, un *Phantasieleib* transpassible (terme de Maldiney) au *Leib* d'autrui qui est en soi infigurable, et c'est de cette manière que le bébé « entend » la « visée » d'autrui qui le « vise ».

Chez le nouveau-né, son propre *Leib* n'est pas encore intégré en tant que vécu (les moments pulsionnels et désordonnés de ses membres ne sont ni contrôlés ni conscients). Il n'y a pas encore de vécu de son propre corps mais il y a seulement des kinesthèses passives et pulsionnelles qui ne sont encore ni vécues ni conscientes. Avant d'apercevoir intégralement son propre *Leib*, le *Phantasieleib* du bébé « ressent » le *Leib* d'autrui (c'est pourquoi le bébé saisit le changement de la physionomie de la mère déjà deux jours après la naissance [Cf. Stern 1985, ch.3]). En même temps, au fur et à mesure que le *Leib* de la mère « ressent » ou « perçoit » en « *phantasia* perceptive » (Hua XXIII, no.18) le *Leib* du bébé et que ses gestes « expérimentent » cette *phantasia*, le *Phantasieleib* du bébé peut découvrir son propre *Leib* à travers cette « expression ». Le

7. Les guillemets indiquent que ce n'est pas ressentir au moyen des données sensibles mais la fonction du *Phantasieleib* qui « ressent » ce qui n'est pas sensiblement donné.

*Phantasialeib* du bébé « perçoit » en *phantasia* de manière réflexive quelque chose d'intégré dans son *Leib* archaïque et « matériel », lorsqu'il ressent le *Leib* intégré et schématisé de la mère qui ressent et traite le *Leib* du bébé : le *Phantasialeib découvre son propre Leib comme quelque chose d'intégré et de schématisé par le truchement du Leib d'autrui*<sup>8</sup>. Dans les soins de la mère qui stabilise et satisfait les « pulsions » du bébé, le bébé rencontre pour la première fois ses propres « pulsions » et il vit le soin de la mère comme vécu organisé et schématisé. Le *Leib* archaïque (affectivité et kinesthèses aveugles) se schématise ainsi et devient le *Leib* intégré. Si l'absence de la mère qui dépasse la limite de cette « entente » cause la désintégration du *Leib* du bébé (Winnicott 1971, ch.7), c'est parce que l'intégration du *Leib* est le schéma corporel *transmis* et *soutenu* de façon continue par la mère. C'est pourquoi le *Phantasialeib* « ressent » le *Leib* d'autrui comme schématisation qui schématise son *Leib* archaïque et « matériel ».

Nous empruntons des données de la psychologie de l'enfant pour expliquer la genèse du vécu. Mais cette structure (mouvement) interfacticielle fonctionne même chez l'adulte : elle y est seulement occultée et difficile à observer, sauf dans les cas d'entente « réelle » avec autrui. Un autre exemple où on peut observer ce mouvement est la pratique psychothérapeutique. Le « *reflecting back* » chez Winnicott et la congruence chez Rogers l'attestent : le patient découvre pour la première fois ses propres affectivités en filigrane de l'expression (verbale et gestuelle) du thérapeute qui « ressent » les affectivités du patient et les « reflète » dans son expression verbale et non-verbale. On pourra essayer une pure phénoménologie sur ce sujet.

### 3.2.3 La genèse du vécu à travers la transmission des kinesthèses intégrées et organisées de la mère

Les moments à ajouter à la discussion de Yamaguchi sont donc les suivants. Pour que les phénomènes archaïques et non-vécus deviennent des vécus chez le bébé, il faut la *transmission* de l'articulation (les types de schématisation) des kinesthèses et des affectivités de la mère. Cette transmission se produit à travers les mouvements circulaires de leurs (le bébé et la mère) *Phantasialeib* et *Leib*. La genèse du vécu et de la conscience de soi se produit non pas seulement grâce à l'éveil du remplissement passé au moment du manque, mais

8. Dans le vocabulaire de Richir, le phénomène en question peut se décrire comme suit. À travers l'échange interfacticiel du *Phantasialeib* du bébé et de la mère, le bébé « découvre » ou « entre-aperçoit » indirectement ce qui vient de sa propre affectivité et de ses propres kinesthèses encore non-aperçues (le proto-ontologique).

L'articulation entre le vocabulaire de Richir et le nôtre est la suivante. Le *Leib* archaïque et « matériel » chez nous correspond à l'unité de la *Leibhaftigkeit* (affectivité) chez Richir et des kinesthèses aveugles. Le *Leib* intégré et schématisé se produit au moment où le *Leib* archaïque s'harmonise avec le *Phantasialeib* (qui est schématisant, grâce à la rencontre avec le *Leib* d'autrui schématisé).

Et l'entre-aperception de l'affectivité est justement possible à travers l'écart schématique fourni dans la rencontre avec le *Leib* schématisé d'autrui. Cf., Richir 2004

grâce à la transmission de l'articulation et de l'intégration des kinesthèses de la mère. Par conséquent, les différentes manières dont les soins sont apportés au bébé instituent des organisations différentes des kinesthèses (la différence de comportement selon la culture est un bon exemple) et un autiste qui n'a pas de rapport interhumain devient très maladroit à cause du manque de cette transmission. *Lorsque la kinesthèse-zéro éveille son remplissement possible, le bébé ne ressent pas seulement le manque de ses propres kinesthèses mais il « ressent » dans son Phantasieleib le remplissement des kinesthèses de la mère. La kinesthèse-zéro n'est pas simplement le manque de la kinesthèse mais la « phantasia perceptive » de la kinesthèse intégrée et articulée, et cette dernière fonction relève du « Phantasieleib ».* L'acte pulsionnel et passif de la tétée comme satisfaction (remplissement) de l'instinct est en même temps la *phantasia* du *Leib* de la mère. Sinon, les mouvements infiniment variés et plastiques du balbutiement ne se fixeraient pas, en s'appauvrissant, dans les kinesthèses limitées de la langue maternelle. Le bébé n'imité pas simplement la forme des lèvres d'autrui mais imite du dedans ses kinesthèses et c'est ainsi qu'il apprend la prononciation de la langue maternelle ; Richir l'appelle « mimesis non spéculaire active et du dedans » (Richir 2000, 145). Pour que le vécu soit vécu et que les kinesthèses soient harmonieusement organisées, il faut l'intervention d'autrui plus forte et active qu'un simple rapport passif de la présence d'autrui comme pourvoyant au manque de kinesthèses.

### 3.3 La sécurité comme matrice de vécu

Le bébé « ressent » sans le reconnaître comme tel le fait que le *Leib* de la mère s'adapte et s'harmonise avec son *Leib*, et qu'il lui donne la stabilité et l'intégration en écartant la chute et l'intrusion de quelque chose qui risquerait d'être catastrophique. Le bébé vit l'intégration de son propre *Leib* et la sécurité dans le soutien d'un personnage familier. La « sécurité » s'efface même lorsqu'il est soutenu par un étranger et qu'il « ressent » un autre *Leib* et il peut alors tomber dans la panique. Le *Phantasieleib* du bébé « résonne » avec le *Leib* de la mère qui s'harmonise avec le sien et en même temps le *Phantasieleib* du bébé s'harmonise avec son propre *Leib* par le truchement de l'harmonie avec le *Leib* de la mère en se schématisant et en s'apercevant. De cette façon, l'enfant vit les soins et le soutien d'autrui comme la « sécurité » de son propre *Leib* (ainsi la fonction du *Phantasieleib* précède l'intégration du *Leib*). La description phénoménologique et anthropologique de l'institution originaire de la « sécurité » montre les mouvements réciproques du bébé et de la mère (la mère soutient le bébé qui se soutient de la mère). La « sécurité » du *Leib* ne se produit que dans cette interaction complexe. *L'origine phénoménologique de la « sécurité » n'est pas la sécurité physique mais tout à la fois les phénomènes complexes de l'intégration du Leib dans la rencontre avec le Leib d'autrui, par l'intermédiaire des Phantasieleiber des deux personnages, et les phénomènes de la rencontre du Phantasieleib du bébé avec son Leib. Et la « sécurité » est*

*une affectivité privilégiée du point de vue de l'intégration réciproque du Leib et du vécu, donc du moi.* Même chez l'adulte, on peut dire la même chose, bien qu'elle soit altérée et compliquée à cause des institutions ultérieures. Donc même dans la recherche purement phénoménologique, on pourra découvrir la sécurité comme fondement de l'unité du *Leib* et de la mobilité propre à la créativité. La « sécurité » est une affectivité particulière également d'un autre point de vue. Puisqu'elle est la possibilité même du schématisme qui schématise l'affection de l'affectivité, la sécurité est la structure qui rend possible l'harmonie de l'affectivité et de sa schématisation (articulation et expression), et qui, de cette façon, institue originairement le *Leib* intégré et harmonieux. Bref, la « sécurité » est l'affectivité qui relève de l'harmonie entre le schématisme et les affectivités autres, à savoir, elle est la possibilité d'entre-apercevoir les affectivités autres.

Par contre, la situation où les kinesthèses et l'affectivité ne sont pas vécues est justement celle du traumatisme psychique et de la destruction de la sécurité comme interfacticité originaire. Le vécu se produit comme intégration des phénomènes archaïques et non-vécus, grâce à l'« entente » avec l'autre qui fournit la sécurité. *La traumatisme est la destruction de la structure de la sécurité et il provoque l'excès de l'affection (phénomènes archaïques) qui ne peut pas être convertie et intégrée dans le vécu.* S'il y a angoisse, dépression ou perte de confiance en soi en tant que symptôme résiduel du traumatisme, c'est parce que celui-ci casse l'affectivité interfacticuelle comme structure de sécurité.

### 3.4 *La conscience originaire en tant que phantasia vide de l'interfacticité et la dissociation*

La conscience de soi chez l'adulte est le fruit de l'« intériorisation » ou de l'« introjection » (au sens de psychanalyse) de la structure circulaire et interfacticuelle des *Phantasieleiber* et des *Leiber*, puisque cette aperception s'institue originairement dans la structure interfacticuelle de la sécurité. Cette « intériorisation » est dans notre contexte phénoménologico-anthropologique, la *phantasia* vide (sans intuition ni « perception ») de la structure interfacticuelle de la sécurité. Au fur et à mesure que nous accumulons l'expérience de ce circuit, celui-ci peut se maintenir de plus en plus dans la *phantasia* et en fin de compte dans la *phantasia* vide sans *Perzeption*. Chez l'adulte, l'origine interfacticuelle de la sécurité est plus ou moins occultée. La fonction du *Leib* d'autrui est intégrée dans la fonction de la conscience originaire même si autrui n'est pas réellement « intuitionné ». La conscience originaire est donc la *phantasia* vide du mouvement circulaire des *Phantasieleiber* et des *Leiber* (Cette fonction n'est pas elle-même consciente). Une fois institué, ce mouvement fonctionne sans la présence effective du *Leib* d'autrui et il devient rencontre de mon *Phantasieleib-Leib* schématisant et de mon *Leib* matériel, et c'est ainsi que se produit la conscience de soi dans cette rencontre. Quelqu'un

qui n'a pu vécu la rencontre harmonieuse avec autrui ne peut pas développer la conscience originaire. L'état limite de cette situation est le manque de conscience de soi chez l'autiste grave. L'institution originaire de la conscience de soi requiert donc l'intervention active de l'autre. Si la conscience de soi (conscience originaire) est ainsi tributaire de la fonction du *Phantasieleib*, on peut conclure qu'elle n'est pas un pôle fixe ou une substance mais un mouvement fonctionnant à l'arrière plan de tel ou tel vécu et que ce mouvement est toujours soutenu par le schéma intercorporel de la sécurité.

#### 3.4.1 La dissociation comme altération de la conscience originaire

Dans ce contexte, la conscience altérée dans l'épreuve traumatique est l'altération même de la conscience originaire. Le *Phantasieleib* n'y vit plus dans les phénomènes qui surgissent à même le *Leib* tendant à se réduire par là à un *Körper* ; il reste l'affect excessif mais paradoxalement non-vécu. Autrement dit, la souffrance excessive qui ne peut pas être schématisée par le *Phantasieleib* et la destruction de l'interfactivité qui soutient la conscience originaire déclenchent la dissociation du *Phantasieleib-Leib* schématisant et du *Leib* archaïque, autrement dit, du lien où se croisent le schématique et le proto-ontologique. Au milieu de l'épreuve traumatique, la conscience originaire ne trouve plus à s'incarner dans le *Leib* « matériel » et celui-ci n'est plus ni schématisé, ni vécu. C'est pourquoi la conscience ne ressent plus de douleur. Cette situation comporte deux aspects. Premièrement, la conscience originaire (le *Phantasieleib-Leib* schématisant) est dissociée de l'affectivité du *Leib* ici transmuée en masse amorphe et pétrifiée des affects. Cette dissociation est accompagnée de la fixation de la *phantasia* en fantasme et en conscience altérée (état hypnoïde). Deuxièmement, dans la dissociation de l'affectivité et du *Phantasieleib* schématisant (qui est maintenant *Phantomleib*), le *Leib* (divisé en le *Leib* blessé et en le *Phantomleib*) perd la possibilité de l'intégration et de l'harmonie (donc également la possibilité du vécu et de la production des sens). Le *Leib* risque d'être désintégré. Et la désintégration se produit comme privation de sécurité (angoisse et peur morbides). Si le traumatisme se produit principalement lorsque la confiance en autrui est perdue, c'est parce qu'elle affecte la conscience originaire comme structure de la genèse du vécu.

#### 4. LA CONSCIENCE ORIGINNAIRE COMME MEDIUM DE LA PRODUCTION DES SENS ET LA DISSOCIATION

La conscience originaire ne ressent pas seulement le vécu non-intentionnel tel que les kinesthèses passives mais également l'appréhension intentionnelle qui vise l'objet (perceptif, imaginaire ou idéal). Si la perception a elle-même un sens, c'est dans la mesure où la conscience originaire s'y incarne en animant le vécu aperçu de façon implicite pour faire un sens plus riche que le noème



prédonné (c'est ce que Merleau-Ponty appelle la profondeur ou la dimensionnalité du monde) Par contre, la conscience originaire (conscience de soi) est complètement perdue par exemple dans une crise épileptique éveillée ou lorsqu'on se réveille d'une anesthésie (Damasio, 1999, trad. jp., 24-25). Pendant la crise épileptique, un patient de Damasio, bien qu'il semble avoir sa conscience et qu'il boive même le café, perd la conscience de soi (par conséquent, il n'a pas de mémoire pendant la crise), et il ne répond pas aux appels de Damasio.

Le *Leib* archaïque et « matériel » en deçà de l'aperception implicite et passive est en deçà de la distinction empirique de l'intériorité et de l'extériorité. C'est au cours de l'émergence de la perception et de celle de l'aperception du *Leib*, que cette distinction s'institue, qui est, au registre où nous sommes, dans une illusion transcendantale. Par conséquent, l'essence de l'expression gestuelle ou verbale n'est pas, dans son mouvement originaire, l'extériorisation de l'intériorité vers le dehors, comme on le croit naïvement. Il s'agit plutôt de la transposition entre différents registres phénoménologiques qui n'est pour nous rien que la production de sens : on part du *Leib* archaïque en deçà de l'aperception, en passant par l'aperception passive du *Leib* par le *Phantasieleib-Leib* schématisant (qui schématise et intègre le *Leib* en engendrant le vécu), jusqu'à la production de la figure au niveau du *Leibkörper* (verbalisation, geste, physiologie, etc.)<sup>9</sup>. Ce qui est empêché dans le traumatisme avec la dissociation, ce n'est rien d'autre que cette transposition, d'où il reste l'affect figé coupé des kinesthèses qui l'expriment. Et pour cette transposition il faut l'aperception implicite du *Leib*. Si l'épreuve reste foncièrement infigurable, cette partie infigurable de l'épreuve n'a pas d'aperception non plus ; celle-ci reste quelque part dans le *Leib blessé*. Éprouvé mais sans être vécu, il devient « tumeur » selon l'expression de Lévinas (noyau qui déclenche par exemple le flash-back et les symptômes psychosomatiques). Sans être atténué au cours de la manifestation dans le geste, l'affect figé reste au fond du corps blessé et revient dans le flash-back. Cela explique bien l'échec du moi constituant que nous avons découvert dans le premier paragraphe de cette étude. Dans la vie quotidienne,

9. La conscience originaire n'est donc pas une simple connaissance de soi-même. Mais un « savoir » implicite de soi qui surgit chaque fois à l'arrière plan de la transposition entre les différents registres phénoménologiques. L'aperception de soi, c'est la charnière entre le figurable et l'infigurable. Par conséquent, l'aperception du vécu est un phénomène plus complexe qu'il n'y paraît. Il n'y a pas deux consciences originaires telles que celle qui accompagne le vécu passif et celle qui accompagne l'acte intentionnel. La passivité et l'activité se relient dans la production du sens (le sens intentionnel se produit en se basant sur le sens se faisant au sens richirien en ré-organisant celui-ci). La conscience originaire passive se produit à la charnière de la transposition d'un phénomène originaire et passif qui n'est pas encore vécu ni conscient (« forme vide » selon le mot de Husserl) à un vécu. La première conscience originaire qui accompagne l'activité surgit comme aperception du vécu dans la réception et la visée (*Zuwendung*) à l'égard de l'affection du vécu passif (où la conscience originaire passive est intégrée de façon structurelle). Par conséquent, la conscience originaire accompagne les mouvements de la transposition d'un phénomène (du pré-vécu au vécu, du vécu passif à l'appréhension active) : ou ces mouvements qui ne sont rien d'autre que la fonction du *Phantasieleib* sont la conscience originaire elle-même, plutôt que l'accompagnement par la conscience originaire.

la genèse de sens (transposition de la passivité à l'acte) se cache, parce qu'elle fonctionne derrière les données et les prédonnées. Cette genèse devient patente lorsqu'elle est empêchée dans la dissociation pathologique. En perdant la genèse du sens, la perception perd sa profondeur (les psychiatres l'appellent « déréalisation »).

En bref, le je percevant est un avatar du *Phantasieleib*. Il n'est pas une substance mais un phénomène qui clignote si et seulement si le *Phantasieleib* rencontre réflexivement le *Leib* archaïque.

Dans ce contexte, l'état hypnoïde est l'altération même de la conscience originaire. Celle-ci fonctionne comme observateur, mais n'aperçoit (ne vit) plus le vécu. Au milieu de l'épreuve traumatique, la conscience originaire ne s'incarne pas dans le *Leib*. Elle n'éprouve donc pas à proprement parler la douleur ou l'outrage : elle ne peut donc pas effectuer la transposition. On peut observer ici deux moments. 1. Il y a d'abord quelque chose comme la substantification ou la fixation de l'aperception immédiate comme lieu de la transposition de l'infigurable au figurable. Si ce lieu n'est rien d'autre que le *Phantasieleib* comme champ de la *phantasia*, cette fixation est l'altération de celle-ci qui se convertit en fantasme ou en état hypnoïde. 2. Le deuxième moment est la dissociation de ce lieu substantifié (comme état hypnoïde) à partir du *Leib*. Dans cette dissociation, la non-intégration (Winnicott) à savoir la phénoménalisation aveugle et protéiforme du *Leib* archaïque et « matériel » se convertit en la désintégration (Winnicott) (puisqu'il perd la possibilité de l'unité et de l'harmonie de la transposition.). La désintégration est la privation du support (« sécurité ») du *Leib*, qui implique l'impossibilité de la transposition de l'infigurable en figurable (le sens) et celle de l'assistance de la conscience originaire. L'épreuve est donc enregistrée sans la déformation dans le sens mais elle n'existe pas pour la conscience originaire (ou elle y échappe). Elle se sédimente quelque part ailleurs que dans l'horizon passé du sens mais en même temps elle est oubliée pour la conscience originaire (l'amnésie dissociative). Le *Leib blessé* est donc à la fois le *Leib* pétrifié : il est éprouvé dans la souffrance « psychique » mais non pas vécu. L'actualisation de la vulnérabilité transcendante se traduit comme perte de plasticité du *Leib*, perte de *Phantasieleib* libre dans le *Phantomleib* « atmosphérisé » (Binswanger), et corrélativement de la réflexivité possible du registre du *Leib* et de celui du *Phantasieleib* (réflexivité qui rend possible le sens).

##### 5. L'ÉTAT HYPNOÏDE ET LE *Phantomleib*

Détaillons un peu plus le caractère du *Phantomleib*. Ce qui frappe de prime abord est le fait qu'il n'y a aucune « image » dans ce champ de la dissociation de l'état hypnoïde au moment de l'épreuve. L'imagination n'a pas de représentations particulières appartenant à ce champ mais elle vise l'épreuve réelle et actuelle qui se trouve extérieure à l'imaginaire (or, il s'agit de l'imagination

et non pas de la pure *phantasia*, à cause de cette visée d'objet). Identifiée au champ imaginaire, la conscience originaire altérée observe de l'« extérieur » le champ perceptif alors qu'il n'y a rien d'intuitif dans le champ imaginaire. Dans cette dissociation, il y a donc quelque chose comme des représentations vides de l'imagination (cf. Richir 2003, 112)<sup>10</sup>, vides de figurations intuitives, qui leur soient propres. Le sujet qui se trouve dans le champ imaginaire n'imagine rien dans ce champ. Il observe de façon désintéressée le corps qui éprouve réellement la douleur. Pour que le *Phantasieleib* qui fonctionne avec la conscience originaire fasse du sens, il faut qu'il ne fasse qu'un avec le *Leib*. Le champ de la *phantasia* « se nourrit » du *Leib* réel, qui lui fournit, avec source en *aisthesis*, les affections de l'affectivité, donc qui le pourvoit de « contenus » si vagues, nébuleux et fugaces soient-ils, et sans que l'imagination, qui s'institue sur la *phantasia*, ait nécessairement pour autant un objet (*Bildsujet* de Husserl) figuré en intuition par une « apparence perceptive » (*Bildobjekt*) dans la corrélation intentionnelle. Dans le contexte de notre discussion sur le traumatisme, la conscience originaire se situe dans le champ imaginaire dissocié du champ du *Leib* mais vide de représentation intuitive. Dans l'épreuve traumatique, la conscience originaire « reflue » dans un quasi-*leiblich* dissocié du *Leib* réel. Mais ce quasi-*leiblich* détaché n'a aucun contenu ou attribut particulier. Il ne ressent ni kinesthèses ni affect (le sujet dissocié perd l'affect), ni même de point-zéro (c'est pourquoi le patient peut même croire qu'il se situe à côté de son corps mais en réalité de façon illocalisable et qu'il l'observe de l'extérieur). Bref, ce quasi-*leiblich* dissocié est fantomatique. La conscience originaire dans l'état hypnoïde n'est rien que le *Phantasieleib* altéré au point que le champ de la *phantasia* est devenu paralysé et vide, et que le *Phantasieleib* ayant perdu le *Leib* est devenu *Phantomleib*.

La situation paraît extrêmement paradoxale ; alors que dans la situation normale le champ imaginaire est coextensif du sujet réel incarné dans un *Leib* et dans un *Leibkörper* réel, la situation traumatique en paraît être le renversement. Comment peut-on se situer dans le champ imaginaire pour observer le champ perceptif ? C'est comme si le je dans le champ imaginaire était réel et comme si l'épreuve réelle de la douleur était purement onirique. Husserl a distingué trois possibilités de l'imagination dans son rapport à l'affect dans le texte 16 de *Husserliana XXIII* et Richir en a présenté une analyse détaillée. Richir résume les trois possibilités comme suit : « 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 » (Richir 2003, 100). La dissociation que nous envisageons actuellement semble la situation inverse de la deuxième possibilité. En modifiant celle-ci, la dissociation en question peut se décrire

10. Dans le cas de la dissociation volontaire comme technique de la défense contre la douleur, il peut y avoir quelques représentations dans le champ imaginaire. C'est une fuite vers un « autre » monde.

comme suit : « je *dans la scène imaginée imagine* (ou plutôt observe) la douleur du *je réel* comme celle d'un autre dès lors imaginaire quoique se trouvant dans le *monde réel* », et ce dans la mesure où le sujet dissocié ne ressent plus vivement ni douleur ni affects liés à l'événement traumatique. Le monde perçu devient comme une « image » fictive, donc sans doute comme un *Bildobjekt*.

Mais le paradoxe lié à ce renversement n'engendre pour l'homme sain que des apparences, puisque dans la vie normale, le je dans la *phantasia* ne vise pas intentionnellement le *Leib* comme un objet extérieur, puisque le *Leib* y demeure indissociable du *Phantasieleib*. La conscience originaire advient à elle-même dans cette indissociabilité : même si le je dans le champ imaginaire apparaît comme un « autre », ce je comme un autre n'est en fait pas un *Leib* (comme centre inimaginable de son propre champ de *phantasia*) mais un *fic-tum* à l'intérieur du champ imaginaire : le *Phantasieleib* infigurable comme point-zéro du champ de la *phantasia* se trouve en deçà de ou extérieur à ce « je comme un autre ». Même si le je dans la scène imaginée se trouve comme un autre, la séparation entre le je réel et le je imaginaire n'est qu'une feinte dans la vie normale et elle n'est en aucun cas effective. Le point-zéro tout fictif de la scène imaginée coïncide avec le point-zéro du *Leib* réel. Et c'est grâce à cette indissociabilité du *Leib* et du *Phantasieleib* que le choix entre trois rapports possibles entre le je réel et le je imaginaire que Husserl a analysés est possible. La question ne consiste donc pas dans un simple renversement de perspective. Elle consiste plutôt en la séparation entre le *Leib altéré et figé* dans la douleur excessive et le *Phantasieleib altéré* dans l'état hypnoïde, donc en la *séparation entre le Leib « matériel » blessé et désintégré et le Phantomleib*. Telle est notre thèse. Il s'agit ici d'un échec de la fonction de la conscience originaire. C'est à cause de cette séparation que, dans le traumatisme, la conscience originaire volatilisée dans le *Phantomleib* vise intentionnellement le *Leib blessé* dans l'épreuve traumatique *comme un objet extérieur*.

## Bibliographie

- R. Damasio 1999, *The Feeling of What Happens : Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt Brace & Company
- E. Fink 1988, *VI. Cartesianische Meditationen Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic (*Sixième Méditation cartésienne*, trad. N. Depraz, Grenoble, J. Millon, coll. Krisis, 1994)
- J.L. Herman 1992, *Trauma and Recovery*, New York, Basic Books, 1992, revised ed., 1997
- E. Husserl (HuaXI), *Analysen zur passiven Synthesis, Husserliana Band XI*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966 (*De la synthèse passive*, trad., B. Bégout et J. Kessler, Grenoble, J. Millon, coll. Krisis, 1998)
- E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Band I (1905-1920), Husserliana Band XIII*, La Haye, M. Nijhoff, 1973 (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (traduction du texte n.6, « Aus den Vorlesungen, Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1910/11 »), trad. J. English, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1991)
- E. Husserl (HuaXV), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III (1929-1935), Husserliana XV*, La Haye, M. Nijhoff, 1973
- E. Husserl (HuaXXIII), *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen (1898-1925)*, Husserliana Band XXIII, La Haye, M. Nijhoff, 1980 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad., R. Kassis et J.-F. Pestureau, Grenoble, J. Millon, coll. Krisis, 2002)
- Haruki M., 1997, Haruki Murakami, *Underground*, Tokyo, Kodan-sha, 1997, collection de poche 1999
- Y. Murakami 2002b, *Lévinas phénoménologue*, Grenoble, J. Millon, coll. Krisis
- Y. Murakami 2003, « La question du Phantasieleib dans *L'œil et l'esprit* de Merleau-Ponty (en japonais) », in *Études merleau-pontiennes (en japonais)*, n.7-8, Cercle Merleau-Ponty
- Y. Murakami 2003b, « Analyse phénoménologique du flashback chez les traumatisés (en japonais) », in *Annales de phénoménologie (en japonais)*, n. 19, Japanese Association of the Phenomenology
- Y. Murakami 2004, « Lévinas et le traumatisme psychique - une esquisse pour la phénoménologie de l'affectivité (en japonais) », in *International Relationship Studies*, Nihon University, tome 24, n.4
- M. Richir 2000, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Millon, Coll.Krisis,
- M. Richir 2003, « Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl », in *Annales de Phénoménologie 2003*, Association pour la promotion de la phénoménologie
- L. Terr 1994, *Unchained Memories - True Stories of Traumatic Memories, Lost and Found*, New York, Basic Books

- B. van der Kolk, A. C. MacFarlane, L. Wiseth (1996), *Traumatic Stress : The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body, and Society*, Guilford Press, 1996
- D.W. Winnicott 1965, *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*, Madison, International Universities Press, 1965 (1994)
- D.W. Winnicott 1971, *Playing and Reality*, London, Routledge, 1971 (1991)
- D.W. Winnicott 1972, *Holding and Interpretation*, New York, Grove Press, 1972 (1986)
- D.W. Winnicott 1989, *Psychoanalytic Explorations*, Cambridge, Harvard University Press
- I. Yamaguchi 2003, « Intuitionnalisation du non-intuitionnel (en japonais) », in *Hakusan Tetsugaku*, n. 37, Toyo University
- I. Yamaguchi 2004, « Pulsion et la violence en tant qu'affection originaire (en japonais) », in *Cours de philosophie de l'Université de Toyo*, tome 2, Toyo University



# La matinée des Guermantes

ROLAND BREEUR

## A propos du temps et du moi chez Proust

### 1. INTRODUCTION : LE TEMPS COMME PROTAGONISTE

En entrant dans les salons des Guermantes, à l'occasion de la matinée qu'ils ont organisée, le narrateur est bien étonné à la vue des prodigieuses transformations altérant les visages des invités. Le maître de maison, le prince de Guermantes, s'est visiblement « fait une tête », il est presque méconnaissable, tant il s'est « affublé d'une barbe blanche et [...] semblait avoir assumé de figurer un des 'âges de la vie' »<sup>1</sup>. Monsieur d'Argencourt, lui, ressemble à un « vieux marchand d'habits ramolli », et une jeune femme que le narrateur avait connue autrefois apparaît maintenant « blanche et tassée en petite vieille maléfique ». Il fut même pris d'un fou rire devant le « sublime gaga » qu'était devenu le baron de Charlus. Bien sûr, ce déguisement n'est que l'expression de cette métamorphose complète que l'être humain peut subir sous l'effet du temps. Ce temps qui « démolit » le visage d'un être « qui se déforme tout le long de son trajet dans l'abîme où il est lancé » (IV 504), cet « artiste », a transformé tous ses modèles « de telle façon qu'ils étaient reconnaissables, mais ils n'étaient pas ressemblants » (IV, 513).

Mais le narrateur n'est pas épargné lui non plus, quoique ce soit dans les yeux mêmes de ces vieillards qu'il rencontre la glace véridique qui lui révèle sa propre « métamorphose ». Voilà que la même difficulté qu'il éprouve « à mettre le nom qu'il fallait sur les visages, semblait partagée par toutes les personnes qui, apercevant le [sien], n'y prenaient pas plus garde que si elles l'eussent jamais vu » (IV, 502). De telle sorte, qu'à la vue de toutes les années qui se sont écoulées en silence, le narrateur ressent finalement une sorte de vertige : « le vertige, dit-il, de voir au-dessous de moi, en moi pourtant, comme si j'avais des lieues de hauteur, tant d'années. » (IV, 623). D'une part, le temps se manifeste à l'occasion de cette matinée comme cela même qui lui donne l'idée de l'œuvre qu'il s'engage d'écrire. Mais sa révélation signifie du même coup, d'autre part, une menace bien réelle pour sa réalisation. Le narrateur découvre l'action destructrice du temps au moment même où il voulait enfin

1. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, Paris, Pléiade, 1987, Tome IV, p. 499. Dorénavant, je renvoie immédiatement au tome, suivi de la page.



entreprendre son œuvre, c'est-à-dire « rendre claires, intellectualiser dans une œuvre d'art, des réalités extratemporelles » (IV, 509). La raison du vertige ou même de l'angoisse que ressent le narrateur est donc indissolublement liée à l'épreuve du temps : d'une part, il forme « l'idée » même de l'œuvre à écrire, et d'autre part il en fragilise la réalisation. Il est vrai que cette tension n'a rien de surprenant ni de paradoxal, puisque le fait de rendre le temps visible ne nous en affranchit pas pour autant.

Mais que signifie donc « rendre le temps visible » ? Dans une lettre à Camille Vétard, Proust écrit à ce sujet :

Mon livre est sorti tout entier de l'application d'un sens spécial [...], pareil à un télescope qui serait braqué sur le temps, car le télescope fait apparaître des étoiles qui sont invisibles à l'œil nu, et j'ai tâché de faire apparaître à la connaissance des phénomènes inconscients qui, complètement oubliés, sont quelquefois situés très loin dans le temps.<sup>2</sup>

Ces « phénomènes inconscients » seraient non seulement les souvenirs involontaires, mais la nature même de la temporalité. Dans une belle étude consacrée à la *Recherche*, Walter Biemel avait déjà montré que celle-ci constitue le protagoniste véritable du roman (« Denn die eigentliche Hauptperson ist nicht des erinnernde Ich oder das erinnerte Ich, sondern die Zeit », p. 185)<sup>3</sup>. Selon lui, le narrateur cherche avant tout à reconstituer l'expérience dans toute sa richesse temporelle. Le temps est en effet le sens profond subjectif qui enveloppe et détermine les objets (« Bedeutungshorizont des Subjektes »). Les descriptions détaillées des événements, des paysages ou des soirées mondaines ne se justifient qu'à condition de permettre une reconstitution du vécu de l'expérience, de son atmosphère générale et temporelle<sup>4</sup>. En outre, Proust met en œuvre plusieurs techniques narratives afin de « rendre visible » le temps même dans lequel ces expériences s'écoulent, comme par exemple les techniques de répétition<sup>5</sup>. Et finalement, si l'art en tant que tel représente « la vraie vie », c'est parce que lui seul permet de *reprendre* et de *comprendre* le passé sous la forme d'une temporalisation authentique : « Prousts Bemühen könnte in diesem Zusammenhang gekennzeichnet werden als die Darstellung einer ursprünglichen Zeitigung »<sup>6</sup>.

En ce sens, l'œuvre d'art devra reprendre et refaire le travail accompli déjà par cet autre artiste qu'est le temps. On comprend dès lors le sens même de la structure cyclique du roman : c'est au moment où tout est vécu que le narrateur

2. Cité par W. Biemel, Zu Marcel Proust, « Die Zeit als Hauptperson », in : *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*, La Haye, M. Nijhoff, (Phaenomenologica 28), 1968, p. 193.

3. De là : "Es gilt nun zu zeigen, wie die Intention Prousts, die Zeit als Hauptperson in Erscheinung treten zu lassen, verwirklicht wurde..." (« Die Zeit als Hauptperson », *o.c.*, p. 192).

4. *Ibidem*, p. 162.

5. *Ibidem* p. 194 sq.

6. *Ibidem*, p. 234-5.

entreprind d'accomplir sa « vocation »<sup>7</sup>. Car en effet, le roman de Proust déborde la simple autobiographie, et ne cherche pas simplement à raconter « le temps perdu » ou le passé, mais cherche à révéler une vérité, celle « que nous occupons une place sans cesse accrue dans le Temps ». Et le narrateur précise à ce propos que cela « tout le monde le sent, et cette universalité ne pouvait que me réjouir puisque c'est la vérité, la vérité soupçonnée par chacun, que je devais chercher à élucider » (IV 623).

Mais il ressort de cette perspective que le sens même de cette vocation ainsi que sa compréhension appartiendraient à l'empire du temps. Et en un sens, cela inciterait le lecteur à reconnaître dans la *Recherche* une sorte de roman d'apprentissage. Peu à peu, le narrateur prendrait conscience du sens des appels que les choses (par exemple les clochers de Martinville, ou les trois arbres d'Hudimesnil) ou ses propres souvenirs lançaient désespérément vers lui. Et arrivé à pleine maturité (c'est-à-dire, quand il est quasiment trop tard), il comprendrait le sens profond de ses expériences passées et qui entre temps se sont modifiées tout au long de sa vie.

Cependant, Proust montre de manière très explicite que ce qui incite le narrateur avant tout, c'est moins l'expérience du temps qui passe, que l'épreuve bouleversante que malgré son écoulement fatal, quelque chose ne passe pas. Par exemple, quand à l'occasion de cette matinée macabre, il entend un bruit (un domestique venait, « dans ses efforts infructueux de ne pas faire de bruit, de cogner une cuiller contre une assiette » IV, 446) qui évoque involontairement celui que faisait autrefois la sonnette à Combray, il n'est pas, contrairement à ce que suggère W. Biemel, frappé par la modification profonde que le temps a provoqué depuis. Il est moins ému par la vision du ravage qu'il a provoqué, que par ce qui lui a résisté bien malgré tout. Il écrit en effet :

... ce bruit des pas de mes parents reconduisant M. Swann, ce tintement rebondissant, ferrugineux, intarissable, criard et frais de la petite sonnette qui m'annonçait qu'enfin M. Swann était parti et que maman allait monter, je les entendis encore, je les entendis eux-mêmes, eux situés pourtant si loin dans le passé. Alors, en pensant à tous les événements qui se plaçaient forcément entre l'instant où je les avais entendus et la matinée Guermantes, *je fus effrayé de penser que c'était bien cette sonnette qui tintait encore en moi, sans que je pusse rien changer aux criaillements de son grelot...* (IV, 623, nous soulignons)

Le sens même de la vocation, et du souvenir involontaire qui l'a révélé, ne seraient-ils pas directement liés à cet « effroi » ? En outre, cela expliquerait

7. "Der Roman schliesst, indem er sich auf das Kommende öffnet, das für uns hinter uns liegt; er ist offen und geschlossen zugleich, ruhend und im Werden; das besagt aber nichts anderes, als dass er selbst den Charakter der Zeit übernommen hat." (W. Biemel, p. 189). À ce sujet, voir aussi cf. aussi H. R. Jauss, *Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts 'A la recherche du temps perdu'*, (de 1955), Frankfurt a.M., Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986 ou J.-Y. Tadié, *Proust et le roman*, Paris, Gallimard (Tel), 1971.

aussi pourquoi la découverte même du sens de cette vocation ne mûrit pas en lui, il ne l'apprend pas progressivement, mais brusquement, comme une révélation qui bouleverse l'écoulement même de sa temporalisation et qui au lieu d'inciter à une temporalisation originale, semble bien plus décourager celle-ci. Comme si au moment même où la tâche de la vraie vie se révèle, celle de toute temporalisation se futilise. Le temps parcouru et vécu, soit le temps même de cet apprentissage qu'est la *Recherche*, apparaît comme imaginaire.

Ainsi, la situation du narrateur, arrivé au bout de ses peines, et juché sur ses immenses échasses, est loin d'être celle d'un être épris d'un enthousiasme juvénile et entrepreneur. Elle est marquée de mélancolie : c'est celle d'un malade, pris de fatigue et d'effroi (IV, 624), qui, en arrivant à l'accomplissement de sa tâche, se rend compte que tout est à refaire et à reprendre du début au moment même où il craint que ses forces vont lui manquer.

Or, c'est plus précisément la position même qu'occupe le narrateur à la fin de son long trajet, soit à l'ouverture de la *Recherche*. Cette position est celle qu'il évoque dans sa description magistrale du réveil et qui constitue l'ouverture de du roman. A un certain moment, il écrit :

J'appuyais tendrement mes joues contre les belles joues de l'oreiller qui, pleines et fraîches, sont comme les joues de notre enfance. Je frottais une allumette pour regarder ma montre. Bientôt minuit. C'est l'instant où le malade, qui a été obligé de partir en voyage et a dû coucher dans un hôtel inconnu, réveillé par une crise, se réjouit en apercevant sous la porte une raie de jour. Quel bonheur, c'est déjà le matin ! Dans un moment les domestiques seront levés, il pourra sonner, on viendra lui porter secours. L'espérance d'être soulagé lui donne du courage pour souffrir. Justement il a cru entendre des pas ; les pas se rapprochent, puis s'éloignent. Et la raie de jour qui était sous sa porte a disparu. C'est minuit ; on vient d'éteindre les gaz ; le dernier domestique est parti et il faudra rester toute la nuit à souffrir sans remède. (I, 4)

Même si lui, le narrateur, a immanquablement évolué tout le long de ce trajet dans l'abîme, sa vocation lui révèle que quelque chose, comme par exemple ce bruit de la sonnette, a résisté à cette modification. Par conséquent, tout ce temps vécu et incorporé au sommet duquel il reste vertigineusement juché ne le protège pas contre les épreuves de la réalité : la sagesse acquise tout au long de son trajet n'a fait que chercher comme un point de repère dans « cette dimension énorme qu'[il] ne [se] savai[t] pas avoir » (IV, 624). C'est comme si quelque chose, ce bruit de la sonnette, transperçait cette épaisseur. En échappant au temps, cette date lointaine et sans âge révèle au narrateur que sa propre temporalisation n'a jamais pu résorber ni intégrer ce passé. En ce sens, tout son « trajet » a été en vain. Et à l'idée d'entamer son travail d'écrivain il ressent le vertige de celui qui est condamné à refaire ce travail du temps, mais cette fois « dans la nuit » et sans remède, avec comme unique aspiration l'espoir que le temps ne vienne pas entraver sa tâche avant son accomplissement.

## 2. AMBIGUÏTÉS DU TEMPS

Le temps rôde donc autour de ce qui lui reste réfractaire. Or, ce fait indéniable et central dans la *Recherche* nous force à nous interroger sur la nature même de ce temps proustien, et cela dans son rapport avec ce qui en lui ne passe pas. Il convient de montrer en quoi ce que nous venons de signaler affecte la structure profonde du temps en tant que tel. Or, c'est bien ce qu'atteste la description souvent phénoménologique qu'en fait Proust. Celle-ci, en effet, a ceci de particulier qu'elle semble se constituer autour de deux tensions assez étonnantes qui sans s'y résoudre entièrement, confirment et articulent la tension plus générale dont nous venons de relever les traces : celle entre le temps et ce qui en lui ne se temporalise pas.

La première tension oppose d'une part l'expérience accrue du ravage que produit le temps, et d'autre part l'impossibilité d'éprouver son écoulement. Car, comme on a pu s'en convaincre déjà, la *Recherche* décrit de manière précise et parfois même cruelle la décadence générale, la dégénérescence qu'évoque le temps : il est cette force qui détruit tout sur son passage, qui cause un désenchantement général du monde et des êtres. Le narrateur ne cesse de montrer que tout meurt : les amours périclitent, les classes sociales mondaines perdent leur position inébranlable et féérique, le chagrin même tombe en ruine<sup>8</sup>, et toutes ces expériences poussent le narrateur à la pleine maturité. C'est donc la description du temps qui passe, qui détruit tout et qui cause la mort et l'indifférence<sup>9</sup>.

Seulement, au même instant le narrateur avoue fermement que malgré cette épreuve aiguë de cette finitude ou de la temporalité, il a beaucoup de mal à peser le poids de son âge propre. Pis. « Nous ne voyons pas notre propre aspect, nos propres âges ». (IV, 508). Proust décrit cette « cécité » de manière très frappante dans un passage issu précisément de cette lugubre matinée chez les Guermantes. Tandis qu'il passe d'un étonnement à l'autre, Gilberte lui demande tout à coup s'il ne voudrait pas aller dîner avec elle un de ces jours. À quoi il répond : « Si vous ne trouvez pas compromettant de venir dîner seule avec un jeune homme » (IV, 509). Tout le monde se met à rire : il y a belle lurette qu'il n'est plus ce jeune homme.

Ne faut-il pas s'étonner qu'un être si sensible au temps fasse preuve d'une notion si abstraite de sa propre sénescence ? Et existe-t-il un rapport entre cette cécité surprenante et le fait incontournable qu'en moi « tout s'use » et « tout périt » ? Voilà la première tension que nous devons examiner de plus près.

Mais ce n'est pas tout. Avant d'entrer dans les salons, le narrateur est prié d'attendre dans la bibliothèque du prince que les musiciens aient terminé leur morceau. Et pendant ce temps, il se consacre à méditer sur les « souvenirs

8. « Car il y a dans ce monde où tout s'use, où tout périt, une chose qui tombe en ruine, qui se réduit encore plus complètement, en laissant encore moins de vestiges que la beauté : c'est le chagrin. » (IV, 270).

9. « Tout ce qui nous semble impérissable tend à la destruction » (IV, 247).

involontaires » qui viennent juste de le bouleverser. C'est à l'occasion de ces souvenirs que, comprenant brusquement le sens de leur interpellation, il se rend conscient de sa vocation. Ces souvenirs, dit-il, « symbolisaient un appel », à propos duquel il affirme la chose suivante :

Cependant, je m'avisai au bout d'un moment, après avoir pensé à ces résurrections de la mémoire, que, d'une autre façon, des impressions obscures m'avaient quelquefois, et déjà à Combray du côté de Guermantes, sollicité ma pensée, à la façon de ces réminiscences, mais qui cachaient non une sensation d'autrefois mais une vérité nouvelle, une image précieuse que je cherchais à découvrir par des efforts du même genre que ceux qu'on fait pour se rappeler quelque chose, comme si nos plus belles idées étaient comme des airs de musique qui nous reviendraient sans que nous les eussions jamais entendus, et que nous nous efforcerions d'écouter, de transcrire. Je me souvins avec plaisir, parce que cela me montrait que j'étais déjà le même alors et que cela recouvrait un trait fondamental de ma nature, avec tristesse aussi en pensant *que depuis lors je n'avais pas progressé...* (IV, 457, nous soulignons)

Une deuxième tension se manifeste ici : il avait déjà ressenti cette même sensation, ce mélange de joie et de tristesse, autrefois, lorsque son père avait enfin consenti à son ambition de devenir écrivain (I, 473). Mais cette reconnaissance inattendue de la part de son père lui révèle une sorte de fatalité : son rêve de devenir un jour écrivain peut finalement se convertir en réalité, mais en trahissant par là que son existence véritable avait déjà été entamée en rêve, et que dès lors l'existence qui suivra ne sera plus différente de celle qui avait précédé. Il a comme le pressentiment funeste qu'au moment où il pourra enfin se consacrer à « la vraie vie », il ne deviendra pas quelqu'un d'autre, mais qu'il sera resté le même que celui qui « perdait » son temps à s'approcher des Guermantes ou à interroger Albertine sur son passé. Dès lors, comment cette épreuve, *de ne pas avoir progressé*, « que j'étais resté le même alors » se rapporte-t-elle à cette autre expérience, la première, celle de *ne jamais avoir pu être entièrement moi-même ?*

### 3. PREMIÈRE TENSION

#### 3.1 *L'imaginaire et le temps*

Commençons par la première tension. D'une part donc l'expérience aiguë du temps, d'autre part l'absence d'une conscience intime de son propre vieillissement. Quoique le narrateur fasse l'épreuve du temps comme dégénérescence physique et psychique, il décrit l'être humain comme « cet être sans âge fixe » (IV, 193), un être qui n'a sa propre vieillesse qu'une notion purement abstraite et dérivée (IV, 510), et dont la conscience des choses et de soi-même

semble dès lors demeurer indifférent au passage du temps. Au niveau du vécu, cette tension s'affirme comme l'expérience d'une perte ou d'une « mort de nous-mêmes » (II, 32) et comme la crainte perpétuelle de l'indifférence qui ronge et détruit la vie affective<sup>10</sup>.

Pour illustrer ce propos, il suffit de renvoyer aux descriptions proustiennes de l'amour. Cette réalité affective joue bien entendu un rôle paradigmatique dans la *Recherche* : son développement sert pour ainsi dire d'exemple aux relations sociales ou « intersubjectives » en tant que telles. Son processus est très simple : une image exclusive se forme et comble progressivement l'esprit de celui qui tombe éperdument amoureux de telle ou telle personne (d'Odette, de la duchesse de Guermantes, etc.), une image idéale qui pourtant se désagrège fatalement. Par conséquent, ces personnes, qui faisaient l'objet de tant de soucis et de convoitise, et qui par là occupaient des positions imprenables, perdent peu à peu leur inviolabilité. Proust décrit tout ce processus du désir comme l'œuvre de l'imaginaire et il se manifeste dans l'amour de Swann pour Odette, de Marcel pour Albertine aussi bien que dans l'émerveillement lyrique pour le monde des Guermantes et même, dit Proust, dans les sentiments hostiles qui animent les ennemis à la guerre<sup>11</sup>.

Bien entendu, dire que l'amour ou le désir implique l'imaginaire ne signifie nullement que Swann, par exemple, ne ressente de l'amour que pour une image d'Odette. Son amour ne vise pas en premier lieu une femme idéale, mais il l'idéalise précisément parce qu'il l'aime. Ce qui signifie que cette idéalisation n'est rien d'autre que l'amour en tant que tel. Elle coïncide avec lui. A plus forte raison, l'image même que Swann garde de sa « cocotte » est loin d'être ce qui initie le rapport amoureux, elle est bien plus ce qui en annonce le déclin. Cette image n'est que le substrat psychique qui subsiste quand l'amour même a pâli et quand l'Odette réelle laisse Swann irrévocablement indifférent. C'est aussi dans ce contexte précis qu'il faut comprendre l'importance que Proust accorde au solipsisme classique selon lequel la personne vers qui se porte l'amour n'est pas la personne réelle hors de nous, mais son image en nous. En fait, ce déclin de l'amour montre tout simplement en quoi l'image et la réalité s'excluent mutuellement<sup>12</sup>. Que l'amour soit le fruit de notre imagination, et que seul une « image » subsiste après son dépérissement, voilà ce

10. « Ce n'est pas que notre cœur ne doive éprouver, lui aussi, quand la séparation sera consommée, les effets analgésiques de l'habitude ; mais jusque-là il continuera de souffrir. Et la crainte d'un avenir où nous serons enlevés la vue et l'entretien de ceux que nous aimons et d'où nous tirons aujourd'hui notre plus chère joie, cette crainte, loin de se dissiper, s'accroît, si à la douleur d'une telle privation nous pensons que s'ajoutera ce qui pour nous semble actuellement plus cruel encore : ne pas la ressentir comme une douleur, y rester indifférent... » (II, 31-32).

11. « Il y a un côté de la guerre qu'il commençait, je crois, à apercevoir, lui dis-je, c'est qu'elle est humaine, se vit comme un amour ou comme une haine, pourrait être racontée comme un roman ... » (IV, 560).

12. Saint-Loup se dit qu'Albertine, cet être qui poussait son ami au désespoir devait être « merveilleuse ». De là sa « stupéfaction qui allait jusqu'à la stupidité » lorsque, enfin, Marcel lui montre une photo : « C'est ça, la jeune fille que tu aimes ? »... (IV, 21).

que Proust appelle aussi « la terrible tromperie de l'amour ». Dans un passage célèbre, il écrit à ce propos :

C'est la terrible tromperie de l'amour qu'il commence par nous faire jouer avec une femme non du monde extérieur, mais avec une poupée intérieure à notre cerveau, la seule d'ailleurs que nous ayons toujours à notre disposition, la seule que nous possédons, que l'arbitraire du souvenir, presque aussi absolu que celui de l'imagination, peut avoir faite aussi différente de la femme réelle que du Balbec réel avait été pour moi le Balbec rêvé; création factice à laquelle peu à peu, pour notre souffrance, nous forcerons la femme réelle à ressembler. (II, 665-666)<sup>13</sup>.

Ce passage trahit certes l'influence d'un idéalisme subjectif et romantique, encore en vogue à la fin du XIX<sup>e</sup>, et qui illustre l'influence sur Proust de Schopenhauer (« Le monde comme représentation ») de Séailles ou de Rémy de Gourmond<sup>14</sup> : seulement, il s'agit là une fois de plus d'une description de la fin et du déclin de l'amour. 'L'image mentale' n'est finalement que la « cendre » que laisse en moi la passion consumée. En revanche, c'est dans l'excitation enflammée que se déploie le sens même de l'animation amoureuse. Comme quoi l'imaginaire ne se réduit pas à la contemplation de 'l'image interne' de la réalité, elle exprime un effort et un désir de se rapporter à cette réalité. Lorsque par exemple Swann forme une image d'Odette, il n'est pas épris d'un fantôme ou d'un simulacre psychique : son effort de se la représenter en image constitue son désir d'entrer en rapport avec elle. Ou même, elle est sa manière exclusive de se donner et de jouer un lien que la réalité lui refuse. Par l'imaginaire il cherche à évoquer et à posséder une partie de son être, précisément en ce qu'elle lui échappe. Son élan imaginaire cherche à conjurer son absence et s'efforce de s'approcher en images de celle qu'il n'arrive pas à atteindre en réalité. Les images qu'il forme d'Odette sont l'expression d'un refus de tenir compte de son absence et du fait que cet « être de fuite » lui file entre les doigts. En outre, Swann veut nier le caractère irréel et l'absence d'Odette en cherchant vainement à conférer à l'image qu'il se forme d'elle la vivacité et la présence du réel. L'image s'efforce d'évoquer *la présence* d'Odette de manière quasiment magique : bref, elle cherche à transcender l'indifférence du réel, à nier toute cette partie du monde dans lequel Odette ne figure pas. Cet effort imaginaire a en ce sens quelque chose « d'enfantin et d'impérieux », comme dirait Sartre : ce refus obstiné d'admettre le réel tel qu'il est trahit un effort puéril, irrationnel et fou de supprimer le manque. Mais tout le problème réside

13. Vers la fin de la *Recherche* le narrateur se plaint aussi : « ...mon sort était de ne poursuivre que des fantômes, des êtres dont la réalité pour une bonne part était dans mon imagination [...] ce qu'il leur faut, ce sont des fantômes. Ils y sacrifient tout le reste, mettent tout en œuvre, font tout servir à rencontrer tel fantôme... » (III, 401).

14. Voir par exemple V. Descombes, *Proust, Philosophie du roman*, Paris, Minuit, 1987, p. 52, ou pour l'influence de Schopenhauer, A. Henry, *La tentation de Marcel Proust*, Paris, PUF, 2000.

dans le fait que c'est cette évocation imaginaire qui fait naître ce manque et qui, en outre, le maintient en vie.

L'imaginaire rend la personne désirée indispensable et unique, évoque et confirme le manque que le désir cherche à surmonter. Il cherche donc à apaiser l'expérience d'une absence ou d'un réel qui résiste et demeure indifférent au désir. Ainsi, le jour où il apprend qu'Odette n'est pas venue à la soirée de Mme Verdurin, sa passion s'enfièvre et s'envenime : c'est le début de la fin. Son désir se rétrécit progressivement en soupçons maladifs et qui détectent les moindres détails par où Odette lui échappe, qui évoquent qu'elle a participé à des plaisirs dans un monde duquel lui-même semble exclu. Mais à mesure que son imaginaire s'affole à la poursuite de ces vérités honteuses, sa passion elle-même s'appauvrit et s'irréalise. Finalement, elle sera plus « jouée » qu'éprouvée réellement, comme si Swann la maintenait artificiellement en vie. En même temps, son image fixe l'Odette réelle et son pouvoir de la représenter devient de plus en plus schématique ou « scolastique »<sup>15</sup>. Sa forme est « arrêtée » par les actes de la conscience imageante : Odette réelle reste enveloppée de néant et demeure sans vie. Dans ces conditions, il va donc de soi que l'amour même dépérisse : « sec, scolastique, tendu vers un objet irréel qui a lui-même perdu son individualité, il évolue lentement vers le vide absolu »<sup>16</sup>. Ce qui reste, ce sont tout au plus des « sentiments passe-partout » qui exténuent la passion et l'appauvrissent en une sorte de vécu exsangue et fade. En d'autres mots, l'appauvrissement qu'éprouve la passion est l'effet même de l'idéalisation croissante de l'objet désiré.

Car en *idéalisant* Odette, Swann cherche avant tout à entrer en rapport avec ce qu'elle a de singulier. A l'origine, Odette est « unique » et échappe à toute comparaison. Ce qui excite Swann, ce sont ces mille détails, sa prononciation du « cup of tea », son sourire, en un mot *sa présence en tant que telle*. Mais dans son effort de saisir cette présence, il tend à posséder Odette par incantation. C'est pourquoi son amour isole progressivement Odette du monde réel. Ce qui veut dire que par rapport au monde réel tel qu'il s'offre à sa conscience, Odette n'est *nulle part*. Constituer en soi une certaine conscience d'Odette en image, c'est du même coup constituer Odette comme objet d'une conscience imageante, et donc irréelle. Dans cette imagination l'objet absorbe tous les détails et les relations qui le caractériseront comme objet du monde : il est absolu. Elle incarne et cristallise autour d'elle tout ce qui permet d'évoquer sa présence en image. Mme Swann, elle, incarne l'allée de la reine-Marguerite du bois de Boulogne, la Zéphora de Botticelli ou la petite sonate de Vinteuil. Mais en même temps, cette totalisation ou cristallisation l'isole du réel<sup>17</sup> et conforme Odette au désir, sans vie et sans pouvoir. C'est ainsi que, peu à peu

15. J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, (Folio), 1986, p. 277.

16. *Ibidem*, p. 278.

17. Ce qui aide à « comprendre la contradiction que c'est de chercher dans la réalité les tableaux de la mémoire, auxquels manquerait toujours le charme qui leur vient de la mémoire même et de n'être pas perçus par les sens » (I, 419).



l'amour même se fane : la distance qui me sépare de l'objet inaccessible paraît tellement insurmontable qu'elle finit par étouffer l'amour même et entraîne une profonde indifférence.

Le même destin condamne l'amour de Marcel pour Albertine : elle aussi se transforme en un *absolu* ou en une *totalité imaginaire*. Chaque aspect ou détail réel a peu à peu été absorbé dans l'effort constant de l'évoquer en image. Cette totalité condense et contient en elle la plage de Balbec, la « petite bande » et la totalité affective de ce que Marcel a vécu autour d'elle. Par ailleurs, Proust dit à cette occasion qu'« une chose que nous avons regardée autrefois, si nous la re-voyons, nous rapporte avec le regard que nous y avons posé, toutes les images qui le remplissaient alors. C'est que les choses [...] sitôt qu'elles sont perçues par nous, deviennent en nous quelque chose d'immatériel, de même nature que toutes nos préoccupations ou nos sensations de ce temps-là, et se mêlent indissolublement à elles » (IV, 463). Albertine incorpore donc l'ensemble de toutes les expériences qu'elle a nourries de sa présence et elle constitue ainsi l'unité imaginaire de tout ce qu'elle a incité Marcel à ressentir et à poursuivre. En vertu de quoi son nom et son image condensent toute une période de la vie du narrateur et cette totalité n'est rien d'autre que la cristallisation des images et des désirs qu'elle a suscités. Cette unité ou totalité imaginaire, c'est ce que Proust appelle « le temps incorporé ». Et par conséquent, chaque personnage représente à sa manière un *temps imaginaire*, une unité et une durée qui finalement ne sont que la toile que l'imaginaire a tissée autour d'eux. C'est cet imaginaire de la personne désirée que le nom contient et évoque. Il n'est donc pas surprenant de voir que les noms (nom de pays, de personnes etc.) jouent en ce sens un rôle crucial dans l'évolution de « l'apprentissage » du narrateur. Ce que le nom évoque et attire vers lui, ce ne sont donc pas les qualités réelles de la personnalité, mais bien plus des substituts ou des reliques qui sont à chaque fois sur le point de faire apparaître de manière magique la personne réelle<sup>18</sup>.

En résumé donc, cette dynamique de l'imaginaire cherche avant tout à neutraliser le réel et à dépasser ce qui en lui demeure indifférent au désir. Proust précise cette pensée en insistant sur le fait que tout amour se développe sur le fond même d'un réel indifférent et réfractaire : l'amour est « fille de nos angoisses » (IV, 86), reprend l'angoisse que suscite en nous le pressentiment de sa mort. Finalement, « on est rendu moins amoureux par un être que par un abandon » (IV, 87).

### 3.2 Temps et réel

On peut se demander d'où cette expérience du réel, de cette indifférence qui ronge progressivement l'élan affectif du désir, tire son origine. Vraisemblablement, un retrait involontaire empêche la conscience d'adhérer entièrement à la dynamique de l'imaginaire qui dès lors déborde la totalité des images

18. Cf. par exemple I, 406

vouées à la cicatrisation de la plaie que le réel avait causée en moi. C'est ce débordement qui me confronte malgré moi aux aspects du réel auxquels l'imaginaire ne m'avait pas préparé. Le monde qui s'était par exemple condensé autour d'Albertine se craquelle comme un vernis, tant la conscience insoumise fend l'imaginaire qui s'était endurci autour d'elle. Ainsi, ce moi qui la désirait se voit dépassé par un rapport au réel qui demeure indifférent aux images qu'il s'était formées à son propos. Malgré sa passion pour Albertine, Marcel se rend compte que cet amour ne le comble pas. Il n'est pas entièrement saturé par elle, quelque chose lui échappe, un rapport au réel s'arrache à elle et crève le moi identifié à ce désir. Ce décalage est par ailleurs comparable à celui qu'éprouve par exemple le père Swann, qui se surprend brusquement d'avoir oublié, un bref instant et malgré son deuil, la mort de son épouse<sup>19</sup>. Ou comme Marcel lui-même se plaint après la mort d'Albertine : « J'oubliais un instant la connaissance que j'avais que tout cela n'existait pas comme on pense quelquefois à un être aimé en oubliant pendant un instant qu'il est mort. » (IV, 153). Ainsi, le narrateur subit un rapport au réel qui s'arrache à ses passions et qui brise même l'unité affective et imaginaire qui s'était déployé autour d'Albertine, il brise son moi. Tout à coup, il s'oublie, comme le père Swann qui, l'espace d'un instant, oublie outrageusement son deuil en trouvant que la vie est belle.

Tandis que le moi du narrateur s'était progressivement cristallisé autour de cette passion, en d'autres mots, tandis que ce moi peu à peu incarnait le temps ou l'imaginaire qui enveloppait et emmurait Albertine, la conscience elle-même ne s'adapte pas, n'incarne rien et reste elle-même sans durée et sans temps. Elle s'ouvre au réel avec une indifférence insolente qui n'évolue pas. La tâche de l'imaginaire consiste en cela à conjurer cette tension interne qui engendre l'épreuve de l'indifférence et de cette mort qui ronge le moi du dedans.

A ce propos, Proust affirme à plusieurs reprises qu'après la disparition d'Albertine, Marcel craint surtout que meure son propre chagrin. Car ce chagrin, c'est tout ce qui le relie encore à la regrettée. En d'autres mots, cette crainte trahit et réalise l'épreuve de la mort qui guette et envahit ses sentiments. C'est pourquoi l'image qu'il garde d'Albertine sert avant tout à honorer son propre chagrin et à en prolonger la survie. Il se désole moins de la mort de sa bien-aimée que de la mort de ses propres sentiments<sup>20</sup>. Ce qui veut dire qu'il conjure le réel qui reste indifférent à son deuil et cherche à neutrali-

19. « Ah ! on a beau dire, la vie a du bon tout de même, mon cher Amédée ! » Brusquement le souvenir de sa femme morte lui revint, et trouvant sans doute trop compliqué de chercher comment il avait pu à un pareil moment se laisser aller à un mouvement de joie, il se contenta, par un geste qui lui était familier chaque fois qu'une question ardue se présentait à son esprit, de passer la main sur son front... (I, 15).

20. « Ce n'est pas parce que les autres sont morts que notre affection pour eux s'affaiblit, c'est parce que nous mourons nous-mêmes. » (IV, 175). C'est certes en écho à cette phrase que le grand poète espagnol, Luis Cernuda, commençait un de ses poèmes par les vers : No es el amor quien muere/ somos nosotros mismos. (Donde habite el olvido, 1932-1933).

ser cette indifférence qui s'empare de lui : il refuse d'assumer sa propre mort. Voilà comment il cherche à se protéger contre le réel qui le gagne peu à peu.

Une des tâches que l'amour réserve à l'imaginaire est dès lors de repousser la menace de cette « mort annoncée » ou de cette indifférence étouffante. A cet effet, Marcel *joue* parfois au désinvolte ou à l'indifférent, dans l'espoir de provoquer Albertine et de s'immuniser par anticipation contre les effets désastreux de sa fuite réelle. Mais lorsque finalement Françoise vient lui annoncer que « Mademoiselle Albertine est partie », son monde s'effondre effectivement. Lui qui pourtant avait « prévu » ce scénario, et qui s'était soi-disant préparé psychiquement « au pire », se sent paralysé lorsque le réel frappe pour du bon. Malgré ses anticipations imaginaires, le réel prononce ses attaques, le laissant sans défense.

A ce départ, si je l'eusse prévu, j'aurais pu songer sans trêve pendant des années, sans que, mises bout à bout, toutes ces pensées eussent eu le plus faible rapport, non seulement d'intensité mais de ressemblance, avec l'inimaginable effet dont Françoise m'avait levé le voile en me disant : « Mademoiselle Albertine est partie ». Pour se représenter une situation inconnue l'imagination emprunte des éléments connus et à cause de cela ne se la représente pas. (IV, 8)

En d'autres mots, comme dit Proust, « nous pouvons avoir roulé toutes les idées possibles, la vérité n'y est jamais entrée, et c'est du dehors, quand on s'y attend le moins, qu'elle nous fait son affreuse piqûre et nous blesse toujours » (III, 499).

On sait qu'*Albertine disparue* retrace toutes les étapes du deuil de ce moi qui s'était épris d'elle, qui s'était établi et fixé comme amour autour de l'angoisse qu'elle suscitait en lui. Ce moi est cette unité que l'imaginaire a constitué dans ce désir. Et ce moi meurt, se casse et arrivé à son extrême décrépitude, disparaît au profit d'un nouveau moi et d'un nouvel amour. Ainsi, après le départ d'Albertine le narrateur devient peu à peu « soi-même à une autre ». Car en effet, dit-il, « je n'étais pas un seul homme, mais le défilé d'une armée composite » (IV, 71). Après quelque temps un nouveau moi prend inévitablement la relève, un moi qui visiblement ne se sent plus du tout affecté par la mort d'Albertine et qui ne se soucie même plus des secrets qu'elle cherchait à lui cacher. C'est que « là aussi il y a la mort qui a passé, a rendu tout aisé et tout inutile » (IV, 182). Voilà : « L'être nouveau qui supporterait aisément de vivre sans Albertine avait fait son apparition en moi... » (IV, 174). Marcel ressuscite dans un « moi de rechange », parce que finalement il n'est lui-même « qu'une suite de moi juxtaposés mais distincts qui mouraient les uns après les autres » (IV, 516)<sup>21</sup>.

21. A propos de cette « multiplicité » qui caractérise la dynamique du deuil, cf. IV, 14 sq.

On pourrait préciser l'idée proustienne de cette série de moi imaginaires en examinant de plus près le processus qui les fait naître, c'est-à-dire, l'identification. Que ce passe-t-il lors de semblable identification? Prenons un exemple, celui du jeune Marcel (de la *Recherche*) qui veut s'identifier à Swann. Il est évident qu'il ne cherche pas à se comparer continuellement avec une image qu'il garderait secrètement de son idole lettrée et raffinée. Il semble plutôt *possédé* par lui. A table, par exemple, il commence peu à peu à prononcer certains mots à la mode Swann, et quand il rit, il laisse basculer sa tête vers l'arrière comme Swann. A la grande irritation de son père, Marcel se met même à se tirer continuellement sur le nez dans l'espoir que celui-ci finisse par ressembler à celui de Swann<sup>22</sup>. Mais il ne se contente pas d'une simple ressemblance : il veut *être* Swann. Toutes ces tentatives pour rire comme lui et pour parler comme lui ne sont que des manières de posséder et d'exalter l'être de Swann de façon magique. Il veut éprouver les choses comme Swann les éprouve, les voit et les pense. On dirait qu'il veut s'approprier son « vécu ». En « s'irréalisant » lui-même, c'est-à-dire en expulsant tout ce qui trouble l'image de soi<sup>23</sup>, il tente de s'introduire dans le monde raffiné et intouchable des Swann. Mais pour cette même raison, son amour pour Gilberte ou pour Albertine ne fait que reprendre et répéter le même scénario des rapports de Swann avec Odette. Cette identification avec Swann absorbe chaque expérience et tous les sentiments au profit de cette totalité absolue qu'est ce moi imaginaire. Et ainsi, le *temps* que ce moi éprouve et agence n'est lui-même que le fruit de cette identification et de cet imaginaire. *Il est lui-même imaginaire*. Il ne reflète pas la durée des choses hors de moi, puisqu'il n'est lui-même que le résultat de mon effort constant de m'approprier ce réel des choses par l'imaginaire. Ce temps est le reflet et le symptôme de cet effort de transcender et de neutraliser le réel qui ruine les choses et le moi.

En revanche, le temps réel ne s'affirme que de manière indirecte et en réponse à l'échec qu'éprouve le moi de se prémunir contre le réel. Ce temps s'impose du dedans comme ce qui me détermine du dehors. C'est pourquoi mon âge propre ne m'est révélé que du dehors. Le temps intime qui adhère entièrement à mes pensées et qui sous-tend mes désirs, n'est lui-même qu'un temps imaginaire, et le moi imaginaire qui en est le centre n'est que le résultat sans âge d'une conscience qui elle-même ne semble pas affectée par cette temporalisation. Ce n'est que lorsque Mme de Guermantes l'assure de ne pas avoir changé que brusquement Marcel comprend avoir vieilli (IV, 508). Ou lorsque quelqu'un l'apostrophe avec « vous qui êtes un vieux Parisien » (IV, 506), ou

22. « Quant à Swann, pour tâcher de lui ressembler, je passais tout mon temps à table, à me tirer sur le nez et à me frotter les yeux. Mon père me disait : « Cet enfant est idiot, il deviendra affreux. » J'aurais surtout voulu être aussi chauve que Swann... » (I, 406).

23. Ce qui explique ce que Proust décrit comme « la cruauté envers un semblable inférieur » (III, 363), soit le fait de « ne pas supporter la confrontation avec son double raté » (III, 266, III, 615) : je refoule la ressemblance honteuse qui me rappelle ce que j'ai dû neutraliser par l'identification. Cette cruauté est l'expression de la crainte d'une perte de soi.

pis, lorsque la duchesse affirme qu'il est « son plus vieil ami » : « Son plus vieil ami ! me dis-je, elle exagère ; peut-être un des plus vieux, mais suis-je donc... » (IV, 506). Je n'ai donc de moi-même qu'une notion abstraite et indirecte de mon âge et de ma propre temporalité, par exemple en me rendant compte d'avoir assumé progressivement un certain rôle social. Ainsi, lorsque Bloch demande à son ami à être présenté au prince de Guermantes, Marcel comprend qu'il est devenu un « familier », et qu'il incarne vis-à-vis de Bloch le même rôle qu'autrefois Swann avait rempli pour lui-même.

### 3.3 *Temps et déclin*

En vérité, chaque personnage de la *Recherche* est comme un tableau qui illustre et représente cette multiplicité des moi. Un Charlus, par exemple, ne manque pas de nous surprendre par ses revirements brusques et inattendus. Comme si son évolution continue se voyait soudainement brisée : au lieu d'un moi qui évolue sans cesse, ce personnage fantastique semble formé de moi superposés, ou de moi qui s'excluent mutuellement et qui reflètent précisément l'existence de cette tension entre le moi imaginaire et la conscience intemporelle et sans âge. Mais le déclin rend aussi les résurrections de plus en plus stéréotypées, pour peu à peu se figer en une répétition caricaturale et grotesque d'un moi rigide et engourdi. Ainsi, le vieux duc de Guermantes, qui, à la fin de la *Recherche*, s'éprend d'Odette, n'est plus qu'une répétition bouffonne de ses propres affaires sentimentales antérieures, pour ne pas dire de toutes les « affaires » en tant que telles. En ce sens il symbolise le destin de tous les personnages, qui, on le sait, réapparaissent une dernière fois sur scène comme des « poupées extériorisant le temps », qui portent « la mort sur le visage » (IV, 575). Ils se sclérosent de plus en plus en un moi endurci, rouillé en un rôle particulier et qui n'admet plus la moindre improvisation.

Mais ce même déclin se manifeste également au niveau social. La *Recherche* illustre en cela de manière magistrale comment toutes ces différences si cruciales et qui structuraient le monde, finissent par s'estomper. *Ce monde n'était lui-même que le produit de l'imaginaire*. A l'origine, par exemple, Combray, est « une forme si à part, si impossible à confondre avec le reste, que, dit le narrateur, c'était un puzzle que je ne pouvais jamais arriver à faire rentrer dans la carte de France » (IV, 532). Ce Combray est imaginaire et aussi absolu que les « deux côtés » (I 132). Le narrateur confirme à ce propos que la distance entre le côté de Guermantes et le côté de Méséglise n'est pas réelle mais est avant tout le fruit de son imagination. Il est en ce sens inimaginable que ces deux côtés se rejoignent. Car les distances elles-mêmes et les représentations spatiales révèlent avant tout l'effort que fait le narrateur de s'approprier par l'imagination la réalité insaisissable et enchantée du monde des Guermantes et de celui des Swann. On comprend dès lors sa déception, ou mieux le désenchantement fatal qui suit la découverte qu'une voiture rend tel monde hermétiquement clos brusquement voisin de l'autre : ces deux mondes perdent

leur mystère pour prendre place dans une même région<sup>24</sup>. Et à en croire le narrateur, cet étonnement n'est pas moins déconcertant que celui que procurerait la découverte qu'une personne, que l'on appréciait et jugeait bienveillante et de mœurs simples et respectables, fréquente les mêmes milieux décadents que nous-mêmes<sup>25</sup>.

Le réel efface les différences, les *dé-différencie* et étouffe le rayonnement féérique dans lequel l'imaginaire les avait baignées : « les deux côtés se touchent » (IV, 250). Tout le déclin que cette perte implique se reflète et se confirme en outre par le ridicule et l'émiettement dans lequel sombrent peu à peu les classes sociales, aussi bien des Guermantes que des Verdurin, ces deux classes sociales qui finalement se rejoignent. Ici aussi le temps passe : telle personne donnée qui avait été un favori d'une époque précédant l'affaire Dreyfus, devient « un fanatique ou un imbécile à partir de l'affaire Dreyfus » (IV, 570), la valeur des êtres et des classes se défait et se refait et le temps écoulé finit par faire oublier nos « antipathies, nos dédains, les raisons mêmes qui expliquaient nos antipathies et nos dédains » (IV, 570). Ainsi, pour les nouvelles générations, celles qui vénèrent une grue comme Rachel et ignorent tout du talent réel de La Berma, Mme de Guermantes n'est plus qu'un « demicastor », quelqu'un qui n'a jamais été « tout à fait du gratin ». Elle, « la seule d'un rang vraiment sans alliage, elle qui étant née Guermantes, pouvait signer « Guermantes-Guermantes » quand elle ne signait pas « La duchesse de Guermantes », elle qui à ses belles-soeurs même semblait quelque chose de plus précieux, comme un Moïse sauvé des eaux, un Christ échappé en Égypte, un Louis XVII enfui du Temple, le pur du pur », elle est déclassée, affaiblie et a perdu tout le « fondu » de l'esprit Guermantes. Ce qui reste, dit Proust, n'est plus qu'un moule, une triste caricature qui se répète et dit « énormément de bêtises » :

Quand le moment de placer un mot venait, elle s'interrompait pen-

24. « L'art en est ainsi modifié, puisqu'un village qui semblait dans un autre monde que tel autre, devient son voisin dans un paysage dont les dimensions ont changé. En tous cas, apprendre qu'il existe un univers où 2 et 2 font 5 et où la ligne droite n'est pas le chemin le plus court d'un point à un autre, eût beaucoup moins étonné Albertine que d'entendre le mécanicien lui dire qu'il était facile d'aller dans une même après-midi à Saint-Jean et à la Raspelière. Douville et Quetteholme, [...] prisonniers aussi hermétiquement enfermés jusque là dans la cellule de jours distincts que jadis Méséglise et Guermantes, et sur lesquels les mêmes yeux ne pouvaient se poser dans un seul après-midi, délivrés maintenant par le géant aux bottes de sept lieues, vinrent assembler autour de l'heure de notre goûter leurs clochers et leurs tours, leurs vieux jardins que le bois avoisinant s'empressait de découvrir. » (III, 385-6).

25. « Comme un officier de mon régiment qui m'eût semblé un être spécial, trop bienveillant et simple pour être de grande famille, trop lointain déjà et mystérieux pour être simplement d'une grande famille, et dont j'aurais appris qu'il était beau-frère, cousin de telles ou telles personnes avec qui je dînais en ville, ainsi Beaumont, relié tout d'un coup à des endroits dont je le croyais si distinct, perdit son mystère et prit sa place dans la région, me faisant penser avec terreur que Mme Bovary et la Sansévérina m'eussent peut-être semblé des êtres pareils aux autres si je les eusse rencontrées ailleurs que dans l'atmosphère close d'un roman. » (III 393-4)

dant le même nombre de secondes qu'autrefois, elle avait l'air d'hésiter, de produire, mais le mot qu'elle lançait alors ne valait rien. Combien peu de personnes s'en apercevaient. La continuité du procédé leur faisait croire à la survivance de l'esprit, comme il arrive à ces gens qui, superstitieusement attachés à une marque de pâtisserie, continuent à faire venir leurs petits fours d'une même maison sans s'apercevoir qu'ils sont devenus détestables. Déjà pendant la guerre, la duchesse avait donné des marques de cet affaiblissement. Si quelqu'un disait le mot culture, elle l'arrêtait, souriait, allumait son beau regard, et lançait : « la KKKKultur », ce qui faisait rire les amis qui croyaient retrouver là l'esprit des Guermantes. Et certes c'était le même moule, la même intonation, le même sourire [...] mais pour ne rien dire. Mais les nouveaux venus s'étonnaient et parfois disaient, s'ils n'étaient pas tombés un jour où elle était drôle et « en pleine possession de ses moyens » : « Comme elle est bête ». (IV, 582-3)

Ce triste déclin n'est peut-être rien d'autre que l'ultime destin que nous réserve le temps : la bêtise. On sait par ailleurs que Proust ne se prive pas de décrire, avec un humour très cruel, cette décrépitude avec laquelle cette bêtise s'empare de l'esprit : aux soirées Verdurin, par exemple, s'opère comme un véritable « sabbat de la bêtise et de la méchanceté »<sup>26</sup>, symptômes de la déchéance générale dans laquelle sombrent les classes sociales et les différences de valeurs qui en constituaient le noyau. Ainsi, cette décadence qui déclasse les positions jugées inébranlables, permet de surfaire des médiocrités et de négliger les anciens génies. Des personnages de deuxième classe s'emparent du pouvoir, des arrivistes se font inviter et profitent de l'oubli général des valeurs et des différences qui autrefois leur interdisaient toute entrée. C'est ainsi, dit Proust, que dans le faubourg Saint-Germain, ces « positions en apparence imprenables » de l'aristocratie semblent perdre leur inviolabilité.

Ainsi change la figure des choses de ce monde ; ainsi le centre des empires, et le cadastre des fortunes, et la charte des situations, tout ce qui semblait définitif est-il perpétuellement remanié, et les yeux d'un homme qui a vécu peuvent-ils contempler le changement le plus complet là où justement il lui paraissait le plus impossible. (IV, 596)

Mais ce déclin du monde aristocratique des Guermantes ne fait au fond que confirmer la dynamique qui ruinait déjà le moi : les salons s'organisent autour de nouvelles « étoiles ». Un milieu mondain nouveau prend forme, qui agence des différenciations nouvelles, tout en profitant du déclin ou de l'oubli des valeurs précédentes. Ainsi, « pareille aux kaléidoscopes qui tournent de temps en temps, la société place successivement de façon différente des éléments

26. A ce sujet, G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF Epiméthée, 1968, p. 198.

qu'on avait crus immuables et compose une autre figure » (I, 507)<sup>27</sup>. Le temps lui-même n'évolue pas, tant il semble poussé par un élan ou une dynamique qui ne change pas, ne s'adapte pas et ne progresse pas.

#### 4. DEUXIÈME TENSION

L'image du moi n'est donc pas celle d'un unité organique qui évolue et s'adapte sans cesse. Il est plutôt fait « de la superposition de nos états successifs ». Et, précise Proust, « cette superposition n'est pas immuable comme la stratification d'une montagne. Perpétuellement des soulèvements font affleurer à la surface des couches anciennes. » (IV, 125) Par ce soulèvement une épave d'un moi antérieur refait surface<sup>28</sup>. C'est ainsi que brusquement, et des années après son décès réel, la disparition de sa grand-mère vient à bouleverser le narrateur *comme pour la première fois*. Jamais auparavant il n'avait ressenti cette vérité incontestable : qu'il ne la reverra plus jamais. Il a fallu qu'un ancien moi, celui qui avait passé des vacances à Balbec en compagnie de la regrettée, fût complètement oublié et enseveli sous les couches superposées des « moi de rechange » qui depuis avaient pris le relais, pour que la douleur de ce passé vienne finalement le trouver et le blesser violemment. Son moi actuel s'imaginait même complètement délivré ou guéri de ce passé lointain. Et puis voilà que soudainement une étincelle de ce passé se met à luire à nouveau, avec une sorte d'obstination particulière et troublante.

Comme quoi, dit Proust, « c'est au moment où tout nous semble perdu que l'avertissement arrive qui peut nous sauver, on a frappé à toutes les portes qui ne donnent sur rien, et la seule par où on peut entrer et qu'on aurait cherchée en vain pendant cent ans, on y heurte sans le savoir, et elle s'ouvre » (IV, 445). C'est en fait au moment où Marcel se sentait sur le point de céder à l'idée que jamais il n'arriverait à réaliser son rêve d'écrivain que la véritable félicité vient le réveiller de sa lassitude. Et cette délivrance a ceci de commun avec le sentiment de la perte définitive de sa grand-mère, que l'un et l'autre sont évoqués par un souvenir d'une réalité bien particulière. Il s'agit bien entendu du *souvenir involontaire*. En l'espace d'un instant, et à l'issue de l'annonce de la délivrance, une série de souvenirs dits involontaires l'assaillent. Tout commence avec l'épisode célèbre des « pavés assez mal équarris » :

En roulant les tristes pensées que je disais il y a un instant, j'étais

27. La même chose vaut pour l'évolution dans l'art, cf. IV, 580.

28. « L'image de notre amie que nous croyons ancienne, authentique, a été en réalité refaite par nous bien des fois. Le souvenir cruel, lui, n'est pas contemporain de cette image restaurée, il est d'un autre âge, il est un des rares témoins d'un monstrueux passé. Mais comme ce passé continue à exister, sauf en nous à qui il a plu de lui substituer un merveilleux âge d'or, un paradis où tout le monde sera réconcilié, ces souvenirs, ces lettres sont un rappel à la réalité et devraient nous faire sentir par le brusque mal qu'ils nous font, combien nous sommes éloignés d'elles dans les folles espérances de notre attente quotidienne. » (I, 617)



entré dans la cour de l'hôtel de Guermantes et dans ma distraction je n'avais pas vu une voiture qui s'avancait ; au cri du wattman je n'eus que le temps de me ranger vivement de côté, et je reculai assez pour buter malgré moi contres les pavés assez mal équarris derrière lesquels était une remise. Mais au moment où, me remettant d'aplomb, je posai mon pied sur un pavé qui était un peu moins élevé que le précédent, tout mon découragement s'évanouit devant la même félicité qu'a diverses époques de ma vie m'avaient donnée la vue d'arbres que j'avais cru reconnaître dans une promenade en voiture autour de Balbec, la vue des clochers de Martinville, la saveur d'une madeleine trempée dans une infusion, tant d'autres sensations dont j'ai parlé et que les dernières œuvres des Vinteuil m'avaient paru synthétiser. Comme au moment où je goûtais la madeleine, toute inquiétude sur l'avenir, tout doute intellectuel étaient dissipés. Ceux qui m'assaillaient tout à l'heure au sujet de la réalité de mes dons littéraires et même la réalité de la littérature se trouvaient levés comme par enchantement (IV, 445).

Le narrateur est secoué par le souvenir d'un passé qu'il avait estimé mort et oublié mais qui, sans le moindre avertissement, ressurgit avec un fraîcheur et une vivacité inespérées. Cependant, ce qui bouleverse avant tout Marcel, ce n'est pas le fait comme tel que ce passé remonte à la surface, mais *que lui-même ait gardé avec cet éclat du passé un lien qui semble plus fort et indissoluble que les liens qui le relient à son moi actuel*. En dépit de la perte et du dépérissement du moi ancien, un lien a subsisté tout au long de ces années et « tout le long de son trajet dans l'abîme où il était lancé ». Un lien qui traverse le temps et ces bouleversements kaléidoscopiques de « moi de rechange », un lien qui insiste comme une sorte d'identité inflexible en marge de ce défilé des moi. C'est pourquoi il éprouve cette sensation de félicité, la même qu'il avait éprouvée en goûtant la madeleine :

La félicité que je venais d'éprouver était bien en effet la même que celle que j'avais éprouvée en mangeant la madeleine et dont j'avais alors ajourné de rechercher les causes profondes. La différence, purement matérielle, était dans les images évoquées ; un azur profond enivrait mes yeux, des impressions de fraîcheur, d'éblouissante lumière tournoyaient près de moi et, dans mon désir de les saisir, sans oser plus bouger que quand je goûtais la saveur de la madeleine en tâchant de faire parvenir jusqu'à moi ce qu'elle me rappelait, je restais, quitte à faire rire la foule innombrable des wattman, à tituber comme j'avais fait tout à l'heure, un pied sur le pavé plus élevé, l'autre pied sur le pavé plus bas (IV, 445-6).

Et après un certain temps il reconnaît également la raison de cette félicité grâce à ce que cette titubation de son corps a fait ressurgir dans sa mémoire : c'était Venise que la sensation qu'il avait ressentie jadis sur deux dalles inégales du baptistère de Saint-Marc était venue de si loin solliciter. Mais alors, se de-

mande le narrateur, pourquoi ces sensations évocatrices de passés, celles des pavés ou le goût de la madeleine, lui avaient-elles donné tel sentiment de joie ? Un joie, dit-il, « pareille à une certitude et suffisance sans autres preuves à me rendre la mort indifférente » (IV, 446) ?

C'est en vertu de son seul statut de *reste* que ce lien avec ce passé oublié fait naître ce sentiment de joie ou de félicité. Il invoque en ce sens une sorte d'éternité qui rend les vicissitudes de la vie indifférentes, ses désastres, la brièveté des « moi de rechange » illusoires. Mais quel est le statut de ce lien si particulier ?

D'une part, il est clair que le moi actuel ne coïncide pas avec ce passé ou ce souvenir (car dans ce cas, il ne lui faudrait pas tout cet effort pour en reconnaître la source), mais d'autre part, le surgissement de ces faits anciens ne le laisse pas indifférent ou quelconque. Proust décrit cette ambiguïté de la manière suivante : d'une part, comme on l'a déjà noté tout à l'heure, le souvenir, « grâce à l'oubli, n'a pu contracter aucun lien, jeter aucun chaînon entre lui et la minuté présente ». Rien ne le rattache aux préoccupations du moi actuel, bien au contraire : le souvenir est « resté à sa place, à sa date », il a gardé « ses distances » (IV, 449). Et pourtant, c'est bien en raison de cet « isolement » qu'il nous fait « tout à coup respirer un air nouveau, précisément parce que c'est un air qu'on a respiré autrefois ».

Ce souvenir a donc cela d'étonnant qu'il évoque un lien inflexible avec un passé qui n'a « contracté aucun lien » avec le présent, et qui en outre insiste au creux d'impressions diverses (l'inégalité des dalles, le bruit d'une cuiller sur l'assiette, le goût de la madeleine) qui ont ceci en commun que, dit Proust, je les éprouve « à la fois dans le moment actuel et dans le moment éloigné [...] jusqu'à me faire hésiter à savoir dans lequel des deux je me trouvais » (IV, 449-450). *Ce n'est pas l'impression en tant que telle* qui ramène à moi le passé, mais quelque chose qui n'a pas pâli dans le temps et qui persiste au sein de ces impressions comme « à la fois » du passé et du présent, évoquant ainsi un lien insoupçonné entre l'un et l'autre. Ce lien « extra-temporel », affranchi de l'ordre du temps, est ce que Proust appelle une « essence ». Et il éveille en moi « un être » qui « n'apparaissait que quand, par une de ces *identités* entre le présent et le passé, il (« l'être ») pouvait se trouver dans le seul milieu où il pût vivre, jouir de l'essence des choses, c'est-à-dire en dehors du temps » (IV, 450).

Cette « essence » s'insinue et s'incruste dans l'impression et persiste en elle comme cette « identité » en dehors du temps. Ce qui caractérise le goût de la madeleine ne se réduit pas au goût et ne se laisse pas savourer ni saisir par nos facultés gustatives : la saveur même de la madeleine est débordée par un renvoi inattendu au passé et en vertu duquel elle fait la différence par rapport à d'autres saveurs. L'essence des choses, c'est ce renvoi inespéré, ce lien involontaire, inflexible et insaisissable. C'est lui qui offre aux souvenirs du passé révolu cela même que la mémoire n'évoque généralement pas : la conscience explicite que ce passé a réellement existé, bref « l'idée d'existence » (IV, 451).

En ce sens il faut aussi comprendre comment cette essence libère notre « vrai moi », un être qui se nourrit de l'essence des choses, c'est-à-dire qui sursaute à l'expérience d'un lien qui subsiste au moi et à sa volonté :

Mais qu'un bruit, qu'une odeur, déjà entendu ou respirée jadis, le soient de nouveau, à la fois dans le présent et dans le passé [...] aussitôt l'essence permanente et habituellement cachée des choses se trouve libérée, et notre vrai moi qui, parfois depuis longtemps, semblait mort, mais ne l'était pas entièrement, s'éveille, s'anime en recevant la céleste nourriture qui lui est apportée. (IV, 451)

De cette manière, cet être en moi vit de « fragments d'existence soustraits au temps » (IV, 454). Et certes, le narrateur avait tout au long de sa « recherche » eu l'occasion de subir par intermittence ce genre d'expérience, ces trouées d'éternité au sein de l'écoulement du temps : mais il avait à chaque fois reporté à plus tard la tâche d'en explorer le sens profond. C'est pourquoi la *Recherche* retrace avant tout l'histoire d'un grand désenchantement : le narrateur cherchait perpétuellement l'origine et le sens même de tout ce qu'un être a de précieux et de féerique en cet être même, alors que ce sens se trouvait en lui. C'est en lui qu'il devait sonder à la recherche de ce sens, pendant qu'il perdait son temps à le poursuivre dans les choses et les êtres. Swann par exemple trahit l'essence même de la sonate de Vinteuil en l'assimilant à son amour pour Odette : il n'avait pas la force de dépasser cet amour et de chercher le sens profond en lui-même. Il en va de même pour le narrateur : lui aussi était victime de l'illusion selon laquelle le sens de ces appels insolites venait des choses elles-mêmes et que c'est en elles qu'il aurait pu trouver le secret :

Je sentais bien que la déception du voyage, la déception de l'amour n'étaient pas des déceptions différentes, mais l'aspect varié que prend, selon le fait auquel il s'applique, l'impuissance que nous avons à nous réaliser dans la jouissance matérielle, dans l'action effective (IV, 456).

Finalement, la *Recherche* elle-même ou toutes les vicissitudes du narrateur n'étaient que les signes des efforts perpétuels et vains de saisir le sens de ces interpellations : et chaque moi se cristallisait autour d'une pareille interpellation, se dégageait et se gonflait par l'imaginaire qui nourrissait son désir de capter ce sens, pour finalement être avorté et se dessécher parmi les choses. Et pourtant, comme on l'a dit plus haut, Marcel avoue ne pas avoir progressé et être resté « le même » (IV, 457), malgré ces épreuves. A l'issue de ce qu'on vient de comprendre, nous sommes en mesure de préciser le sens de cet étonnement : cette *mêmeté* n'est donc pas le résultat d'une fixation imaginaire sur les choses et qui se serait endurcie, elle demeure plutôt en marge de ces efforts constants d'assimiler l'extériorité. L'ultime enjeu de ces interpellations échappait au sens que les choses elles-mêmes contenaient, et renvoyait à une sorte de « profondeur » (IV, 461), ainsi que l'évoque ce lien particulier ou cette identité en marge du moi « en dehors du temps » et que Proust décrit comme « une por-

tion de notre âme plus durable que les moi divers qui meurent successivement en nous... » (IV, 476).

C'est donc en raison de quelque chose « d'extra-temporel » que la tension propre à la temporalité s'institue, c'est-à-dire ce dépérissement continu de « moi de rechange » qui vivent en parasites autour de cette « portion de notre âme plus durable ». Mais c'est en outre en raison de ce lien inflexible et incessible que certains souvenirs morts en viennent parfois à ranimer en nous un passé oublié. Ces « intermittences du cœur » évoquent une sorte « d'anachronisme » : des souvenirs suscitent en moi du chagrin pour la disparition d'un passé dont le moi actuel ne se souciait plus depuis longtemps, venant ainsi me sauver de la « sécheresse de l'âme » (III, 153). Comme lorsque le narrateur vient d'apercevoir dans sa mémoire le visage tendre et déçu de sa grand-mère, dont, on l'a vu, l'absence ne l'avait jamais affecté autrefois :

Le moi que j'étais alors et qui avait disparu si longtemps, était de nouveau si près de moi qu'il me semblait encore entendre les paroles qui avaient immédiatement précédé et qui n'étaient pourtant plus qu'un songe, comme un homme mal éveillé croit percevoir tout près de lui les bruits de son rêve qui s'enfuit (III, 154).

Son moi actuel subit la présence de ce moi jugé mort en raison de ce lien qui n'a jamais disparu, et qui dans sa persistance singulière fait vaciller le narrateur entre ces deux moi, comme un homme mal éveillé, engourdi dans un « demi-sommeil », entre rêve et veille. Ce lien l'empêche de basculer à nouveau dans ce moi passé, de retomber en l'enfance de celui qui cherchait à se réfugier dans les bras de sa grand-mère. Mais la coquille de son moi actuel s'est fêlée et les fissures laissent s'infiltrer le moi passé. De là cette souffrance si contradictoire de ressentir le même besoin qui renaissait de l'embrasser et qui ne fait qu'accentuer l'irréversibilité de son absence :

Et maintenant ce même besoin renaissait, je savais que je pouvais attendre des heures après des heures, qu'elle ne serait plus jamais auprès de moi, je ne faisais que de le découvrir parce que je venais, en la sentant pour la première fois, vivante, véritable, gonflant mon cœur à le briser, en la retrouvant enfin, d'apprendre que je l'avais perdue pour toujours. (III, 154-155)

Malgré moi et de manière insoupçonnée, un lien entre le présent et ce moi passé a subsisté, un lien qui rend la souffrance de la disparition effective de ce passé insupportable, précisément parce que personne ne peut m'en consoler. En vertu de quoi, le fait qu'un moi se laisse évacuer au profit d'un autre ne me laisse pas du tout indifférent. Mais uniquement parce que je ressens, au sein même de ce défilé perpétuel, la persistance de quelque chose qui refuse de disparaître et qui par sa survivance pousse paradoxalement chaque nouveau moi vers ce « trajet dans l'abîme ». Cette survivance en dehors du temps demeure comme ces « êtres amphibies qui sont simultanément plongés dans le passé et le présent » (IV, 114). Cette survivance renvoie, selon Proust, au « vrai moi »,

qui lui-même ne se réduit pas à un « moi de rechange » et ne résulte donc plus d'une fixation angoissée qui refuse le temps et la mort : il en est comme le venin même. Ce vrai moi est à la source même de la crainte d'indifférence, celle que suscite la perte du moi et la mort lente de mes passions.

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre aussi cette idée que pour le narrateur, Gilberte a en quelque sorte émigré dans Albertine. Il retrouve chez celle-ci les traits et des particularités dans le regard qui l'avaient déjà bouleversé chez celle-là. Par conséquent, le moi qui s'éprend d'Albertine ne répète pas tout bonnement le moi passé et ne coïncide pas avec lui, mais c'est plutôt comme si ces deux moi de rechange étaient en proie à une même angoisse qui se transpose d'un moi à l'autre et qui se « spécialise dans l'amour » (III, 618). En ce sens donc chaque amour n'est que le « fruit de nos angoisses », d'une angoisse qui demeure envahie par cette identité à laquelle chaque moi s'accroche<sup>29</sup>. Le narrateur est pris à nouveau par cette angoisse d'autrefois, lorsqu'il devait se passer du baiser de sa mère avant le coucher. Ce n'est pas l'enfant qui revient, mais son angoisse, envahie par l'entêtement de cette identité ou ce lien qui ne s'est jamais adapté et qui m'interdit de réclamer l'apaisement à l'être qui aujourd'hui suscite cette même crainte :

Mais si j'éprouvais l'angoisse de mon enfance, le changement de l'être qui me la faisait éprouver, la différence de sentiment qu'il m'inspirait, la transformation même de mon caractère me rendaient impossible d'en réclamer l'apaisement à Albertine comme autrefois à ma mère (III, 619)

## 5. CONCLUSION

À l'occasion des « intermittences du cœur » et de l'évocation de la disparition irrévocable de la grand-mère, le narrateur finit par conclure que le passé ne s'offre à notre expérience qu'à condition d'avoir été « recréé » par notre pensée : « Cette réalité n'existe pas pour nous tant qu'elle n'a pas été recréée par notre pensée (sans cela les hommes qui ont été mêlés à un combat gigantesque seraient tous de grands poètes) » (III, 153). Cette recréation préfigure la tâche véritable de l'art. Et ainsi, le sens profond des interpellations que les souvenirs involontaires promettaient était là : ils mettaient le narrateur sur la voie de l'art et annonçaient le travail que l'artiste allait devoir reprendre à son compte. Le narrateur devra donc construire son œuvre à l'image de ces « édifices du souvenir » qui grâce au « miracle d'une analogie » ont pu ressusciter ce lien avec un moi passé enfoui dans l'oubli. Il devra donc sonder en lui et retrouver ce point dur autour duquel les moi et leurs souvenirs se sont enchaînés, ce point

29. « Et c'étaient bien en effet toutes les inquiétudes éprouvées depuis mon enfance qui, à l'appel de l'angoisse nouvelle, avaient accouru la renforcer, s'amalgamer à elle en une masse homogène qui m'étouffait » (IV, 8)

commun entre deux impressions ou sensations<sup>30</sup>.

Ainsi, s'il est vrai que, comme on l'a dit plus haut, il est sensé *rendre visible le temps*, c'est avant tout en fonction de cette recherche de ce point inflexible et *en dehors du temps*, cette identité « extra-temporelle » autour de laquelle chaque moi et tous ces passés se recréaient inlassablement. L'art, c'est la vraie vie, non pas en ce qu'il implique une forme de temporalisation authentique, celle qui reprendrait le passé en vue d'un avenir pur et ouvert, mais en ce qu'il se consacre à rechercher ce qui dans ce temps ne passe pas. Le romancier devra donc recréer tout un monde dont chaque personnage « incorpore » le temps, tout en cherchant à édifier par l'écriture ce que le souvenir involontaire avait d'emblée réalisé dans sa propre pensée. Ces souvenirs invitaient au fond, dit le narrateur, à un « rendez-vous urgent, capital, avec moi-même » (IV, 564). Il devra dès lors, à l'aide de la création romanesque, invoquer et provoquer ce « vrai moi », cette identité qui persiste entre ces *moi imaginaires* et la *conscience indifférente*. C'est pourquoi sa position est celle du dormeur éveillé, entre rêve et veille, imaginaire et réalité, la position d'un homme mal éveillé qui pris de vertige, « trébuche » entre passé et présent. Ce que confirme encore le fait que cette position du narrateur est précisément celle qu'il a perpétuellement vécue à l'occasion du bouleversement que procuraient en lui les souvenirs involontaires, car, selon son aveu,

Ces résurrections du passé, dans la seconde qu'elles durent, sont si totales qu'elles n'obligent pas seulement nos yeux à cesser de voir la chambre qui est près d'eux pour regarder la voie bordée d'arbres ou la marée montante. Elles forcent nos narines à respirer l'air de lieux pourtant lointains, notre volonté à choisir entre les divers projets qu'ils nous proposent, notre personne tout entière à se croire entourée par eux, ou du moins à *trébucher entre eux* et les lieux présents, dans l'étourdissement d'une incertitude pareille à celle qu'on éprouve parfois devant une vision ineffable, au moment de s'endormir. (IV, 454)

30. Cf. à ce sujet IV, 468.



# L'harmonie entre musique et jeu

ALBINO LANCIANI

Pendant<sup>1</sup> l'été italien souvent j'entendais, dans la cour ensoleillée, les enfants jouer. Il s'agissait de jeux où les prouesses des gamins et des gamines étaient accompagnées, dans la plupart des cas, par des chants ou, plus précisément, par des rengaines ou des comptines. Un jeu typique avait, comme condition préliminaire, le dessin sur le béton de la cour d'une suite de cases au centre desquelles il y avait un chiffre. Le joueur devait sauter, suivant une règle, de l'une à l'autre de ces cases sans outrepasser ou marcher sur les lignes qui les séparaient. En faisant cela il chantait une des rengaines habituelles. Un autre jeu, pratiqué seulement par les gamines, était beaucoup plus statique : deux fillettes l'une en face de l'autre se tapaient des claques rythmées sur les mains en chantant la légende d'un jeune homme. Je ne rappelle pas ce texte, mais bien le rythme ; l'unique chose encore claire à ma mémoire est le caractère quelque peu surréel de l'histoire. Il semblait un prétexte pour dire quoi. . . Je ne le sais pas davantage. Le jeu se développait avec un rythme de plus en plus vif et la victoire revenait à celle qui arrivait à garder le mouvement des mains coordonné à l'histoire et aussi à la vitesse toujours croissante des claques rythmées. Je me rends compte aujourd'hui qu'il y avait là quelque chose qui, logiquement, faisait problème : se trompait-on sur le mouvement des mains ou sur le rythme ?

Autrement dit, il était difficile de savoir qui avait gagné, parce qu'il aurait fallu s'accorder préalablement sur le but du jeu : en effet, la faute décisive était-elle à attribuer au mouvement des mains ou bien à un rythme faux ?

Les deux possibilités semblaient équivalentes, mais en revanche il n'y avait jamais de disputes à ce sujet et la fin du jeu était signalée, la plupart des fois, par un éclat de rire. Ce qu'on pouvait constater, c'était que la fin du jeu consistait en un désaccord entre le mouvement des mains et le rythme sur lequel, répétons-le car ce fait a son importance, on ne se disputait jamais. Le rythme était, de toute évidence, le pivot du jeu. Il soutenait aussi le texte et je me rends compte aussi qu'au fond personne n'a jamais entendu la conclusion de cette histoire, car il y avait toujours interruption due à la faute d'une des deux joueuses, mais l'histoire surréelle du jeune homme ne s'est jamais terminée.

1. Cet article est une partie de la réponse qu'il m'aurait fallu donner à la dernière question posée, il y a quelques années, par mon directeur lors de ma soutenance de thèse. Cette question visait, pour faire bref, la nature en quelque sorte « pythagoricienne » de ma pensée.

Je dois aussi remercier deux amis avec lesquels j'ai beaucoup discuté de cette question pendant des longues conversations téléphoniques : Pierre Lekeu et Pablo Tozzi.



Avait-elle une conclusion ?

## 1. LES TERMES DU PROBLÈME

Au delà de ces souvenirs, ce qui me semble important concerne le rapport entre jeu et musique. En quoi consiste ce qui requiert de la musique dans certains jeux ? Quelle y est la fonction jouée par les rengaines ? Y a-t-il un jeu essentiellement musical susceptible, peut-être, de se constituer comme objet d'analyse une fois abandonné le terrain des souvenirs d'enfance ?

Chacune de ces questions pose un problème très défini et très marginal, semble-t-il, par rapport à la complexité tant de la musique qu'aussi, pour ainsi dire, d'une théorie philosophique du jeu. En outre, ces questions semblent être tout à fait élémentaires par rapport au style normal du questionnement philosophique. Nous nous efforcerons de montrer qu'au contraire ces questions nous entraînent profondément dans un rapport entre les deux institutions symboliques impliquées, celle du jeu et celle de la musique. Enfin, cela entraînera aussi un réexamen d'autres institutions symboliques, apparemment distantes de celles que nous commençons à analyser. Autrement dit, nous essayerons de découvrir un caractère qui concerne la fondation de nos deux institutions symboliques et qui se cache dans les tréfonds du rapport entre musique et jeu. En guise de dernière remarque préliminaire il nous faut encore fixer les limites de notre recherche : il nous faudra nous interroger sur le sens du rapport entre jeu et musique en essayant de rester le plus loin possible d'un questionnement psychologique qui, certes, est très important, mais, en même temps, très loin de notre but.

Pour commencer par le statut du jeu, une belle analyse en a été faite par E. Fink qui, dans les premières pages de son *Der Spiel als Weltsymbol*<sup>2</sup>, s'occupe d'éclairer la relevance philosophique du thème du jeu, ensuite, d'en récupérer l'importance pour « ouvrir » sur plusieurs dimensions méconnues de notre rapport au monde. Le problème du jeu est tout à fait ambigu et deux lectures philosophiques en sont possibles : d'un côté il est l'activité amusante et relaxante que nous connaissons, de l'autre il est saisi comme métaphore de l'univers en sa globalité et cela déjà à partir des premières réflexions d'Héraclite. Toute la réflexion de Fink se déploie dans le sillon ouvert par le célèbre fragment 52 du philosophe éphésien lequel affirmait que :

Le temps du monde est un enfant qui joue au trictrac ; son royaume est celui d'un enfant.<sup>3</sup>

2. Nous nous référons à E. Fink, *Der Spiel als Weltsymbol*, traduction française *Le jeu comme symbole du monde*, Ed. De Minuit, Paris, 1977.

3. Nous employons la traduction de ce célèbre fragment contenue dans le texte de Fink, *ibidem*, p. 28. Pour commodité du lecteur, rappelons l'original grec : αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιλῆϊ. La traduction de J.-P. Dumont est : « Le temps est un enfant qui s'amuse, il joue au trictrac. A l'enfant la royauté. » in *Les écoles présocratiques*, coll. Folio,

Cela risque de nous conduire sur une fausse route dès le début : notre direction doit être celle de saisir quelle est la relation quelque peu mystérieuse qui rapporte souvent, surtout dans les jeux d'enfants, la musique à l'environnement ludique. En vue d'accéder au cœur des difficultés avec lesquelles nous voulons nous mesurer, l'ouvrage d'E. Fink nous semble très utile car l'auteur y suit un ordre d'exposition à propos du problème philosophique du jeu qui fait voir, de manière claire, la plupart des points de vue qui se sont suivis à ce sujet tout au long de l'histoire de la pensée. Evidemment nous ne sommes pas tenus de partager toutes les conclusions de cet ouvrage, mais nous entendons quand même le suivre car l'ordre de discussion des questions reste exemplaire.

La partie la plus importante, ce que nous voulons sauvegarder à tout prix des thèses de Fink, concerne d'abord le fait qu'il thématise le jeu hors de la vie commune, ou, à tout le moins, qu'il reconnaît au jeu le pouvoir de sortir de la vie de tous les jours avec ses positions habituelles d'existence. Autrement dit, ce qui nous semble de la plus grande importance est que le philosophe allemand essaye d'analyser le jeu en partant d'une sorte d'*irréalité* qui l'accompagne toujours. Ce qui frappe dans le jeu est, en effet, le fait qu'il y a une sorte de coefficient d'irréalité qui atteint le monde ludique dès le début de sa création. Fink souligne maintes fois cette composante d'irréalité en quelque sorte constitutive qui se trouve en amont de la compréhension du problème philosophique du jeu et, en discutant de son interprétation métaphysique, il souligne que :

Vue ainsi, l'« irréalité » est donc un trait essentiel du jeu humain. Elle n'est pas *un* trait fondamental, elle est le trait fondamental déterminant. La réalité de l'action ludique est une attitude, constamment et continuellement productrice, à l'égard de l'« irréalité » du monde ludique.<sup>4</sup>

Cela fait partie, selon notre auteur, des prodromes de l'interprétation métaphysique du jeu qui, en tant qu'interprétation parmi d'autres possibles, peut et doit être critiquée et, au fond, cette critique est la tâche que Fink va à peu près accomplir dans le corps de son livre. En revanche, nous pouvons déjà marquer ici une première distanciation par rapport au projet de Fink : pour le moment ce qui nous intéresse n'est pas le sens métaphysique du jeu, mais, pour ainsi dire, ce qui le prépare : le fait qu'il puisse créer un monde en quelque sorte « irréel » et surtout que ce monde ludique ait une tenue et une vigueur solidement structurantes par rapport à ce même plan métaphysique dont il sera question dans le reste de l'ouvrage. Autrement dit, ce qui constitue notre problème - et il s'agit d'une manière d'analyser la question sans doute moins ambitieuse que celle choisie par Fink - est le fait que même s'il s'agit d'une irréalisation du monde, cette dernière se manifeste comme une possibilité très solide dont le jeu va s'assurer. Par surcroît, puisque notre problème de départ n'est pas tout

Gallimard, Paris, 1991 ; p. 78.

4. E. Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, op. cit., p. 82.

simplement le jeu, mais les rapports qu'il entretient avec la musique, notre questionnement pose aussi le problème de savoir dans quelle mesure la musique facilite ce pouvoir d'irréalisation par rapport à un monde réel qui est, de toute évidence, fort marqué quant à son sens par un point de vue métaphysique.

En déplaçant cette question sur le fond de notre base phénoménologique qui considère comme assurés les concepts d'institution symbolique et de tautologie symbolique, il est évident que la question devient - à tout le moins à un premier niveau de difficulté - celle de comprendre les rapports multiples et surtout entrecroisés de prolifération entre les différentes institutions symboliques impliquées. En effet, de manière un peu grossière, notre situation pourrait être représentée par un schéma de boîtes chinoises : il y aurait d'abord l'institution symbolique de la musique, après l'institution symbolique du jeu qui emboîte l'institution symbolique de la musique en étant significativement nuancée par elle et, en conclusion, l'institution symbolique du monde réel emboîtant les deux autres. En outre, pour marquer une sorte de sommet des difficultés, l'institution symbolique du monde réel est fortement définie en ses limites et en ses structures fondamentales par le rapport privilégié qu'elle entretient avec l'institution symbolique de la métaphysique et tous les problèmes que cela soulève<sup>5</sup>. Or, interprétée dans cette perspective, l'irréalisation portée par le jeu devient quelque chose de tout à fait particulier et cela pour deux raisons :

- 1° l'irréalisation du jeu, le travail de la fantaisie, sans vouloir rentrer dans les profondeurs que l'analyse de ces termes requiert<sup>6</sup>, est une activité qui demeure encore une activité symbolique. Autrement dit, le jeu déplace les objets de ce monde dans un autre monde symboliquement institué ; par exemple ce manche de balai devient, dans le monde d'un enfant, un cheval noir avec lequel il va attaquer la forteresse qui emprisonne la princesse.
- 2° En revanche, lorsque nous jouons, il n'est pas question de comparer deux mondes - un *monde réel* et un *monde imaginé*. Le monde de la fantaisie dispose d'une solidité propre : il est solide sous peine de ne pas jouer. Plus précisément, lorsque l'enfant joue, le rôle qu'il choisit est déterminant au sens où ce rôle l'emporte sur tout autre qu'il peut jouer dans tous les autres mondes, y compris le monde réel. Les plans

5. La structure problématique et le sens phénoménologique de l'institution symbolique de la métaphysique ont été analysées à plusieurs reprises par M. Richir. A ce propos, cf. de cet auteur *La crise du sens et la phénoménologie*, J. Millon, Grenoble, 1990 (en particulier le premier chapitre) et *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, J. Millon, Grenoble, 1996.

6. Si nous suivons D.W. Winnicott, il faut établir ici la différence entre le jeu « sans règles » - plus ou moins ce que nous analysons dans l'exemple des deux petites filles - et le jeu codifié, comme, par exemple, le jeu d'échecs. Pour cela, D.W. Winnicott, *Playing and Reality*, Tavistock Publications, London, 1971. Pour ce qui concerne le texte de E. Fink, il semble que ce dernier soit concentré seulement sur le jeu codifié. Pour une analyse, nous y reviendrons, du concept de jeu chez Winnicott dans une perspective phénoménologique, cfr. M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité*, J. Millon, Grenoble, 2004.

que nous continuons, par commodité ou parce que nous sommes en quelque sorte les « spectateurs désintéressés » du jeu, à appeler « plan réel » et « plan de la fantaisie » se superposent, s'entrecroisent et échangent leur place, et cela sous peine, il faut bien l'admettre, d'arrêter le jeu, sous peine d'abandonner le monde du jeu. En effet, comme on le sait, le jeu est en quelque sorte totalisant. Il nous absorbe complètement, sans résidus.

En ce sens, le déplacement multiple auquel nous assistons risque de détourner la réflexion d'un point qui doit rester, en revanche, capital et qui ouvre à la suite de réflexions que nous allons proposer : si le jeu peut pénétrer le monde réel en ses multiples structurations auxquelles la métaphysique a contribué de manière massive, alors ce même monde significativement métaphysique est beaucoup moins solide et statique qu'il n'y paraît de prime abord. Autrement dit, il existe plusieurs possibilités de créer des autres mondes en exploitant ces espèces de « fêlures » de ce monde que nous nous obstinons à appeler *monde réel*<sup>7</sup>.

Si nous en revenons à notre problème principal pour dégager le rôle joué par la musique dans le monde fantastique du jeu, nous pouvons tirer une observation de la vie de tous les jours : lorsque nous essayons de répéter le texte d'une chanson et que nous n'y arrivons pas, il suffit, la plupart du temps, de chanter la chanson en question et, comme par magie, le texte se dispose aisément de manière correcte. Certes, il s'agit là d'un vécu qui pourrait être interprété de différentes manières ; il pourrait sans doute constituer un bon examen de clarification phénoménologique, mais nous nous contentons de ce caractère mystérieux par lequel une chanson n'est « sue » qu'au moment où on la chante. A l'inverse, si nous ne nous rappelons pas la mélodie d'une chanson ce n'est que difficilement que le texte de la même chanson revient à l'esprit. Il s'ensuit qu'en cette circonstance la musique ou, plus précisément, la structure musicale dessine en premier lieu l'unité définie par la chanson en question. La musique demeure en quelque sorte primitive par rapport au texte qui y est enchâssé. Que pouvons-nous conclure à propos de cette étrange relation entre texte et musique en ce qui concerne une chanson quelconque ?

*Ce qui semble presque curieusement sortir de tout cela est que le texte a été, en quelque sorte et à certains égards, partiellement irréalisé dans le déploiement de la chanson. Il nous faut donc admettre que si la musique a un pouvoir d'irréalisation, tout au moins pour ce qui concerne ce qui est normalement considérée comme la signification d'un texte, ce pouvoir n'est pas si différent de celui que Fink nous a montré concernant le jeu.*

Autrement dit, le texte a changé sa fonction : il n'est plus un *texte descriptif*, mais il est devenu de part en part un *texte musical*.<sup>8</sup> Reprenons donc, en

7. Nous nous sommes occupé des perspectives hautement créatives que le jeu peut déclencher dans le monde de la musique lors d'une conférence tenue à l'université de Toulouse II le 7.12.2001, intitulée *Musique et échecs : rigueur et création*.

8. Un autre bon exemple de cette situation est aussi le fait que nous pouvons connaître plu-

nous basant sur ces considérations, l'analyse du rapport *musique* ↔ *jeu* tel que nous l'avons entrevu en discutant des rengaines des gamines. Il s'ensuit alors que si le jeu - dans la perspective issue du texte de Fink que nous avons suivie - doit irréaliser le monde, la mutation conduit aussi à quelque chose d'un peu bizarre : il ne semble pas que des claques rythmées par les deux enfants aient comme préoccupation principale de créer un monde irréel, nouveau et fantastique. Avant de nous interroger sur ce qu'elles créent effectivement, il est préférable de voir ce que les deux petites filles créent par leur emploi de la musique.

## 2. LA TENUE DU MONDE MUSICAL

Nous venons de découvrir que le monde des deux enfants est un monde qui a des caractères irréels, l'un des plus évidents concerne aussi bien l'histoire du jeune homme qu'elles narrent pendant leur jeu. En fait, les prouesses qu'elles décrivent ne sont pas simplement irréelles, mais plus précisément impossibles. En revanche, pendant leur jeu, le monde qu'elles habitent dégage et montre des caractères qui constituent une certaine tenue. Ce monde, peut-être seulement pendant le déploiement de la rengaine, se tient en tant que monde. Autrement dit, ce monde peut paraître absurde, dépourvu de sens, mais il ne devient pas, pour autant, quelque chose d'incohérent. Il faut bien le reconnaître : le monde évoqué par les deux gamines se tient, il est organisé, structuré et, d'une certaine manière, structurant.

Le « texte » est sans doute un « prétexte », mais même dans ces conditions la rengaine des deux fillettes demeure une « suite ordonnée ». Il nous faut méditer un moment sur cette locution de « suite ordonnée » : nous l'avons déjà analysée<sup>9</sup>, mais ce qui nous intéresse à présent est précisément le fait qu'il y a une consistance, une dureté dynamique que ce même concept d'ordre semble assurer et qui tient ensemble le monde créé par le jeu. Il faut d'ailleurs aussi préciser que, d'une certaine manière, cette tenue du monde constitue un problème, mais seulement de notre point de vue puisque regardé à partir de l'angle opposé - le point de vue des enfants - ce monde que nous jugeons irréel a, à tout le moins, une certaine consistance<sup>10</sup>, une certaine « réalité » qui n'est pas la nôtre. Peut-être que cette « réalité transitionnelle », pour paraphraser Winnicott, n'est là que dans son jaillissement tandis que c'est notre monde,

sieurs chansons dans une autre langue (souvent des chansons anglaises) sans en connaître vraiment la signification linguistique. Il faut donc admettre que nous en connaissons quelque forme de signification musicale.

9. Nous nous permettons de renvoyer à notre *Mathématiques et musique. Les labyrinthes de la phénoménologie*, J. Millon, Grenoble, 2001.

10. Ceci nous est suggéré, si nous l'avons bien compris, par la dernière partie du livre de M. Richir qui définit cela comme un exemple de *phantasia perceptiva*. Cfr., M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité*, op. cit. ; en particulier IV<sup>e</sup> Section, § 7, *De l'objet et des phénomènes transitionnels (Winnicott) : l'accès à la réalité et son paradoxe*, pp. 497 - 527.

nous y reviendrons, qui est bel et bien *irréalisé*.

Expliquons-nous : le monde créé par la rengaine des deux gamines est un monde du jeu, qui a sa consistance, et ce qu'elles mettent, pour ainsi dire, entre parenthèses est précisément l'autre monde. Cette espèce d'exclusion concerne la cour ensoleillée, les autres garçons qui jouent et nous qui regardons par la fenêtre. Il s'agit pour ainsi dire d'une « mise hors jeu consciente », où notre monde de la réalité courante *se désintègre* sous l'action de l'allégresse légère et *insouciant* du jeu. Et ce nouveau monde, répétons-le, jaillit de manière cohérente. Il se tient. Tout est filtré par la petite musique qui fait la texture de la rengaine et tout y participe : les claques, les voix et cette espèce de *récitatif arioso* qui tient unie et dynamiquement active la totalité du monde créé. Avant d'essayer de comprendre ce que signifie cette sorte de cantilène, cette espèce de récitation musicale, il nous faut nous arrêter un moment sur cette situation et chercher à voir dans quelle mesure celle-ci représente un véritable défi pour la philosophie. Nous entendons ce défi en un sens quasi existentiel puisque là s'ouvrent plusieurs éléments qui, d'un côté, font la possibilité d'une sorte d'enrichissement perpétuel de la philosophie - entendue comme création continue d'horizons sous lesquels comprendre le monde - mais qui, de l'autre côté, représentent aussi un véritable danger pour cette discipline elle-même parce qu'ils sont strictement enchevêtrés dans les interrogations qui en ont permis la naissance.

En fait, et cela a été soigneusement souligné par le travail de Fink que nous avons suivi, la philosophie a entretenu tout au long de son histoire un rapport toujours ambigu avec le jeu : premièrement la philosophie interprète le jeu comme une forme de liberté extrême, mais deuxièmement le jeu implique aussi un caractère en quelque sorte « actif », une possibilité d'action qui risque toujours de supplanter - par exemple, le *monde irréel* des deux enfants - le monde « vrai » que la philosophie s'acharne à éclairer.

Cependant, nous ne pouvons pas comprendre cette atteinte portée par le pouvoir *créatif* du jeu au monde apparemment solide mis en place par la philosophie et encore plus par la métaphysique, sinon par l'analyse du rapport fondamental que la philosophie entretient avec le langage et la vérité. Nous pouvons partager en trois moments cette articulation<sup>11</sup> :

- 1° la philosophie, à un certain moment de son histoire, cherche le sens du monde réel dans une sorte d'au-delà de ce monde lui-même. Ce lieu est le lieu de la vérité métaphysique. Le point capital est que cet au-delà est censé posséder les clés du monde réel qui est donc, en quelque sorte, vidé de son sens profond par ce monde extérieur qui en détient les raisons. Autrement dit, là se joue un autre moment fondamental de l'institution de la philosophie, il est impossible de comprendre le « monde réel » à partir du « monde réel » lui-même : il faut en quelque

11. Pour plus de précision à ce sujet nous renvoyons à M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, op. cit., dont nous donnons ici une sorte de résumé du premier chapitre.

manière sortir de ce monde et saisir un monde plus vrai et plus authentique.

- 2° Evidemment, le fait que ce monde soit dans l'au-delà et le fait d'en « certifier » la véridicité, implique un nouveau rôle du langage commun et constitue spécifiquement, en quelque sorte, le langage de la philosophie ; comme l'écrit justement M. Richir :

Ce n'est plus donc, comme dans le mythe, l'institution du langage qui est pour ainsi dire globalement remise en jeu pour refaire son sens par ses moyens propres, mais c'est plutôt l'institution de langage qui se trouve elle-même *réfléchie* dans une *nouvelle* institution symbolique, celle de son au-delà, qui doit au moins l'ouvrir au sens de son propre sens. Par là, la tautologie symbolique quitte le lieu du langage institué [ . . . ] pour émigrer vers le lieu énigmatique de ce qui est censé détenir en soi-même *le sens de son sens* : *le lieu de la tautologie symbolique* est désormais celui de la *vérité, c'est-à-dire d'une certaine adéquation ou d'un certain ajustement*, à rechercher, du sens du langage articulé au sens de son sens (sens de l'être), d'une certaine mesure, à trouver, entre sa signifiance et ce qui la dépasse depuis son au-delà tout en la nourrissant [nous soulignons].<sup>12</sup>

Ce nouvel élément, la tautologie symbolique de la vérité, ouvre et complète aussi le rôle de la métaphysique qui est désormais instituée comme lieu de la vérité et qui dispose aussi d'un langage spécial, le langage de la philosophie, pour se dire. En ce sens donc la tautologie symbolique de la vérité s'exprime en formules linguistiques et la philosophie se concrétise comme articulation linguistique, comme art du langage.

- 3° En tout cas, sous peine de ne rien comprendre de toute l'articulation dont nous venons de dégager les éléments fondamentaux, il faut saisir que la tautologie symbolique de la vérité demeure une *tautologie symbolique* et pas du tout une *tautologie logique*. Autrement dit, la correspondance symbolique entre monde réel, le monde des objets et de leurs relations, et l'univers langagier n'est ni univoque ni établie une fois pour toutes.

Dés lors, il nous suffit de faire un pas de plus pour entrevoir finalement cette étrange et dangereuse capacité dont le jeu semble disposer, une capacité qui - rappelons-le - a été très souvent reprochée au jeu en premier lieu par Platon lui-même : le fait que le jeu n'est que *mimesis*, imitation du monde sensible<sup>13</sup>.

12. M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, *op. cit.* ; p. 14 - 15. Nous y reviendrons et, pour le moment, nous invitons le lecteur à garder ce sens de l'*ajustement*, de la *mesure* qui auront, dans le développement de cette étude, une importance capitale.

13. Pour cela il suffit de se refaire au célèbre passage de *République*, livre X, 597b - 607b,

Mais si le jeu se configure comme n'étant rien de plus qu'imitation du monde sensible, pouvons-nous affirmer quelque chose de ce dernier ?

Comme on le sait le monde sensible n'est que la copie, plus ou moins pâle, du monde des idées. Cependant, à prendre ainsi les choses, on peut aisément remarquer que le jeu a une situation plutôt particulière et nous pouvons affirmer, sans vouloir tout concéder à Platon, que le jeu se veut parfois comme imitation du monde sensible, mais pas toujours. Le danger de la position platonicienne se manifeste alors clairement parce que si le jeu est *imitation* du monde sensible, on se trouve face à une curieuse structure ascensionnelle : le monde du jeu est imitation du monde sensible qui, à son tour, est imitation du monde des idées. Laissons donc comme premier problème une question : si le jeu est l'imitation du monde sensible qui, à son tour, est l'imitation du monde des idées, pourquoi donc le monde sensible ne pourrait-il pas être, lui aussi, le résultat d'un jeu ?

Le danger est évident puisque tout risque d'être pris dans la dynamique imitative du jeu, et il faut donc tenter de définir différemment ce dernier, en essayant de dégager une perspective qui puisse nous permettre de sauvegarder la consistance du monde sensible. Pour ce faire il n'y a qu'une possibilité : celle de rendre autrement la relation entre monde du jeu et monde sensible. Il faut, en quelque sorte, restreindre les possibilités d'expansion du jeu seulement au monde qu'il crée. En ce sens *le jeu est alors une création de relations nouvelles à l'intérieur du « monde du jeu », du monde fantastique qu'il a créé.*

Il semble donc correct d'entrevoir deux situations en quelque sorte parallèles, deux rapports de contamination réciproque : d'un côté le rapport *monde quotidien-monde des idées*, médiatisé par la philosophie et, de l'autre, le rapport *acte de jouer-monde de la fantaisie* médiatisé par le jeu. Qu'il s'agisse dans les deux cas d'une opération conduite complètement à l'intérieur du cadre du langage - précisément parce que cette opération s'articule en langage - devrait être clair, tout autant que la ressemblance entre les deux dynamiques esquissées.

Que ce qui précède crée des problèmes au philosophe est d'autant plus apparent que cette perspective d'un côté met en jeu la structure d'un monde gouverné de l'extérieur par une structure métaphysique et, de l'autre côté, l'existence concrète d'un monde ludique qui est étrangement parallèle au premier. Cela permet d'étranges mélanges et parfois les différentes structures se superposent ; par exemple, pouvons-nous être sûrs que lorsqu'on compare la philosophie à un « jeu de la pensée », il ne s'agit que d'une « façon de parler » ?

Toute la philosophie se réclamant de l'héritage de Platon a dû se mesurer à cette difficulté. Les mythes de Platon, certaines images choisies par Plotin

pour voir comment le jeu - même et surtout dans le milieu artistique, à savoir en tant que jeu de l'art théâtral ou pictural - est fondamentalement imitation. Pour cela, voir aussi les analyses d'E. Fink dans l'ouvrage que nous avons commenté précédemment (pp. 78 - 123 où il est précisément question de déterminer les rapports entre jeu et métaphysique naissante).



ou par Nicolas de Cues, une grande partie de l'œuvre de Marsile Ficin sont atteints par une très forte composante fantastique, qui ressemble de très près au monde fantastique du jeu. Certes, les images dont ces philosophes se servent frôlent parfois la poésie, mais constituent aussi un véritable problème philosophique : les noyaux fondamentaux de la pensée platonicienne et néoplatonicienne peuvent-ils se passer des images que la créativité de ces philosophes a rendu disponibles ? Ou, plus précisément, l'arsenal des mythes, des analogies merveilleuses qui fleurissent tout au long de l'histoire du platonisme, est-il plus qu'une composante en quelque sorte didactique ? Ou encore, toutes ces images définissent-elles, en réalité, une composante essentielle de cette pensée ?

A l'évidence, toute l'histoire de la pensée nous enseigne que le philosophe, s'il se veut philosophe, doit être capable de passer de la poésie à la prose, mais il faut bien reconnaître que chez la plupart des philosophes qui se sont inspirés de la source platonicienne, la compréhension esthétique du monde n'est pas une composante secondaire de leur pensée. Par exemple, pour un philosophe comme Marsile Ficin, la vision esthétique du monde dirige radicalement sa pensée et ne peut être ni effacée ni remplacée par autre chose. C'est peut-être pour cela que les propos d'un grand historien de l'art, A. Chastel, sont, à ce sujet, les plus appropriés :

La cosmologie de Ficin procède d'analyses esthétiques [...] Par l'ordre admirable du monde, Ficin entend la structure du ciel et la hiérarchie des êtres, le réseau intelligible du réel, le déploiement des formes et des espèces, qui désignent leur auteur comme un *artifex* ou un *architectus* sublime [...] La création est organisée comme un être vivant où rien n'est inutile, et comme une œuvre d'art, où tout concourt à l'effet final.<sup>14</sup>

Cela ouvre de vastes horizons pour suivre les chemins de la pensée s'inspirant de Platon, mais nous nous bornerons à souligner un seul caractère de cette entreprise de création qui concerne précisément le monde créé et surtout, pour ainsi dire, *sa manière de demeurer consistant*.

Toutes les philosophies d'origine platonicienne, pour caractériser l'unité, la coordination et la beauté des mondes créés, emploient le terme d'*harmonie*. Nous pensons que ce terme - et évidemment ce qu'il cache - constitue le problème véritable et le croisement le plus significatif entre jeu, musique et philosophie. Et les questions sont donc immédiates : que signifie le concept d'harmonie ? Pourquoi a-t-il un rôle central dans toute cosmologie, dans toute théorie du monde créé, y compris le monde du jeu ?

14. A. Chastel, *Marsile Ficin et l'art*, Droz, Genève, 1996 ; p. 65.

### 3. LES JEUX DE L'HARMONIE

Nous sommes évidemment conscient que ce thème concerne pratiquement toute l'histoire de la philosophie, mais aussi toute l'histoire de l'art puisqu'il est strictement lié au rôle qu'une sorte d'*unité belle* peut jouer tant par rapport à toute conception esthétique qu'à tout le reste, à ce qui multiplie et agrandit cette idée d'une *unité belle* jusqu'à la complétude de l'univers. De manière un peu brutale, l'harmonie concerne l'une des premières formes d'étonnement philosophique, à savoir le fait que le monde soit connexe en soi-même dans la différence multiforme des éléments qui le composent. Autrement dit, le problème de l'harmonie est doublement lié à l'un des problèmes majeurs qui ont constitué un sujet de recherche pour la réflexion philosophique et particulièrement pour la pensée platonicienne : le rapport entre *l'Un et le Multiple*. Le problème capital qui a toujours tracassé la philosophie concernant ce rapport est tout dans le fait que tant *l'Un* que le *Multiple* ne sont des pôles fixes : en réalité ils sont toujours pris dans une sorte de renvoi perpétuel de l'un à l'autre qui fait que chaque caractère qui, au début, semble être une propriété exclusive de l'un des deux soit, juste après, transféré à l'autre. La problématique de ce thème est exposée dans l'un des dialogues les plus difficiles de Platon, le *Parménide*, où ce qui sort de manière instable et aporétique de toute déduction est la difficulté de comprendre comment *l'Un* peut être compris comme *Multiple* tandis que, en même temps, le *Multiple* doit être saisi comme *Un*. Mais alors pourquoi discute-t-on d'opposition entre ces deux pôles ?

Avant de revenir sur cette question, reprenons notre problème de l'harmonie qui se trouve, presque curieusement, dans une position particulière à l'intérieur de la réflexion philosophique. Et c'est bien cette position qui lui assure un statut radicalement ambigu : en un sens l'harmonie est une mystérieuse condition de départ, en un autre elle représente quelque chose qu'il faut atteindre après un effort profond qui concerne toute une vie philosophique. C'est comme si l'unité totale, complètement indépendante par rapport à toutes les petites choses qui constituent le monde, était confinée ou bien dans un passé immémorial et irrémédiablement perdu, ou bien située dans un futur dont l'existence est tout au plus un espoir. Expliquons-nous par un exemple qui nous vient de Plotin. Lorsqu'il s'interroge sur la manière dont le musicien peut s'élever et atteindre la beauté pure du monde de la philosophie, il nous montre l'imbrication où se connectent les deux tensions dont nous venons de parler :

[ . . . ] il doit se diriger vers le beau qui en résulte, et apprendre que ce qui le transportait de joie c'était cela, l'harmonie intelligible et la beauté qui est en elle et, d'une manière générale, le Beau et non pas une beauté particulière ; il doit se pénétrer de ces arguments avancés par la philosophie, à partir desquels il doit être amené à mettre sa confiance en des réalités qu'il possédait sans le savoir.<sup>15</sup>

15. Plotin, *Traité 20 : Sur la dialectique (I.3)* in *Traité 7 - 21*, GF Flammarion, Paris, 2003 ;

L'harmonie représente donc tant une ascension<sup>16</sup> qui nous conduit au monde pur de l'intelligible que, presque à l'opposé, le produit de quelque forme de creusement qu'il nous faut effectuer dans notre nature. Ce creusement doit être capable d'enlever tout ce qui s'est superposé pendant notre formation et doit aussi récupérer ce que nous portions en nous depuis toujours sans le savoir. Il s'agit d'un problème très intéressant d'un point de vue philosophique, précisément parce que la situation très insatisfaisante et oscillante que nous expérimentons, en tant qu'hommes, nous place pratiquement juste au milieu du chemin qui sépare l'harmonie qu'il y avait dans ce passé immémorial de celle qu'il doit y avoir dans un futur pareillement lointain. Ce qui augmente l'intérêt de cette situation presque aporétique est le fait que les choses sont pratiquement identiques pour ce qui concerne le rapport entre l'*Un* et le *Multiple* : nous sommes témoins du « juste milieu » de ce rapport, et les pôles semblent toujours excéder les possibilités de notre pensée. C'est précisément pour cela que ce problème représente un tournant véritable pour toute tentative philosophique qui essaye de s'interroger sur ses racines et surtout de saisir ses possibilités en tant que questionnements.

En effet, même si une pensée paresseuse peut se contenter de la constatation qu'il s'agit d'une aporie, ces dichotomies cachent en réalité d'authentiques *visions de monde*. La tentative de s'accorder à cette harmonie préalable par le biais d'une « résonance » à rechercher par les moyens de notre intelligence a été l'un des moteurs qui ont permis la progression des connaissances humaines. Cela parce que ces *visions de monde* ont rendu possibles de nouvelles équivalences, de nouvelles *harmonisations* du *Multiple* qui était éparé<sup>17</sup>. Souvent, lorsqu'on réfléchit sur ces *visions de monde*, on invoque le nom de Pythagore pour indiquer un étrange mélange entre nombres, lois physiques et accord harmonique du monde interprété dans une perspective qui, la plupart du

p. 476.

16. Peu avant Plotin écrit, quant au but de cette partie consacrée à la dialectique, qu'il faut poursuivre l'*ascension au monde intelligible*, *ibidem*, p. 475-476.

17. Toute l'histoire de la pensée est parsemée de ces philosophies dont la recherche d'une sorte de recomposition d'une harmonie préalable fait l'objet des pages les plus intéressantes. Malheureusement, surtout pour ce qui concerne la pensée scientifique, ces images ont été expulsées du tissu de la science elle-même et sont devenues des curiosités dont le caractère sérieux de la science « vraie » doit absolument se passer. En ce sens un scientifique emblématique a été J. Kepler : ses contributions à l'astronomie sont fondamentales, quoi qu'il en soit de ses spéculations en quelque sorte métaphysiques, que les scientifiques d'aujourd'hui le veuillent ou non. L'importance de ces spéculations est cependant toute dans le fait qu'elles ont représenté les éléments de la *vision du monde* dans laquelle ses lois devaient être conçues. Autrement dit, ces lois faisaient partie intégrante de sa *vision du monde* au même titre que les rapports harmoniques dont ces mêmes lois étaient un exemple.

L'adéquation qui devait exister pour Kepler entre le nombre des planètes et le nombre des polyèdres réguliers fait pleinement partie d'une *vision du monde* dans laquelle ne rentrent pas seulement les idées qu'aujourd'hui on qualifie de farfelues, mais aussi les lois « justes » qui concernent les orbites de ces mêmes planètes.

A ce propos, A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, coll. TEL, Gallimard, Paris, 1998 et F. Hallyn, *La structure poétique du monde : Copernic, Kepler*, Seuil, Paris, 1987.

temps, est strictement connexe à un sens musical. Certainement ce renvoi est fondamentalement correct, mais pour clarifier notre quête de l'harmonie et de sa signification profonde, nous devons essayer d'extraire de ce renvoi à un véritable écheveau problématique au moins trois éléments sur lesquels il faudra nous concentrer :

- 1° si nous remontons, à partir de l'époque actuelle, à la compréhension de l'enchevêtrement entre sciences, musique et harmonie, il est évident que tout cela, si l'on veut pouvoir le penser par les moyens qu'aujourd'hui nous nommons « vision mathématique du monde », nécessite de l'analyse du concept de *loi*. En revanche, ce concept doit être séparé de celui qui s'est imposé de nos jours et qui s'exprime, pour faire bref, comme une sorte d'algorithme calqué de l'extérieur sur la nature. Autrement dit, il nous faudra interpréter et aussi reconduire le concept de loi au plan de la *loi harmonique*.
- 2° Le rapport *Un-Multiple* qui trouve des figurations variées au gré précisément de la *loi harmonique* chaque fois en question. Autrement dit, le concept de *loi harmonique* permet le passage qui va du *Multiple* à l'*Un* en développant sa fonction principale d'unifier le sens épars du monde qui nous entoure. Chaque unification, car le processus d'unification ne s'achève jamais, représente une figure du rapport entre l'*Un* et le *Multiple*.
- 3° La contingence radicale de la loi harmonique. C'est par ce biais que nous pourrions introduire finalement, avec l'espoir de compléter notre exposé, le thème du jeu et réinterpréter le fragment d'Héraclite qui constituait le point de départ de l'analyse de Fink.

Chaque point mérite un développement individuel dont aucun ne pourra prétendre à l'exhaustivité, mais tout simplement à ouvrir un chemin qui restera à parcourir.

#### 4. LE RAPPORT LOI - HARMONIE

Le philosophe qui a le plus analysé le problème de l'harmonie en son rôle de fondation, surtout en relation au problème du réglage toujours changeant entre l'*Un et le Multiple*, a été sans doute H. Maldiney ; cela à partir de la pensée platonicienne, mais plus généralement tout au long de la pensée grecque. Dans un livre exemplaire<sup>18</sup> - un véritable chef-d'œuvre de la tentative de comprendre historiquement la liaison cachée entre le travail philosophique et le travail musical - il s'attaque à ces questions en partant des premières motivations de la philosophie grecque. Par la suite, H. Maldiney esquisse la complexité des raisons qui ont conduit Platon, surtout dans les grands dialogues de la matu-

18. H. Maldiney, *Âitres de la langue et demeures de la pensée*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1975.

rité, à présenter une situation aporétique à propos du rapport entre l'*Un* et le *Multiple*. En ce sens le point d'arrivée, mais aussi le point de départ, pour une compréhension des difficultés profondes du rapport entre l'*Un et le Multiple* demeurent dans le sillon tracé par le *Parménide*, mais surtout par le *Philèbe* où, comme il le souligne :

Toutes les antinomies de la seconde partie du *Parménide* se concentrent dans le *Philèbe* en une seule aporie : l'unité de la multiplicité et de l'unité.<sup>19</sup>

Nous n'entendons pas entrer dans le détail minutieux et fascinant de ses analyses, il nous faut nous contenter de certains des résultats que H. Maldiney obtient et qui donnent une ouverture significative pour notre interrogation sur le rapport entre jeu et musique. En ce sens nous pouvons isoler, à l'intérieur de sa contribution<sup>20</sup>, trois points qui sont d'abord des éléments importants pour ce qui concerne toute étude qui vise à éclairer les questions de fondation, mais aussi, de manière moins ambitieuse, les éléments qui doivent nous guider :

- 1° l'*Un*, dans la problématique du *Parménide*, est strictement non limité dans la multiplication des différents individus. En plus il ne peut pas être, en quelque sorte, « posé ». A savoir, après les analyses de H. Maldiney dans la section intitulée *Le logos et l'Un* (pp. 278 - 307), ce qui ressort est que l'*Un* est situé dans une sorte d'au-delà (ou d'en deçà) de toute prédication, même des plus « élémentaires » comme essence, temporalité, etc. Par une analyse très serrée et conséquente des hypothèses qui font le cœur du *Parménide*, Maldiney écarte toutes les possibilités suggérées pour la résolution du problème de l'*Un* et, toujours en demeurant au plus près des réflexions platoniciennes, il arrive à une conclusion presque aporétique :

L'Un ne peut être mis en demeure ni d'être ni de n'être pas. Il est l'ouvert de sa propre demeure. Libre de tout possible et de toute essence, *son être est, par-delà l'essence et l'étance, l'être de sa propre possibilité*. Dans son indifférence absolue, libre de la différence ontologique, il est liberté d'être au sens de liberté de soi.<sup>21</sup>

Il faut transposer cette situation aporétique en un sens, pour ainsi dire, *positif*. Autrement dit, il faut déplacer en science (p. 308) cette aporie. C'est la tâche du *Philèbe*. Le problème typique est alors que l'unité,

19. *Ibidem*, p. 308.

20. Il est sans doute très arbitraire d'essayer de condenser en trois points un travail qui exprime une complétude, un savoir et une vision articulés et profonds. En effet, dans ce qui suit, l'ouvrage de H. Maldiney sera présent tant dans l'analyse - ici infiniment moins soignée - que, plus généralement, dans la création de l'*atmosphère* où cette étude va se développer. En ouvrant par là une nouvelle façon de penser, nous considérons que l'importance de cet ouvrage va bien au delà d'une correspondance ponctuelle aux thèmes développés.

21. H. Maldiney, *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, op. cit., p. 295.

même formée, pourra toujours se dissoudre dans la poussière des individus qui la constituent. Sans doute la question reste aporétique, mais ce passage permet de reprendre la question de l'« origine », de l'*apeiron* qui, toujours dans le sillon du *Philèbe*, est définie sous les espèces du *temps* et du *pléon*. Ce dernier indiquant l'excès qui ne peut être, d'aucune manière, épuisé. Il s'agit d'un excès en quelque sorte ontologique au sens où aucun étant, aucune concrétion ne peut l'épuiser.

- 2° Il s'ensuit, et ici se joue un point tout à fait capital, qu'on ne peut avoir que des images partielles de ce *pléon*, qui se montrent, qui se condensent en figures au moment précis où le *pléon* lui-même a déjà disparu car l'excès dont il est question est un excès radical. Cela nous montre de la manière la plus claire la nature strictement inépuisable de cette dynamique. Il s'ensuit que c'est l'*Un*, en tant que pivot de ce mouvement d'aller et retour éternels, qui existe de quelque manière comme réglage de ce *pléon*. L'articulation, le structurant en objets, qui suit ce *pléon* est ce que H. Maldiney nomme *logos harmonique*. Ce dernier, strictement connexe au système musical grec, articule à son tour, et cela représente une complication très difficile à éclaircir, tant le rapport entre les objets de monde - rapport réglé par le concept de mesure qui déploie donc l'existence d'un *logos mathématique* - que le rapport au *tout du monde* et, à ce propos, on parlera d'un *logos philosophique* qui « dit » le monde, qui le « déclare » (*logos déclaratif*).
- 3° Cette dernière remarque met en jeu, comme difficulté du *logos* (suspendu entre les possibilités du langage et la rigidité de la loi), précisément la position de ce *logos harmonique* : il est situé entre le caractère limité du *péras* et le caractère illimité de l'*apeiron*. C'est évidemment, dans cette espèce d'espace idéal qu'il y a place pour la philosophie comme pensée qui essaye de « dire » l'*apeiron* par les moyens du *péras*, voire par les objets de langage qui condensent le *pléon* dont nous venons de parler. Disons déjà que le fait que ce travail de condensation soit interminable au sens strict constituera une des conclusions de notre étude.

En essayant d'abstraire ce qui nous concerne le plus dans cette prolifération de possibilités, nous pouvons nous arrêter un moment sur le sens pris par le concept d'harmonie : si elle se configure comme réglage, comme articulation du rapport entre *péras* et *apeiron*, elle acquiert aussi, par ce biais, le rôle et la signification d'une loi. Qu'il y ait eu une signification toujours oscillante du concept d'harmonie résulte clairement des premiers efforts philosophiques tels ceux d'Anaximandre ou du cercle pythagoricien<sup>22</sup>. De ce dernier cercle,

22. Pour ce qui concerne le milésien il nous suffit - pour le moment car nous y reviendrons - de réfléchir sur le fragment 1 où l'*apeiron* est l'origine et où, *selon justice*, tout doit y retourner. Ce fragment indique clairement une direction où, comme l'indique clairement H. Maldiney qui

nous retiendrons le texte capital attribué à Philolaos qui, avec Archytas, fut le premier à analyser ces questions en profondeur.

Du peu que nous savons de Philolaos<sup>23</sup> nous pouvons extraire le fragment d'Aetius intégré dans une remarque de Proclus qui s'énonce ainsi :

Le pythagoricien Philolaos [déclare que les principes sont] la limite (*péras*) et l'illimité (*apeiron*). [Proclus in Tim. I, 176, 27] Les choses divines exercent leur empire sur les choses inférieures [défectueuses] et le monde (*cosmos*) est le résultat un de l'accord des contraires, étant constitué de limitants et d'illimités, d'après Philolaos.<sup>24</sup>

Les thèmes typiques de l'attitude pythagoricienne sont tous à l'œuvre. En revanche, le rapport entre limite et illimité et l'accord nécessaire entre les deux pourraient nous pousser vers une interprétation très dangereuse de l'harmonie qu'il nous faut, par ailleurs, mentionner : il semble que, d'un côté, l'harmonie soit une loi stricte car il est nécessaire qu'il y ait cet accord pour que le monde soit saisissable, mais, de l'autre côté, il faut être très attentif à ne pas commettre l'erreur de superposer nos conceptions mécanicistes de loi à celles qui, vraisemblablement, devaient caractériser l'effort pythagoricien. Le risque principal qu'il nous faut soigneusement éviter est de penser que notre conception de la musique et de l'harmonie sont comparables à celles des Grecs : le problème est tout d'abord de bien situer le sens du questionnement de Philolaos. L'objet de la recherche était, à la différence de notre pensée moderne, curieusement renversé : le réglage qu'il faut établir concerne le rapport entre le *pléon*, l'excès de l'*apeiron* et la concrétion du *péras*, limite « toujours défectueuse », toujours partielle et momentanée. Ce qu'il faut comprendre, et H. Maldiney l'indique parfaitement, est que :

L'idée d'une correspondance entre structures musicales et structures cosmiques a précédé le calcul de ces proportions par les Pythagoriciens. Elle est très probablement à l'origine de la rupture avec les doctrines milésiennes classiques des éléments, qui signe

emprunte ce passage à J. Lohmann :

La totalité du chaos est invariable. Ce qui change toujours et seulement ce sont les « proportions », le *pléon* ou l'*élatton* (ce qui constitue justement les expressions techniques de la théorie ultérieure des proportions) et c'est pourquoi les disproportions reviennent toujours à l'égalité « au cours du temps ».

*Aîtres de la langue et demeures de la pensée, op. cit.*, p. 314.

23. De ce philosophe on sait effectivement très peu. On parle même de « question philolaique » pour indiquer cette difficulté d'éclaircissement historico-philosophique. Pour tout ce qui concerne le problème du pythagorisme, nous avons utilisé spécialement [M. Timpanaro-Cardini], *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti*, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze, en particulier le tome II : *Ippocrate di Chio, Filolao, Archita e Pitagorici minori*, 1962 ; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972 et C.A. Huffman, *Philolaos of Croton. Pythagorean and Presocratic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

24. [J.-P. Dumont], *Les écoles présocratiques, op. cit.* ; p. 252.

la naissance de la philosophie du nom d'Anaximandre.<sup>25</sup>

En effet, nous pouvons pousser encore plus loin cette compréhension du monde préscientifique si nous réfléchissons sur le sens du mot *harmonie* : selon la philologie ce mot désignait à l'origine (la racine *ar* d'où dérive le mot *harmonie*) l'acte d'unifier, de composer ce qui est différent<sup>26</sup>. Il s'ensuit que le sens de l'harmonie doit intégrer son sens verbal d'acte : elle devient alors un procès, une progression complètement temporelle et c'est par ce biais que nous pouvons comprendre le sens du passage du *Philèbe* où l'*apeiron* est défini sous les espèces du temps et du *pléon*. Il ne s'agit pas d'une forme quelconque d'*harmonie préétablie*, il s'agit plutôt, en langage moderne, de saisir le sens verbal de l'harmonie. Il faut donc comprendre l'*harmonie* en tant qu'*harmonisation*. Mais avant de revenir à ces questions et surtout aux différentes figures qui peuvent être prises par le rapport harmonique ou par l'acte d'harmonisation et qui ne font qu'articuler de manière différente le rapport entre le *péras* et l'*apeiron*, que pouvons-nous comprendre de la liaison entre loi et harmonie ?

Certes, il ne s'agit pas d'une loi mathématique puisque, comme H. Maldiney l'a clairement montré, la compréhension musicale précède la compréhension ou l'articulation mathématique de ce rapport. Mais alors, de quoi s'agit-il ?

*Notre thèse est que la loi harmonique que nous entendons comme procédé d'harmonisation est, avant toute détermination ultérieure, une hypothèse.*

Il faut pourtant être très attentif parce que les malentendus qui concernent la signification des mots telle que nous les concevons aujourd'hui, risquent de faire immédiatement glisser ce concept d'hypothèse dans les sables d'une pensée soi-disant scientifique. Il nous faut, sous réserve de nous expliquer à propos de ce que nous entendons par *hypothèse*, revenir à Philolaos et essayer de comprendre précisément quel est le point de partage entre la pensée de Platon, en particulier ce que l'on entend par pythagorisme de Platon, et celle des cercles pythagoriciens d'où était issu le philosophe crotonien. Platon, surtout dans le *Théétète* et dans la *République* (510c), engage une polémique contre les philosophes qui se sont occupés d'arithmétique, de géométrie et de théorie de la musique sans essayer de comprendre les vrais principes de l'être qui, évidemment selon Platon, sont à rechercher par voie dialectique dans le monde des idées. Plus précisément il reproche à ces philosophes d'être restés au niveau des hypothèses qui concernent l'interprétation du visible à l'intérieur d'un cadre qui demeure mathématico-géométrique : bref, il faut bien avouer qu'il leur reproche de n'être pas des métaphysiciens.

Il s'agit là, pour nous, d'un passage d'une importance capitale car nous retrouvons « en acte » la liaison, mais aussi toute la séparation, qu'il y a entre

25. H. Maldiney, *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, op. cit. ; p. 314.

26. Un très beau livre concernant la relation entre la musique et la pensée d'Héraclite qui consacre aussi de nombreuses pages à l'analyse philosophique et philologique du concept d'harmonie est C. Serra, *Intendere l'unità degli opposti : la dimensione musicale nel concetto eracliteo di armonia*, CUEM, Milano, 2003.



l'institution symbolique du monde réel et l'institution symbolique de la métaphysique<sup>27</sup>. Sans entrer dans les analyses profondes que ce sujet mériterait, ce que nous pouvons signaler est justement que les préoccupations de Philolaos étaient, regardées avec les yeux de Platon, plus et trop « pragmatiques » : la tentative de Philolaos était celle d'interpréter, à l'intérieur et par les moyens du langage, le réel. Cela n'est possible que si le réel est quantifié et si, d'une certaine manière, la vérité de ce monde - nous y revenons tout de suite - passe par les contraintes de cette « quantification ». Cela introduit une différence capitale entre les différents éléments de ce qu'on pourrait désormais appeler une floraison des possibilités de connaissance (Philolaos, frag. 6) :

Touchant la nature et l'harmonie, voici ce qu'il en est : l'être des choses, qui est éternel, et la nature elle-même, requièrent une connaissance divine et non humaine ; d'autant plus qu'aucune chose existante ne pourrait être connue de nous, s'il n'y avait pas un être fondamental des choses, dont se trouve composé le monde : les limitantes et les illimitées.<sup>28</sup>

En ce sens alors le nombre, comme principe de la possibilité de connaître, peut recevoir toute l'importance qu'il mérite (Philolaos, frag. 11) :

Car la nature du nombre est pour tout homme cognitive, directrice et institutrice, sur tout ce qui est matière soit à perplexité, soit à ignorance. En effet, aucune des choses [qui existent] ne serait évidente pour personne ni en elle-même ni dans sa relation avec une autre chose, s'il n'existait pas le nombre et l'essence du nombre. En réalité, c'est le nombre qui en rendant toute chose adéquate à l'âme par la sensation, les rend connaissables et commensurables entre elles selon la nature du *gnomon* ; car c'est lui qui les rend corporelles et distingue chacune des relations entre les choses tant illimitées que limitantes.<sup>29</sup>

Un autre élément capital qu'il ne faut jamais oublier est le fait que si, en apparence, nous nous mouvons en amont de l'institution symbolique de la métaphysique, la tautologie symbolique de la vérité différemment articulée joue néanmoins un rôle spécifique qu'il ne faut pas négliger. Autrement dit, nous nous mouvons encore intégralement dans le sillon du langage qui, d'après les leçons d'Héraclite et de Parménide, est encore complètement enchevêtré à la question de la tautologie symbolique de la vérité, comme cela ressort clairement de la considération d'une autre partie du même fragment :

La nature du nombre, d'autre part, pas plus que ne le fait l'harmonie, n'admet la fausseté : avec la fausseté en effet ni l'une ni l'autre n'a de parenté, puisque la fausseté et la jalousie ressor-

27. Pour ce passage à la métaphysique, nous renvoyons comme toujours à M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, op. cit.

28. [J.-P. Dumont], *Les écoles présocratiques*, op. cit. ; p. 264.

29. *Ibidem*, p. 266.

tissent, elles, à la nature de ce qui est illimité, inintelligible et irrationnel.

Le souffle de la fausseté n'atteint aucunement le nombre ; car la fausseté combat et hait sa nature, tandis que *la vérité est chose propre et connaturelle au nombre* [nous soulignons].<sup>30</sup>

Mais, juste avant de poursuivre sur le sens de cette théorie de la connaissance naissante, il nous faut éclaircir davantage le concept d'*hypothèse* que nous venons d'invoquer comme caractère fondamental de la loi harmonique. Dans le passage encore en cours entre la théorie des proportions musicales et celle des proportions mathématiques, nous pouvons essayer de voir, pour ainsi dire, les derniers échos d'un concept d'hypothèse primitif, tout à fait différent de la signification que ce mot prendra tout au long de l'histoire de la pensée, spécialement scientifique. Nous y reviendrons aussi par la suite, mais nous devons dès maintenant souligner qu'il s'agit d'un concept qui demeure primitivement qualitatif, dépourvu des caractères quantitatifs qui en feront un pilier du raisonnement scientifique. Et le sens qualitatif devient un peu plus clair si nous l'évaluons en tant que *procédé* qui s'exprime précisément comme *harmonisation* d'où est complètement absente toute tentative de comparaison avec des autres constructions. Considérer une suite de constructions engendrerait un procédé définitivement quantitatif tandis que, à présent, le fait qu'une harmonisation soit un procédé qualitatif empêche précisément ce passage qui, pour la manière de penser successive, ira de soi. Ce passage conceptuel engendrerait, comme pluralité des différentes harmonisations possibles, la pluralité des étants et, par ce biais, le surgissement de toutes les dichotomies dont nous venons de caractériser les éléments capitaux.

Pour mieux saisir ce que nous entendons indiquer il nous faut réfléchir sur le sens étymologique du mot hypothèse : la préposition ὑπό comprise dans le verbe *hypotithenai*, indique ce qui est au fond, ce qui est en quelque sorte préliminaire au reste et le verbe indique l'acte de poser. En ce sens donc l'acte d'harmonisation est un acte linguistique exhaustif : chaque harmonisation épuise, à chaque fois, l'activité elle-même d'harmonisation. En ce sens chaque musique, chaque harmonisation dans son déploiement garde un rapport spécial à l'*Un* : elles y amènent, elles explicitent les critères de l'existence absolue totalement déterminée. Cela nous permet de saisir la profonde découverte de Plotin qu'il nous faut, par ailleurs relativiser : si nous essayons de « capturer » par la pensée, donc par un acte de langue, ce sens de l'harmonisation, nous en comprenons le devenir, mais, par cette même compréhension, nous perdons irrémédiablement le sens de l'*Un* qui est, par ce biais, atteint. L'*Un* devient donc strictement *ineffable*, mais d'une manière totalement autre que l'ineffable dont l'harmonisation est une expérience : il y a là tout le passage entre le concept de construction harmonique réalisée par une pensée musicale et le sens d'une construction réalisée par un mûrissement de la pensée mathé-

30. *Ibidem*, p. 266.

matique qui, quantitativement, intégrera l'obtention de cette complétude avec l'hypostase d'un procédé infini de sommation. Pour le dire de manière encore plus intuitive, il y a là tout le passage qui sépare le *nunc stans* d'une *phase de présence* qui, artistiquement, se condense dans un « Je ne cherche pas, je trouve », et l'au-delà institutionnel d'une totalité dont on connaît le procédé de construction, mais dont on connaît aussi l'impossibilité de l'atteindre. Cela, d'ailleurs, nous conduirait trop loin par rapport à ce que nous cherchons ici, et nous nous arrêtons à la situation problématique qui est par là engendrée : le problème, mais aussi l'énorme richesse de cette situation, est dans le fait que la pensée « oscille » entre la stase de l'*Un* et l'ascension réalisée par les nombres.

Restons donc au fait que les pythagoriciennes déplacent la question du nombre, mais surtout - pour ce qui nous intéresse - de l'harmonie : ils partent d'une considération purement musicale et arrivent au plan d'une théorie encore embryonnaire de la connaissance. En revanche, ce déplacement ne va pas complètement de soi et engendre des nouveaux problèmes. Le premier que nous découvrons ici est introduit par deux observations : d'un côté le nombre a une activité strictement connexe à celle de la tautologie symbolique de la vérité, de l'autre, en même temps, le nombre prolifère dans l'ordre que lui-même a engendré. Il s'ensuit que les harmonies prolifèrent pareillement et cela engendre le problème des différentes « images » du rapport *loi-harmonie*.

##### 5. LES DIFFÉRENTES FIGURATIONS DU RAPPORT LOI - HARMONIE

Nous avons repéré comment, au sein de la réflexion pythagoricienne, la compréhension de l'harmonie se constitue comme une figuration dynamique d'un échelonnement de rapports, de couples qui aboutissent, selon la réflexion postérieure du *Parménide*, au rapport entre l'*Un* et le *Multiple*. En fait, le rapport entre harmonie et monde, le rapport harmonique entre *péras* et *apeiron*, entre limité et illimité sont des espèces de « tensions » reliées au rapport capital et aussi compréhensif, d'un point de vue philosophique platonicien, entre l'*Un* et le *Multiple*. Il nous faut d'ailleurs préciser qu'ici il ne s'agit pas, pour nous, d'un rapport de fondation ; à savoir nous n'entendons pas affirmer que le rapport *Un-Multiple* « fonde » tous les autres rapports. Peut-être cela a-t-il un sens à l'intérieur de la métaphysique platonicienne, mais ce que nous entendons indiquer tout simplement est que ce rapport capital ne peut que se traduire en « figures de la pensée », en « images » qui sont la représentation de concepts. Le fait intéressant est que ces « images » ne trahissent ni n'obscurcissent le concept en question, mais qu'elles le déploient dans la multiplicité de ses sens possibles. En revanche, et cela est de la plus grande importance pour ce que nous avons en vue, en dépassant les questions qui concernent purement une sorte de primauté ontologique, l'analyse de la réflexion de Philolaos nous a permis de voir que le dynamisme qui connectait le langage à l'institution symbolique de la philosophie par le biais de la tautologie symbolique de la vé-

rité n'a pas encore été structuré par l'irruption de la métaphysique. Autrement dit, du temps de Philolaos, le langage n'a pas encore expulsé de soi-même le sens, ce même sens qui sera après la raison d'être de la métaphysique, entendue comme un outre-monde censé receler les vérités éternelles. En effet le questionnement de Philolaos n'est pas un questionnement métaphysique au sens strictement platonicien du terme ; il s'agit plutôt de la tentative d'ouvrir le monde réel au langage naissant de la philosophie même si nous pouvons sans doute affirmer que ces points de départ orienteront, en quelque sorte de manière circulaire, cette même ouverture. Cela d'autant plus que ce monde, toujours à l'intérieur de cette perspective en ses racines pythagoriciennes, dispose déjà d'une liaison, d'un agencement entre vérité et monde : comme nous l'avons vu, le *statut du nombre ne connaît pas la fausseté*, selon Philolaos.

Cela pose deux ordres de problèmes en relation aux rapports entre l'*Un et le Multiple* et entre l'harmonie et le monde :

- 1° en un sens il nous faut essayer de comprendre si cette structuration « numérique » sature, en quelque sorte de manière définitive, le rapport entre l'*Un et le Multiple*. Nous écrivons « en quelque sorte » parce qu'il faut reconnaître au nombre la capacité de s'itérer et donc de se disposer dans une sorte de possibilité d'accueil perpétuel et grandissant de toutes les figurations du rapport entre l'*Un et le Multiple*.
- 2° Strictement liée à la question précédente, mais déjà plus orientée dans notre perspective, surgit la question de savoir si l'adhérence de la tautologie symbolique de la vérité au langage disant le monde demeure complète et strictement indépendante de toutes les déterminations successives que le monde qu'elle s'occupe de coder peut subir. Il faudrait donc examiner si, par le biais du nombre et de l'harmonie, nous pouvons effectuer, pour ainsi dire, un épuisement au moins potentiel de ces déterminations.

La réponse à ces deux questions doit être bien articulée puisque ici se joue un tournant capital qui se répercutera pour des millénaires sur toute pensée qui se réfère au pythagorisme. En plus, cela nous permet aussi de faire le point sur la pluralité de données dont nous disposons désormais :

- 1° nous avons une harmonie qui, dans l'« esprit » pythagoricien, existe en tant qu'accord. Cela bute sur le problème du nombre comme pivot de toute harmonisation possible.
- 2° Interprété *a posteriori*, à partir de *notre* point de vue, nous assistons à quelque chose de tout à fait particulier : au fait que, curieusement, *Un* et *Multiple* se transmutent, certes trahis en leur sens originaires, dans des espèces de points extrêmes de possibilités du *combien* qui, engendrant la mesure, articule la possibilité et en même temps la tenue du monde quantifié par la perspective pythagoricienne.
- 3° Au reste, les deux termes de l'*Un* et du *Multiple* ne peuvent être pris à cette même dynamique de numération, sinon par le biais d'une réduc-

tion absolue puisque leur sens n'est pas premièrement numérique. Ce n'est sans doute pas un hasard si les caractères d'indétermination qui sont typiques de l'articulation entre l'*Un* et le *Multiple* sont historiquement passés dans le problème du nombre<sup>31</sup>. Autrement dit, même le concept très problématique de l'infini mathématique n'arrive à « réduire » ni l'excès originel du *pléon*, ni l'immutabilité trans-temporelle du tout. C'est pour cela qu'il faut, comme nous le suggère H. Maldiney, reprendre la pensée grecque à ses sources, là où Anaximandre posait l'*apeiron* et les éventualités du *péras*.

L'élément philosophique crucial de cette reprise de la pensée d'Anaximandre consiste dans la *nécessité de rétrocéder, de dépasser « vers l'arrière » le monde où l'accord musical comme manière de rapporter l'apeiron au péras a été traduit en harmonie mathématique, même à un niveau embryonnaire.*

En ce sens nous sommes dès lors invités à retrouver le moment où la structuration était sans doute ouverte au problème de la mesure, mais pas encore capturée et exprimée comme problème de mesure. Comme l'indique H. Maldiney :

La musique permet de préciser le plus subtil de la doctrine d'Anaximandre : la relation de l'infini et du tout, qui n'est rien moins que naïve. Entre l'*apeiron* et le système comme tout (*pân*), la différence est absolue. La totalité des possibilités ou valeurs (*dynámeis*) est appelée *sýstēma téleion* - système parfait. Privé de tout *télos* (fin, terme), l'*apeiron* est irréductible à cet achèvement ; comme lui est diamétralement contraire tout ce qui est *a-óriston*, c'est-à-dire sans terme-limite qui puisse déterminer *par définition* quelque chose en forme et en grandeur, ce qu'est précisément d'après Simplicius le mélange indéterminé d'Anaximandre.<sup>32</sup>

En revenant à nos problèmes, cela engendre évidemment une suite de conséquences dont la première est que déjà à ce niveau il nous faut donner une réponse négative à la question de savoir si le rapport *péras-apeiron* peut, ou non, recevoir une systématisation définitive : sur ces bases le traitement de ce problème est strictement impossible sinon, peut-être, par le biais d'extases ineffables où l'hypothèse dont nous parlions s'accroche à l'*Un*. Cette difficulté, voire impossibilité, se répercute tout au long des efforts de la pensée pour donner des « images » de ce rapport ; même l'« image » la plus générale - celle de l'*Un et du Multiple* - n'arrive pas à représenter la curieuse situation où se

31. Nous n'avons pas la possibilité d'ouvrir ici le problème de l'histoire du concept d'infini. En effet l'indétermination du *Multiple* - et la dichotomie avec l'*Un* - passe dans la difficulté d'achever la suite des nombres et aussi dans la difficulté d'atteindre l'*Un* même dans la perspective qui s'ouvre par l'activité de numération. Autrement dit, même en négligeant toute la problématique de l'infini pour les Grecs, il devrait être évident que tout ce qui a été en débat entre le XIX<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècles à propos de la nature de l'infini mathématique pourrait être réinterprété par la reprise de cette dichotomie.

32. H. Maldiney, *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, op. cit. ; p. 316.

couplent la possibilité de la pensée et l'impossibilité de *le* penser.

Cependant, cela côtoie des difficultés collatérales à ce que nous visons ici, à savoir le statut de l'harmonie comme sorte d'application du nombre pour tenter de coordonner rationnellement un rapport. La première observation qui vient à l'esprit est que même par l'extraordinaire généralisation du concept de nombre qui contient les germes de l'infinité potentielle, la tautologie symbolique de la vérité ne se transforme pas en une tautologie logique. En ce sens la parole n'épuise pas les possibilités du réel qu'elle essaye de définir. D'ailleurs, même en acceptant cette harmonisation des contraires qui nous est suggérée par Philolaos, c'est le concept de nombre qui devient problématique car il absorbe, presque magiquement, toutes les apories précédentes : même si le nombre est le lieu de la vérité et si, en même temps, il est capable de dire l'unité du multiple, il ne peut être achevé. Cela signifie que l'excès originel du *pléon* reçoit une sorte de figure, il devient le sens de l'itération perpétuelle du nombre.

Par ailleurs, ici se joue un autre passage capital qui pourrait passer inaperçu : le nombre risque d'être interprété en tant qu'harmonie dans un seul sens, à savoir en tant que coordination des contraires, comme s'il était une sorte de digue qu'une théorie de la connaissance peut interposer entre la prolifération vertigineuse des entités et la limitation de l'homme obligé, sous peine d'être emporté, de contrôler cette prolifération. En réalité, il y a une autre clé de lecture pour interpréter ce que nous venons d'entrevoir : il se pourrait que ce soit l'harmonie, la coordination qui fasse émerger, peut-être seulement de manière fugace, les éléments contraires. Expliquons-nous : si le réel est expulsé de sa dimension « statique » au profit du changement, c'est le devenir qui redevient principe et l'harmonie se transmue en une sorte de coordination à travers et par le temps. En ce sens la fascination héraclitéenne devient la figure principale par laquelle peut s'exprimer l'harmonie. Or, tout le problème est que cette dichotomie entre un monde en quelque sorte fait par des contraires avec une « staticité » coordonnée par une synthèse harmonique, et un monde purement en devenir où l'harmonie est, en quelque sorte, une coordination des temps, a conditionné tout au long de son histoire le problème de la musique tant pour ce qui concerne le sens philosophique de cet art que pour la dimension, peut-être plus limitée, d'une esthétique musicale. Que ces dimensions aient interagi tout au long de l'histoire de la musique et de la philosophie est évident, et il est pareillement évident que subsiste une profonde insatisfaction causée par chacune des deux possibilités, pour expliquer le sens de l'harmonie musicale, lorsqu'elles sont considérées séparément<sup>33</sup>. En effet, si la coordination doit

33. Pour cette question très importante aussi pour la naissance de la science moderne, il suffit de penser au débat entre G. Zarlino, le théoricien pythagoricien de la musique (rappelons que ses ouvrages étaient très connus à l'époque et un lecteur très attentif en sera J. Kepler) et V. Galilei. Pour cela nous renvoyons aux ouvrages d'A. Koyré et, pour une bibliographie qui commence à se faire consistante, à un travail récemment paru : N. Fabbri, *Cosmologia e armonia in Kepler e Mersenne. Contrappunto a due voci sul tema dell'Harmonice Mundi*, Leo S. Olschki, Firenze,

advenir entre des contraires qui demeurent tels quels, le processus d'harmonisation tend à se cristalliser en un nombre limité de formes car certains liens de coordinations feront du sens et d'autres n'en feront pas<sup>34</sup>. Il s'agit donc d'une espèce de vision synchronique tant de l'harmonie que, plus généralement, de la musique. D'ailleurs, même une position en quelque sorte diachronique ne s'appuie en fait nulle part. Tout apparaît évanouissant et les contraires semblent être toujours sur le point de naître sans jamais attraper réellement l'existence. Le pur devenir se cache derrière le futur d'une liaison temporelle qui renvoie toujours dans un « après » son sens et sa justification. Cette situation représente une impasse véritable : il est strictement impossible d'évaluer le rôle joué par l'harmonie et, plus généralement, par la musique une fois qu'on est pris à l'une ou à l'autre des dynamiques énoncées précédemment. L'une ou l'autre de ces perspectives originaires entraîne un point de vue radicalement réducteur car on arrive toujours soit à la pulvérisation du réel dans une sorte d'infinité de développements possibles soit à un blocage de formes stéréotypées. En conséquence, il nous faut tout reprendre sous un angle totalement différent ; comme le suggère D. Montet, il nous faut un changement d'horizon radical qui sache s'orienter, pour ainsi dire, vers l'arrière, vers une sorte de passé de la structure de pensée que nous avons jusqu'à maintenant suivie « à la trace » :

Aussi l'évidence de la rupture entre l'être et le devenir, l'essence et l'existence, s'émousse-t-elle sur le tranchant du rapport *ei-nai/gignesthai, ousia/génesis*. Plus que leur opposition, trop vite codée dans le savoir philosophique, leur proximité peut faire ressource [nous soulignons].<sup>35</sup>

Cette remarque doit nous conduire finalement à fermer le cercle que nous avons ouvert au début et qui concerne les rapports entre jeu et musique. Elle fait paraître une possibilité dont, implicitement, on avait besoin : il faut, en quelque sorte, désintégrer la soudure que l'histoire a faite par le biais de la pensée philosophique. Par cette suggestion nous devons dissoudre ce qui est structuré en monde, ce qui est hiérarchisé dans et par une suite de formes dont l'efflorescence nous accompagne et nous fascine dans la multiplicité de l'étant. Il nous

2003.

34. Les philosophes se sont plaints plusieurs fois du fait que la musique prenne des directions qui risquent d'en cacher le sens originel. Il s'agit souvent d'une interprétation en quelque sorte historique par laquelle la musique disposait d'une pureté originnaire que l'usage et l'histoire ont corrompu. Platon, par exemple, montre cet aspect ambivalent : d'un côté la musique se purifie en philosophie (*Phédon*, 60-61a), de l'autre il prononce un dur réquisitoire contre les musiques modernes (*Lois*, 700c-701a). La littérature classique montre souvent cette espèce d'étonnement face aux développements nouveaux et inattendus pris par la musique grecque qui oublie une présomptue vérité musicale ; par exemple Phérécrate, dans son *Chiron* (fr. 145) montre toute la stupeur et la violence faites à la musique par l'oubli de la tradition. Ce n'est pas un hasard donc si les « critères » pour composer de la musique s'appelaient *nomoi*, le même nom employé pour les lois de l'Etat.

35. D. Montet, *Les traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne*, J. Millon, Grenoble, 1990 ; p. 17.

faut retisser les fils qui articulent l'existence en tant que manifestation beaucoup plus feuilletée et articulé que ce qui peut paraître dans la pratique de tous les jours. En ce sens nous pourrions mieux saisir, dans une compréhension qui se meut nécessairement à rebours, le travail que nous avons accompli jusqu'à maintenant par notre réflexion qui trouvait dans l'œuvre de H. Maldiney le pilier principal soutenant l'analyse : nous avons découpé les lignes fondamentales qui permettaient de nous rapprocher d'abord du problème de l'*Un* et du *Multiple*, et ensuite, du rapport, en quelque sorte préalable, entre *péras* et *apeiron*. En un autre sens, peut-être encore plus fondamental, il nous faut saisir que la rupture qu'il y a entre l'être et le devenir est une rupture qui advient dans la codification de la langue philosophique. Autrement dit, il nous faut essayer de reprendre le moment même où le langage est devenu tautologie symbolique avec le codage de l'être dans la langue impliquant toutes les possibilités d'institutions symboliques nouvelles qui, par là, jaillissent devant nos yeux. C'est en ce sens que nous prenons l'invitation de D. Montet à considérer que la proximité entre être et devenir peut - et doit - devenir ressource : s'il y a proximité, cette proximité se soutient sur une source commune. Et ce, même si l'analyse philosophique arrive presque à l'épuisement de ses ressources. La philosophie se trouve, en quelque sorte, presque dans l'impossibilité de se poursuivre parce que ce qui est devenu problématique est bien la naissance du langage et l'automatique entraînement de la tautologie symbolique connexe : celle qui enclenche, dans le mot, la référence à l'objet. Mais alors comment pouvons-nous poursuivre l'analyse ?

Même si cela peut pousser au paradoxe, plusieurs voies restent à parcourir dont la première, si nous voulons rester sur le terrain solide de la philosophie, consiste dans l'acte de soumettre à une profonde refonte phénoménologique tout le problème du langage. Cette tâche a été, en quelque mesure, accomplie<sup>36</sup>. Mais tout en restant dans la pratique phénoménologique, d'autres voies peuvent être parcourues qui se contentent de présenter, de décrire cette « proximité ». Pour cela, le long détour que nous avons accompli nous permet de revenir à nos deux petites filles et à la rengaine qu'elles chantent.

## 6. CONCLUSION. LES JEUX DE LA MUSIQUE

Nos remarques initiales peuvent désormais prendre une nouvelle signification à la lumière de nos analyses. En un sens, les problèmes sont encore les mêmes, mais, d'une certaine manière, ce qui a radicalement changé est la scène sur laquelle ils vont jouer un rôle tout à fait nouveau. Si les sources du rapport entre être et devenir requièrent tout un travail philosophique global qu'il n'est pas question d'entreprendre ici, nous nous contenterons, quant au rapport entre

36. Nous renvoyons au texte de M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble, 1992 ; en particulier à la V<sup>e</sup> de ces méditations consacrée aux problèmes du langage dans une perspective radicalement nouvelle.



jeu et musique, de reprendre certaines des thèses que nous avons avancées précédemment et de voir comment elles peuvent être modifiées. Nous pouvons concentrer ce travail conclusif sur l'analyse de trois questions :

- 1° que devient la thèse que nous avons déjà discutée concernant l'irréalité qui affecte comme caractère principal la teneur du jeu humain ?
- 2° Que devient le thème de la tenue du monde du jeu assurée, entre autres, par l'apparition de la rengaine enfantine ?
- 3° Y a-t-il une fonction nouvelle, jusqu'ici restée implicite, qui serait en jeu dans la musique sur la base de ces considérations ?

Chacune de ces questions mérite, sans vouloir excéder les dimensions de cette étude, un développement séparé, même s'il ne faut jamais oublier qu'elles demeurent néanmoins étroitement connexes.

### 6.1 *Irréalité ou réalisation ?*

La thèse par laquelle nous avons commencé concernait le fait que l'irréalisation du jeu était établie par rapport au plan de la vie quotidienne, au plan du monde commun, réel. Cependant, ce monde commun n'est pas un monde qui puisse se prévaloir de primauté ontologique : il est fait de liaisons multiples qui structurent une pluralité d'institutions symboliques en resonance et aux recoupements multiples en lui. Il est, en particulier, structuré par les codes linguistiques coextensifs de pluralités d'horizons qui en sont les uniques clés de lecture. Expliquons-nous en soulignant que notre thèse, à ce propos, doit être la plus claire possible : *on peut parler et discuter d'un monde irréel - le monde du jeu - si et seulement si on dispose d'un « monde réel » qui n'est pas un « jeu ».*

Cela peut sembler banal, mais en même temps cela met en évidence que toute interprétation linguistique se résout dans une circularité qui crée sans doute de la signification, mais ne nous permet jamais de sortir définitivement d'une espèce d'auto-interprétation que la langue continue à exercer. Essayons d'en donner un exemple, certes réductif, mais en même temps indicatif en considérant une feinte infantile : un gamin court avec un bâton dans les mains dans la cour en s'écriant : « Ça c'est mon épée et je vais me battre contre les dragons... ». Pour nous, adultes et habitués au « monde réel », l'interprétation est tout faite : il y a, pour l'enfant, une analogie entre le bâton et l'épée et cette analogie justifie, mais seulement dans le monde du jeu, cette superposition de significations. Cette espèce de coefficient d'irréalisation est déjà tout dans le passage entre le bâton et l'épée et toute analyse ultérieure ne pourra se passer de cette remarque préalable. En ce sens nous restons toujours dans les parages de la langue, et tout le travail d'interprétation accompli ne dépasse jamais les limites de la langue elle-même. Même dans l'effort d'interpréter le glissement que l'enfant semble effectuer dans le milieu des « associations libres », nous devons reconduire tout dérapage à un rapport privilégié avec le moi qui vit

et agit dans la langue. Mon moi demeure toujours comme pivot d'un monde de part en part linguistique. Certes, on pourra faire des analyses toujours plus fines, et peaufiner de plus en plus la précision des données qui s'écoulent pour mieux articuler notre connaissance : comme nous le savons la langue n'est pas une structure fixée pour l'éternité et elle peut donc s'enrichir de tous les glissements et de toutes les allusions qui ne font qu'améliorer notre compréhension de la langue elle-même. Cette compréhension s'exprimera comme participation différente et, en quelque sorte plus complète, à cette merveille qui nous caractérise plus que toute autre possibilité.

En revanche, pour retourner à notre observation précédente, la circularité à laquelle nous assistons est, à certains égards, frappante. Nous assistons à un déphasage profond par rapport à ce qui, à l'instant, nous semblait riche en conquêtes linguistiques importantes : *tandis que notre compréhension de la langue se transmue en participation à la langue elle-même, le fait de comprendre les horizons d'irréalisation du jeu ne nous fait aucunement participer au sens du jeu.*

## 6.2 *La tenue du monde réel et la tenue du monde irréel*

Nos analyses précédentes ont montré que la rengaine chantée par les gamines donne aussi une tenue au monde du jeu. La tenue d'un monde dont il faut avouer que, tant que le jeu perdure, elle est la tenue d'un monde irréel. Que le monde réel se tienne, avec la multiplicité des clés de son interprétation, ne semble pas constituer un problème, et lorsque le rapport du monde réel au monde irréel ne semble pas aller de soi, lorsque le rapport entre les deux n'est pas bien établi et entre même en conflit<sup>37</sup>, la langue peut nous venir en aide avec ses ressources. Elle nous donne une suite de gradations pour qualifier notre rapport au monde irréel ; ces gradations varient entre deux points extrêmes : l'illusion et la folie. La première nous indique la situation que nous expérimentons lorsque nous prenons une signification linguistique pour une autre en devenant ainsi victimes de moyens linguistiques qui, dans la plupart des cas, donnent d'excellentes preuves de leur fonctionnalité et de leur utilité. L'autre point extrême, la folie, nous montre une situation où, d'un point de vue langagier, il y a une perturbation différente, mais où le résultat le plus dangereux consiste dans le remplacement massif du monde réel par le monde irréel. Il faut cependant reconnaître que tout cela ne déplace aucunement la question du sens qui est, à l'intérieur de la langue, spécifique des deux locutions

37. Sur ce problème, que nous frôlons seulement, signalons deux textes éclairants : E. Husserl, *Husserliana XXIII. Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1980 surtout le texte n° 18, pp. 498 - 545 ; trad. française par R. Kassis et J.-F. Pestureau, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, J. Millon, Grenoble, 2002 ; pp. 473 - 514 et à la dernière section du livre de M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité*, *op. cit.* où le texte husserlien est mis en parallèle avec le texte de Winnicott auquel nous avons fait référence précédemment.

« monde réel » et « monde irréel ».

A l'évidence cela constitue un problème majeur pour toute philosophie et nous nous contenterons d'en montrer deux caractères qui, clairement, ne peuvent pas prétendre à l'exhaustivité, mais qui nous suffiront pour la suite :

- 1° avec les moyens de la langue, il est impossible de justifier la primauté ontologique du « monde commun réel » et cela déjà à partir du fait que le « monde commun réel » et le « monde irréel » ne font jamais question, à l'intérieur de la langue, en tant que *mondes*. Autrement dit, le « monde irréel » est toujours considéré comme le produit d'un sujet ou d'une époque historique et sa naissance peut toujours être établie à partir de « coordonnées » définissables à l'intérieur du « monde commun réel ».
- 2° La justification du « monde commun réel », d'un point de vue phénoménologique, abrite le concept de tautologie symbolique qui est le lieu où, comme nous le savons, est établie une relation entre le signe linguistique et le monde des objets et des actions qui, par ce biais, deviennent *ipso facto* des objets linguistiques. D'ailleurs, une tautologie symbolique n'est pas une tautologie logique et donc le déploiement de cette articulation toujours *in fieri* dispose de tout l'espace nécessaire en nous ouvrant le champ de ce que l'on peut nommer *créativité symbolique*.

Dès lors, sur ces bases, il est tout à fait impossible de saisir le jeu en lui-même, avec le coefficient d'irréalisation qui l'absorbe complètement. Il est impossible de saisir la teneur du monde du jeu non en tant que monde plus ou moins réel - donc par rapport à une pluralité de mondes qui peuvent être pensés comme existants -, mais en tant que *monde du jeu*. Quel chemin nous reste-t-il à parcourir une fois que nous sont ôtées les possibilités d'interprétation strictement symbolique ?

### 6.3 *Le jeu et la musique hors de la dichotomie « monde réel » - « monde irréel »*

Il n'y a, pour essayer de comprendre plus profondément la relation entre la musique et le jeu, que la possibilité de sortir de la dynamique quelque peu circulaire qui concerne les liaisons entre l'institution symbolique du monde commun réel et les autres institutions symboliques qui, en lui donnant une épaisseur, y sont enchevêtrées. Pour ce faire il n'y a d'autre ressource que de retourner au jaillissement lui-même de la philosophie grecque, là où les notions de musique (*mousiké*) et de technique (*techné*) indiquaient encore une complexité et une généralité dont notre époque a perdu la mémoire. De là, par la médiation du *péras* et de l'*apeiron*, nous avons vu surgir une pluralité de mondes. Pour les penseurs de cette époque de la philosophie, il n'y avait aucune autre possibilité de mener à bien l'entreprise de penser le monde que de le concevoir comme un dynamisme harmonique. L'activité possible était seule-

ment reliée à l'apparition du *péras* et c'est bien dans cette apparition que musique et jeu, en quelque sorte, coïncident : en tant qu'activités ils apparaissent comme un *péras* imposé, infligé à l'*apeiron*. Ce dernier peut recevoir un nom seulement à partir du *péras* lui-même. Il n'y est donc pas question de « monde réel » ou de « monde irréel » : la musique et le jeu se situent, sur la base de ce que nous venons d'analyser, dans une sorte d'*avant absolu* par rapport à la dimension de l'être, de l'*ousia*. Ils se font et, en tant que vie, ils sont.

Certes - rappelons la formule d'Anaximandre - ils devront retomber dans l'*apeiron* selon justice, mais cela ne peut être compris et, en quelque sorte, apprécié, qu'à partir de l'*a posteriori* radical d'une pensée réfléchissante.

Il s'ensuit donc que la question du sens de l'harmonie grecque et du jeu, avec les questions connexes de l'irréalité ou de la réalité des mondes sont, en quelque sorte, des questions tout simplement mal posées : il ne s'agit aucunement de créer des mondes plus ou moins réels. Il s'agit plutôt du surgir, du jaillir au monde qui devient précisément monde seulement lorsqu'il y a *tension* du *péras* et l'*accord de l'harmonisation*. D'ailleurs cela, nous ne voulons pas nous le cacher, risque de se transformer immédiatement en une embuscade : quelle liaison y a-t-il entre ces sources du jeu et de la musique et ce que, pour nous et à notre époque, sont devenus le jeu et la musique ?

En effet le problème est immense, mais tout en renvoyant son analyse complète à un travail futur, il nous faut encore préciser qu'il n'y a sans doute pas, entre la situation « grecque » et notre situation actuelle, un rapport de « filiation présomptive ». Il s'est écoulé des siècles d'histoire de la philosophie, de l'art et de la technique et les tautologies symboliques se sont enchevêtrées et transformées ; au fond nous disposons seulement de deux moments extrêmes et nous ne devons pas prématurément essayer de concilier le monde flou du rapport entre *péras* et *apeiron* et le monde cristallisé, tout au moins partiellement, de la langue instituée. En outre, pour rendre encore plus ardue notre tâche, il nous faut rappeler que nous ne disposons que de la langue pour essayer de définir ces dynamiques qui ont modifié en profondeur la langue elle-même quant à son sens. Néanmoins, la philosophie nous a donné quelques outils pour tenter cette entreprise. Elle signale qu'il nous reste, de ce passé, une sorte de mémoire que l'effort philosophique et philologique tente de nous restituer en pratiquant une espèce d'archéologie de la pensée, mais surtout elle nous a suggéré la nécessité de briser cette unité en même temps compacte et opaque de la langue. Nous pouvons adapter ce que C. Rutten, en analysant l'œuvre de Plotin, jugeait nécessaire :

[...] pour obtenir la « vision » de son principe, chaque hypostase doit abandonner le mode de contemplation qui la constitue et, par conséquent, *cesser d'être ce qu'elle est*.<sup>38</sup>

Il s'agit donc d'utiliser la langue pour essayer de sortir de la langue elle-même

38. C. Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Les Belles Lettres, Paris-Liège, 1961, p. 23.

et capturer, même indirectement, le point où ce qui apparaît fugitivement est le langage avec sa charge créative et inaugurale toujours sur le point de se transformer en langue.

C'est par là que, en quelque sorte, nous pouvons espérer renouer les fils de cette région où le jeu et la musique se trouvaient dans une proximité vivante et mystérieuse. En effet, cela nous permettrait de reprendre le sens du jeu et de la musique en tant qu'hypothèses originaires : au sens où ce mot indique ce qu'il y a au dessous, ce qui rend possible le reste. En fait nous ne nous savons pas explicitement jouer<sup>39</sup>, tout autant que nous ne construisons pas explicitement de musique : nous sommes en tant que « jouants » et en tant que « musiquants ». L'harmonie, dont nous avons discuté tout au long de cette étude, indique la possibilité de différentes tautologies symboliques, mais au sens où l'harmonie a le caractère inaugural d'ouvrir sur un monde. Musique et jeu deviennent alors des espèces de synonymes ; ils créent et ils harmonisent. S'ils s'opposent, comme dans le jeu des deux petites filles, c'est dans une unité qui se dérobe toujours à soi-même, avec leur destin d'implorer dans l'*apeiron* où, selon la sentence d'Anaximandre, ils devront, tôt ou tard, retomber. En ce sens on entrevoit mieux le rapport au fragment d'Héraclite qui a ouvert notre étude : le monde est un jeu, chaque monde est un jeu tout comme, heureusement, chaque musique et chaque jeu sont un monde.

39. Cela au sens où pendant le jeu sans règles, dans le jeu des deux petites filles, le fait de jouer n'est pas thématiqué, il est tout au plus dans la brume de l'arrière-plan. Mais, en un sens différent, cela vaut aussi pour certains jeux fortement codifiés. Par exemple, quiconque a participé à un tournoi d'échecs sait très bien que, pendant le match, il n'a pas conscience de jouer. Pour lui aussi le fait de jouer n'est pas thématiqué. Ce dernier cas ouvrirait, pour nous, la question de la créativité symbolique.

# Langage et institution symbolique<sup>1</sup>

MARC RICHIR

## 1. LANGAGE ET SCHÉMATISME

Curieusement, si l'on songe aux représentations qui ont prévalu tout au long de la tradition philosophique, c'est l'expression linguistique qui constitue l'attestation phénoménologique la moins indirecte du schématisme. Si l'on s'avise de la signification phénoménologique de ces termes, en en passant par l'*epochè* phénoménologique hyperbolique de la langue symboliquement instituée, il vient en effet que l'expression linguistique ne l'est que d'un phénomène de langage (en notre sens) qui s'y temporalise en présence sans présent assignable (qui « couperait » et « tuerait » le mouvement propre et complexe de cette temporalisation), et ce, comme *sens* se faisant, advenant à lui-même, mais comme sens d'autre chose que de lui-même. Dans la mesure où l'expression linguistique est toujours plus - si, à tout le moins, en elle, un sens cherche à se faire - qu'un simple alignement de mots réglés par des usages d'enchaînement, donc dans la mesure où elle est « animée » d'un ou de rythmes qui le sont à la fois de la « pensée », sa mise hors circuit phénoménologique y « dévoile » des « structures dynamiques », des « temps forts » et des « temps faibles », des accentuations, condensations, et des détentes, et c'est cette « masse » phénoménologique temporalisante (et intrinsèquement spatialisante) qui, quoique instable en elle-même, extrêmement mobile et évanouissante, constitue le *schématisme de langage*. Celui-ci est ce en quoi et par quoi du sens qui s'est amorcé se cherche en lui-même sans déjà se posséder (sans quoi il serait déjà concept), et pourtant, en se « sachant » suffisamment lui-même pour une part pour se

1. Ce texte est la reprise, depuis la transcription qu'a bien voulu en faire Gérard Bordé, de notre propos introductif au séminaire de l'été 2003 organisé par l'Association pour la promotion de la phénoménologie. Celui-ci avait pour thème : « Langage et institution symbolique » et proposait pour base de départ notre V<sup>e</sup> *Méditation phénoménologique* (Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1992). En écrivant cette contribution, nous n'avons pas simplement remis en forme écrite la transcription, mais nous avons constamment eu à l'esprit les débats qui ont eu lieu, aussi vifs et riches que fructueux. Une part en revient donc aux participants du séminaire, quoique, hélas, non mesurable. Pour autant, il eût fallu une transcription et une réécriture de l'intégralité des discussions, étalées sur trois jours entiers. La tâche était trop énorme, et nous espérons, par cette publication que nous signons, et dont nous prenons donc la responsabilité, rendre justice *a minima* à l'esprit philosophique qui a animé chacun durant ces journées.

poursuivre lui-même au fil de la temporalisation. A son tour, cela ne serait pas possible si le langage phénoménologique n'avais à « dire » que des choses et des états de choses ou des situations, il ne peut lui-même s'envisager phénoménologiquement comme schématique que si son « référent » est lui-même schématique, quoique non déjà temporalisé en présence, mais, nous allons y revenir, proto-temporalisé *autrement*. Cette « référence » est, nous le savons, extrêmement complexe, car elle l'est, plus proprement, du phénomène de langage se temporalisant en présence, et porté par le schématisme, aux phénomènes hors langage, se proto-temporalisant hors présence, mais portés aussi par le schématisme. Ainsi, et sans entrer ici dans les détails, les phénomènes de langage sont-ils, abstraction provisoirement faite de leurs concrétudes phénoménologiques, re-schématismes de schématismes plus originaires (avec leurs concrétudes) ou, si l'on veut, schématismes de schématismes où les schématismes originaires se « reprennent » à l'intérieur d'eux-mêmes.

De tout cela résultent deux questions : poser ainsi le schématisme implique-t-il que celui-ci ait déjà, pour ainsi dire dogmatiquement, un statut *ontologique* ? Et : quelle est la « nature » phénoménologique propre du schématisme, comment peut-il, par-delà ce que nous venons d'avancer, s'attester phénoménologiquement de manière *plus concrète* ?

A la *première* question, nous répondons que, si nous voulons faire de la phénoménologie, nous ne pouvons admettre qu'il y ait de l'être pré-donné ; que, par « position » architectonique et méthodologique, qui refuse de s'assumer ne serait-ce que dans un idéal transcendantal (Kant, Husserl) ou existential (Heidegger), la phénoménologie se doit d'être au départ « athée » et « anontologique ». L'être, s'il y en a, ne peut venir d'ailleurs, mais peut éventuellement advenir de l'intérieur de la genèse phénoménologique, sûrement pas cependant sous la forme d'un être déjà tout fait ou même d'un être absolu. Même la question de l'être (Heidegger) n'y est pas première.

La réponse à la *deuxième* question est plus complexe et mérite tout un développement. Tout d'abord, il faut rappeler que le schématisme dont nous parlons est schématisme de la *phénoménalisation*, c'est-à-dire de ce par quoi le phénomène (qui n'est pas l'apparition ou l'*Erscheinung*, et ce, déjà chez Husserl) « advient » à lui-même comme rien que phénomène, sans « manifester » ou « révéler » autre chose. Ensuite, ce schématisme, dont il ne faut jamais oublier, en ce sens, qu'il est phénoménologique (donc pas, par exemple, schématisme de l'idéalité), a ce caractère de prime abord étrange de toujours à la fois « se trouver » « en avant » de lui-même sans rien anticiper (il est sans concept ou sans *télos*) et « en arrière » de lui-même sans rien rappeler (il ne s'est jamais « déposé » en concept ou il n'a pas d'*archè*). On pourrait traduire cette situation paradoxale en disant qu'il se précède et se suit sans cesse lui-même si l'usage du réflexif ne faisait subrepticement référence à ce qui serait coïncidence à soi dans un instantané (l'*exaiaphnès* platonicien) intemporel à quelque registre que ce soit. Ce qu'il faut comprendre tout au contraire est précisément que cette coïncidence n'a jamais lieu en lui, qu'il n'y a donc

même pas d'identité du schématisme, mais que son « mouvement » à la fois pro-grédient et rétro-grédient est d'avoir toujours déjà *enjambé* l'instantané et de devoir toujours encore le faire. En ce sens, la cellule transcendante du schématisme est l'*enjambement de l'instantané*, et par là, l'*écart irréductible et aveugle* qui l'habite de l'intérieur et le porte indéfiniment dans la non coïncidence avec soi.

Or c'est dans cet écart interne, et nulle part ailleurs, que vient se loger ce que nous nommons le *proto-ontologique*, lequel est, à son registre architectonique le plus archaïque, l'*affectivité* comme « appel » ou « aspiration infinie » (*Sehnsucht*) du schématisme au sens ou l'on parle d'« appel d'air ». Et en ce sens, l'affectivité en ses infinies nuances et variations est bien aussi une attestation phénoménologique indirecte du schématisme, et ce, même si, de par son « appel » dans l'écart aveugle du schématisme, elle en est en quelque sorte la tache aveugle ou l'indifférenciation - mais nous allons le voir, cette indifférenciation est elle-même schématiquement enchaînée avec de multiples « irisations ».

Retenons d'abord qu'en vertu de sa « nature » étrange ou paradoxale, il ne peut y avoir ni d'arrêt ni de commencement schématique intrinsèque, mais que pourtant, si le schématisme est par là infini, ce ne peut-être, non moins paradoxalement, qu'un infini fini, et ce, en vertu de l'écart : le « retard » à l'origine implique (au sens husserlien) au moins quelque chose comme des traces schématiques en un passé transcendantal qui n'a jamais été présence, ni même, sans doute, proto-présence, de même que l'« avance » à l'origine implique (au même sens) au moins quelque chose comme des traces schématiques en un futur transcendantal qui ne sera jamais présence, ni même, sans doute, proto-présence - et ce passé transcendantal, qui ne peut être « rappelé », est pour toujours *immémorial*, de même que ce futur transcendantal, qui ne peut être « anticipé » est à jamais *immature*. Il faut soutenir ce paradoxe que sans cela, qui est déjà amorce de *proto-temporalisation*, sorte de « finitude » schématique, le schématisme serait toujours déjà et pour toujours « étalé » d'un coup, serait sans écart interne et ne schématiserait donc rien, en coïncidence avec lui-même comme un schématisme « en blanc », aveugle et métaphysique, parfaitement inattestable phénoménologiquement, éventuellement situable, par spéculation (Fichte, *W-L 1810*), comme « schématisme divin ». Tout au contraire, si nous voulons rester fidèle à notre position architectonique et méthodologique, il nous faut admettre aussi que le schématisme phénoménologique est *anarchique* et *atéleologique*.

Ce que, ensuite, nous avons gagné dans nos derniers travaux<sup>2</sup>, c'est que, si l'affectivité est « appelée » dans l'écart schématique interne comme *Sehnsucht* ou « aspiration infinie », elle ne peut à son tour « combler » ou « saturer » celui-ci (comme pour le « ressouder » dans la coïncidence), et donc qu'elle ne peut

2. Cf. « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité » in *Annales de phénoménologie*, 2004, n° 3, pp. 155-200.



être appelée que pour *venir à elle-même*, mais cela, on le comprend, à son tour sans *archè* et sans *télos*. En ce sens, l'affectivité ainsi caractérisée à son registre le plus archaïque, est, elle aussi, mouvement infini, mais mouvement aschématique (qui la rattache architectoniquement au proto-ontologique), ou, en termes aristotéliens transposés, *entelecheia ateles* par excellence, dont l'« acte », selon son inscription schématique, constitue l'affection. Ce sont donc les mouvements différenciés (schématiquement) des affections qui font, dans ce qui est la première émergence du proto-ontologique, que les « traces » schématiques aux passé et futur transcendants dont nous venons de parler sont « mises en mouvement » ou portées aux *Wesen* sauvages qui « estent » à leur manière sans « être » véritablement, et sans être encore moins des « étants » - les *Wesen* sont pour ainsi dire au-delà de l'être et du non-être. C'est donc par l'affectivité comme mouvements dans l'écart interne au schématisme, et dans cet écart lui-même schématisé, que les « traces » schématiques deviennent en quelque sorte des « empreintes », c'est-à-dire, architectoniquement, pour nous, des *apparitions* de *phantasia* dont on voit qu'elles sont *indissociables* des affections qui les « animent » (et ainsi les portent au bord de l'attestation phénoménologique), malgré leurs caractères nébuleux, protéiques, intermittents et fulgurants (*blitzhaft*) dans ce qui est *Einfall* pour la conscience. Ce sont donc les affections, elles-mêmes distribuées schématiquement, qui font « vivre » les apparitions de *phantasia* (nous dirons désormais plus brièvement : les *phantasiai*), étant entendu que celles-ci gardent toujours leur « autre source » dans l'*aisthesis* au sens platonicien, mais elle-même toujours déjà et toujours encore mise en « forme » schématique par la phénoménalisation. Le schématisme n'est qu'indirectement schématisation des affections : il ne l'est que parce que son écart interne est incessamment « emporté » par le mouvement de schématisation. C'est par cet enchevêtrement irréductible du schématique et du proto-ontologique que nous parlons de *phantasiai*-affections.

Que signifie plus proprement cette schématisation de l'écart interne au schématisme, et donc le schématisme de la phénoménalisation, dont on voit par ailleurs qu'il est le plus souvent *obscurément* « en fonction » (*fungierend* dans le vocabulaire husserlien), donc anonyme, et qu'il revient au phénoménologue de le « dévoiler » (*enthüllen* dans le même vocabulaire) par l'opération de l'*epochè* phénoménologique hyperbolique ? Celle-ci ne peut, cela se comprend par ce que nous avons dit de la « nature » du schématisme, ouvrir pour ainsi dire à la « totalité » schématisme *d'un coup*. Pour le phénoménologue, le schème le plus élémentaire de la phénoménalisation est le clignotement phénoménologique du phénomène *entre* deux pôles jamais atteints<sup>3</sup>. Ce que nous savons depuis l'architecture propre de la phénoménologie, et de ses rapports - sur lesquels nous allons revenir - avec la métaphysique, c'est que, chaque fois, un pôle de phénoménalisation est le condensé de la plura-

3. Cf. *L'institution de l'idéalité. Questions de méthode* (pp. 25-64), Mémoires des Annales de phénoménologie, vol. I, Beauvais, 2002.

lité infinie des « entités » d'un registre architectonique, elles-mêmes réglées, dans leur distribution comme possibles, par la structure de la *Stiftung* du registre en question, où donc les « entités » ne sont pas en masse indifférenciée, en *magma* ou en chaos. A cet égard, il faut remarquer qu'il n'y a pas de *Stiftung* entre le hors langage et le langage (ce n'est que par abstraction qu'ils peuvent être traités séparément), mais qu'il y en a bien une entre le langage et la langue. Quand nous parlons de clignotement phénoménologique entre deux pôles jamais atteints, cela signifie que chacun de ces pôles pris à part, c'est-à-dire abstraitement fixé par une détermination métaphysique, est une illusion transcendantale phénoménologique faisant partie du phénomène en phénoménalisation et que le lien en clignotement (chacun des deux pôles étant exclusif de l'autre) des deux pôles est un double-mouvement d'un pôle à l'autre, *revirant* en sa direction vers un pôle en tendant à s'évanouir à l'autre pôle comme *télos*, ce qui implique que le premier pôle n'est pas non plus une *archè* - il n'y a donc pas d'*Aufhebung* au sens hégélien de ce qui paraîtrait, en ce même sens, comme une dialectique. Cela implique bien que nous puissions faire de la phénoménologie en gardant la conceptualité philosophique, mais cela implique aussi que celle-ci change de signification : elle devient polaire ou multipolaire, en soi extérieure à la phénoménologie et aux phénomènes qui, par le clignotement, acquièrent en quelque sorte leur pleine « autonomie ». Si nous référons la conceptualité philosophique à la conceptualité proto-ontologique, ontologique, ou « post-ontologique » (Heidegger), cela signifie que la phénoménalisation est bien schématique et infinie en déterminabilité et quantitabilité, et que le *revirement* dans le clignotement est tout à la fois relié aux pôles et indépendant d'eux dans la mesure où il en empêche principalement l'« hypostasiation ». Bref, le revirement est l'*exaiphnès* platonicien lui-même, hors temporalisation, du mouvement au repos, de la dispersion à la condensation, et toujours déjà et toujours encore *enjambé* à l'aveugle dans la phénoménalisation du phénomène, sans fixation statique des pôles, c'est-à-dire avec leur instabilité de principe, qui vient, phénoménologiquement, de l'instabilité même du phénomène - ou plutôt des phénomènes en vertu de la déterminabilité et de la quantitabilité.

Cette instabilité et cette autonomie du phénomène fait qu'il est foncièrement indéterminé du point de vue ontologique et qu'il est, avec le clignotement dans sa phénoménalisation, non moins foncièrement *migrateur*<sup>4</sup>, nomade entre divers pôles, c'est-à-dire entre les divers registres de *Stiftung* à l'intérieur du champ phénoménologique, et ce, jusqu'au registre le plus archaïque des phénomènes hors langage et des phénomènes de langage. Cela veut dire qu'avec l'enjambement de l'instantané (du revirement) qu'il implique, le clignotement se schématise tout comme l'enjambement, ou que l'écart schématique interne ne peut l'être, en quelque sorte, d'un seul schème, mais de schèmes originaires pluriels qui s'enchaînent schématiquement, par pro-gradation et rétro-

4. Cf. *op. cit.*, *loc. cit.*

gradation, sans *archè* et sans *télos*. De même que s'il y a un phénomène, il y en a plusieurs, en foules, de même s'il y a un schème de phénoménalisation, il y en a plusieurs, en foules. Ce qui ne veut pas dire que l'on puisse parler d'un continuum schématique, qui supposerait un espace sans statut phénoménologique, mais qu'il y a bien, pour reprendre une expression de Merleau-Ponty, une sorte de « cohésion » schématique sans concept dont telle ou telle fixation par telle ou telle conceptualisation spéculative ou métaphysique livre en quelque sorte un « aspect » partiel quoique infini. A l'exception des schématismes de langage, qui s'individuent relativement chaque fois par le sens qui s'y cherche, et qui, comme tels, peuvent aussi schématiquement s'enchaîner, il est impossible, au moins relativement - nous allons y venir -, d'« observer », dans le champ du hors langage, quelque enchaînement schématique de schèmes.

Avant d'y revenir, il nous faut dire quelque chose de l'instantané du revirement, pour le distinguer tout d'abord de la proto-présence. Pour nous, dans son lieu, mais aussi dans son indépendance par rapport à toute polarisation (d'origine métaphysique) du clignotement, l'*exaiphnès* a bien en lui-même *statut* phénoménologique, mais n'est pas, par principe, « objet » possible d'analyse phénoménologique : par définition, il n'est jamais appelé à se phénoménaliser (il est toujours déjà et toujours encore enjambé dans la phénoménalisation). Par suite, nous y repérons la « figure » phénoménologique de l'*instituant symbolique* (repris comme Un par Platon dans le *Parménide* et en fait comme instituant symbolique, centre absolu, par Plotin). Il s'agit en effet d'une « cause » phénoménologiquement impuissante, mais métaphysiquement donatrice (du *noûs* et de la *psychè*) par sa surabondance. C'est aussi, comme tel, le lieu d'implosion sur lui-même du « tout » du champ phénoménologique, et comme il lui échappe radicalement, il est ce que nous nommons aussi bien « trou noir » phénoménologique. Par rapport à lui, l'écart schématique originaire en enjambement est toujours déjà et toujours encore à *distance* : en aucune manière l'instantané ne fait-il du temps ou même du proto-temps, et phénoménologiquement, pour nous, c'est par une subreption que l'« illumination » a pu lui être assimilée - l'illumination est déjà, pour nous, écart ou enjambement, car elle est déjà temporalisation en présence, tout au moins en amorce (comme l'explique au reste bien la *Lettre VII* attribuée au moins à l'école platonicienne).

Par opposition à l'instantané, il faut bien distinguer ce que nous entendons par phases de *proto-présence* qui sont les phénomènes de mondes (de mondes pris comme horizons) les plus archaïques. Ce sont en effet des phases de proto-spatialisation/proto-temporalisation (phénomènes les plus originaires du point de vue architectonique) où la proto-spatialisation est celle, en béance, des retards et avances à l'origine du schématisme par rapport à lui-même ; béance interne, donc, qui est celle de la proto-présence (pas encore présence de langage) ouverte sur les passés et futurs transcendants schématiques. Mais, comme la béance est ce qui « aspire » l'affectivité comme *Sehnsucht* ou aspiration infinie, les traces schématiques des passés et futurs transcendants schématiques

sont elles-mêmes mises en mouvement, par ce recoupement de l'affectivité dans le schématique, comme *Wesen* sauvages hors langage, c'est-à-dire, plus concrètement, comme *phantasiai*-affections - les affections faisant *wesen* (et pas proprement « être ») les *Wesen* comme *phantasiai*. Il en résulte que les *phantasiai*-affections ne sont pas positionnelles (c'est-à-dire comme telles pas susceptibles de position, de *Setzung*) et ne sont pas, dès lors, « en image » (fût-ce en « apparences perceptives » pures, car il n'y en a pas hors de celles de l'objet figuré intuitivement en imagination) : il s'agit, si l'on veut, de « proto-figurations » nébuleuses, instables et dansantes (comme dans la plupart des rêves nocturnes). A tout cela, il faut ajouter que les phases de proto-présence sont « momentanées » (au lieu d'être « instantanées »), fugaces, car elles ont au moins déjà en elles du proto-temps, enchâssé dans les horizons de l'immémorial et de l'immature. Le proto-temps ne se « mesure » donc pas par l'avant et l'après dans la mesure où les réminiscences transcendantales, en tant qu'exclusivement celles de l'immémorialité des *Wesen* sauvages comme *phantasiai*-affections, et les prémonitions transcendantales en tant qu'exclusivement celles de l'immaturité des *Wesen* sauvages comme *phantasiai*-affections, le sont dans la même phase ou le même proto-espace, qui les recoupe les unes par les autres jusqu'à les fusionner : n'oublions pas que le schème de phénoménalisation qui schématise telle phase de proto-présence ne « rappelle » rien et n'« anticipe » rien : rien, sinon toutes les autres phases dont il est impossible de supposer qu'elles ont déjà eu lieu ou non, ou qu'elles doivent encore avoir lieu ou non - c'est sur ce fond infini et indéfini, définitivement obscur, que se « détache », en se phénoménalisant, telle ou telle phase de proto-présence de mondes. Et précisons que c'est à cela que doit aboutir l'*epochè* phénoménologique hyperbolique : elle revient finalement à viser l'arrêt de l'enchaînement schématique sur l'instantané, afin de saisir cet enchaînement « au vol », elle y échoue inmanquablement, et ouvre, par cet échec, au schématisme de la phénoménalisation des phénomènes qui, hors de toute détermination symbolique venue d'ailleurs, ne peuvent être que les phénomènes de mondes hors langage et les plus archaïques, avec leurs concrétudes les plus archaïques de *phantasiai*-affections.

En plus des phases de proto-présence, et articulées avec et en elles, il y a, on l'a vu, dans le champ phénoménologique, des phases de présence ou de langage, en tant que temporalisations en présence au fil de sens se faisant. Avec les phases de présence, il s'agit de reschématisations elles-mêmes schématiques des schématismes phénoménologiques hors langage. Cela implique deux choses : d'une part que les *phantasiai*-affections archaïques sont elles-mêmes temporalisées en concrétudes phénoménologiques de langage, c'est-à-dire en protentions/rétentions *internes* à la phase de présence, mais sans « tête » dans un présent (*Gegenwart*) qui y est, à strictement parler, inassignable (ce qui n'exclut pas qu'il puisse se fixer de manière éphémère par la *Stiftung* de l'imagination), mais d'autre part aussi que, dans la mesure où le langage phénoménologique est lui-même schématisation, il ouvre à ses « traces » schématiques

propres, au passé et futur transcendants, que les modulations des affections archaïques font éventuellement « ester » comme *Wesen* sauvages de langage, voire même si aucune *phantasia*-affection n'y « participe » de son mouvement, comme *Wesen formels* de langage portés au mouvement d'« ester » ou de vivre par ce que nous appelons des affections de langage où la *phantasia*, s'il y en a encore, est dépourvue d'« autre source » dans l'*aisthesis*. Le schématisme de langage est donc lui aussi anarchique et atélé-logique, même si le phénomène de langage a un commencement dans l'amorce de sens comme *Einfall* et une fin toute provisoire quand le sens *paraît* s'être suffisamment « saturé » pour ne pas trouver à se « prolonger ». Il y a donc ici une *rupture* de l'enchaînement schématique qui initie la reschématization, et il nous faudra y revenir plus en détails en raison de sa très grande importance : nul doute qu'il ne s'agisse d'une sorte de « blanc » schématique en lequel s'engouffre l'affectivité, c'est-à-dire de l'écart schématique lui-même qui va jusqu'à suspendre, pour un « moment » (qui, à nouveau, n'est pas l'instantané), le schématisme lui-même.

Afin de mieux saisir ce « moment » avec ses implications, il nous faut détailler encore ce que nous venons de dire des phénomènes de langage, en particulier la division des *Wesen* sauvages de langage en ce que nous nommons, pour la commodité, *Wesen* « incarnés » et, précisément, *Wesen* formels. Les premiers, nous l'avons dit, reprennent dans la temporalisation en présence les *phantasiai*-affections les plus archaïques en les modulant, dès l'amorce de sens, en protentions-rétentions *internes* à la phase, sans qu'il n'y ait, entre elles, de successivité (qui implique, avec le présent, comme chez Aristote ou chez Husserl, la forme de l'avant/après), mais au contraire renvois mutuels (qui font le clignotement du phénomène de langage) qui vont s'approfondissant et qui, le cas échéant, « glanent » d'autres *phantasiai*-affections comme d'autres amorces de langage, comme autant de promesses de futur qui demeurent en écho à des exigences de passé, et qui se «aturent » apparemment quand les deux s'épuisent mutuellement (ce qui ne peut jamais se produire du point de vue transcendantal mais se produit bien *de facto*, dans l'empirique), auquel cas la phase de présence *paraît* comme une sorte de « grand présent » (peut être ce que Husserl vise avec *Präsenz*) dont les horizons internes de passé et de futur sont respectivement rétentionnels et protentionnels au sens husserlien, c'est-à-dire en évidence, à l'infini, comme si l'« activité » schématique d'enchaîner à sa manière propre les protentions et les rétentions *de la phase* de présence s'était momentanément épuisée pour la conscience, laissant la progrédience/rétro-grédience schématique à son pur et simple *Fungieren* obscur et anonyme, transcendantal.

L'« activité » schématique d'enchaîner : cela signifie que sont *aussi* en temporalisation en présence les *Wesen* formels de langage, qui font que cette temporalisation n'est précisément pas linéaire et homogène à la manière de Husserl. Ces *Wesen* formels sont donc *propres* au langage. Cela signifie que « tout » le langage (tout indéterminé du schématisme de langage) est transposable à toute phase de langage qui est elle-même transmissible à « tout » le lan-

gagé, autrement dit que les *Wesen* formels de langage sont des « traces » schématiques, éventuellement animées par des affections de langage, de la réinscription du schématisme en lui-même, en écart dans les rétentions/protentions de langage (donc sans autre concrétude phénoménologique que les affections de langage qui renforcent ou affaiblissent les renvois mutuels des dites rétentions et protentions, qui donc les accentuent, les densifient, ou les étouffent, les dispersent, et ce faisant, les condensent ou les découpent). C'est ce qui donnera lieu, moyennant la transposition architectonique coextensive de la *Stiftung* de la langue, aux structures formelles de l'enchaînement des signes. On comprend mieux par là que les *Wesen* formels, faisant le redécoupage (et le remaniement) schématique des protentions et rétentions internes à la phase (et dont l'origine réside dans les *phantasiai*-affections les plus archaïques), ne peuvent eux-mêmes être mis en mouvement que par des affections de langage dépourvues de *phantasia* (et donc d'« autre source » ailleurs que dans le langage lui-même) mais redistribuant en les condensant et en les dispersant les *phantasiai*-affections les plus archaïques déjà transformées (par la médiation de leur passage en amorces de sens) en protentions/rétentions de la phase. Autrement dit, les affections de langage « modulent » les affections les plus archaïques déjà reprises en langage, comme si, par là, le langage en venait à s'« affecter » lui-même de manière à tout le moins à « ressentir » sa distance par rapport à son « référent » phénoménologique : c'est ce que l'on pourrait nommer l'« idéalisme » du langage, où il paraît advenir à lui-même, comme en une sorte de « *Selbstgefühl* » où vient à poindre la matrice transcendante du premier « soi réflexif » - qui n'est pas encore, loin s'en faut, le premier soi réfléchi.

Il faut bien appeler, ne fût-ce que par métaphore, ce redécoupage interne aux protentions/rétentions de la phase, division « longitudinale » (en termes linguistiques : syntagmatique), en vertu de laquelle, précisément ces rétentions/protentions sont, au cours de leurs renvois mutuels, des « signes » phénoménologiques du sens se faisant dans le langage, ou ce que nous nommons aussi des lambeaux de sens. Mais il y a aussi une autre division, celle-là « transversale » (paradigmatique), du fait que, dès qu'il y a langage, et en vertu de la transpossibilité de « tout » le langage dans n'importe quelle phase de langage, « tous » les *Wesen* sauvages hors langage, les *phantasiai*-affections les plus archaïques, sont toujours déjà et toujours encore « colonisés » par les *Wesen* sauvages de langage, c'est-à-dire, eu égard à n'importe quelle phase de langage, « transversalement » amorces et avortons de sens aux phénomènes de mondes hors langage, en transpossibilités/transpossibilités mutuelles, mais aussi en transpassibilités/transpassibilités eu égard à telle ou telle phase de langage. Par là, c'est-à-dire par ces transpossibilités/transpassibilités multiples, originellement plurielles, les phénomènes de mondes hors langage en deviennent des « paysages » de mondes, c'est-à-dire des « lieux » de proliférations transpotentielles de phénomènes de langage, de parcours temporalisant/spatialisant selon autant d'amorces de sens qu'il y a de *Wesen* sauvages hors langage, tout

« parcours » de cette sorte étant par là « sélectif » et faisant avorter, au fil de son enchaînement schématique, les amorces de sens qui peuvent y jouer, à tout le moins en transpassibilité.

Tout cela signifie qu'il y a une division interne du phénomène de langage, division dynamique, aussi bien « longitudinale » que « transversale » dans ce qui constitue l'*harmonicité* de ces deux divisions quand du sens est en train de se faire, constituant pour ainsi dire l'« unité de mesure » où aucune des deux divisions ne vient en excès, soit dans le « relâchement » longitudinal qui interrompt la temporalisation en présence, soit dans la « divergence » transversale qui rompt la cohésion du sens avec lui-même (et qui conduit au « coq à l'âne »). En ce sens, dans cette « harmonicité », parfois difficile à rechercher, les « signes » phénoménologiques comme lambeaux de sens sont pour ainsi dire autant de « relais » (dans les renvois mutuels des protentions et des rétentions de la phase) des *rythmes* de temporalisation en langage. On peut dire enfin qu'avec les affections propres au langage, et qui mettent en mouvement les *Wesen* formels de langage, on assiste, à travers la condensation de « tout » le langage dans telle ou telle phase de langage, à la première « condensation », au lieu de ce que nous avons nommé le premier soi réflexif, de l'affectif/proto-ontologique en train d'advenir à lui-même et pour lui-même. Mais cela ouvre à d'autres développements en lesquels vient en jeu la question du sublime phénoménologique.

## 2. LES DEUX « MOMENTS » DU SUBLIME PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Si l'on reprend ce sur quoi ouvre la réduction phénoménologique hyperbolique de l'expression vivante, qui n'est donc pas « jugement » sur une situation ou un « état-de-choses », mais où du sens se cherche et se fait en se cherchant, donc si l'on considère l'expression vivante comme un phénomène de langage, il vient que, derrière ou au-delà des signes linguistiques, les « signes » phénoménologiques le sont du sens se faisant, et qu'en fait, en tant que protentions et rétentions internes en renvois mutuels, ils sont lambeaux de sens flous, instables, insaturés, mais pour autant « perçus » (*perzipiert*) en *phantasia*, puisque, pour leur part « incarnée », ils relèvent des *phantasiai*-affections temporalisées par le langage. C'est dire que ces renvois mutuels et en clignotements des protentions et rétentions internes à la phase de langage constituent, dans l'approfondissement « sur place » du sens se faisant, celui-ci même comme la *Sachlichkeit* du phénomène de langage - *Sachlichkeit*, « réalité » qui, évidemment mais paradoxalement par rapport aux représentations classiques, est strictement non positionnelle.

Cela étant, on sera en droit de se demander « d'où » a lieu cette « *phantasia* perceptive » (au sens de Husserl, cf. Hua XXIII, texte n° 18). Pour le comprendre, il faut rappeler avec insistance que les phénomènes de langage sont tout simplement inconcevables hors du champ de l'interfactivité transcen-

dantale, c'est-à-dire, à sa racine la plus archaïque, hors du champ de la pluralité *absolue* d'*ici* mutuellement *absolus*, base phénoménologique de l'interfactivité transcendantale effective ou de ce que Husserl nomme si bien la « coexistence transcendantale », puis de l'« intersubjectivité transcendantale », et ce, par *Stiftung* (et transposition architectonique corrélatrice) de la première aux deux dernières comme registres fondateur (*fundierend*) et fondé (*fundiert*). Il faut comprendre en effet, suivant Winnicott, que les échanges, qui sont déjà de langage, entre le nourrisson et la mère sont très précoces (quelques semaines), que là, donc, l'interfactivité transcendantale est déjà « en fonction » (*fungierend*) sans que, tout au moins, le « soi » de l'ici absolu du nourrisson soit déjà *institué* : et ce, bien que deux ici absolus se rencontrent dans la temporalisation en présence. La *Stiftung* a lieu comme *Stiftung* réciproque, mais sur une base asymétrique (le soi maternel est déjà là) alors même que, *dans* l'échange, la mère n'est pas encore « reconnue » comme mère par le nourrisson. C'est donc bien aussi le soi du nourrisson qui est institué *par* le soi maternel. A son tour, cela ne veut pas encore dire que le soi du nourrisson, déjà *réflexif* par là, soit pour autant réfléchi. Il s'agit d'un soi tout affectif comme une sorte de « condensé » phénoménologique de l'affectivité et des affections, source du vivre et du vécu phénoménologique, donc très archaïque, et qui « fonctionne » comme aperception transcendantale *immédiate*, mais dont l'accompagnement, précisément, est l'accompagnement maternel, encore non réfléchi par le nourrisson, au gré des soins qui « tombent » le plus souvent « juste » d'une mère que Winnicott appelle judicieusement « suffisamment bonne ».

Or, dans cette situation de précarité d'un soi non encore *institué* pour lui-même dans son « identité », deux cas peuvent se présenter, qui ne sont d'ailleurs jamais tout à fait exclusifs l'un de l'autre - ils ne tendent à le devenir que dans les situations pathogènes, mais nous les distinguons pour la clarté de l'analyse.

Le *premier cas* est celui du déficit originaire d'autrui - quand la mère, précisément, n'est pas « suffisamment bonne » - et nous ne retracerons ici que la séquence qui s'ensuit<sup>5</sup>. Ce déficit consiste en une rupture de l'aperception transcendantale (du soi réflexif mais pas encore réfléchi), c'est-à-dire correspond à un *excès* subit d'affectivité sur le langage, qui est traumatisme (« psychique ») non vécu au sens husserlien. Le langage, et le sens de langage éclate par là en significativités qui se structurent en visées imaginatives vides (d'objet intuitionné) au sein du fantasme où, corrélativement, les affections en jeu dans le langage se transposent en affects. L'éclatement du phénomène de langage signifie en effet, profondément, une interruption schématique, donc un suspens des *phantasiai*-affections, et par là, leur institution aveugle, non pas dans des imaginations (intentionnalités) qui chercheraient à les fixer, puisqu'elles ne sont donc plus là, mais en imaginations (visées intentionnelles imaginatives

5. Cf. notre ouvrage : *Phantasia, imagination, affectivité*, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 2004.



vides de figuration intuitive) qui, liées aux affects (quoique le plus souvent hors conscience), recherchent à tâtons, et par éclats, le sens de langage qui s'est traumatiquement dispersé. L'essentiel à comprendre ici est que les intentionnalités imaginatives sont sans « soi » réel (*reell*) ou conscient de soi, que ce qu'elles visent consiste en significativités pareillement imaginatives (quoique ayant une fonction de « marquage » symbolique du « sujet » illusionné par le fantasme), donc que le fantasme est à la fois, en termes husserliens, « apparence perceptible » sans figuration intuitive intentionnellement adéquate à ce qui serait le sens intentionnel de quelque objet imaginaire par là figuré en intuition, et structure intersubjective de significativités sans autrui. Corrélativement, les affections se transposent du même coup en affects soufferts comme des symptômes dans une *Leibhaftigkeit* (ici égale à ce que Binswanger nommait l'« impressionnabilité ») en sécession par rapport à la *Leibhaftigkeit* (l'affectivité) originellement liée, intimement, à la *Leiblichkeit* et à la *Phantasieleiblichkeit*. Au fond, le déficit d'autrui (la mère) a pour effet que le « sujet » *subit* les affections *sans distance* (sans la distance propre aux phénomènes de langage et à l'interfactivité transcendantale coextensive des premiers), comme venant du dehors cependant inhabité (voire même inhabitable) d'une *Leibhaftigkeit* en sécession, ce qui ouvre, et éventuellement fixe la *Spaltung* de cette dernière, et par là, celle de la *Leiblichkeit* qui se solidifie en *Körperlichkeit* et celle de la *Phantasieleiblichkeit* qui s'évapore en *Phantomleiblichkeit* du fantasme. L'imagination s'institue par là à l'aveugle, mais en tant que visée intentionnelle de l'impossible figuration du traumatisme, et tout autant, une part du soi implose dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, l'autre part s'évaporant ou s'atmosphérissant dans la *Phantomleiblichkeit*. La perte de soi dans les « états-limite » (les psychoses) n'est rien d'autre que cette *Spaltung* immaîtrisable et poussée à l'extrême où les affects sont devenus presque indiscernables des douleurs physiques, et où le soi en fuite partout et nulle part n'a plus, pour toute affectivité, qu'une indicible angoisse, le réel, quant à lui, et qu'il s'agisse de *Sachlichkeit* ou de *Realität*, étant quasiment perdu.

Le *second cas*, plus simple à exposer, est celui de la santé, où ce déficit d'autrui ne se produit jamais de façon irréversible, de sorte qu'il y a passage, sans rupture autre que la *Stiftung* symbolique qui transpose l'interfactivité transcendantale la plus archaïque en l'interfactivité transcendantale « en action » (la coexistence transcendantale de Husserl), et celle-ci en l'intersubjectivité transcendantale. Là, il n'y a pas, pour ainsi dire, d'interruptions schématiques, mais seulement le jeu lui-même schématisé des écarts schématiques, c'est-à-dire des phénomènes de langage tels que nous les avons décrits, avec leurs affections propres et leurs affections-*phantasiai* en temporalisation et limitées en leurs plus et moins par l'harmonicité propre du phénomène de langage. Mais avec aussi, fût-ce fugitivement, des intentionnalités imaginatives qui visent sans ambiguïté à figurer (sans toujours y parvenir) les affections-*phantasiai* en « objets » intuitifs, avec un sens intentionnel en rapport clair de fondation sur la base du lambeau de sens fixé au passage. Dans ce cas,

en quelque sorte, la transposition architectonique corrélative de la *Stiftung* de l'imagination sur la base de la *phantasia* ne subit pas de « distorsion », elle est clairement, dans le « vécu » d'imagination, le passage en soi cohérent de la « *phantasia* perceptive » en jeu dans le langage, effectuée par un « soi » réflexif mais pas encore réfléchi, à l'« apparence perceptive » dont il y a *Perzeption* dans le vécu du soi qui effectue l'acte d'imaginer un objet en le figurant intuitivement - et cette figuration est toujours fugitive si elle n'est pas fixée sur un support physique (tableau ou photo). Corrélativement, la « part » (indissociable) d'affection qu'il y a dans la *phantasia*-affection se transpose, dans une *Spaltung* dynamique (sans être fixée comme dans les cas pathologiques), en affect qui, sans être nécessairement partie prenante de la *hylè* de l'acte intentionnel d'imaginer, se temporalise en présent (avec rétentions et protentions au sens husserlien) comme la part proprement temporelle de la *hylè* vécue qui « accompagne » l'acte et son objet intentionnel. On passe ainsi par là de la *Sachlichkeit* non positionnelle des *phantasiai*-affections du langage à la *quasi-Realität* de l'objet imaginé qui est *quasi-posé*, donc qui subit une position à travers l'« apparence perceptive ».

Cela nous amène à distinguer deux « moments » du sublime, même si le premier, nous allons le voir, n'est pas proprement sublime, mais comme nous le proposons, *proto-sublime*, à différencier soigneusement du second « moment » qui lui, est proprement sublime. Le premier est en effet le court-circuit du second ou, en d'autres termes, ce que nous avons aussi nommé le sublime *négatif*. Celui-ci est en effet corrélatif du traumatisme qui, comme interruption du schématisme, peut aussi être conçu comme en étant l'implosion, à condition d'ajouter que cette implosion ne peut être totale (ce serait une « mort psychique ») mais qu'elle est en quelque sorte elle-même tenue à distance par l'explosion du langage qui de son côté arrive à se tenir ou à se « stabiliser » dans la structure du fantasme comme structure tenant ensemble des fragments éclatés du langage en autant de significativités imaginatives mais aveugles, par elles-mêmes, à l'intuition. Le corrélat de cette « stabilisation » est, nous l'avons dit, l'*évidement* des affections de langage et des *phantasiai*-affections dans le langage, c'est-à-dire leur transposition en affects *gespaltet*, scindés des significativités. S'il reste quelque chose du « sujet » - et il en reste au moins le « faux soi » (Winnicott) en quelque sorte *projeté* par le fantasme -, et s'il lui reste quelque chose de son affectivité, celle-ci est précisément celle de l'*évidement*, et elle est ressentie (vécue, *erlebt*) comme angoisse, dérélition, monotonie, ennui, grisaille, mélancolie (au sens non clinique), dépression, etc. Ce sont toujours là des affections *globales*, déconnectées du schématisme, et des affections de *souffrance* (que l'on peut dire « psychique »). Tel est donc le sublime négatif, et il est curieux que la tradition philosophique l'ait systématiquement manqué, soit en n'en parlant pas, soit en le surévaluant (comme Heidegger) et ce par la médiation d'une erreur, ou plutôt d'un aveuglement architectonique. Il est non moins remarquable qu'ait été manqué de la même manière le *protôn pseudos* du fantasme, donc de l'*illusion originnaire* que la philosophie doit

prendre en compte : à l'exception, sans doute, de Platon (dans *Le Sophiste*), la philosophie a sans doute été mue par la recherche d'un champ où la vérité, nue, règne sans partage, sans risque d'illusion, alors même, nous le voyons, que dans la phénoménologie telle que nous la concevons, l'illusion originaire doit accompagner *partout*, sans la moindre exception, la vérité comme son ombre. Rien, a priori, ne prémunit du fantasme, sinon la santé. Il n'y a pas de vérité pure ou nue, car s'il y a vérité, elle est toujours très difficilement discernable du *simulacre* de la vérité. Et c'est pourquoi, jusqu'ici, nous nous sommes bien gardé de parler de vérité : nous pensons tous nous comprendre nous-mêmes, mais peut-être, pour nous-mêmes comme pour les autres, n'est-ce là qu'une « simple pensée », c'est-à-dire une illusion. C'est le prix à payer, finalement, pour la mise en jeu de l'*époque* phénoménologique hyperbolique, et l'abandon de la visée métaphysique à se mouvoir exclusivement dans la « plaine de la vérité ». Toujours doit peser sur l'entreprise proprement phénoménologique le *souçon*.

Nous serions, il est vrai, complètement désorientés s'il n'y avait aussi, *dans le proto-sublime*, le sublime que nous disons *positif* et dont les affections globales sont celles de la joie, de la plénitude, du bonheur, du ravissement, etc., où, pour ainsi dire, il y a condensation de l'affectivité dans le soi réflexif mais non réfléchi. Il y a là, en effet, plénitude et même prolifération indéfinie, voire parfois infinie, d'amorces de sens de langage : le monde nous paraît « vif » et « coloré », toute chose, même la plus minime, paraît nous « parler », avoir du « relief », « enchanter » nos sens par surabondance. Moments le plus souvent brefs, où les affections chatoient avec les *phantasiai*, qu'elles soient « perceptives » ou non : il s'agit en effet chaque fois d'une « déconnexion » schématique où l'affectivité paraît sur le point de reprendre en elle-même le schématisme en son entier. Et c'est par cette « déconnexion » même que des affections qui y surgissent en bouffées peuvent être dites sublimes, encore que pas proprement. C'est là, si l'on veut, la situation heureuse du nourrisson dans le giron maternel : situation dont nous avons tous la nostalgie, mais que nous ne pouvons retrouver à volonté. Situation, en tout cas, de l'immémorial - qui pour nous n'est pas traumatique - et de l'immature. Situation de ce que Nietzsche visait peut-être avec l'« innocence du devenir ». Innocence dont on sait qu'elle a à apprendre à connaître, aussi, les « démons » qui nous « animent ».

Il en va autrement du « second moment » du sublime, ou du sublime proprement dit puisque ce qui est en jeu en lui est la *rencontre*, cette fois, du champ *phénoménologique* et de l'*instituant symbolique*. L'énigme du sublime est que, articulé quelque part sur le proto-sublime positif, son affection, cependant *en excès*, et en excès sur tout enchaînement schématique qu'elle interrompt tout aussi bien, est *non traumatique*. En fait, ce « moment » proprement sublime est celui de la rencontre entre le champ phénoménologique - essentiellement le schématisme - et l'*exaiφnès* dans son enjambement lui-même. Dans cet enjambement toujours déjà et toujours encore en mouvement, l'instantané joue comme une sorte de pôle d'attraction à distance de l'enjambement, et donc

comme ce qui creuse, pour un « moment » (toujours déjà et toujours encore au moins proto-temporel), l'écart schématique où s'engouffre l'affectivité. Mais alors que cette dernière se condense par là dans une affection globale qui est déjà celle du sublime, l'attraction de l'instantané - du « trou noir phénoménologique » - la porte à l'excès sur elle-même aussi bien qu'à l'excès originare sur l'enchaînement schématique. Autrement dit, par là que l'instituant symbolique (l'instantané) comme « trou noir phénoménologique » exerce une attraction sur le schème le plus élémentaire de son enjambement, il l'exerce aussi sur l'affection qui s'y engouffre et la porte à *se différencier d'elle-même* entre la part d'elle-même qui habite l'écart schématique comme enjambement et la part d'elle-même, en excès sur elle-même, qui subit l'attraction. Par là, c'est l'affection sublime qui est amenée à se réfléchir elle-même, donc aussi le soi, dans la mesure où il était déjà, dans sa précarité, soi réflexif comme condensé des affections. De soi « réflexif » densifié dans la réflexivité des phénomènes de langage comme noyau ou matrice transcendante - dans l'interfactivité transcendante - où se rapportent les affections de langage et les *phantasiai*-affections temporalisées en langage, le soi devient, par la médiation de l'affection sublime où fusionnent toutes ces affections, et par ce qui porte l'affection sublime à l'excès par rapport à elle-même, soi qui peut au moins amorcer la *réflexion* de soi sur soi, en « déconnexion » des enchaînements schématiques. De la sorte, le soi devient une sorte de condensé hyperdense de toute l'affectivité (des affections en fusion), propre aussi bien à accueillir le soi réflexif qu'à être accueilli par lui - si du moins il y a rencontre et non pas malencontre du phénoménologique et du symbolique. Ce n'est donc pas, comme le disait Kant, qu'il y ait « échec » de l'« imagination » (de la schématisation), mais c'est qu'il y en a, malgré tout (malgré son *Fungieren* transcendantal), interruption, et ce, par un effet d'attraction (à distance) du « trou noir » phénoménologique. Et si cet excès de l'affection sublime sur elle-même n'induit pas de traumatisme (du moins dans le cas de la rencontre), c'est que, précisément, le soi, loin de s'y perdre, s'y trouve, au sens actif du terme, comme touchant tangenciellement, mais à distance, l'énigme de son identité *singulière*, en quelque sorte comme l'énigme de ses tréfonds, de ce qui le tient enfin dans l'indéfinie indéterminité du champ phénoménologique - le nom de l'instituant symbolique sous cette forme étant, depuis Augustin, Dieu.

Il n'empêche que cette rencontre peut se manquer dans le malencontre, que la sur-condensation du soi et de ses affections peut paraître, en court-circuit de la réflexion qui a lieu dans la rencontre, comme une implosion identitaire dévastatrice du champ phénoménologique, si bien que le malencontre est difficilement discernable, voire même indiscernable, du proto-sublime négatif. Le malencontre induit tout naturellement au fantasme et à l'*illusion*, et en ce sens, des fonctionnements pathologiques peuvent être à l'œuvre, non seulement dans la « vie psychique » des individus, mais aussi jusque dans le travail d'élaboration philosophique et religieuse - dans des pathologies de la « pensée » qui, en général, tiennent l'illusion (dans ce cas transcendante) pour la

vérité exclusive. C'est dire que, en quelque sorte, le malencontre se « nourrit » du proto-sublime négatif, ou même le plus généralement, en est issu. Il en garde en tout cas les caractères ou les symptômes.

La rencontre suppose donc traversée cette expérience phénoménologique du malencontre - qui est expérience de l'imminence de la mort au vivre et au vécu, ce qui ne signifie pas l'expérience de l'imminence de la mort en l'existence ou pour le Dasein. Cela signifie que l'implosion identitaire dans le « trou noir phénoménologique », ou dans l'instantané hors temps de l'instituant symbolique, se joue à distance, et plus précisément à distance dans l'enjambement comme écart *schématique* : donc que celui-ci se reprend, en s'accrochant à telle ou telle amorce de sens, dans une schématisation en langage, mais sans que le langage en soit pour autant indemne puisque le « trou noir phénoménologique » exerce sur lui ses effets d'attraction, qui sont effets d'*institution* de langue (ce pourquoi le « trou noir phénoménologique » mérite bien son nom d'instituant symbolique). Autrement dit, le langage ne peut jamais tout à fait se « retrouver » en langue, dans l'expression vive : l'écart entre le langage et la langue demeure irréductible, et c'est précisément l'écart de l'institution symbolique de la langue qui porte à tout le moins cette dernière à la *quasi-position* de son référent, ce pourquoi, avec elle, advient à lui-même le proto-ontologique comme *quasi-ontologique* (sans que quelque ontologie que ce soit y soit portée à l'explicitation : ce sera le travail de la philosophie, et au-delà, de la métaphysique, tout humain étant censé capable de discerner la sincérité du mensonge, la vérité de l'illusion).

En d'autres termes encore, le « moment » proprement sublime de la rencontre du champ phénoménologique et de l'instituant symbolique est ce « moment » absolument fondamental où le langage se transpose architectoniquement en langue, et où la langue se décompose en signes et règles de leurs usages. C'est là, bien entendu, un « moment » qui n'est pas analysable par la phénoménologie, fût-elle génétique. Tout ce que la phénoménologie peut y discerner, c'est la manière dont la langue ne peut se (re)déployer que par la remise en jeu du schématisme de langage depuis telle ou telle amorce de sens, mais à travers le « filtre » symbolique de l'institution symbolique de la langue, « filtre » qui certes, peut être mis entre parenthèses ou hors circuit, mais à rebours, en quelque sorte, du mouvement immédiatement perceptible de l'expression : il y faut le retour de la perception portant sur l'enchaînement successif des signes à la « *phantasia* perceptive » qui en « perçoit » (*perzi-piert*) la *Sachlichkeit* en temporalisation. C'est cela qu'il nous faut à présent examiner.

### 3. POUR UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DU LANGAGE DANS LA LANGUE

Si nous considérons la langue à travers ses signes, quelle que soit par ailleurs leur institution phonétique et graphique (différentes institutions d'écri-

ture), un paradoxe surgit aussitôt : ils sont comme tels imaginaires dans la mesure où ils paraissent comme les « apparences perceptives » de rien de figuré ou figurable, c'est-à-dire des significations. Et l'illusion pure et simple consisterait pour autant à les assimiler au fantasme, et à assimiler parallèlement les significations à des significativités imaginatives vides d'intuition, selon la parenté cependant lointaine entre eux qui vient de l'explosion ou de la dispersion/éclatement du phénomène de langage. De cela, il ressort que l'essentiel des signes (et des règles de leurs enchaînements) réside dans les *significations* comme visées intentionnelles d'objets, d'états-de-choses, d'actions, de passions ou de situations, etc.

Mais il y a une différence fondamentale, que nous pouvons à présent préciser, entre les « signes » phénoménologiques qui sont lambeaux de sens, et les significations. Les premiers sont multistratifiés par les renvois en eux, « transversaux » et « longitudinaux », à une pluralité a priori indéfinie d'amorces de sens transposables par rapport au sens se faisant. Les seconds, en revanche, qui sont les premiers transposés architectoniquement par la *Stiftung* de la langue, sont porteurs de polysémie de sens intentionnels possibles, et qui sont autant de traces des amorces de sens transposables au registre architectonique transposé de la langue, c'est-à-dire « filtrées », moyennant cette transposition qui est aussi condensation symbolique d'amorces de sens en sens intentionnels - ce qui échappe à ce « filtrage » demeurant dans sa transposabilité comme un halo d'indétermination qui, dans la transpassibilité résiduelle des significations à cette transpassibilité, ouvre trans-potentiellement les horizons insoupçonnés de l'expression (et nous avons montré ailleurs<sup>6</sup> qu'il n'y aurait pas de possibilité sans trans-possibilité). La polysémie dès lors réglée, mais paraissant avec sa part apparente d'arbitraire, des significations, l'est aussi de celles-ci comme d'autant d'angles ouverts et d'angles morts sur un référent lui-même transposé par la mise en action des intentionnalités de signification, c'est-à-dire passé à la positionnalité du réel et à la quasi-positionnalité de l'imaginaire. Il faut voir, là aussi, dans la transposition de la non positionnalité (et cependant *Sachlichkeit*) du langage et de ses « signes » phénoménologiques à la positionnalité et quasi-positionnalité du référent proprement linguistique, un effet d'attraction du « trou noir phénoménologique », c'est-à-dire de l'instituant symbolique. A la densité, ou plutôt à l'« hyperdensité » du soi réfléchissant acquise dans l'expérience proprement dite du sublime, ne peut répondre, puisque l'implosion absolue dans l'instantané reste à distance, que l'« hyperdensité » d'un référent découpé symboliquement en parallèle avec la langue. Et cet *excès* du référent linguistique, à la fois réel (*real*) et imaginaire, sur le « référent » phénoménologique des phénomènes de langage, est précisément ce qui advient comme *être*, avec toutes ses déclinaisons modales (réel, possible, imaginaire, vraisemblable, probable, etc.). De la proto-ontologie encore inchoative, et inchoative-

6. Dans nos *Méditations phénoménologiques et L'expérience du penser* (J. Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1996).

ment mêlée à l'affectivité, on passe ainsi, à tout le moins, à la quasi-ontologie. Il ne faut donc pas s'étonner que ce soit par une pente très « naturelle » que tout ordre stable en lui-même, selon l'*ousia*, ait été rapporté, fût-ce de diverses manières, par la tradition, à quelque chose comme un Dieu. Il en résulte que dans la langue, ce sont plutôt les « notations » (phonétiques, graphiques) et les règles de leurs enchaînement qui paraissent arbitraires, et non pas tant les significations et les sens eux-mêmes, ce qui explique la traductibilité mutuelle des langues, les significations glissant quand même les unes sur les autres dans la temporalisation, avec, cette fois, ce qui leur répond comme affections de langue qui modulent à leur tour les affections de langage au fil d'accents, d'intonations, de silences, de rythmes dans l'expression. De celle-ci, en langue, au langage, il est toujours possible de remonter. L'« idéalisme » de la langue, transposé architectonique de l'« idéalisme » du langage, n'est jamais tout à fait clos. Des intentionnalités de signification ou de groupe de significations, il est toujours possible de remonter aux aperceptions de *phantasia* de la langue, qu'elles soient « occupées » par des « *phantasiai* perceptives » ou tellement nébuleuses qu'elles en paraissent vides, et relever, en ce sens, des *Wesen* formels de langage. Le danger, cependant, de l'« idéalisme » de la langue est la croyance, la *doxa*, que son référent lui est strictement adéquat en ce qui est l'aporie (notamment husserlienne) d'un anté-prédicatif qui ressemble comme un frère au prédicatif : là, peut-on dire, le « système » symbolique de la langue en vient à sa *tautologie symbolique*, et l'illusion ou l'erreur n'en paraissent plus qu'accidentelles. La structure ultime du monde est ontologique, et ne peut se dévoiler comme telle que par une apophantique bien réglée, agençant les significations comme idéalités au fil d'une cohérence assurée par des connecteurs logiques - et nous ne reviendrons pas ici sur la question de l'idéalité.

Tout cela nous permet, ce qui est fondamental, de distinguer deux types d'interruption et de « déconnexion » schématiques. Le premier par le trauma dont la « réception » hors langage (sans distance), comme d'une bouffée affective en excès infini, ouvre à l'institution aveugle de l'imagination, et par là, à la *Phantomleiblichkeit* du fantasme, à la sécession de la *Leibhaftigkeit* solidifiée en affects, et à une complexion structurée dans le fantasme de significativités imaginatives vides. C'est le proto-sublime négatif, remis en jeu, en partie ou globalement, par le malencontre symbolique. Le second type d'interruption et de « déconnexion » schématiques est plus complexe. Il suppose tout d'abord, certes, qu'une relative interruption et « déconnexion » ait lieu par un excès affectif se logeant dans l'écart schématique, mais ce, pour « s'accrocher » pour ainsi dire à une ou des amorces de sens et pour donner lieu à l'une ou l'autre reschématization en langage, avec ses *Wesen* « incarnés » et ses *Wesens* formels, c'est-à-dire ses *phantasiai*-affections et ses affections propres comme modulations des premières. Or, l'origine phénoménologique du sublime proprement dit, et qui le distingue du proto-sublime, est dans les phénomènes de langage et non pas dans les phénomènes hors langage, c'est-à-dire dans l'amplitude de ces modulations qui entraînent, par leur infinité (au sens platonicien

du « plus » et du « moins » dans le *Philèbe*), la condensation des affections de langage (et par là aussi, il est vrai, la condensation des *phantasiai-affections*) en une affection sublime que plus rien dès lors ne retient de s'emporter dans son excès, dans l'au-delà d'elle-même, toujours à distance d'elle-même, qui est la réflexion « esthétique » (au sens kantien) de l'instantané, c'est-à-dire de l'instituant symbolique. C'est donc « tout » le langage qui est « aspiré » dans le « trou noir phénoménologique » pour en « ressortir » comme la langue avec l'« attraction » symbolique, qui lui revient, de son référent, dès lors quasi-ontologique. Cette fois, donc, l'institution de l'imagination n'est plus aveugle ou sauvage, mais est le plus souvent médiatisée par l'institution de la langue : l'imagination peut consciemment imaginer ses objets, les quasi-poser avec leur sens intentionnel, et même avec du sentiment<sup>7</sup>. Mais on comprend que par là-même, l'institution de la langue ne donne pas tout simplement à celle-ci les moyens de distinguer le réel de l'imaginaire (ce que Husserl, déjà, avait remarqué à sa manière en travaillant sur la variation éidétique). Il y faut, soit le retour à la *Sachlichkeit* du langage (mais celle-ci n'a rien en elle-même d'ontologique, elle est tout au plus du proto-ontologique en mouvement), soit l'institution logico-éidétique (à laquelle recourt finalement Platon dans les dernières pages du *Sophiste*), c'est-à-dire l'institution de la philosophie.

Tout bien pesé, c'est aussi parce que l'expérience du sublime proprement dit menace, par son excès, le « tout » du langage sans porter directement atteinte au champ le plus archaïque des phénomènes hors langage, que l'excès proprement sublime, en « hyper-condensation », n'est pas par lui-même traumatique, et même qu'à sa manière, il remet en jeu le proto-sublime positif qui y trouve quelque chose comme sa pointe - dans la mesure où il peut s'y *réfléchir*, et même s'y réfléchir comme rencontre heureuse et vivace. Cela, alors même que, nous venons de le voir, le sublime proprement dit ne peut pas se « déduire » ou se « dériver » de quelque façon du proto-sublime.

Alors en effet que le proto-sublime positif est une ouverture à la prolifération infinie des phénomènes (et des schématismes) de langage, et que le proto-sublime négatif n'aboutit qu'à un langage par avance éclaté, dans la structure du fantasme, en significativités imaginatives avec leurs corrélats (le « faux soi » et les affects plus ou moins inconscients), le sublime proprement dit ouvre à l'identité instantanée et absolue de l'instituant symbolique cependant jamais atteinte car toujours à distance. Il en résulte que la remise en mouvement du langage sera toujours « accompagnée » de la langue dans les expressions, et que, par l'écart schématique originaire ou l'enjambement de l'instantané, le phénoménologique s'ouvre toujours déjà et toujours encore au symbolique, et inversement, par le mouvement en lequel toute phase de langage est par là *élaboration symbolique*. L'institution symbolique en général, et en particulier celle de la langue, est indissociable de son élaboration, et c'est ce qui la fait

7. Cf. notre article cité dans *Annales de phénoménologie*, 2004, n° 3, pour la définition stricte du sentiment.



vivre. Il n'y a donc d'instituant symbolique que par son porte-à-faux originnaire dans l'écart schématique ou l'enjambement dont le sublime proprement dit, avec son affection « momentanément » en hyperbole, est précisément l'expérience phénoménologique. Le sublime est ce qui nous laisse « sans voix », mais pas pour autant sans rien. Et de ce qui est entre-aperçu dans l'enjambement comme l'instantané de l'instituant symbolique, il demeure encore et toujours les « effets de gravitation », c'est-à-dire l'institution symbolique *avec* ses horizons d'élaborations symboliques *possibles* - entre autres, de celles qui se sont données au cours de l'Histoire (pour peu qu'on les « ressaisisse » avec leur vivacité).

Il faut être attentif, cependant, à ce que ces « effets de gravitation » doivent être correctement appréciés, c'est-à-dire comme effets de « polarisation » phénoménologique dans les phénomènes. Un bel exemple nous en est fourni par la langue. Si elle est posée comme telle (autrement que pour les besoins de son analyse), elle n'est rien d'autre, en ses signes et leurs règles d'usage, qu'une « apparence perceptive » nulle ou purement fictive, sans objet intuitionnable, alors même que, phénoménologiquement, les signes (et même les syntagmes) sont des habitus kinesthésiques avec leurs sens sédimentés, mais des habitus précisément non posés comme tels (ce qui ferait de toute expression un pur et simple psittacisme), c'est-à-dire *fungierend*, « en fonction », dans leur transparence, d'ailleurs bien plutôt à l'égard du *langage* que par rapport au référent linguistique (ce qui ferait la tautologie symbolique de la langue et de ce dont elle parle, dans le doublet pré-linguistique/linguistique qui est une unité aujourd'hui largement présumée). Les « effets gravitationnels » sont donc, ici, à la fois dans la découpe de la langue et de son référent, et dans la positionnalité (et quasi-positionnalité) de ce dernier. Leur identification conduit à une tautologie symbolique qui, certes, fixe la langue, mais aussi à ce paradoxe de quelque chose de purement fictif qui parlerait, non pas simplement du fictif, mais aussi du réel. La confusion serait totale, si nous ne savions toujours, plus ou moins clairement ou obscurément, que l'expression est en quelque sorte le « creux » ou le « négatif » du langage, que donc son « immatérialité » n'est pas celle d'une « image » ou d'une « notation » arbitraire, mais celle d'habitus (et de sens sédimentés) qui ne sont pas comme des traces matérielles enregistrées quelque part dans une *Körperlichkeit* - fût-ce celle du cerveau. Tout au contraire, ces habitus sont là, « quelque part », dans le *Phantasie-leib*, « en puissance », mais prêts à être remis en action dans le *Leibkörper* quand je parle ou j'écris (la réception se faisant par éveil des habitus sans mise en action du *Leibkörper*, ce qui est un argument suffisant, du point de vue phénoménologique, pour récuser toute réception sur un support matériel, laquelle serait d'ailleurs très vite embrouillée par le nombre incalculable de réceptions qu'il faudrait déjà pour le simple apprentissage de la langue). Que la *hylè* soit phénoménologique veut dire que c'est la *hylè* « incorporelle » des vécus au sens husserlien, et elle est ici celle des habitus, qui sont « induits » dans la *Leiblichkeit* sans être posés pour eux-mêmes (ce pourquoi, encore, ils

peuvent se perdre, sortir, en cas d'accidents physiques, du champ des parcours possibles de la conscience, c'est-à-dire des expressions possibles). C'est dire que l'illusion sans doute la plus tenace de la métaphysique moderne (mais pas de Descartes, contrairement à l'opinion reçue) est que tout ce qui gît dans la conscience doit pour autant y être *posé* au moins de quelque part (ce peut être Dieu, sous tous les masques par lesquels on s'ingénie à le dissimuler) : fantôme de la position ou de la *Setzung*. Car celle-ci, très loin s'en faut, ne s'impose pas dans tous les cas. De cela, Husserl fut sans doute le premier, dans la tradition moderne, à s'apercevoir, et c'est ainsi que, selon nous, il a ouvert la voie à la phénoménologie, dont la plus grande part se joue, précisément, dans le dé-cèlement des *non-positionnalités* comme *originaires* (et non plus comme des positions implicites ou potentielles, piège dans lequel, il est vrai, Husserl est tombé pour une autre part).

C'est cela qui, finalement, rend l'analyse phénoménologique si difficile : nous l'avons vu des schématismes, et des phénomènes comme rien que phénomènes, qu'on peut tout au plus « poser par la pensée », mais sur un chemin où la « pensée », par l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, remonte son cours traditionnel qui l'engage, par les « effets » du « trou noir phénoménologique », au moins à sa stabilisation dans des « concepts » fixes, alors que l'*epochè* phénoménologique en général (dont y compris celle pratiquée par Husserl) consiste à mettre la position elle-même entre les parenthèses délimitant le lieu de l'analyse. Opération difficile et extrêmement subtile puisqu'elle consiste à se libérer de toute position, et même de la position sceptique qui se contente de poser que tout n'est qu'illusion et incohérence sans se proposer d'analyser ces dernières. Nous avons vu qu'il faut, dans l'*epochè* phénoménologique, garder le scepticisme à l'état de *soupçon*, de *suspens*, tout en déroulant les motifs de ce qui est suspendu, en y pénétrant, fût-ce à l'infini.



# Psychologie et Phénoménologie (1925-1936)

EDMUND HUSSERL

HUSSERLIANA IX  
*Appendice XXII (au § 37)*

[455] *Psychologie empirique et psychologie rationnelle comme point de départ en vue de l'obtention d'une phénoménologie transcendante.*<sup>1</sup>

Le psychologue se dit : ce n'est que dans mon expérience en première personne (*Selbsterfahrung*) que ce qui est psychique - moi-même et ma propre vie psychique - m'est donné dans son originalité véritable d'une façon totalement immédiate. L'évidence de la « perception interne » a souvent été spécialement soulignée ici (par exemple par Brentano). Hume, dans le *Treatise*, avait déjà fait allusion au fait qu'aucune connaissance en général ne serait possible sans l'évidence du souvenir et, à notre époque, Meinong a une nouvelle fois accueilli cette idée. La critique de l'expérience interne commence habituellement par affirmer sa conviction que déjà l'expérience externe (celle de l'existence de la corporéité vécue propre (*der eigenen Leiblichkeit*)) manque de la sûreté et de l'indubitabilité qui marquent la validité objective. Chez les théoriciens de la connaissance d'inspiration psychologisante, la critique de l'expérience externe se fonde sur celle de l'expérience interne. Le psychologue qui, en tant que chercheur dans la positivité ne se donne pas plus <pour tâche> de parvenir à une psychologie radicalement fondée au point de vue de la critique de la raison que le chercheur dans les sciences de la nature en ce qui concerne une science de la nature radicalement fondée, n'a pas besoin d'une critique de l'expérience interne et externe au sens d'une critique radicale de la raison. [456] Il lui suffit de mettre en exergue, dans une certaine naïveté, les priorités que lui, en tant que chercheur dans l'objectivité, prend en considération. Il va de soi que la perception originaire passe avant l'empathie. Mais la perception en première personne ne va pas loin, ce n'est que grâce au souvenir qu'elle devient une expérience identifiable. Mais alors, même pour l'expérience en première personne, il peut y avoir des illusions, et le souvenir en première personne se place alors à un niveau assez semblable à celui de l'empathie : il s'agit pareillement

1. <NdE> 1925. [<NdT> Le § 37 du cours de *Psychologie phénoménologique* s'intitule <La réduction phénoménologique en tant que méthode d'ouverture de l'immanence>, cf. la traduction complète du cours par Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, *Psychologie phénoménologique* (1925-1928), Paris, Vrin, 2001.]

de présentification. Mais la question se pose au psychologue de savoir comment il obtient une expérience objective munie d'une certitude possible et c'est pourquoi il a d'emblée besoin, tout autant que le chercheur dans les sciences naturelles, de l'empathie, c'est-à-dire de la sûreté empirique de l'entente réciproque. Pourtant, la question critique de la connaissance psychologique est quelque chose d'autre que celle de la connaissance de la nature. Car il va de soi que ce qui est naturel n'est effectivement réel que si d'autres aussi y ont accès par la perception. En revanche ce qui est psychologique est effectivement réel sans être perceptible aux autres, sinon par manifestation (*Bekundung*) aux autres. On voit donc que lorsqu'il s'agit de questions de critique, le psychologue doit prendre plus de peine qu'un chercheur en sciences de la nature.

La seule critique relative à la validité ne suffit cependant pas au psychologue, il lui faut aussi une critique relative à la pureté. La vie psychique est vie de la conscience, en particulier en tant que conscience qui fait l'épreuve d'expériences, d'apparitions de quelque chose qui n'est pas réellement (*reell*) contenu dans l'expérience elle-même ; tandis que ce dont on fait l'expérience, à supposer que ce soit réel (*real*), n'appartient pas réellement (*reell*), en son être véritable, à l'expérience comme l'une de ses parties ou l'un de ses moments, il lui appartient cependant comme moment inséparable en tant que quelque chose qui est visé en celle-ci. Il est dès lors de première importance <d'> apprendre à voir et à décrire ce qui est psychique en son être propre et, en particulier, à mettre hors jeu les mélanges entre ce qui appartient à ce qui est purement et simplement cru et les déterminations de ce dernier qui prennent place éventuellement dans les actes successifs d'un savoir réalisé. Il faut par conséquent une critique constante de la pureté, la mise en évidence du purement psychique, de ce qu'il est dans la vie psychique elle-même dont le psychologue a en outre un savoir varié comme allant de soi et qu'il rapporte ensuite par interprétation (*eindeuten*) au phénomène (des autres). La bonne méthode de la critique de la pureté est une affaire difficile et elle n'est tout d'abord possible qu'après une étude naïve de la vie de l'âme et grâce aux réflexions évidentes qui s'y rattachent. Il est essentiel pour le psychologue, en partant de la première expérience objective, l'expérience pré-scientifique qui est une expérience psychophysique (l'expérience de l'homme), de passer à une expérience purement psychique, à l'expérience de l'âme « pure » qui, avant l'analyse, offre la totalité des perceptions en première personne, perceptions internes, c'est-à-dire pures, qu'il s'agit de mettre en évidence. L'âme doit devenir, purement en elle-même, champ d'expérience, l'expérience purement psychique doit dans son progrès rester purement psychique et ce chaque fois que des âmes deviennent objets thématiques. Puisque l'expérience psychophysique unitaire est le [457] point de départ et que souvent la singularité psychique se donne dès l'abord comme physiquement indexée, il est possible, lorsqu'il en résulte la tendance à suivre systématiquement les relations psychophysiques, que s'éveille la tendance à considérer ce qui est psychique exclusivement comme étant unifié par sa relation au corps physique. Mais poser le problème de l'unité interne du multiple

psychique d'une âme et la décrire dans sa concrétion comme un tout en soi uni et indissoluble, voilà en tous les cas une tâche importante. Il y a d'autre part aussi la tâche de décrire le phénomène objectif « homme » et celle de décrire l'union phénoménale de l'âme et du corps, dans son unité. Cette description doit former le point de départ de toute objectivation scientifique qui fait usage de la connaissance de la nature, spécifiquement de la connaissance de la nature organique (pour autant que celle-ci est déjà objectivée) et qui tend vers une discipline objective de l'âme.

\*  
\* \*

De l'unité concrète « âme pure » (monade) que l'on a au sein de la réduction phénoménologique-psychologique, résulte la tâche d'une théorie eidétique a priori de la monade-âme (*Seelenmonade*) en tant que telle. Je trouve moi, le psychologue-phénoménologue, divers phénomènes dans la forme originale de ma vie psychique propre. Je les mets en relief, c'est-à-dire que je les abstraïs de leurs entrelacements, je les laisse indéterminés, je peux avoir de tels phénomènes par la perception ou par le souvenir, etc. Je prends ces phénomènes comme des exemples et je forme ensuite pour moi des possibilités purement monadiques, je forme des généralités d'essence dans leur variation eidétique. J'obtiens des types élémentaires pour la critique qui s'y rapporte dans la connexion de vécus de la monade, je cherche à faire ressortir les formes originaires et les types eidétiques relatifs aux manières de former de nouvelles formes à partir des formes originaires (phénomènes originaires) que, dans la description eidétique, j'ai élucidées quant à leur construction structurelle à partir de moments dépendants. Je cherche des formes qui doivent advenir a priori dans chaque monade et, d'autre part, je rencontre bientôt des formes structurelles universelles qui donnent de l'unité à la monade entière. L'ordre dans lequel il s'agit de procéder comporte ses difficultés. Tout ce dont je me suis occupé dans l'attitude transcendantale au titre de discipline phénoménologique structurelle et ainsi en général au titre de phénoménologie, apparaît ici, sur le sol naturel, comme psychologie descriptive a priori de l'âme monadique.

(Les problèmes constitutifs s'insèrent naturellement tous ici et, avec eux, chaque monde possible comme index pour des connexions intra- et intermonadiques, pour le purement psychique. Toute objectivité possible entre dans la psychologie comme corrélat intentionnel d'une subjectivité monadique pure. Elucidation qui comprend l'objectivité spirituelle et les motivations intérieures selon lesquelles elle se constitue - la psychologie, en tant que monadologie phénoménologique, l'assise fondamentale des sciences de l'esprit.)

[458] Il en va ainsi de la psychologie phénoménologique - dans l'enchaînement des sciences positives et elle-même par conséquent comme science dans l'attitude naturelle.

Dans cette attitude positive, l'âme n'a pas seulement ses structures eidétiques mais elle est aussi âme d'un corps vécu dans la connexion naturelle du

monde. Même cela a son a priori, c'est-à-dire l'a priori psychophysique. Il intervient comme a priori constitutif dans le système constitutif de la *psyché* monadique.

*La motivation à passer de l'attitude purement psychologique à l'attitude transcendante.*

Dans la progression cohérente de la mise en œuvre d'une pure discipline eidétique psychologique, on achoppe sur des situations énigmatiques. Il est vrai que dans la connexion purement psychique l'on a, sous le titre de constitution, tout monde possible comme phénomène et l'effectivité qui s'atteste idéellement dans toutes les formes d'attestation et toutes les formes de théorie objectivante. Si, partant des sciences positives, l'on revenait ensuite à l'expérience du monde et à la théorisation du monde, là où le monde acquiert son sens d'être pour la subjectivité, on achopperait précisément, même avec ce procédé, sur ces énigmes. Tout monde et toute science, qu'ils soient effectifs ou possibles, se rapportent à ce qui est psychique, et se rapportent par conséquent à la psychologie pure. Les chercheurs positifs ne pressentent assurément pas encore ces corrélations, ils ne remarquent donc même pas le bouleversement qui découlerait d'une réforme procédant de la psychologie comme psychologie pure, - ni sans doute la menace qui viendrait d'une purification ultérieure, transcendante de cette dernière.

Partons donc de l'eidétique d'une âme pure - dans l'attitude positive, elle sera donc prise comme composante (*Bestandstück*) d'une eidétique mondaine. En termes plus précis : puisqu'il est question d'une eidétique descriptive, nous nous tenons dans le monde dont il est fait une expérience concordante dans une expérience naturellement positive et, par conséquent selon ma manière de m'exprimer, dans une esthétique transcendante du monde naturel. L'âme monadique apparaît ici abstraitement extraite d'un tout infini dans lequel elle est entrelacée. Il faut pourtant la considérer dans une absolue fermeture conformément à son essence propre, - justement d'une façon purement monadique ; nous pourrions dire qu'elle est devenue pour elle-même aussi purement une forme (*Gestalt*) comme champ que l'est la nature comme structure du monde et que l'est pour la nature l'espace pur.

Si nous la prenons en considération dans cette pureté, nous rencontrons dans la vie purement monadique, prise comme vie constitutivement opérante, toutes les expériences possibles et tous les systèmes concordant d'expérience et, corrélativement, tous les mondes possibles de l'expérience, pris comme se constituant en elle, ainsi que toutes les opérations possibles de la pensée et spécialement les opérations théoriques qui sont en relation avec ces mondes de l'expérience et ainsi avec toutes les sciences possibles. Tout ce qui est objectivement, que ce soit effectivement ou de façon possible, et toute vérité objective qui s'y rapporte se donne comme « formation » dans la *psyché*, les sciences se [459] donnent comme formations des opérations théoriques sur une base intuitive.

Par suite, toute discipline eidétique a priori est incluse dans la science de l'âme en tant que monade pure - toute eidétique, toute ontologie vue depuis le « côté subjectif », comme opération possible d'une conscience rationnelle possible.

Ce qui est remarquable consiste en ce que nous obtenons chaque eidétique mondaine, par exemple l'eidétique d'une nature possible avec sa géométrie, sa phoronomie, etc., de deux manières, dans deux attitudes différentes :

I. En nous servant d'exemples, nous procédons à partir du *monde naturel de l'expérience*. Nous le découvrons comme extériorité réciproque, comme une multiplicité illimitée de réalités singulières concrètes dont chacune a une configuration spatiale, *res extensa*, dominée par la forme « espace-temps » unitaire et ouverte à l'infini. Si nous continuons, la nature pure désigne alors une forme structurelle universelle pour toutes les réalités singulières concrètes dans le monde de l'expérience naturelle.

Si nous suivons la typique des réalités concrètes, nous nous apercevons qu'elles sont avant toute autre chose des réalités spatio-temporelles et que dans tous les cas elles ont, eu égard à leur contenu (celui de l'extension), une couche structurelle physique et matérielle. Si nous les prenons d'une façon entièrement concrète, nous rencontrons des choses simplement physiques, des hommes, des bêtes, etc. Chez les hommes et les animaux, nous rencontrons la couche structurelle supérieure « âme ». Si nous passons alors à la variation eidétique et à la prise en considération de l'essence, nous avons la forme eidétique de l'espace, de la nature qui vient avant l'essence de l'âme, avant l'eidétique qui en relève ; puisqu'elle présuppose l'eidétique de l'âme monadique, nous n'avons sans doute pas l'eidétique qui se rapporte aux communautés et formations communes spirituelles et aux formations spirituelles en général (par exemple les formations dues au travail de l'homme pris individuellement). Mais en tout cas nous avons ainsi esquissé un ordre :

1. l'espace-temps comme forme universelle de tous les *concreta*.

2. la nature comme nature physique - chaque concretum a son soubassement naturel pour autant qu'il ne soit pas une simple chose de la nature et toute nature a, par abstraction, une unité globale naturelle et propre, la nature comme un *universum*. Nous aboutissons ainsi à une eidétique de la nature universelle qui inclut l'eidétique d'une chose individuelle. Il n'est pas question de parler ici de quelque chose de spirituel, il en est fait totalement abstraction, et il apparaît alors que cet a priori est totalement indépendant d'un autre a priori qui vient par la suite, celui de l'esprit.

3. l'a priori de la monade qui dans la multiplicité de son psychisme est comme un monde pour soi.

4. l'a priori du monde comme monde de l'esprit mais, bien entendu, sur le sol fondateur de l'ontologie de la nature qui se tient là pour soi et sur celui de l'ontologie monadique qui, à son tour, semble se tenir là pour soi.

II. Aussitôt que, poursuivant notre cours, nous en arrivons à l'âme et que nous la considérons dans une pureté monadique, aussitôt que nous la déployons



en suivant son essence propre, nous rencontrons une fois encore, lors de la construction des possibilités idéales incluses en elle de connexions synthétiquement concordantes de la conscience opérante, les [[460]] natures possibles, une fois encore l'eidétique de l'espace, du temps, du mouvement, de la nature comme nature pure. Nous rencontrons bien la possibilité de l'empathie et avec elle celle de l'expérience de l'animalité, la possibilité en outre d'un psychisme naturel et objectif, la possibilité de développer ce psychisme selon son essence et avec cela, une fois encore, l'eidétique de l'âme ; ensuite encore les possibilités du commerce réciproque, des actes sociaux et de la liaison des hommes à la socialité, en particulier par une unification monadique spécifique passant par les actes je-tu et, se fondant en eux, par l'action mutuelle possible comme action l'un envers l'autre, et ainsi de suite.

Nous nous trouvons par conséquent devant cette situation extraordinaire : l'eidétique de la monade inclut en elle toutes les sciences a priori et cependant elle doit elle-même être une science parmi les sciences a priori. Elle se rapporte du même coup à elle-même : elle est la science universelle des formations (*Gestaltung*) possibles à l'intérieur d'une monade comme telle - formations possibles parmi lesquelles elle-même entre en scène (forme (*Gestalt*) est ici équivalent à ce qui est formé par constitution (*konstituiertes Gebilde*)).

Même si au cours de l'édification d'une eidétique du monde nous avons fixé l'ordre de son élaboration de telle manière que l'ontologie de la nature est placée, comme il est naturel, en premier, il est cependant clair que, progressant vers une eidétique de l'âme monadique, nous avons pris sous le titre d'« âme », pour soi et par abstraction, quelque chose de fondé dans la corporéité physico-organique qui lui revient mais que, d'autre part, dans la réduction phénoménologique à la pureté monadique, s'ouvre à son exploration un champ d'expérience clos (un champ possible d'expériences possibles) de telle manière que ce qui est ici mis en relief eidétiquement est totalement indépendant de toutes assertions à propos de l'espace, de l'espace-temps, de ce qui relève de la nature comme tel ; c'est-à-dire que nous avons procédé comme si des prémisses, quelles qu'elles soient, pour l'être monadique selon son essence pouvaient y résider conformément à ses possibilités structurelles internes. Certes, dès lors que la monade anime une certaine corporéité vécue physique, il lui revient l'a priori de cette corporéité vécue et de la forme de liaison « animation ». Mais cet a priori n'entre pas avec ses concepts fondamentaux et ses propositions fondamentales dans l'a priori de l'âme monadique. En étant abstraite de la nature, elle trouve ses propres débuts, elle donne forme à ses propres concepts et propositions dans une parfaite indépendance d'essence - mais en progressant, elle donne forme, à partir de ses propres composantes eidétiques originaires, à des formations (*Gebilde*) et elle tombe ici sur toute l'eidétique de la nature et sur toute eidétique possible, finalement elle tombe sur elle-même. Nous pouvons clairement voir la chose suivante qui elle aussi montre l'indépendance de l'âme : il est certain que le monde de l'expérience naturelle est un monde spatial, les réalités concrètes existent avec certitude, elles se détachent de nous

dans une expérience possible, elles se détachent spatialement, elles sont spatialement réparties ; les réalités psychophysiques sont certaines aussi, les objets de la culture, les sociétés humaines, etc. Mais au lieu de porter le regard sur cet universel qui enveloppe toutes les réalités concrètes ou bien encore qui, comme universel naturel, les traverse et au lieu d'en faire le thème [461] de recherches eidétiques, nous pouvons nous diriger par voie directe vers les *animalia* et une fois de plus faire de ce qui est psychique notre thème monadique, sans faire thématiquement attention à ce qui est physique en eux. Nous n'avons pas besoin d'aller bien loin pour trouver un exemple de monade pure et ceci dans un mode de donnée qui soit le plus originel, dans une véritable originalité première (*in einer Uroriginalität*) : que chacun d'entre nous se tourne vers l'intérieur et dans la réduction se retire dans son *ego cogito*. Dans une modification purement eidétique de lui-même, il trouve un monde de possibilités ; dans cette réduction, il transforme en un simple phénomène de son ego le monde entier et, inclus en celui-ci, son corps vécu. Il se peut que mon « intériorité » soit une intériorité qui appartienne au tout de la nature, au tout du monde, quelque chose qui anime mon corps vécu : il reste que je puis libérer cette intériorité de sa relation, je puis la considérer purement en tant qu'elle-même hors relativité, la considérer selon son essence propre : la saisissant je saisis chacun de mes vécus, enchaînements de vécus, effectuations de la conscience comme eux-mêmes, absolument, sans devoir le moins du monde saisir quelque chose, poser quelque chose comme étant ni en faire l'expérience comme étant-ainsi - quelque chose qui ne relèverait pas de la monade et même qui ne serait pas « mon corps vécu ».

*Passage à l'attitude phénoménologique transcendantale, l'épochè phénoménologique.*

Arrivé à ce point, je fais un pas de plus et je me dis : le monde n'est là pour moi que comme objectité dans mon expérience ; il ne s'atteste dans sa concordance synthétique comme existant et comme étant en soi tel et tel, dans la forme de la réalité effective véritable, que comme thème de mes efforts scientifiques (ou de nos efforts scientifiques communs) et comme substrat, dans le meilleur des cas, d'heureuses formations de l'intelligence que l'on appelle des théories. Rien ne s'oppose à ce que je « mette hors jeu » l'entièreté de ce monde, que je m'abstienne vis-à-vis de la croyance en l'être comme croyance mondaine (qui passe par l'expérience et la théorie, dût-elle même avoir la forme, qui cependant reste toujours subjective, de la corroboration évidente). Ce qui me reste alors n'est pas rien ; je suis au contraire celui qui s'est abstenu de cette croyance, cette croyance modifiée est mon vécu ; ce qui y est objet de croyance et le cours entier de l'expérience du monde, tel que jusqu'ici il s'est déroulé dans une croyance sans rupture ni modification, le cours de ma pensée jusqu'ici, de mon évaluation, de mon action sur la base de ma croyance au monde jusqu'ici, toutes les anticipations incluses ou fondées en lui, toutes les expériences possibles, etc., tout cela me reste, à ceci près que, soit revenant

sur le cours passé soit poursuivant le cours ultérieur de l'expérience, je cesse, comme sujet de la nouvelle attitude, d'y croire en concomitance. Maintenant, le monde qui a eu cours jusqu'ici et le monde à venir ne valent plus pour moi comme monde qui est mais comme phénomène.

Mais il s'agit de comprendre ceci correctement. Ce que je veux c'est faire purement de ma subjectivité qui éprouve, pense, évalue et veut, mon thème, et de même pour le monde pris seulement [463] en tant qu'il est donné en elle, précisément tel qu'il est visé, objet de croyance, d'évaluation, comme ce qu'il est et ce qu'il est relativement aux modes subjectifs de conscience et d'apparition. Nous pouvons être enfants du monde, nous nous tenons « sur le sol du monde », nous sommes dans le monde, cela va tout à fait de soi. Nous avons le monde qui vaut simplement et tout ce qui, en son horizon ouvert et inconnu, s'y inscrit au titre de nouveauté dans de nouvelles expériences, dans de nouvelles anticipations de la pensée, cela est simplement là de cette façon, - nous vivons dans la croyance. Mais désormais nous ne voulons précisément pas être des enfants du monde, nous « ne vivons plus simplement dans la croyance au monde », nous « ne vivons pas dans » toutes les motivations passives de la croyance ni dans les effectuations actives de la pensée qui croit, nous ne « possédons » pas conformément à celles-ci tel ou tel étant sur le sol universel du monde qui est avec toutes les visées particulières (valant pour nous) qui en relèvent, visées que nous avons accomplies auparavant et par lesquelles nous avons un monde environnant avec la teneur d'être et le sens qu'il a acquis pour nous auparavant, qui est à présent notre acquis en *habitus* auquel nous pouvons seulement faire retour en tant qu'avoir nôtre et familier.

D'une certaine manière, nous dépouillons toute cette croyance et ce monde entier de leur validité, non en nous comportant comme des sceptiques qui doutent mais, au contraire, comme des sujets qui cherchent, qui adoptent une attitude fondamentalement différente, qui ouvrent à la recherche une direction fondamentalement nouvelle. Dans la première attitude, l'attitude naturelle, l'attitude qui domine exclusivement dans la vie naturelle - comme c'est le cas dans la science positive, dans toute la vie de l'humanité jusqu'à maintenant, avant que ne soit connue la possibilité de la nouvelle attitude - je vis, comme tout un chacun, dans l'expérience qui se prolonge dans l'espace et le monde, expérience dans laquelle le monde qui m'environne est là ; sont là tout d'abord, et tout simplement là, ces choses de mon environnement le plus proche que j'ai à chaque fois effectivement perçues, dans lequel mon corps vécu se trouve tandis qu'il oriente tout autour de lui toutes ces autres choses ; j'y ai aussi, d'un seul coup, de nombreuses anticipations de la co-existence des choses connues mais « masquées » ou des choses dont il se peut que, momentanément, elles échappent à la vue parce qu'elles sont masquées ou des choses qui sont là, que je verrais si je me retournais ou qui sont là inaperçues par-delà l'environnement le plus proche, qu'il serait possible d'atteindre par un mouvement ultérieur, par l'ouverture d'environnements plus éloignés, etc. Cependant, des souvenirs toujours nouveaux sont mis aussi en éveil et, tout en accomplissant sans plus la

croyance qui accompagne ce qui est reproduit par le souvenir, je reviens en eux à ce qui pour moi a valu lors de l'expérience antérieure reproduite mais qui sans plus vaut pour moi encore, je reviens en eux à ce que je m'étais acquis antérieurement comme étant et à ce qui continue à valoir pour moi et vaut encore, en tant qu'acquis ancien et que je peux toujours à nouveau m'approprier dans des souvenirs répétés à volonté ou, surtout, en tant que possession d'être à laquelle je reviens simplement comme possession mienne - ceci par contraste avec le nouvel acquis qui ne me livre pas seulement un être momentané mais qui fait que je m'approprie une existence qui ensuite demeurera valide pour moi. Je vis ainsi dans un milieu de mises-en-validité (institution d'une validité d'être [463] pour moi ou, dans l'orientation directe du regard sur ce qui est objectif, institution pour moi d'objets d'expérience « qui existent ») qui sans cesse se prêtent l'une à l'autre, qui se complètent de manière toujours renouvelée, tandis que ce qui se trouve en validité dispose par avance ce qui vaut constamment déjà, ce à quoi je dois seulement faire retour en m'en souvenant et éventuellement en éveillant les anticipations appartenant à cette antériorité. Cela je le clarifie pour moi dans une réflexion qui sur le champ se détourne de l'activation effective dans laquelle je mets en jeu de la validité naïve, à la manière dont je la mettais auparavant en jeu en suivant naïvement les motivations internes et dont j'avais formé un domaine de validité constante et continué à le former sans discontinuer, je m'en détourne en ce que, par la réflexion précisément, je porte à ma conscience cette activité dans son universalité et son résultat pour moi comme résultat - « le » monde, ce monde environnant mien qui est pour moi en général dans sa teneur qui ne cesse de s'enrichir et de se modifier, qui est pour moi exclusivement à partir d'un avoir-expérience et d'un faire-expérience en tant que faire-expérience qui a telle ou telle teneur qui naît en étant comme toujours intérieurement motivée, une teneur posée en validité et qui désormais continuera à valoir. Naturellement, même ce poser-en-validité et ensuite le retour à ce qui vaut déjà pour moi, cette croyance par expérience ainsi que toutes les couches sur laquelle elle repose entrent en scène en tant « motivées » de quelque manière - mais maintenant il dépend seulement de cette chose qui va de soi que je progresse de croyance en croyance, en vivant naturellement selon la manière qui a été circonscrite de façon générale mais que j'aie en même temps un acquis permanent résultant d'une croyance antérieure et que j'aie, à travers lui et les nouveaux acquis, un monde étant, - un monde valant pour moi de manière conséquente vu depuis le côté subjectif. Voici ce qui vient en premier eu égard au courant de vie : c'est un courant de perception en progression dans laquelle l'« institution originaire » de l'être du monde s'accomplit pour moi, avec les mutations de la perception lui appartenant et que le mot expérience embrasse en même temps (souvenir, anticipation dans des formes variées, perception « possible » et expérience ultérieurement possible). En second lieu : ce sont les actes ultérieurs qui se fondent sur l'expérience, actes de la pensée, actes d'évaluation et actes pratiques, avec un nouveau niveau de la croyance, de la mise-en-validité, et c'est le fait que des

acquis s'accomplissant et progressant assignent au monde de l'expérience de nouvelles couches de déterminations, par exemple tous les prédicats culturels.

A ce monde qui tire sa validité pour moi exclusivement des sources de mes aperceptions et de la validité s'organisant qui leur appartient, appartiennent naturellement aussi les autres, comme tout ce qui est du monde, comme mon corps vécu et moi-même comme homme qui me nomme de telle manière en tant que je suis au monde par mon corps vécu et qui suis « dans » mon corps vécu, que par mon corps vécu je me mets en action par mes activités ; cela étant tout d'abord compris sans nulle prétention scientifique, je vis dans le monde tout d'abord en tant que je vis dans mon corps vécu, mouvant les mains, les bras, les pieds, les yeux, etc., par eux tâtant, voyant, etc., par eux butant, poussant, etc.

Dans le cours de cette vie, il arrive cependant à plus d'une reprise que je doive abandonner en tant qu'elle n'est pas tenable une possession d'être acquise, que je doive la biffer comme nulle et, comme auparavant déjà, il arrive que tel ou tel étant devienne pour moi douteux, qu'il dévale en pure possibilité [464] ou en probabilité qui par la suite peut éventuellement devenir certitude, simple « cela est » ou « cela n'est pas ». Mais en tout cela le monde se maintient de part en part comme un domaine pour moi infini d'être valide, à travers tout doute, toute présomptivité, toute probabilité et toute annulation, un monde qui croît dans le cours de ma vie de croyance se modalisant, passe à travers une croyance partout répandue ayant la forme de l'anticipation constante : le doute doit se dissoudre, la question se résoudre, la probabilité se laisser mener à la certitude et pour tout être-nul (toute illusion) un être-autre doit <se> laisser supposer et attester à l'intérieur du monde, tout à fait de la même manière qu'il y a pour moi de l'inconnu sous la forme d'une croyance anticipante et d'un sens déterminé de représentation mais de telle façon que tout inconnu doit devenir connu, pour autant du moins que l'expérience possible ait abouti à sa réalisation effective dans le progrès librement actif de mon expérience. Tout ceci n'est sans doute que superficiellement décrit ici mais cela doit suffire à faire reconnaître dans une première réflexion le monde environnant qui m'est constamment donné comme monde environnant donné grâce à un certain style subjectif de ma vie de croyance, de telle sorte que si un être du monde précède pour moi constamment toute existence singulière de chose qui entre dans ma perception, ce n'est que parce que le monde, comme unité de mes acquis antérieurs et propres dans la croyance originellement instituante, est un domaine de l'acquis en moi auquel je « reviens » simplement dans une croyance reproductrice comme à une possession ancienne qui vaut déjà. J'ai par suite le monde étant dont je parle, dont je pourrais et pourrai toujours parler, monde reconnu comme étant depuis mes effectuations de validité. S'il est question non pas simplement de mes effectuations, mais de nos effectuations, celles de tous les hommes,- communiquant en effet les uns avec les autres, mettant réciproquement en œuvre la croyance de façon purement subjective et fondant sa validité intersubjective, la croyance acquiert une valeur objective, si donc il est

en question, il faut alors considérer avec circonspection le fait que les autres ne sont tout d'abord pour moi que dans ma croyance d'expérience, que je devrais les trouver devant moi dans mon monde d'expérience, dans ce monde que j'ai porté dans mon expérience à une validité originnaire, que je devrais les porter à l'existence pour moi. C'est pourquoi toutes les concordances qu'ils ont avec moi dans leur croyance - une croyance crue par moi - ne signifient ce qu'elles signifient qu'à partir de ma croyance propre que je leur adjuge ; tout ce qui vaut pour les autres ne vaut pour moi qu'à partir de la validité délivrée en moi-même.

*Sens de la thèse générale et de l'époque générale.*

Parvenu à un tel degré de clarté, je me dis alors : je peux m'abstenir de toute croyance. Il ne dépend pas de mon libre arbitre de la transformer en non-croyance mais il en dépend que je ne me place pas sur son sol, c'est-à-dire sur le sol qu'elle me donne comme son « existence et son être-ainsi ». La question se pose de savoir si ce que dit cet énoncé : « j'ai une croyance » peut vouloir dire : j'accomplis maintenant cette croyance, par exemple je perçois ici cette [465] table de bureau, je la considère, je la décris - je la tiens par exemple pour quelque chose qui n'est pas présent, pour quelque chose qu'une maladie oculaire empêche de voir pour soi-même. Que j'accomplisse une prise de connaissance qui progresse, par exemple la première d'un objet pour moi nouveau et que j'accomplisse une croyance par expérience : cela signifie la même chose. La table, l'objet d'expérience n'est pour moi dès le premier moment où il passe sous mon regard que par une croyance vivante et naturellement accomplie de manière directe, et le progrès de l'explicitation des propriétés est une chaîne articulée d'actes singuliers de croyance dans l'unité d'une croyance qui porte sur un objet un se déterminant de telle et telle manière. Toutefois, l'énoncé « j'ai une croyance » a normalement et même de préférence un autre sens. Lorsque la croyance vivante, celle en laquelle je vis en expérience, est passée (et donc lorsque, dans d'autres manières de croyance, la visée (doxa) actuelle est passée), je continue cependant encore à avoir cette croyance. La table selon le faire-expérience, selon le s'occuper-d'elle ultérieur, la table éventuellement non perçue pendant que je ne m'occupais d'elle en aucune façon et n'<étais> en somme pas conscient d'elle, cette table est cependant pour moi et elle l'est à partir de ma croyance. Elle l'est pour moi comme substrat de toutes les déterminations antérieurement acquises par explicitation, dans une croyance non actuelle et pourtant persistante, elle l'est pour moi dans une validité qui perdure après la validité actuelle qui façonne la validité qui précisément perdure. Si je me remets à la voir, la table est perçue à nouveau, ce n'est pourtant pas quelque chose de nouveau : elle se donne et elle vaut comme quelque chose qui est depuis longtemps, je ne fais que revenir à elle de manière déterminée de telle et telle manière, à elle qui vaut déjà, et il en va de même chaque fois que j'accomplis de nouvelles perceptions. En conséquence, même l'abstention vis-à-vis de la croyance a un sens particulier. Je ne fais pas acte d'abstention lorsque je me

détourne et que je m'efforce de ne plus penser à l'étant. Tout ce dont je fais l'expérience de manière normale et vise de quelque façon a son horizon de monde qui est une co-visée universelle qui n'est pas actuellement développée, qui n'a pas mis au jour sa teneur d'être valide pour moi dans des ressouvenirs et dans des ressouvenirs qui peuvent toujours à nouveau être éveillés, ni dans des anticipations toujours à nouveau possibles, mais il s'agit précisément d'une multiplicité unitaire infinie et incluse de la validité-pour-moi et ce dont il s'agit dépend d'elle. Je peux m'abstenir d'une croyance actuelle que je viens juste d'activer pour autant que j'interrompe, précisément à la manière de l'« abstention », sa validité maintenant encore vivante avec le sens qu'elle a acquis lorsque la croyance s'est accomplie la première fois. Si je ne le fais pas, par exemple après que je me sois avisé de la table, j'ai celle-ci comme table qui est, avec la sédimentation de propriétés qui la déterminent explicitement, en tant que table venue de telle et telle façon à la connaissance et en tant qu'étant, - modifiée dans la mesure où dans le procès de sa détermination elle va précisément se déterminant, devenant après cela chose déterminée, à présent dans un autre mode subjectif de l'être-pour-moi. Si je poursuis, la table [466] peut intervenir comme cette chose déterminée dans des comparaisons et des différenciations, dans des évaluations, des manipulations. Entre-temps, elle peut être sortie de la conscience actuelle et y être entrée à nouveau - toujours en tant que telle ou telle table déterminée, en tant que table qui continue à valoir pour moi. Aussi longtemps que se poursuit cette vie naturelle de croyance et de vie dans la validité persistante de ce qui a été amené originellement à la validité, je me tiens « sur le sol » qu'ont établi pour moi et établissent encore ma croyance, ma vie de croyance institutrice d'objectivité persistante en un être persistant. Ceci se réfère en particulier au « monde » qui est le sol universel de ma vie mondaine dans la *praxis* quotidienne et la théorie positive. Il l'est pour autant que je persiste à faire valoir de manière conséquente ce qui va de soi, ce que j'ai mis en validité (aussi longtemps que n'interviennent pas de déchirures de la validité que je devrais réparer afin de reconquérir ce sol unitaire comme sol pouvant me servir pleinement). Même si je m'abstiens d'une validité singulière, comme lorsque je <la> mets en question par la critique afin de l'« éprouver » (est-ce bien ainsi, est-ce effectivement conformé de telle et telle façon ?), l'arrière-fond total et infini de la validité continuée et en *habitus demeure*. Il demeure en validité, tout regard porté sur lui, toute reproduction qui en dévoile tels ou tels fragments constitutifs est naturellement croyance, réactivation de ce qui vaut déjà en tant qu'il vaut encore.

Si nous parlons, si je parle du monde, ce n'est seulement, chaque fois que cela a lieu, qu'un fonds restreint de choses et de connexions qui s'est effectivement réalisé (*verwirklicht*) dans l'expérience effective. Ce fonds n'est pas le monde même selon notre visée propre et tenue pour aller de soi. Ce dont il a été fait l'expérience effectivement et unitairement, dans l'unité d'un « tableau d'expérience » (*Erfahrungsbild*) a un « horizon », une co-visée vide mais pas vide de signification, que je puis découvrir par un libre je-peux, pas à pas,

mais dès lors assurément en m'enfonçant dans les infinités de l'expérience, de l'expérience nouvelle et de la réactivation de l'expérience ancienne avec des validités anciennes. La situation concrète reste toujours la même pour autant que je continue à avoir toujours et à nouveau ce dont il est proprement fait l'expérience et les visées en horizon. Mais en progressant de la sorte, tantôt dans un percevoir actuel continu, tantôt dans un percevoir non continu, en revenant à divers passés (tels qu'ils entrent en éveil par souvenir) qui ne s'enchaînent pas l'un à l'autre intuitivement ou en ébauchant une pré-figuration (*Vorbild*) du futur à venir, du parcours fermé des événements qui peuvent être attendus et ainsi de suite - je puis avoir une vue d'ensemble et je trouve « le même » monde dont j'ai reçu dans l'expérience actuelle une fois telle parcelle, une autre fois telle autre, et j'ai même encore et encore les horizons de dévoilement possible d'une progression et d'un ressouvenir, etc., ainsi qu'une multiplicité infinie et ouverte de validités de forme variée.

Ces explications font comprendre ce que cela signifie que de mettre hors validité le monde, le tout du monde au sens le plus plein, l'« étant-pour-moi », que de le mettre entre parenthèses, que de se priver de ce tout du monde comme sol d'une vie au monde (vivre à l'intérieur du monde). En un mot, opérer l'*epochè* universelle. Par-delà les « thèses » singulières dirigées vers les réalités singulières et [467] les moments de réalité, c'est-à-dire les validités que ma vie actuelle de croyance met et a mis en jeu à chaque fois, règne une unité de validité universelle ; par-delà les choses que je vois maintenant, au-delà d'elles règne une croyance au monde qui porte par-delà la croyance actuellement activée pour ces choses et qui se dirige spécialement sur elles. Bien qu'elle ne soit pas actuelle dans le même sens que l'est la croyance à ce qui est vu ici (qui est ce vers quoi je m'oriente spécialement, que je saisis et considère spécialement comme existence), cette croyance est cependant continuellement vivante comme croyance non explicite d'horizon, elle a une teneur de sens implicite qui peut être dévoilée en une croyance toujours à nouveau actuelle.

Grâce à l'*epochè*, j'accomplis l'institution originariaire d'une nouvelle attitude de croyance et donc de jugement et, comme on le voit, l'institution originariaire d'une nouvelle sphère de connaissance comprenant une infinité fermée de vérités et d'être vrai qui, une fois rencontrée, ne doit jamais être délaissée ; c'est une sphère absolument indépendante qui, comme on le voit, est « absolue » par contraste avec la sphère d'être naturelle. L'*epochè* signifie que dans un acte de la volonté universellement dirigée je m'abstiens de la croyance au monde, laquelle inclut chaque croyance qui, dans l'universalité de la réactivation possible, comprenait des validités d'être anciennement instituées et les validités modalisées et modifiées de quelque manière (comme expérience qui peut avoir été, etc.) leur appartenant. L'abstention signifie dans ce cas une certaine modification universelle de la croyance universelle, comparable à celle par laquelle peut passer chaque croyance singulière.

Le procès perceptif se poursuit comme auparavant : « que pourrais-je y changer ? » se demandera-t-on. Des souvenirs sont éveillés et émergent, ils me



conduisent dans mon passé avec mes séries perceptives passées dans lesquelles le monde passé était éprouvé tel qu'il se montrait à moi dans son *quoi* et son *comment*. Je me souviens aussi de mes visées passées dirigées vers le monde, de mes attentes passées ; de la façon dont à l'occasion je considérais que « je pourrais aller maintenant là ou là et ensuite faire telle ou telle chose », dont j'agençais les possibilités pratiques pour la transformation des choses de mon expérience, dont je me décidais pour l'une d'entre elles dans l'action, etc.

Que s'agirait-il d'y changer ? Au lieu d'accepter comme étant, par exemple, l'événement passé que le souvenir, en tant que perception reproduite (telle qu'elle se caractérise en elle-même dans la croyance) m'offre comme étant passé, je m'abstiens de cette acceptation, je ne la reprends pas, et donc je n'accomplis pas le valoir-pour-moi-comme-étant. Le cas normal, le <cas> du comportement naturel consiste en la croyance qui accompagne la croyance reproductivement renaissante (qui réside dans la perception reproduite) dans ce qui fut un jour perçu comme maintenant d'un moi au présent, sans plus (sans que ne ressorte de manière particulière un acte d'assentiment) ; ce qui a été mis auparavant en validité vaut « encore » au présent, il vaut « encore maintenant » pour moi. Je ne me limite donc pas seulement à avoir cru à ce qui auparavant a été perçu (plus précisément : je ne crois pas seulement, en me souvenant, à la teneur de la croyance perceptive [468] portant sur le « fait » réel concerné), mais je crois encore maintenant à ce fait, il est pour moi ce qui a été étant. Au lieu de cela, je me refuse - comme moi phénoménologique et aussi longtemps que je veux rester dans l'attitude phénoménologique - cette croyance accompagnatrice, je ne retiens dans ce cas-ci et dans tous les autres cas que la croyance, c'est-à-dire que je n'accomplis que la croyance au percevoir, à la teneur du percevoir, à l'attente et à la teneur de l'attente, à la co-visée et à la teneur de la co-visée, - ne retenant que ce qu'est et demeure mon propre vécu comme fait, tandis que je n'accomplis pas dans une croyance accompagnatrice la croyance qui y est en activité. Par conséquent, je ne laisse pas même la nouvelle perception maintenant vivante me donner une existence, je ne doute pas, je ne nie pas, etc. En revanche, je réfléchis sur le « je perçois ceci et cela » et sur le « je crois que ceci et cela existe » et je m'abstiens, comme moi phénoménologique, de retenir dans la croyance autre chose que ce je-perçois, je-crois, c'est-à-dire que je renonce à co-effectuer la croyance de cette perception qui est objet réflexif, tout à fait comme j'y renonce dans le cas du souvenir<sup>2</sup>.

Dans l'universalité de cette *epochè* l'*universum* de ce qui est pour moi le réel, le tout-du-monde, quels qu'en soient les moments et les fragments par

2. Toute aperception de ce qui est réel, plus précisément en tant qu'aperception originale, comme perception, est visée et croyance qui traverse une figuration par perspectives. Tandis que l'apparaissant apparaît et exige de moi, pour ainsi dire, une croyance en son être, je puis sans plus accompagner la croyance ou m'abstenir. La question se pose de savoir si l'on est autorisé à parler ainsi : abstraction faite des visées d'arrière fond en tant qu'exigences à se retourner. Mais le progrès de l'expérience n'est-il pas une exigence en progrès et une réalisation effective de l'exigence ?

lesquels il pourrait entrer en jeu dans ma vie de croyance au cours de l'activité naturelle, devient donc le simple phénomène du monde, ou encore le tout des phénomènes réels qui étaient pour moi des réalités existantes ou qui auraient pu l'être. A la place du monde de l'étant, j'ai maintenant le monde cru étant, le monde apparaissant de telle et telle façon, etc. Je ne rejette pas ma croyance. Elle appartient bien au vécu mais je ne veux précisément pas l'accomplir.

Même si je n'« ai » plus le monde dans mon champ de jugement, si le tout de la réalité n'est plus dans une validité activée, je n'ai pourtant pas rien en validité. Bien au contraire, je vois maintenant dans l'attitude de la réduction, qu'un tout de ma subjectivité est présupposé comme étant dans une validité constante et persistante, un tout centré dans la forme « je suis », « je pense ». Je suis sujet de l'intentionnalité doxique universelle, en laquelle « le monde » a valu pour moi comme étant, et vaut à nouveau aussi souvent que je retourne à l'attitude naturelle ; je suis partiellement sujet de l'intentionnalité évaluative et pratique qui, fondée en une intention : réalité déjà doxique, a rendu le monde pour moi, en tant que moi naturel, beau ou laid, bon, un monde pratique. Je ne m'invente pas lorsque j'exerce la réduction, je pose mon pur être dans une validité pure et exclusive, dans une évidence originaire et je vois qu'il fallait que je fusse ce moi pur pour pouvoir poser le monde. [469] Ce moi est le moi transcendantal : l'ensemble de la vie qu'il porte à la validité ou qu'il a, dans son champ (le champ transcendantal) en tant que vie qui est originairement, est la vie transcendantale ; à cette dernière appartiennent les phénomènes transcendants en tant que ses corrélats, en tant que visé réel sous toutes les formes. Aux phénomènes transcendants n'appartiennent pas seulement les phénomènes du monde mais aussi les hommes et l'homme que dans l'attitude naturelle je considère comme moi-même, cet homme corporel, ce corps vécu doué d'une âme.

L'*époque* universelle me donne la possibilité d'explorer la vie transcendantale, dans la réflexion, ma vie transcendantale dans sa clôture universelle et sa pureté, pour une part d'analyser réellement selon leurs parties et leurs moments les vécus singuliers qui se détachent, pour une part de considérer comment ces vécus, en tant que vécus intentionnels, constituent en eux un sens intentionnel, en tant que vécus de quelque chose de réellement « étant » ou éventuellement de quelque chose qui est présumé être ou dont l'être est douteux, comment ils le portent à la conscience en tant que réel un et le même en s'unifiant de telle et telle manière. Je vois à présent que « le » monde dont je parle toujours n'est rien d'autre qu'un certain sens, un monde étant avec le caractère de se confirmer de façon conséquente pour moi et mes semblables avec ce caractère.

Je me trouve moi-même comme un réel constitué en tant que cet homme-ci dans le monde naturel et je découvre que moi, le même moi transcendantal je fais dans ma vie transcendantale l'expérience aussi bien de choses autres que de ce corps vécu qui pour moi se distingue, ainsi que ma vie psychique qui se rapporte à lui en tant qu'elle l'« anime ». Je découvre alors que l'ensemble de ma vie transcendantale reçoit, dès que j'effectue l'expérience naturelle, le sens

d'une vie animatrice, d'une vie naturellement incarnée, je découvre que, dans la vie transcendantale, le moi donc et concrètement la monade transcendantale s'objective elle-même dans <la> forme moi-homme. Il se peut qu'il s'agisse d'une situation qui n'est pas du tout facile à analyser. Mais l'identité est tout d'abord visible ainsi que ceci, en même temps : ce qui est transcendantal précède en son être tout être objectif et réel.

Même si l'*epochè* peut se répéter à chaque degré du je-pense, même donc pour le je-pense transcendantal, on ne peut négliger de voir que demeure la coupure nette entre la vie transcendantale en général, dans laquelle un monde réel se constitue en tant que monde qui y est cru, et la vie naturelle dans laquelle le moi a un monde environnant et s'y inscrit comme moi-homme. Le moi naturel, qui s'ouvre à soi par introspection, aperçoit chaque subjectif comme animation d'un corps vécu, le moi transcendantal saisit, à un degré supérieur, chaque subjectif dans l'unité universelle de la connexion constitutive à laquelle co-appartient celle qui concerne le corps vécu propre et le corps vécu propre comme phénomène subjectif. Rien n'empêche à ce propos que le phénoménologue, en passant dans l'attitude naturelle (comme, plus tard, d'autres phénoménologues de son entourage) se [470] trouve en tant que sujet humain, cet homme-ci, c'est à dire en tant que phénoménologue dont les réflexions phénoménologiques sont à présent objectivées comme vécus psychiques.

Il n'est pas difficile, désormais, d'explicitier la distinction entre réduction phénoménologico-psychologique et réduction transcendantale phénoménologique. Si je me considère comme homme et si je fais de moi un objet de recherche psychologique, il est nécessaire alors de conquérir en son être en soi et pour soi, ma connexion purement psychique, l'unité monadique « âme de ce corps vécu » dans sa clôture. Je rencontre de la sorte naturellement la constitution du monde réel, tel qu'il se constitue dans ma vie purement intentionnelle. Je ne cesse dès lors pas de laisser en validité le monde réel comme monde de mon expérience. Par conséquent, ce qui vient en premier, c'est le monde existant en moi, ainsi que moi, un homme, en lui, et mes prochains. La constitution de mon monde qui s'effectue et s'est effectuée dans mon âme est ici un événement qui entre en scène dans le monde présupposé, de concert avec mon corps et l'enchaînement particulier par lequel celui-ci se tient, à la manière, par conséquent dont se réalise tout subjectif monadique.

Par conséquent, pour pratiquer, en tant que psychologue, une *epochè*, qui me permette d'explorer la multiplicité de mon intériorité psychique et de la conquérir pure de tous les mélanges avec des teneurs de réalité éprouvées par moi intérieurement, quelle que soit la façon dont elles sont devenues objet de conscience, je dois tenir en validité, pendant l'*epochè*, l'ensemble de mon monde d'expérience et le savoir mien qui s'y rapporte (pour autant que, en tant qu'homme de science, je puisse le tenir pour légitime). Tandis que j'oriente désormais mon attention vers un homme quel qu'il soit (ou vers une bête), il me faut saisir de façon pure la vie psychique qui est donnée par empathie dans l'unité avec le corps vécu qui est et dans lequel elle se manifeste, il me

faut la saisir comme ce en quoi le monde, là, apparaît à l'homme, vaut pour lui à travers cette expérience, son savoir ou sa visée comme étant tel ou tel, - indépendamment de la question de savoir comment il faut évaluer « en vérité » sa visée, comme ce serait le cas par exemple dans la science objective. Dans le dessein d'obtenir cette purification, j'inhibe précisément toute ma co-visée avec son acte de viser, toute simple prise en charge de ses visées, mais aussi toute prise de position et décision critiques, qu'il s'agisse de reconnaissance ou de rejet. La réduction phénoménologique pour tous les sujets psychiques ou pour moi qui me pense en eux empathiquement ou qui m'identifie pour ainsi dire à eux intérieurement se trouve dans l'attitude psychologique, attitude dans laquelle je fais de tout ce qui est psychique et de toutes les âmes un thème purement phénoménologique. Moi-même j'y entre aussi. J'ai, en moi-même, une expérience en original, une perception, un souvenir, une anticipation, etc. en original.

[471] *La difficulté paradoxale*

Nous nous trouvons dans une situation remarquable : moi comme psychologue, je ne pratique pas d'*epochè* universelle, je tiens le monde en validité et je compte m'y tenir. Comme chercheur positif, je suis enfant au monde, je veux explorer le monde, c'est-à-dire l'explorer en suivant les âmes qu'il contient, parmi elles moi-même comme sujet psychique de mon corps vécu naturel. Dans cette attitude, je suis loin de penser à me libérer de mon enfance au monde et à pratiquer la réduction transcendantale. D'autre part, -en tant que psychologue précisément- je dois mettre le monde hors validité, chaque fois que je veux, comme âme pure et par avance, tenir prêt pour une recherche purement psychique la teneur d'ensemble de mes événements psychiques dans leur pureté. Je façonne ainsi l'*habitus* universel qui, dans le cas à chaque fois donné, consiste à immiscer dans les teneurs à décrire des phénomènes de mon âme un certain quelque chose qui va au-delà du phénomène réel de chaque fois, dans le comment dont ce quelque chose est là intentionnellement.

Cependant il n'y a naturellement ici aucun comportement contradictoire. Je me tiens sur le sol du monde existant, la croyance au monde se maintient dans sa force d'accomplissement, je me tiens fermement à mes validités. Parmi elles, celles par lesquelles il y a pour moi d'autres hommes dans ce monde et, d'autre part, celles par lesquelles nous tous les hommes partageons un monde commun, un monde objectif un et le même dans une compréhension mutuelle, une rectification et une corroboration mutuelles. Je puis dire aussi que je me tiens sur le sol que ma croyance universelle transcendante me fournit et, par cette médiation particulière, sur le sol du monde objectif, le monde qui, pour nous les hommes, est un monde commun, éprouvé en commun et qui se confirme en son être vrai. Mais, pour avoir accès au purement psychique chez quiconque et tout d'abord chez moi-même, tout en demeurant sur le sol que je tiens en validité et à l'intérieur de la validité d'expérience qui en relève, je dois, en tant qu'homme et spécialement en tant qu'homme pour ces

hommes, accomplir la réduction à ce qui est purement psychique et là-dessus, à même l'*universum* des visées, utiliser le précieux secours de l'*epochè*, et ce même sur moi. Certes, la réduction à moi-même se distingue essentiellement dans son action de la réduction à d'autres (qui cependant ne sont pour moi qu'à partir des sources de validation qui résident en moi). Car si j'accomplis effectivement et d'un coup la réduction sur moi comme réduction universelle et que j'inhibe toutes mes validités ontologiques réelles et par conséquent aussi objectives, j'ai alors abandonné effectivement le sol du monde objectif sur lequel ma recherche psychologique devrait se dérouler, tout au moins aussi longtemps que je m'occupe de ma vie purement psychique. Je ne conquiers rien d'autre alors (que je le comprenne ou pas) que ma subjectivité transcendante. Si toutefois je prends cette attitude de réduction transcendante comme un passage vers l'attitude naturelle et objective, ainsi que, en sens inverse, comme une attitude transcendante qui conduit d'attitude objective en [472] attitude objective, comme simple méthode, je vois alors que le membre objectivement réel du monde que je considère comme un moi au sens humain ordinaire a, uni avec le corps vécu, un être psychique qui, pris dans sa pureté à l'égard de tout ce qui, comme monde visé, y est posé intentionnellement et considéré comme pouvant se déterminer de telle et telle manière, est identique avec le moi transcendantal. Revenir à l'attitude naturelle : y réside la reprise de la validité mienne que j'avais inhibée, la restitution de sa simple validité pour moi ; c'est un retour qui apporte toujours quelque chose de neuf, de l'expérience et un certain acte de la conscience qui se combinent dans une unité de validité avec la validité qui avait été temporairement interrompue. Je reviens donc « au » monde qui « est » à partir de moi et pour moi et j'ai, à travers toutes les réductions, le monde un et le même. Ces réductions cependant, effectuées sur moi-même, me tirent de l'enfance au monde<sup>3</sup>, provisoirement certes, et me révèlent à moi-même comme le sujet de toutes mes formations de validité, comme la subjectivité, la mienne, dans laquelle le monde se forme dans la croyance comme corrélat et comme le monde qui pour moi est ; mais ce n'est pas cela qui m'intéresse : je m'intéresse au fait que, après le retour dans l'attitude naturelle, je conquiers, en m'appliquant à ce qui est donné en elle, la vie psychique pure dans son identité avec la vie transcendante.

Il y a cependant la question de savoir si notre description n'est pas meilleure lorsque nous disons : je peux vivre, comme dans la vie ordinaire, dans une attitude naturelle, conséquente et sans jamais de ruptures, de telle sorte que je ne trouve jamais de motif pour inhiber la validité du monde. Je puis cependant aussi, comme psychologue, trouver un tel motif, mais de manière à modifier mon attitude temporairement et ce comme méthode de la science mondaine, tandis que, par habitus, je continue à m'orienter en même temps

3. L'expression « enfance au monde » convient à la naïveté du langage naturel et positivement scientifique qui ignore encore tout du transcendantal mais elle ne convient plus lorsque la science mondaine et la vie mondaine de toutes sortes sont réactivées et doivent être réactivées, après que la subjectivité transcendante se soit pour ainsi dire éveillée.

vers le maintien des acquis anciens et, dès que la réduction a fait son office, je recommence à opérer des jugements sur le sol naturel. Il en va donc ici de la même manière que lorsque j'ai une conviction particulière, que j'en demeure certain, mais que je la fonde une fois encore en commençant par la mettre en question pour ensuite trancher. De façon semblable, le monde demeure pour moi valide, moi qui suis psychologue, tandis que je me plonge provisoirement dans ma subjectivité pure sans avoir le moindre dessein de fondation ni de mise en question critique. Mais en considération de mon but et du maintien en *habitus* de ma position naturelle, dans laquelle je suis toujours prêt à m'absorber, tout ce qui m'est proprement psychique et toute la monade pure a dès l'abord et sans discontinuer le caractère d'être appréhendée comme âme de mon corps vécu.

[493] *Est-il suffisant pour une psychologie pure de pratiquer une réduction singulière portant sur les data psychiques ?*

Le difficile entrelacement de l'attitude naturelle avec une *epochè* universelle, là où un intérêt psychologique veut se rendre maître de l'intériorité pure dans sa connexion universelle, ne devient pas un thème pour la conscience et, dès lors, ne gêne pas lorsque le psychologue qui vit dans l'observation interne se dit seulement : pour atteindre de manière pure mes vécus psychiques, je dois pour chacun de ceux que je veux observer me soucier de ne prendre chaque visé de ce vécu que comme visé pur, chaque élément intentionnel que tel qu'il y est intentionné (ce qui est vu en tant que vu d'un voir et tel qu'il s'y donne), et de n'effectuer aucun jugement qui prenne position sur l'être vrai ou le non-être d'un tel élément, en définitive à ne pas co-introduire de vérités déterminantes issues de quelconques sciences et qui se rapporteraient à ce qui serait déjà objet d'une croyance.

Il est cependant pour le psychologue une tâche légitime et sans doute très importante : procédant à partir de n'importe quelle situation subjective dans laquelle il se trouve comme personne dans le monde qui l'environne et face à lui (si on le prend comme homme face à son monde humain environnant, face au monde extérieur), la tâche de clairement comprendre comment ce face-à-face naturel et mondain, « moi-monde extérieur », se constitue « de l'intérieur » dans l'unité de sa vie universelle comme vie au monde, et celle de comprendre clairement dans son universalité comment a cours dans son style individuel-typique au moins sa vie intérieure pure considérée dans sa globalité et avec toute son intentionnalité. Puisque cette tâche n'a *de facto* jamais été sérieusement prise en compte et qu'elle n'a été rendue visible dans son sens plein qu'avec la phénoménologie transcendantale, elle forme une recherche nécessaire, une représentation originaire (*original*) d'une âme dans l'entière universalité de son être pour soi, une représentation que le psychologue ne peut obtenir que dans l'universum de sa vie psychique pure. Il faut ajouter que naturellement des réductions singulières à des vécus singuliers dans le passage progressif de l'un à l'autre ne suffisent pas. Ils peuvent éventuellement suffire

là où le psychologue laisse dans l'indétermination l'unité psychique et procédant empiriquement à partir du questionnement psychophysique il pose et explore dans leur relation des processus physiques singuliers de la corporéité vécue en propre et l'élément psychique singulier correspondant.

A partir du moment où l'on reconnaît la tâche d'une psychologie eidétique et ensuite nécessairement aussi celle d'une phénoménologie purement « introspective », il est clair qu'elle doit avoir pour présupposition un examen de type universel qui opère sur moi, le psychologue, pour ma vie psychique universelle, et ensuite chez des sujets étrangers par transposition empathique en eux, une même réduction, seulement quelque peu modifiée, et de même dans chaque transformation fictive *ad libitum* de toute une vie psychique en une vie psychique possible en son pur être propre.

La réduction transcendantale a pour trait propre de mettre hors jeu toute validité [474] naturelle et de ne tolérer aucun sol naturel comme sol pré-donné. Toute attitude naturelle et ses fonctions ne sont alors seulement que des événements constitutifs dans la subjectivité transcendantale. La philosophie transcendantale ou l'idéalisme transcendantal découlent alors avec conséquence de la recherche dans cette attitude, en sachant que celui qui la met en œuvre par la recherche et de manière conséquente et celui qui s'efforce à la science sur le seul sol de la subjectivité transcendantale ne peut alors plus jamais trouver de raison d'abandonner cette attitude dès lors que le passage à l'attitude de la vie pratique ne peut plus jamais retrouver son ancien caractère : la possession d'un monde qui existe simplement, dans lequel moi-même et nous les hommes sommes et agissons, dans lequel toute connaissance possible se limite à la connaissance positive. Le tout du monde devient connu, par la connaissance transcendantale, comme un produit constitutif déterminé de l'intersubjectivité transcendantale, précisément en tant qu'unité de valeurs s'édifiant en elle, d'un contenu, d'une teneur motivée, et toute vie naturelle reçoit son élucidation de ses sources absolues, une élucidation qui, avec le sens du monde naturel et de la vie naturelle au monde par elle mise au jour, ne peut jamais être oubliée.

Le résultat est alors le renversement complet de la doctrine d'Avenarius, tant il est vrai de dire qu'aucune philosophie transcendantale ne peut abandonner l'être du monde de l'expérience mais au contraire qu'elle peut le rendre transcendantalement intelligible.

*La réduction philosophique dans un dessein eidétique exige une réduction phénoménologique eu égard à tous les mondes possibles.*

Si je « mets entre parenthèses » le monde valant pour moi, si j'inhibe par conséquent la position du monde surgie et tenue en validité dans ma propre tradition de conscience, et ceci de manière pure et simple, il en résulte que, dans le passage à la considération eidétique du champ transcendantal, c'est-à-dire dans le passage aux possibilités pures, la quasi-validité d'un monde possible doit être inhibée même dans la possibilité de la quasi-croyance. A chaque monde possible que j'imagine librement appartient un sujet transcen-

dant possible, un monde qui tire de la vie de conscience de ce dernier, en tant que vie de croyance, sa validité d'être possible. A travers l'*epochè* je réduis donc, en tant que chercheur transcendantal, tous les mondes possibles à la conscience transcendantale possible qui les constitue.

Par conséquent toutes les disciplines d'une ontologie universelle du monde, c'est à dire l'ensemble de l'a priori que je conquiers en partant du monde factuel par la libre variation de leurs possibilités subissent l'*epochè*.

Il n'y a donc qu'une seule science transcendantale eidétique, entièrement close sur soi dans son type, la *seule* ontologie de la conscience pure et de la subjectivité transcendantale possibles en général. Mais puisque toutes les formations constitutives dans [475] toute subjectivité transcendantale sont incluses en elle, sont aussi incluses en elle toutes les ontologies réelles. Il entre en effet dans ces possibilités tous les systèmes d'expérience concordants possible, dans lesquels un monde possible viendrait à se donner dans une expérience concordante et, en relation à cela toutes les sciences possibles pour ces mondes, c'est à dire toutes les ontologies pour des mondes possibles en général.

Un éclaircissement supplémentaire :

Quand le phénoménologue étudie la conscience en général en tant que pure conscience, à l'exclusion de toute donnée préalable, de toute objectivité tout simplement posée et présumée, il n'étudie pas seulement les types eidétiques d'une conscience singulière et les lois eidétiques qui lui appartiennent, il étudie aussi les types eidétiques de la conscience universelle et les lois eidétiques qui lui appartiennent. Appartiennent aussi à ce domaine les idées qui, en tant que corrélats, appartiennent aux infinités de la conscience et qui, en tant qu'idées valides, s'indiquent de manière déterminée dans les enchaînements de l'expérience et de la science. La recherche pure sur la conscience conduit donc à toutes les idées qui signifient l'être objectif et vérité objective, elle conduit, en tant que recherche a priori sur la conscience, à tous les domaines eidétiques et à leurs ontologies. Dans l'application à l'empirie, elle conduit à la connaissance de ce que toute objectivité (*alles Objektive*), au lieu d'être quelque chose d'absolu qui précède la subjectivité, quelque chose qu'elle aurait à côté d'elle seulement, n'a bien plutôt de l'être qu'en tant que règle de l'intentionnalité appartenant à la subjectivité concrète.

Mettre le monde hors circuit signifie donc ceci : ne rien poser qui ne puisse être tiré de la conscience elle-même dans le cours systématique de l'intuition pure de la conscience, que ce soit en tant que moment réel (*reell*) résidant en elle ou en tant que visé qui se confirme, etc. Dans la mesure où, au début, seuls les types de singularités sont explorés, toute objectivité existante fait défaut, aussi longtemps tout au moins que les enchaînements rationnels et par conséquent les infinités dans leur structure téléologique ne sont pas étudiés. Quand cela se produit, le monde prend après coup place en eux. Le monde n'est plus alors monde pré-donné mais monde déterminé à partir de la téléologie intentionnelle générale de la vie de la conscience, et il n'est pas posé absolument et la conscience posée après lui (*nachgesetzt*) : la conscience est posée absolument



et le monde n'est pas posé comme mis à côté d'elle ; il est, en un certain sens, un immanent posé dans la conscience même : la transcendance, une forme particulière de l'immanence.

#### HUSSERLIANA XXIX

[203] *Texte N. 16* : <Projet d'élaboration : la tâche de la psychologie et sa relation à la philosophie transcendantale> <fin mai 1936><sup>4</sup>

<1. A propos de la critique de la mathématisation de la psychologie et de la critique du concept de Dieu chez Gauss. Elaboration de la *Krisis*, § 60><sup>5</sup>

Dans la naïveté mondaine naturelle, la psychologie, comme science universelle du psychique, ne peut par conséquent pas atteindre l'universalité. Les infinités transcendantales qui ne sont rendues accessibles que grâce à la conversion transcendantale produisent, dans un tel retour de l'attitude transcendantale à l'attitude mondaine, un ensemble (*Bestand*) désormais psychique qui revient au psychologue et ensuite à d'autres hommes et aux bêtes. Le psychologue ne pouvait en avoir aucun pressentiment <avant> l'épochè et la réduction transcendantales.

Comme nous le voyons maintenant, il existe un contraste hautement remarquable et qui a entièrement rang de principe entre ce qui est physique et ce qui est psychique quant à la manière dont tous deux sont au monde et quant à la manière dont en lui, ils sont scientifiquement concevables et objets de recherche, comme « en soi » et comme existant dans une vérité objective. Nous pouvons même ajouter : quant à la manière dont l'un et l'autre forment dans l'infinité qui appartient au sens d'être du monde, un horizon théorique prescrit à <la> méthode en tant qu'horizon scientifiquement déjà saisi et conçu.

Il est possible de faire comprendre ce que nous entendons ici en partant de l'arithmétique, c'est-à-dire de la théorie du nombre (théorie de l'ensemble numérique). [204] Le « sauvage » dénombre les choses les plus entièrement différentes et il peut, le cas échéant, compter « sans plus » un ou quelques échelons de plus. Ce n'est pas le dénombrement arithmétique : il se poursuit conformément à la typique « figurale » des groupes pour laquelle la langue vernaculaire possède toujours déjà des noms généraux ayant une certaine extension mais dont les significations ne sont en aucune manière logique ; ce ne sont pas des « concepts ». Cette généralité croît dans une transposition aperceptive ; la formation des ensembles et la typique, relativement fixe, des formes d'ensembles ont une ouverture, un horizon de possibilisation, là où un intérêt pratique (voire éventuellement ludique) le réclame, un type-ensemble qui n'est pas encore nommé par la langue mais qui est déjà marqué par la confiance de

4. <NdE> Husserl fait remonter ces pages à une époque « postérieure à Rapallo », si bien qu'il les a certainement sténographiées « <à la fin mai 1936> ».

5. <NdE> Husserl a noté le texte de cette élaboration à la page « 147 » de la version dactylographiée du texte de la *Krisis*, et correspond à *Husserliana* VI, p.215, 1.3 à p. 216, 1.7 [<NdT> ce qui correspond au début du § 60, tr. fr. pp. 238 à 240.]

pouvoir construire et de nommer de façon déterminée quelque chose de neuf grâce à l'utilisation, pour la médiation, de types et de noms, marques d'une confiance ancienne. Nous construisons ainsi le dénombrement logique comme méthode conceptuelle, logique qui ne consiste pas seulement dans le procédé systématique consistant à ajouter sans cesse une unité supplémentaire et à former les groupes  $2 + 1$  comme  $3$ ,  $3 + 1$  comme  $4$ , etc. Dans ce cas-ci, l'ensemble est compris en général comme « concept », il est « logiquement » compris que « un » <est> un quelque chose « en général » dans une généralité indéterminée. L'ensemble lui-même <est> conçu dans une généralité inconditionnée comme connexion disjonctive d'unités. Le dénombrement est en outre une méthode conceptuelle dans laquelle le pouvoir-continuer-à-former des nombres dans l'acte d'ajouter une nouvelle unité aux unités disjonctives que l'on avait jusque là ajoutées n'a pas un simple horizon « ouvert » ; c'est bien plutôt que l'on conçoit l'évidence logique: « à un nombre en général il est possible, dans une généralité inconditionnée, de ... ». A partir de là, se développe la conception fondamentale d'une infinité en tant qu'infinité close sur soi, prête, pour ainsi dire, par avance, réglée par la constructibilité a priori, la « calculabilité » comme « calculabilité » d'un horizon d'« idéations constructibles », - c'est le champ de travail de l'arithmétique, de la science.

L'arithmétique comme science rapportée au « domaine<sup>6</sup> » : série des nombres, voilà le prototype de toute la science moderne, des sciences de la logicité moderne (de la logicité naturaliste-exacte). Le *mos geometricus* que l'on a précisée en vue (en premier lieu la mathématique moderne en ce sens qu'elle a réglé sa tâche sur l'idée de la déterminabilité systématique de toutes les formes géométriques et que dès lors elle a nécessairement pris le chemin de l'arithmétisation) est en vérité [205] *mos arithmeticus*. La physique acquiert, par la suite, son propre « domaine » en présupposant hypothétiquement l'analogue de l'infinité close de la série des nombres bien qu'ici l'évidence constructive, grâce à laquelle est donné par avance le domaine a priori comme domaine constructible, fasse défaut.

Pour Dieu, de même, le domaine est un horizon par avance constructible, dans lequel donc la totalité des corps est, par avance, en soi, un domaine qui serait accessible (conceptuellement constructible) dans une production systématique en une infinité de constructions possibles à Dieu, pour ainsi dire prêtes par avance - si du moins nous possédions déjà directement le principe systématique de ces constructions. Mais il y a des voies pour esquisser par degrés une mathématisation de la nature, indirectement sous l'hypothèse de cette constructibilité.

Par voie de conséquence, le monde est pensé en général de façon physicaliste. Le monde est dans le même sens - certes, cela a été oublié dans l'hypothèse - en soi, accessible scientifiquement par les méthodes indirectes de la

6. <Note de Husserl> Domaine équivaut à *globus intellectualis*.

corroboration des hypothèses, il est le domaine total de toutes les sciences spéciales dont chacune occupe un domaine partiel pensé comme une infinité partiellement « prête », pré-donné comme un horizon de constructions possibles des concepts de choses étant en soi et appartenant au domaine des « vérités en soi » systématiquement constructibles.

Il est pourtant devenu évident à présent, par la mise au jour, grâce à la connaissance transcendantale, de la métamorphose de l'horizon psychologique naïf et naturel, que cette conception scientifique du monde, cette manière de vouloir connaître, d'avoir la maîtrise scientifique du monde dans une logification physicaliste, est une absurdité. L'horizon du psychique qui se prescrit au psychologue ne peut jamais, aussi longtemps que celui-ci persiste dans la naïveté transcendantale, être pensé et hypothétiquement présupposé comme horizon dans un domaine constructible par avance par analogie avec ce qui est arithmétique ou physique, domaine qui enclôt en soi de manière achevée tous les nombres qui peuvent être produits par construction selon le sens identique de l'ajout de nombre à nombre.

Même pour Dieu, le monde n'est pas calculable ; ce n'est pas non plus un monde en soi déjà calculé dans l'infini, par exemple pour un Dieu infini. Gauss - c'est fondamentalement faux. Un calcul que le « créer » divin (la « construction », quoique du monde physique) aurait calculé, même dans la forme du calcul, n'a pas de sens. L'anonymat [206] transcendantal est dans un éloignement infini, il est caché, et le dévoilement transcendantal ne peut jamais avoir un horizon logifiable dans une logique qui est logistique.

Ici réside, au plan du principe, un noyau ultime de l'individualisme moderne dont l'absurdité ultime se paye en pratique dans le traitement que l'on accorde au monde et à l'homme. Le seul a priori que connaisse la modernité, qu'elle absolutise, est un a priori individualiste. De même que le dénombrement auquel je me livre, individuellement, un dénombrement correctement réalisé dans une évidence individuelle, conduit à tous les nombres concevables (c'est pourquoi personne ne s'interroge sur la provenance de l'évidence par laquelle le même résultat doit valoir pour chacun), de même on présuppose qu'il va de soi que chacun pourrait par principe élargir sa perception, son expérience finies et limitées du monde *idealiter* jusqu'à l'infini, qu'il pourrait leur donner forme dans l'infini, dans une idéalisation à tous égards, jusqu'à atteindre une représentation et une connaissance achevées du monde: tant empiriquement que théoriquement l'homme est Dieu ramené au fini et Dieu un homme singulier porté à l'infini.

L'homme singulier est déjà présupposé par principe. C'est pourquoi on ne réfléchit pas de plus près à la façon dont, pour pouvoir avoir une « représentation du monde » et, partant de là, une science du monde, il présuppose d'autres hommes dans la perception et l'expérience, et ceci pour des raisons d'essence, et aussi, un fois encore pour des raisons d'essence, un horizon ouvert et infini d'autres hommes, on ne réfléchit en outre pas à la façon dont cet horizon pourrait être maîtrisé théoriquement, à la façon et à la condition

pour qu'il soit pensé, ne serait-ce qu'hypothétiquement, comme constructible a priori, à la façon dont pourrait prendre sens une méthode possible, s'appuyant sur l'empirie, grâce à laquelle une telle hypothèse à la<sup>7</sup> [façon] physique pourrait se corroborer (être vérifiable). Dans le cas de cette sorte d'hypothèses au sujet du monde et de la connaissance possible du monde, dans lesquelles celui qui connaît n'est pensé, avant la découverte de la phénoménologie, que comme homme parmi d'autres hommes dans le monde de la vie et, en même temps, comme se trouvant dans le monde hypothétiquement pré-supposé et connaissable par construction, l'horizon constitutif de celui qui fait expérience et qui connaît scientifiquement reste par principe non interrogé. C'est pourquoi toute la constitution dans laquelle il a toute son expérience et sa connaissance d'homme, de même que ce par quoi d'autres hommes, eux-mêmes déjà constitués comme hommes au monde, sont pour lui comme objets d'expérience (ses expériences d'empathie donc), tout cela reste complètement dissimulé et par conséquent aussi le mouvement du monde, mouvement possible et, après l'édification de la phénoménologie, mouvement effectif, dans lequel [207] la teneur de toutes les âmes au monde fait son entrée, psychologisée, par la mise en flux des dévoilements transcendantsaux comme psychique humain nouvellement découvert et à découvrir qui, au préalable, n'était pensable, et donc constructible, pour aucun homme, aucun psychologue, aucun scientifique. Tout a priori constructible, toute science a priori dont la teneur ancienne et généralement conforme jusqu'à aujourd'hui au seul a priori qui soit concevable et, au sens le plus large, le règne du calculable, le règne de la logique dans le sens devenu traditionnel chez les modernes (un sens qui a pris la forme de la logistique), n'a de sens que dans la mondanéité et pour l'humanité qui ne connaît pas encore la réduction transcendantale.

Il ne s'agit pas pour autant de prétendre que l'*universum* transcendantal dans la concrétion duquel le monde et les hommes sont compris dans leur mondanéité de chaque fois (de chaque fois parce que la possibilité consiste en ce mouvement transcendantal du monde dans lequel la composante psychique du monde se met « en mouvement ») n'a aucune structure « a priori », qu'il n'admet et ne réclame en lui aucun *logos*, aucune scientificité systématique. C'est ce que montrent, même de manière seulement partielle, la mathématique et la physique, cette circonstance donc que dans la présomption naturelle et évidente la nature peut être construite géométriquement et physiquement avec l'espace, le temps et la réalité. Mais nous n'avons fait par là qu'indiquer un problème immense d'où toute évidence naturelle, toute science naturelle même et tous les principes qui en proviennent ont à tirer leur fondation et leur compréhension ultimes. Or, ce problème n'est autre que celui de la téléologie absolue, le problème de savoir comment le monde peut en général être dans toute sa mobilité transcendantale, le problème de la création transcendantale-ment comprise.

7. <NdT> En français dans le texte.

Naturellement il s'agit en même temps du problème de Dieu et du problème de la relation de Dieu au monde, de Dieu à la subjectivité transcendante et à la totalité de la subjectivité transcendante (la totalité des sujets transcendants qui, une fois mondanisés, deviennent des sujets localisés spatio-temporellement), de Dieu et de l'incalculabilité de la vie psychique humaine et en particulier, de la vie rationnelle, de Dieu et de la raison et non-raison humaines et, partant, la question de savoir s'il est sensé de concevoir Dieu comme réellement analogue à l'homme comme personne et, si on le prend au point de vue de sa connaissance absolue et sa liberté absolue, comme homme simplement projeté à l'infini, c'est-à-dire enfin comme le calculateur infini de Gauss.

[208] <2> *De l'apparement de la psychologie et de la philosophie transcendante* > Nouvelle annexe <à la *Krisis*, § 60><sup>8</sup>

Les réflexions que nous venons d'exposer (au § <58>) nous ont apporté un éclairage sur l'apparement entre la psychologie et la philosophie transcendante, ce qui a mis en lumière les façons fondamentalement différentes dont, pour le réel corporel et le réel psychique, la dimension transcendante et la réalité mondaine sont indissociablement liées.

Une science de la nature corporelle radicalement fondée exige certes elle aussi, comme nous nous en sommes expliqués en détail, la mise en valeur de la donation de sens transcendante comme donation de sens constituant le sens d'être de la nature. Il existe pourtant ici une différence fondamentale entre la nature et l'esprit dans le monde.

La science de la nature, dans la cohérence de son attitude abstraite consacrée à la totalité des corps purs, pouvait avoir la maîtrise de la nature du monde de la vie grâce à une méthode qui laissait dans l'anonymat la subjectivité constituant les corps (la subjectivité opérant le sens d'être de la nature corporelle) et, à plus forte raison, le subjectif transcendantal qui la déborde. Le dévoilement de ce subjectif transcendantal et son traitement théorique ne changeait rien au contenu mondain eidétiquement propre de la nature corporelle ni aux théories lui étant appliquées, lesquelles n'en étaient pas affectées tandis qu'elles étaient conduites, ou pouvaient l'être, concrètement. Il en va tout autrement eu égard au psychique mondain et à la théorisation psychologique le concernant. Dès que la dimension transcendante est ouverte à l'exploration, quel que soit le lieu du monde d'où l'on procède - on peut par exemple commencer par la nature corporelle qui est en fait privilégiée dans l'ordre systématique de la constitution transcendante -, la teneur propre au monde de la vie de toutes les âmes se trouve prise dans un « mouvement » dû à la « mise en flux » des teneurs transcendantement ouvertes et des horizons transcendants qu'elles indiquent dans les âmes. Par principe, elles ne peuvent donc

8. <NdE> Husserl a rédigé cette annexe pour la placer à la page « 147 » de la version dactylographiée du texte de la *Krisis*, ce qui correspond à *Husserliana* VI, p. 215, l. 12. [<NdT> La référence correspond à la page 239, l. 9 de la tr. fr.]

jamais être découvertes à la façon de la mondanéité naïve à laquelle en tant qu'hommes nous sommes liés, avant l'irruption de la réduction phénoménologique, tant dans la vie pré-scientifique que scientifique.

L'horizon d'une âme donnée empiriquement et factuellement comme horizon de possibilités psychiques [209] inconnues ne peut jamais être un horizon constructible, ce ne peut être une infinité a priori, à la manière de celle des nombres au-delà de laquelle il ne peut y avoir aucun nombre, en revanche, c'est par principe qu'il y a, dans le monde même après la réduction, du psychique encore à découvrir au-delà du psychique que l'on peut découvrir. En termes plus précis: un tel <horizon>, comme <horizon> constructible de cette façon, est impensable, on ne pourrait en faire la supposition hypothétique qu'à la manière dont on ferait la supposition hypothétique d'une absurdité. A la différence de ce qui est vrai dans le cas de la nature, jamais une infinité déjà prête et munie d'un a priori logistique (un a priori de la forme : « multiplicité définie ») ne peut être prescrite par la donnée en horizons propre au monde la vie.

Le passage par-delà le monde des *onta* du monde de la vie, le dévoilement donc des opérations transcendantales qui le constituent découvre pour ainsi dire un monde nouveau, un nouvel universum d'être qui n'est cependant pas un élargissement de l'ancien, qui n'enveloppe pas ce dernier comme s'il s'agissait d'un fragment; ce monde nouveau devient à présent thème scientifique mais comme thème qui se saisit de tous les thèmes du vieux *mundus* et qui en même temps les enrichit constamment grâce à l'afflux. L'étant a, pour le monde nouveau, un sens d'être tout autre que celui qu'il a dans l'universum que nous tous pouvons ainsi nommer en partant du monde de la vie. L'horizon universel « monde » que chaque étant au sens ancien amène avec soi est une infinité ouverte de possibilités auxquelles n'appartient cependant pas la possibilité de la réduction qui, une fois mise en place, métamorphose l'ancien horizon et dès lors métamorphose aussi le sens d'être.

Il faut en premier lieu chercher à déterminer quelle rationalité, quelle espèce de logique sont possibles dans le nouveau « monde », rationalité et logique qui sont motivées par les manières qu'a ce monde de s'auto-constituer en vue d'étants et d'univers ontologiques identifiables. En ce qui concerne l'« ancien » monde et la nature en lui, il y a naturellement la tâche (non résolue) d'explicitier par une réflexion subjective systématique le résidu anonyme, d'explicitier ainsi les relativités ontiques et celles qui, à un degré supérieur, sont pour celles-ci mondanément constitutives, celles dans la forme eidétique desquelles l'idéalisation spécifiquement mondanéisante est fondée subjectivement et réflexivement; il y a aussi la tâche d'amener à l'expression la suite des évidences naturelles qui ont rendu possible une logification de la nature dans la forme de la science exacte de la nature. Tout le subjectif ici en question appartient encore à la sphère psychologique et mondaine, antérieurement à l'ouverture transcendantale. Elle forme légitimement, comme discipline parmi d'autres disciplines mondaines, une théorie psychologique de la connaissance, [210] au sens d'une discipline psychophysique a priori qui, en dépit de son rat-

tachement mondain, est par principe d'un autre caractère que la mathématique a priori de la nature.

L'évidence naïvement pratique dans laquelle la théorie systématique produite dans une évidence originaire est donnée dans sa vérité (elle-même donc dans sa manière d'être) consiste dans l'accomplissement « naïf » de toutes les connexions et de tous les processus pour elle constitutifs. Les modes subjectifs de donnée suivent leur cours, les synthèses d'actes aboutissent sur cette base à leur accomplissement selon leur motivation sans une réflexion thématique et, a fortiori, sans que celle-ci n'aïlle, grâce à la réduction phénoménologique, jusque dans l'universalité du subjectif. Le corrélat systématique, subjectif, de la systématique de la théorie mathématique et de la théorie mathématique appliquée à la science de la nature dispose certes d'une théorie « correspondant » à cette systématique, mais d'une théorie qui ne peut être réflexivement connue qu'en suivant le fil conducteur de cette systématique, une théorie qui, correspondant à la clôture de la science de la nature, est: « théorie de la connaissance scientifique de la nature », un système clos d'évidence dans lequel le système naturalo-scientifique de l'évidence reçoit son interprétation et sa « fondation » évidentes. Mais la clôture, le genre d'achèvement de cette discipline psychologique de la corrélation à la science exacte, le genre de ce parallèle n'est aucunement celui d'un analogue à la mathématique ou encore à la science mathématique de la nature. Que faut-il entendre ici, tout bien compris, par le parallèle? Les corrélats comme corrélats de l'ontique — corrélats de l'ontique de la nature exacte et de la science de la nature — ne sont certes rien pour soi, ce qui, une fois thématifiés, rendrait possible une théorie séparée. La théorie, la science unitaire et universelle est à double face, c'est une science psychophysique de la corrélation, celle qui comprend en elle la mathématique et la science mathématique de la nature dans leur entièreté avec toutes leurs propositions et leurs théories partielles. Pour le dire plus précisément encore: nous rencontrons ici les traits d'un a priori clos, un a priori psychophysique en un sens fort ou, de façon encore plus déterminée, un a priori psychophysicaliste.

La nature factuelle, en tant que réalité effective, est une possibilité parmi les possibilités comprises dans l'*universum* des possibilités pures de la mathématique de la nature; de même, l'être psychophysique factuel, la co-relativité de la nature factuelle et de ses corrélats psychologiques est une possibilité qui s'est effectivement réalisée et, ensuite, l'a priori est rendu valide par une « application » se particularisant simplement. Il est assuré que ce n'est qu'en [211] s'élevant, grâce à la réduction transcendantale, à l'universalité psychologique qu'il serait possible de voir le psychique ici en question dans sa clôture et l'a priori dans son entièreté, et de voir d'une manière correcte l'idée d'une psychophysique a priori comme totalité de l'a priori mondain de corrélation. Mais en outre de reconnaître aussi la relativité de ce tout qui provient de ce que le psychique corrélatif prend part, dans sa connexion transcendantale universelle, à la « mise en flux », que donc sa « mise en mouvement » a lieu en même temps que se poursuit la formation de la science transcendantale. Nous estimons que

le psychique corrélatif a sa place dans la sphère mondaine bien qu'il ne tienne son existence intersubjective dans le monde que de son mouvement de mise en flux de la manière qui lui est propre. Pourtant la théorie mathématique a déjà, secondairement, une existence au monde par le mouvement historique de la recherche et de même, par suite, l'ensemble progressant systématiquement des résultats de la recherche sur la corrélation. C'est en différents sens que nous avons un monde commun intersubjectif : le sens le plus originaire, propre au monde la vie, est celui d'une communauté historique dans l'enchaînement de la vie, par exemple les générations d'un peuple, avec une tradition à laquelle tous prennent part, avec un monde vécu de choses, de corps, d'hommes, d'animaux, d'objets culturels, etc. qui, par tradition, sont connus de tous d'une façon semblable et dont les propriétés, les structures, les relations sont accessibles à tous. Il va de soi que n'appartiennent pas à ce sens des sciences dont les produits ne peuvent être éventuellement connus de tous, dont les objets ne peuvent être communs ni accessibles à tous de la même façon. Mais ceci nous mènerait à des recherches portant sur la manière dont le monde de la vie est doté de sens, question qu'il n'y a pas lieu d'examiner ici.

Ce que nous avons établi au cours des derniers paragraphes éradique, grâce à une vue qui touche aux principes mêmes, le caractère de modèle que la science exacte de la nature a pris pour la psychologie moderne. Pour autant, la critique concrète et nécessaire de la défaillance de cette psychologie n'a pas encore été effectuée. Ce modèle n'aurait pu profiter à une psychologie que dans le cas où, au travers d'une structure essentiellement semblable des âmes prédonnées dans monde de la vie et des corps du monde de la vie, une structure de corrélation semblable aurait pu être mise au jour, laquelle aurait suggéré un penser et un connaître théoriques et idéalisants semblables de part et d'autre, ce qui aurait par conséquent conduit à un *analogon* de la mathématique et de la science mathématique de la nature et de leur réussite. Dans ce cas, aurait prévalu la conviction préalable selon laquelle, [212] tant pour le monde entier que pour celui des âmes, il faudrait laisser s'accomplir pleinement une opération théorique semblable avec laquelle <la> plongée dans ce qui est proprement l'essentiel pour les âmes et leur universum psychique suscite activement une motivation parallèle ; c'est ainsi que serait devenue possible une psychologie universelle a priori, prise comme analogon de la mathématique pure, et une psychologie des âmes factuelles, méthodiquement dirigée par la première. L'universum des âmes serait alors précisément devenu quelque chose pouvant se soumettre, à sa manière, à un calcul théorique ; on tiendrait pour une possibilité sensée la substruction hypothétique d'un a priori constructif inhérent à la nature psychophysique (la nature en un sens élargi), un a priori qui ne pourrait cependant pas être immédiatement atteint et qu'il s'agirait plutôt de corroborer indirectement et selon une probabilité graduelle par la vérification possible, à même l'empirie factuelle, des cohérences déductives. Il va pourtant de soi qu'il faut exclure, par principe, toute possibilité que soit menée à bonne fin, même au seul titre d'une mise en chantier sérieuse, une psycho-



logie exacte, une psychologie comme science dont le style serait semblablement théorique et constructif (une psychologie dont la rationalité serait celle de l'idéal du « calcul »).

Il ne fallait précisément pas considérer les événements psychiques dans le monde de la vie comme étant parallèles aux événements physiques ni comme des configurations physiques et, par conséquent il ne fallait pas considérer leur devenir scientifique « *more geometrico* ». Aucun élargissement de l'idée mathématique, par exemple par la prise en compte d'une mathématique non quantitative, ne pourrait ici être de quelque secours à partir du moment où l'hypothèse d'un universum, a priori constructible, de toutes les possibilités psychiques réelles s'avérait, par essence, dénué de sens. C'est pourquoi, l'ancienne idée de psychologie exacte, de psychologie comme science de la nature, ne pouvait être qu'un geste vide. Là où effectivement venaient à se réaliser une opération de fait, une induction et une vérification, elles ne pouvaient avoir véritablement le sens qu'elles ont dans les opérations exactes de la science de la nature. Ce n'est que par une transposition absurde de concepts empruntés à la science mathématique de la nature que l'on pouvait insinuer dans les propositions véritablement psychologiques un sens théorique les falsifiant, un sens étranger à leur vrai sens et ensuite, éventuellement susciter l'apparence d'une théorisation semblable. Les concepts psychologiques légitimes ne pouvaient trouver leur norme qu'au contact des données originairement psychologiques ; même si ce qui est psychique avait pu être parallèlement idéalisé, c'est en partant de ce qui est psychique et de ce qui appartient au monde de la vie et en avançant en lui d'évidence originaire en évidence originaire que cette idéalisation aurait dû être menée pour conduire jusqu'aux [213] concepts idéaux légitimes, et non en passant par une transposition issue d'une sphère de sens étrangère, en passant, par conséquent, par l'imposition de concepts qui, pendant longtemps, avaient été dénués de validité légitime et qui, pour le psychique, n'étaient que des concepts verbaux, comme si ces concepts étaient privés de leur fondation originaire parallèle.

Si malgré tout cela l'exigence d'une science de ce qui est psychique peut être mise en oeuvre et doit l'être factuellement, comment les psychologues devraient-ils procéder, ne serait-ce que pour éprouver la façon dont se prescrit, à travers l'essence propre de ce qui psychique, une scientificité, le sens dans lequel sont possibles, même pour ce qui est psychique, des « vérités en soi », la façon dont l'*universum* du psychique peut devenir un *universum* théorique par anticipation comme horizon d'étants en soi, un champ total pour un *universum* systématique relié de connaissances rendues possibles ?

Il est par principe erroné de monter en épingle l'idéal physicaliste (qui partant de la physique est attribué à la sphère entière de la nature), il est pour cela nécessaire d'étudier la sphère psychique en son extension universelle d'après ce qui lui est propre par essence en commençant dans la mondanéité naïve et pour le dire d'une manière équivalente : il faudrait revenir au monde concret de la vie, là où ce qui est physique et ce qui psychique ont leur unité originaire

non encore idéalisée, où leurs structures sont données avant toute logification idéalisante et peuvent être saisies dans une conceptualité leur correspondant.

*Traduit de l'allemand par Antonino Mazzù*



# Éthique et théorie de la valeur chez Husserl

CARLOS LOBO

Le volume XXVIII des *Husserliana*, édité en 1988 par les soins d'Ulrich Melle, restitue principalement le texte du cours sur « l'éthique et la théorie de la valeur » que Husserl a donné à plusieurs reprises entre 1908 et 1914, à Goettingen. Nous proposons ici la traduction de deux des huit « textes complémentaires » publiés en outre dans le même volume ; ces explications avec la morale du sentiment (représentée par Hume) et la morale rationnelle (dont Kant est le héraut) sont empruntées au moment « critique » de la partie conservée du cours du semestre d'été 1902 sur « les questions fondamentales de l'éthique ». Il s'agit, respectivement, des pages 34 à 48 et 79 à 93 du manuscrit FI 20<sup>1</sup>.

En fait, précise Ulrich Melle dans son Introduction à ce volume XXVIII<sup>2</sup>, Husserl avait déjà prononcé des cours sur l'éthique durant les semestres d'été 1891, 1893, 1895 et 1897. Il aurait même programmé un premier cours sur ce thème dès le semestre d'hiver 1889-1890, avant d'être contraint d'y renoncer, faute de pouvoir compter sur plus de deux auditeurs. Ces premières investigations dans le domaine de la philosophie pratique auraient été marquées, ajoute Ulrich Melle<sup>3</sup>, par l'influence de l'enseignement reçu, en ces matières, de Brentano, notamment durant le semestre d'hiver 1884-1885<sup>4</sup>. On verra en effet qu'en 1902 encore, Husserl s'accorde avec Brentano pour reconnaître la contribution essentielle que le sentiment moral apporte à la production originelle des distinctions éthiques fondamentales, sans pour autant être à même, en tant que sentiment, de fournir aux principes éthiques leur justification évidente. Laquelle devrait ressortir à l'intuition interne selon Brentano, alors que Husserl voit déjà dans les lois morales, analogues en cela aux lois logiques, des lois a priori, fondées sur l'essence conceptuelle a priori des actes affectifs concernés.

Dans le « texte complémentaire n° 2 », Husserl commence par confronter sa position de fond rationaliste et idéaliste au relativisme de Hume : le caractère évident et universel prêté au jugement moral ne peut être référé à la généralité empirique de certains traits de la nature humaine ; l'empirisme n'aurait pas

1. Voir la description détaillée du manuscrit dans l'apparat critique de ce *Husserliana* XXVIII, p. 514.

2. p. XV.

3. *Ibidem*, p. XVI.

4. Ce cours de philosophie pratique de Brentano a depuis été publié par les soins de Franziska Mayer-Hillebrand sous le titre *Grundlegung und Aufbau des Ethik* (Berne, Francke, 1952).

su reconnaître la validité objective universelle des normes éthiques, ni l'existence en soi de valeurs objectives, voire absolues (p. [389]). L'exemple de la lecture des Evangiles sert ici de pierre de touche : l'« intuition morale » (p. [387]) suscitée en nous par l'héroïsme moral de Jésus et « la pureté idéale » de son amour pour nous, n'est pas empiriquement fondée ; elle ne dépend ni d'une approche ethnographique des types moraux, ni même de l'historicité de la figure du Christ<sup>5</sup>. Or la « donnée morale » (p. [388]) ici accueillie avec émerveillement fonde un jugement de valeur également évident, qui prétend à l'universalité et à l'objectivité d'une validité justifiée. A l'encontre du scepticisme éthique de Hume, on peut donc faire valoir « la validité idéale et absolument indépassable » (p. [390]) de l'éthique.

La seconde partie du texte tente d'accorder « la conviction rationaliste de la validité absolue des normes éthiques » (p. [391]) avec la découverte empiriste de l'origine affective des jugements de valeur et des concepts moraux. Husserl n'entend certes pas « faire de la morale une application de la logique pure » (p. [394]), mais il refuse d'admettre que « les principes de la connaissance morale » (p. [392]) puissent être des sentiments plutôt que des connaissances. Brentano<sup>6</sup> avait déjà longuement insisté sur ce point : dans aucun des domaines du savoir les premiers principes de la connaissance ne sont des sentiments ; et la connaissance éthique ne fait pas exception à la règle. Si Hume reconnaissait à l'activité de l'entendement, en matière de différenciation du bien et du mal, un rôle indispensable mais non déterminant « en dernière instance », il conviendrait selon Brentano de renverser l'argument : c'est bien le sentiment qui n'est qu'une « condition préalable des premiers principes de l'éthique » - ces principes consistant eux-mêmes en connaissances immédiates, dont il resterait dès lors à se demander si elles sont assimilables à des « axiomes », ou non pas plutôt à des « perceptions évidentes ». Quoi qu'il en soit, soulignait Brentano, la connaissance morale n'est pas plus réductible au sentiment moral que les « premiers principes de la science de la nature » ne consistent eux-mêmes en processus physiques survenant effectivement « dans le monde des corps ». N'allons pas croire, souligne de son côté Husserl dans sa réfutation de l'empirisme, que les lois morales soient dérivées de l'observation comparée des conduites humaines ; si les concepts moraux trouvent dans certains vécus affectifs la source de leur justification évidente, les jugements moraux peuvent néanmoins avoir le caractère de jugements aprioriques, dont la légitimité ne

5. Ce thème de l'empathie, provoquée par la lecture des Evangiles, avec le Christ considéré « comme incorporation de la pure bonté humaine, comme homme idéal » est développé bien plus tard par Husserl dans les pages du manuscrit F II 7 consacrées à « l'effet religieux des légendes et figures fictives » (1922/1923), publiées en 1989 par Thomas Nenon et Hans Rainer Sepp comme Appendice VI au volume XXVII des *Husserliana* (p. 100-103).

6. Dans le cours évoqué *supra*, Brentano soutenait en effet (éd. cit., p. 53) que les prémisses de toute connaissance (y compris la connaissance morale, naturellement) sont nécessairement des connaissances. La part de l'affect se limiterait en l'occurrence à celle d'une condition de la production du sentiment moral, simple pré-condition des premiers principes de l'éthique, et qui ne se substitue pas à eux.

provient pas de l'induction synthétique mais de la prise en considération de leur caractère universel et nécessaire, tel qu'il se fonde sur « ce qui appartient de manière intangible à l'essence des concepts qu'ils font intervenir » (p. [395]). Le rationalisme pratique de Husserl parvient ainsi à définir « une manière de parler de la raison, qui manifestement ne s'oppose absolument pas au sentiment » (id. *ibid.*), sans pour autant déroger au « caractère absolu des jugements sur la valeur et les relations de valeur » (p. [391]).

Dans la troisième partie du texte, Husserl défend contre les objections empiristes le principe d'une extension de l'a priori hors de la sphère analytique-logique. Il y a des lois axiologiques a priori, analogues dans le domaine pratique au lois de la logique pure. Celles-ci se rapportent « à la forme des actes de pensée et des connexions théoriques » (p. [397]), celles-là « à la pure forme des actes de valorisation » (p. [396]). Si Hume réputait impossible l'existence de « relations à la fois aprioriques et spécifiquement morales » (p. [399]), Husserl lui réplique par l'invocation de lois pratiques a priori : « si l'existence de A est une valeur, sa non-existence est une absence de valeur » (p. [397])<sup>7</sup>; « [il serait irrationnel] de vouloir la fin sans vouloir aucun des moyens qui seuls permettent de la réaliser » (p. [398])<sup>8</sup>. On voit poindre à travers ces exemples un thème que Husserl a ensuite largement développé dans son cours de 1908-1909 : à savoir l'existence d'un a priori analytique éthique purement formel, strictement parallèle à l'a priori logique, et dont l'exploration systématique relèverait d'une théorie formelle de la pratique – qu'on pourrait baptiser indifféremment « analytique éthique » ou « éthique analytique » (Hua XXVIII, p. 46). Relativement au second exemple de loi que nous avons cité, Husserl est cependant amené à préciser en 1908-1909 qu'il ne peut être pleinement élucidé au seul fil conducteur du parallélisme logico-éthique. Kant aurait eu tort, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, de caractériser comme analytique le principe « qui veut la fin, veut les moyens ». Formellement, en effet, le rapport entre le moyen et la fin n'est pas purement logique, puisqu'il n'existe pas d'implication phénoménologique réelle du premier par la seconde. Même si le chemin qui permet de parvenir au but visé devait nécessairement être co-représenté obscurément, ou en tout cas de manière indéterminée, dès lors que la volonté s'orienterait vers cette fin, on aurait affaire ici à une nécessité d'ordre empirique et psychologique, et non point logique et phénoménologique. L'acte de vouloir orienté sur la fin « n'inclut pas réellement, que ce soit explicitement ou implicitement » (Hua XXVIII, p. 53), une volonté tournée vers le moyen. Le rapport entre moyens et fin n'est pas l'analogon pratique de la relation logique entre prémisses et conclusion. D'où il ressort que la donne (Sachlage) n'est pas, en matière de volonté, la même qu'en matière « intellectuelle » ou logique, autrement dit que la raison pratique n'est pas « un cas particulier de

7. Sur l'analytique éthique et l'éthique analytique, v. notamment le §5 du cours de 1908-1909 (en particulier *Husserliana* XXVIII, p. 46).

8. Sur le caractère non purement analytique du rapport fin/moyens, v. aussi le cours de 1908-1909 (*Husserliana* XXVIII, p. 51-55).

la raison logique » (ibid., p. 54)

Husserl n'esquisse pas dans notre texte de 1902 une telle réflexion principale sur l'unité de la raison. Poursuivant sa confrontation avec Hume, il s'efforce de montrer que la fondation rationnelle de la morale permet de penser plus à fond que ne le fait l'empirisme la différence d'essence entre l'homme et l'animal. Celle-ci se situerait ailleurs, en effet, que dans la constitution de la nature sensible respective des différentes espèces vivantes. Peut-être l'animal ne manque-t-il pas, après tout, de la capacité à éprouver des sentiments d'approbation ou de désapprobation. On peut estimer en revanche, et c'est ce qui est décisif, qu'il est « inapte à distinguer entre évaluation aveugle et évaluation évidente [...], incapable de reconnaître une norme » (p. [400]).

Au sein même de l'humanité, pour finir, on peut selon Husserl hiérarchiser la valeur des êtres et de leur conduite en fonction du degré d'évidence auquel ils s'élèvent dans leur jugement moral. Ce thème a du reste été développé par Husserl en 1924, dans le troisième des articles rédigés par lui pour la revue japonaise *Kaizo*. Husserl y souligne par exemple le peu de considération qu'il convient d'accorder à l'infailibilité morale de l'humanité antélapsaire - infailibilité aveugle, instinctive et animale, caractéristique d'une humanité naïve qui n'avait aucune idée de ce que peuvent être « l'évidence et la justification critiques »<sup>9</sup>. A quoi il oppose l'infailibilité divine, en tant qu'elle découle de la « raison absolue » (Hua XXVII, p. 34), mais aussi sa propre reformulation téléologique de l'impératif catégorique, laquelle revient à identifier l'humanité authentique à la possibilité d'une existence passée tout entière au crible de la justification évidente - « une vie issue de la raison pratique » (ibid., p. 36). Aux degrés supérieurs du développement moral humain tel que l'esquisse Husserl en 1902, la « belle âme », bénéficiaire d'une grâce de la nature, fait le bien instinctivement, tandis que le « caractère moral » pour sa part, encore supérieur, agit « sur la base de l'évaluation et du jugement évidents » (p. [401]), auxquels cette « âme moralement grande et valeureuse » s'est rendue apte par le moyen d'un méritoire « travail moral sur soi » (id. ibid.), qui la rend digne de vénération.

Bien qu'il mentionne et semble suivre l'essentiel des objections que Brentano adressait, dans ses leçons 1884-1885<sup>10</sup> et la conférence de 1889<sup>11</sup>, au

9. Thème développé par la suite (1924) dans le troisième article pour la revue *Kaizo* : Husserl oppose l'infailibilité antélapsaire - aveugle, instinctive et animale (*Husserliana* XXVII, p. 34) - à l'impératif catégorique identifiant l'humanité véritable à la possibilité d'une justification évidente de la vie tout entière (*ibidem*, p. 36).

10. *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, F. Meiner V., Hamburg, 1978, pp. 33-40.

11. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Oskar Kraus éd., Felix Meiner, Hamburg, (1955), 1969; *L'origine de la connaissance morale*, trad. M. de Launay et J-C. Gens, Gallimard, 2003. La référence est mentionnée page 416. On pourra confronter ainsi l'argumentation de Husserl sur la différence qualitative entre plaisirs pp. 412-414 avec celle de Brentano, p. 59 sq qui étend sa critique à Hume ; ce qui explique, peut-être, les hésitations de Husserl sur la pertinence de la référence à Hume, et la substitution du nom de Butler. L'exemple du cigare, développé p. 409, se trouve chez Brentano (*op.cit.* p. 74). La critique de l'impératif par Beneke, p. 82 de *L'origine*

« formalisme » kantien, le troisième « texte complémentaire », daté de 1902-1903 se livre à une série d'approfondissements et d'élargissements qui, pour être discrets, n'en sont pas moins décisifs et donnent la mesure de l'écart qui va peu à peu se creusant entre l'analyse phénoménologique husserlienne et l'analyse psychologique brentanienne.

La critique porte d'emblée sur une équivoque concernant la rationalité de la loi pratique<sup>12</sup>. La détermination kantienne de la « raison pratique » souffre, en effet, d'une confusion entre le sens noétique de l'universel et son sens logique. Le fait qu'un principe - quel qu'il soit, pratique ou théorique - vaille pour tout être doué de raison ne signifie nullement que celui-ci ne puisse avoir d'autre contenu et d'autre fondement que la pure raison, et qu'il faille exclure, par conséquent, toute contribution du sentiment. Dans son combat contre l'empirisme éthique, Kant se trouve acculé à une telle position « absolutiste » faute d'avoir mis en œuvre de façon conséquente une méthode dont il a clairement et génialement senti la nécessité<sup>13</sup> par ailleurs, et dont Husserl ne songe nullement, au demeurant, à contester la légitimité et la fécondité : celle de l'analogie continuée entre la sphère théorique et la sphère pratique. Si l'on s'entient en effet au parallèle théorétique, on doit dire que toute vérité, d'après son sens, comporte nécessairement ce caractère d'universalité noétique, qu'elle soit purement logique (analytico-formelle) ou non. Les vérités purement analytiques, parce qu'obtenues précisément par formalisation, excluent toute référence (Beziehung) à la « matière » de connaissance et ne se rapportent qu'à de pures objectités catégoriales - ce qui n'empêche que, du point de vue noétique, elles impliquent un renvoi-en-retour aux structures d'actes porteurs de ces objectités (selon la Rückbeziehung auf Subjekt de la réduction phénoménologique) et que, d'un point de vue pratique, elles puissent fonctionner comme des normes intangibles pour toute pensée prétendant à la validité. Bien plus, il faut reconnaître l'existence de vérités rationnelles aprioriques non analytiques - toutes celles qui relèvent des eidétiques matérielles - et qui, d'après leur sens, impliquent une référence à la sensibilité, même si elles n'ont pas leur fondement (i.e. leurs prémisses, leur Begründung) dans la sensibilité. Or ce qui vaut

est reprise pp. 415-416 dans les *Leçons* de Husserl.

12. §1. Définition, in *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wissmann, Pleiade, Vol. II, p. 627.

13. Comme en témoigne clairement la *Préface* aux *Fondements de la métaphysique des mœurs*. La philosophie pratique universelle que l'« illustre Wolff » a mise en tête de sa philosophie morale « se distingue . . . d'une métaphysique des mœurs de la même façon que la logique générale se distingue de la philosophie transcendantale; la logique générale, en effet, expose les opérations et les règles de la pensée *en général*, tandis que la philosophie transcendantale expose uniquement les opérations et les règles spéciales de la pensée *pure*, c'est-à-dire de la pensée par laquelle des objets sont connus complètement *a priori*. En effet, la métaphysique des mœurs doit examiner l'idée et les principes d'une volonté *pure* possible, non les actions et les conditions du vouloir humain en général, qui pour la plus grande part son tirées de la psychologie», *op. cit.* pp. 247-248, trad. fr. Victor Delbos, révisée par F. Alquié, Pleiade, Gallimard, 1985.



des vérités, vaut a fortiori des « normes vraies »<sup>14</sup> de l'action qui, en vertu de leur statut axiologique, présupposent nécessairement un rapport essentiel à la sphère de l'affectivité au sens large et qui, en tant que normes a priori pour une praxis rationnelle - donc pour cette division de la sphère du Gemüt qu'est la volonté - se rapportent à ou portent sur des différenciations eidétiques d'actes, de structures d'acte, de fondation (Fundierung), de modification (Abwandlung) - dont l'association et la motivation (éventuellement rationnelle) ne constituent qu'une partie - de modalisation (Modalisierung) ou de remplissage d'acte. L'étude de cet apriori, bien qu'elle présente quelque analogie avec celle des actes objectivants, en diffère cependant, tant du point de vue d'une simple phénoménologie de la conscience<sup>15</sup>, que de celui d'une phénoménologie de la raison<sup>16</sup>. La première se concentre sur les lois de la « position d'être » et de la vérification (Bewährung), la seconde, sur les lois de la « position de valeur » et de la réalisation créatrice (schöpferische Realisierung)<sup>17</sup>.

Le sens même de la norme, son caractère d'obligation (Verbindlichkeit) présuppose - et implique - une telle référence à l'affectivité, une référence qui n'a rien de contingent ni n'est imputable au fait que coexisteraient dans l'homme un principe rationnel et un principe pathologique ; elle ne s'explique donc nullement par l'imperfection ou la finitude de notre nature. Le cas-limite de la volonté divine repris de Kant<sup>18</sup> et retourné contre lui est ici au service d'une variation imaginaire qui met en lumière le sens « noétique » exact du rationnel pratique. Dieu - en tant que concept-limite tant dans l'ordre de la théorie de la connaissance que de la théorie de la pratique - est tout autant soumis aux lois de l'évidence théorétique qu'à celles de l'évidence pratique. La distinction entre intuitus originarius et intuitus derivativus n'est pas moins absurde que celle entre une voluntas originaria et une voluntas derivativa, si celle-ci conduit à supposer dans la volonté de Dieu des obligations qui n'auraient plus le caractère d'obligation, des valeurs qui n'auraient plus le caractère de valeur, comme celle-là conduisait à poser dans l'entendement divin des vérités qui n'auraient pas le caractère de vérités, mais celui de composantes réelles du vécu divin<sup>19</sup>. Cet exemple ouvre ainsi la voie à un élargissement et à un approfondissement de l'apriori corrélationnel pratique et à une détermination plus précise des modalités de référence à l'affectivité.

Là encore la mise en parallèle rigoureuse entre actes affectifs et actes objectivants se révèle féconde. Si les lois des eidétiques matérielles - qui couvrent mutatis mutandis le champ des deux catégories de principes transcendants aux mathématiques de Kant - ne sont pas moins valables universellement et indé-

14. *Hua* 28, p. [404]

15. Par ex. *Hua* 28, pp. 105-107.

16. Par ex. *Hua* 28, pp. 65-69.

17. Par ex. *Hua* 28, §16, p. 109 et sv.

18. *Critique de la raison pratique*, p. 628.

19. Cf. *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. P. Ricœur, §43, p. 139 ou §70, p. 265.

pendamment de notre constitution contingente, que les lois purement analytiques, il reste que, à la différence des secondes, elles n'ont de sens et d'évidence que sous réserve que nous puissions nous procurer le matériau intuitif sensible correspondant. Bien plus, le caractère même d'indépendance des lois purement logiques (apophantico-ontologiques) signale le lieu d'un certain rapport au « matériel » contre lequel s'exerce la formalisation et auquel il peut, en retour, s'appliquer normativement, - « matériel » qu'il faut penser selon la corrélation actes-contenus-d'actes. Il en va de même pour le volet axiologico-pratique. La pratique formelle et l'axiologie formelle (en tant qu'analogie, respectivement, de l'apophantique formelle et de l'ontologie formelle) appelleraient également une exploration de l'« a priori affectif » orientée d'une part sur les lois des essences d'actes affectifs « se réglant sur des matières sensibles particulières », et d'autre part, sur des « lois de la valeur possible » ressortissant à l'« affectivité pure ». Nous atteignons ici au point où la critique husserlienne se trouve, comme il le remarque lui-même un peu plus bas, emportée hors d'elle-même<sup>20</sup>, point sur lequel il est à la fois au plus proche de la critique brentanienne et rompt de façon définitive avec ses présupposés essentiels. La critique brentanienne, malgré de graves réserves sur le caractère formel (c'est-à-dire axiologiquement et pratiquement vide et aveugle) de l'impératif catégorique<sup>21</sup>, reconnaît du moins à Kant le mérite - au prix de l'incohérence - de « formuler de justes principes »<sup>22</sup>. Or à travers la « répétition » husserlienne se profile non seulement une toute autre théorie de l'« évidence axiologique et pratique », mais surtout une tout autre entente du formel. Le « formel », tel est le terme que Kant réserve, en concurrence avec celui du « transcendantal », pour qualifier l'a priori synthétique dans l'ordre de la connaissance comme dans l'ordre de l'action<sup>23</sup>, par opposition au « général »,

20. « Au lieu de nous en tenir simplement à des critiques, nous avons développé des idées pour notre propre théorie. Mais revenons à Kant ! », p. [411].

21. *L'origine*, p. 45 et note 14. et p. 83.

22. *L'origine*, p. 82. On peut supposer que les « justes principes » sont ceux que Husserl mentionne à son tour au terme de sa critique, à savoir (a) la théorie du mobile moral (qui fait droit à une « sentiment pur », celui du respect) et (b) l'équivalence entre l'objectivité d'une norme et son caractère « nomologique », sa *Gesetzmäßigkeit*, et qui était déjà l'un des acquis de l'analytique transcendantale, puisque, envisagée du point de vue modal, elle « postulait » que la pensée empirique, dans son activité de détermination de l'objet = X transcendantal, progressait d'autant plus dans le sens de l'objectivité qu'elle progressait dans celui de la « nécessité » (i.e. de la causalité nomologiquement systématique conformément au sens des premiers principes transcendantsaux dynamiques, sc. les analogies de l'expérience).

23. Cf. *FMM*, Section I, p. 259 : « Où donc peut résider cette valeur, si elle ne doit pas se trouver dans la volonté considérée dans le rapport qu'elle a avec les effets attendus de ces actions ? Elle ne peut être nulle par ailleurs que dans le principe de la volonté, abstraction faite des fins qui peuvent être réalisées par une telle action ; en effet, la volonté placée juste au milieu entre son principe *a priori*, qui est formel, et son mobile *aposteriori*, qui est matériel, est comme à la bifurcation de deux routes ; et puisqu'il faut pourtant qu'elle soit déterminée par quelque chose, elle devra l'être car le principe formel du vouloir en général, du moment qu'une action a lieu par devoir ; car alors tout principe matériel lui est enlevé. » Il importe cependant de noter les discordances entre cette présentation et les deux textes de la *Préface*. Le premier opère un

censé qualifier, quant à lui, l'analytique. Dans l'ordre de la théorie comme de la pratique lato sensu, l'analytique kantien n'intervient que post festum, témoin impuissant des noces de l'intuition et du concept, préposé à la vérification de la bonne conformation du rejeton: le tenu-pour-vrai (das Für-wahr-gehalten) ou le tenu-pour-valable ou -bon (das Für-wert- oder gut-gehalten). Chez Husserl, l'exploration de l'analytique se confond précisément avec le déploiement du formel, en l'occurrence avec la déclinaison des axiomes de la théorie des formes valeurs et de la théorie des formes d'actes, fournissant, entre autres, les outils pour une réfutation du scepticisme éthique et du relativisme des valeurs, qui soit le véritable analogon de la réfutation du scepticisme logique<sup>24</sup>. Pour autant, Husserl s'accordera avec Kant pour dire que l'analytique, même ainsi élargi et approfondi, nous laisse, en l'absence d'évidence et de son analogon pratique (désigné ici comme Einsicht), au seuil du catégorique, i.e. de la prise de position juste. Or de ce point de vue, l'apriori synthétique au sens kantien (i.e. le « formel », le « transcendantal », le « rationnel »), parce qu'il escamote cette dimension intuitive (einsichtige), nous laisse tout aussi désorienté que le principe général de Brentano<sup>25</sup>, même s'ils rappellent, l'un et l'autre, à bon escient, deux axiomes du vouloir conséquent. Une critique de la raison pratique est condamnée à rester un pur desideratum en l'absence d'une investigation de l'apriori affectif, apriori qui ne relève pas d'une investigation psychologico-empirique, mais bel et bien d'une phénoménologie (eidétique) des Gemütsakte<sup>26</sup>. L'erreur de Kant est ici symétrique de celle qu'il commet dans la Critique de la raison pure, en renvoyant dans l'ordre de l'empirique, la partie « passive » de l'activité synthétique (l'appréhension), celle qu'il considère comme modification du Gemüt, et en la plaçant, par conséquent, sous l'égide d'une « loi simplement empirique » : la loi d'association<sup>27</sup>. Or sous le titre d'« apriori synthétique », Husserl songe à tout autre chose : pas uniquement à une « pratique pure » au sens strict, entendons une phénoménologie de la volonté, une « Willenslogik » (dont la section III de la partie A offre un échantillon remarquable) dans sa différence avec une « bouletique pure » (ou théorie du souhait), mais également d'une « orexique pure » et d'une « héd-

double partage entre le matériel et le formel auquel il superpose celui entre l'empirique et le pur; ce dernier se divisant à son tour en logique et en métaphysique selon que le champ d'application des règles est spécifié ou non (champ de l'expérience possible et champ de l'action possible). Le second effectue un partage entre le *pur*, assimilé au transcendantal et au métaphysique, et le *général*. Cela renvoie au problème beaucoup plus général de la distinction au sein de l'apriori entre le transcendantal et le mathématique d'une part et le transcendantal et le métaphysique d'autre part, dont on comprendra que nous ne puissions ici ne serait-ce qu'assurer la *position*.

24. Cf. sur ce point la *Beilage IX*, daté de 1908/09 au §1a), p. 353.

25. C'est le point de départ des *Leçons*, voir plus particulièrement le §4, pp. 19-29. Cf. aussi *Beilage IX*, pp. 350-351 et *Beilage X*, pp. 356-357.

26. Les cours de 1908/09, p. 244 sq. et surtout p. 250 sq. en tracent le programme et en définissent les grands axes au moyen de l'analogie avec les investigations « phansilogiques » et « ousiologiques » (pp. 306-309).

27. *C.R.P.*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, P.U.F., pp. 112-113, (A 97-98), pp. 142-143 (B-164-165).

nique pure », dont la théorie du plaisir esthétique ne représente qu'un secteur, comportant chacune leurs lois de fondation, de modalisation, de détermination, de motivation et, last but not least, de remplissement fondées à chaque fois dans l'essence des actes correspondant, et, corrélativement, une « agathologie » (ou axiologie) a priori matérielle<sup>28</sup> couvrant la sphère entière des « valeurs » éthiques au sens large (morales, esthétiques, juridiques, politiques, religieuses, etc.) formellement consistantes, i.e. syntaxiquement régies par les axiomes de l'axiologie formelle.

De là la réfutation du deuxième théorème de Kant<sup>29</sup> qui, au prétexte que la prise en compte d'une détermination affective par les lois pratiques équivaut à une retombée dans l'hétéronomie, conclut à la nécessité d'exclure, une fois de plus, toute référence à l'affectivité. Cet argument, objecte Husserl, repose sur un double préjugé dont Kant n'a pas pu ou su se défaire. Celui qui conduit à stigmatiser l'affectivité (le « pathologique » au sens kantien) comme impure et relative. Or, non seulement il y a, ne serait-ce qu'idéalement, de purs plaisirs - entendons des plaisirs éprouvés dans la plénitude de l'évidence - régis par des lois a priori, qui s'enracinent dans les structures les plus universelles de la conscience, telle que celle du remplissement d'intention, mais les plaisirs « impurs » eux-mêmes obéissent à des lois de combinaison et de complexification grâce auxquelles il est possible de décider a priori de leur « valeur ». En outre, le préjugé selon lequel l'affectif serait le terrain vague où se croisent, sans jamais pouvoir réellement s'affronter et se contredire, des points de vue relatifs (de gustibus non est disputandum) signifie, du point de vue phénoménologique, un contresens sur la manière dont se constituent et dont peuvent se dissiper effectivement les illusions affectives. Ce sont là, probablement les pages les plus denses, de ce texte. Celles aussi où se fait le plus cruellement sentir l'inadéquation de la conceptualité brentanienne, à ce qui se fait jour ici.

Le troisième argument de Kant<sup>30</sup> qui conclut à l'égoïsme d'une éthique prenant en compte les sentiments repose sur une méconnaissance tant de la nature de l'intentionnalité pratique que de celle du plaisir. En effet, du point de vue de l'intentionnalité pratique, le plaisir personnel n'est pas nécessairement la fin visée. Ce que « vise » l'intention pratique (grâce au concours d'une intention objectivante sans lequel elle n'aurait point d'yeux, il est vrai), c'est non pas la satisfaction de l'intention objectivante, mais la « réalisation de la chose même » qui est valorisée, et cela dans un contexte à chaque fois déterminé, dans le cadre d'une « activité » déterminée de la conscience. Le plaisir propre, comme l'enseignait déjà Aristote, ne vient que par surcroît, et il se fonde sur le parachèvement de cette activité<sup>31</sup> quelle qu'elle soit. Et à

28. Sur l'équivalence entre « être bon » et « avoir valeur », cf. *Prolégomènes, Recherches logiques*, I, trad. fr. H. Elie, A.L. Kelkel et R. Scherer, P.U.F, 1969, p. 44.

29. *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, Pleiade, Gallimard, 1985, p. 630.

30. Théorème III, *Critique de la raison pratique*, p. 631.

31. *Éthique à Nicomaque*, X, 1174 b 34-36.

*supposer que le plaisir soit pris lui-même comme objet pratique, i.e. valorisé, comme lorsque je me réjouis du plaisir que me procure un bon vin, il n'est pas alors nécessairement « égoïste » ou « personnel », je peux tout autant me réjouir qu'il plaise à mes amis, et d'avoir l'occasion de mesurer que cette amitié s'étende à cette communauté de goût là aussi. Seul un préjugé antihédoniste, qui épouse dans ses thèses principales l'hédonisme grossier qu'il combat, peut à ce point aveugler sur la différence qualitative de valeur qu'il peut y avoir entre sentiments. L'hédonique relève d'une « pathologique », non pas empirique, mais pure, dont les différenciations internes vont par conséquent bien au-delà de l'opposition kantienne entre plaisirs esthétiques et plaisirs d'agrément, dont la fonction n'est pas seulement critique et polémique : réfuter le relativisme sur de toutes autres bases que celle de l'empirisme subtil de Hume; mais également exploratoire et architectonique : dégager les soubassements et les conditions de possibilité d'une éthique effectivement rationnelle, c'est-à-dire infinie.*

*La critique finale de la formule de l'impératif catégorique, censée fournir un critère utilisable (à savoir celui de l'universalisabilité de la maxime) suit jusque dans certains de ces exemples, les objections de Brentano (dont beaucoup peuvent paraître sophistiquées ou de mauvaise foi), mais non sans leur faire subir là encore une inflexion décisive, celle grâce à laquelle Husserl rive l'affectif à l'Idée de valeur. Sans nous arrêter à les énumérer, relevons une fois de plus le point par où Husserl distance la critique brentanienne. Le problème étant tout autant de fixer les grands axes d'une connaissance rationnelle de l'éthique que de définir les conditions d'une éthique rationnelle, l'insistance de Husserl sur l'« idée vraie » de Kant mérite d'être soulignée. L'équivalence entre universalité et objectivité est en effet une intuition géniale, à ce détail près que le critère analytico-formel de la non-contradiction se révèle une fois de plus inadéquat et impropre à fonder ce qui est ici en jeu : l'analogon de l'universalité noétique, i.e. la communicabilité universelle et infinie de la valeur présumée. Or une description psychologique et empirique est-elle plus à même de remplir une telle tâche ? C'est pour le moins douteux. La réponse husserlienne mérite d'être méditée : seule la scrutation eidétique de l'apriori affectif permettra, à terme, de dégager une universalité axiologique et pratique capable tout à la fois de suspendre toute référence à - et toute détermination par - des circonstances contingentes et de relever - sous la forme d'implication - ce qui dans ces circonstances singulières est pertinent d'un point de vue axiologique et pratique, c'est-à-dire doté de valeur. Cette universalité intersubjective, comme terminus ad quem et terminus a quo d'une téléologie infinie, voilà ce qui, seul, est susceptible de libérer à nouveau l'horizon de la pratique et des attitudes évaluatives, d'interrompre l'enchaînement illimité mais fini des actions et des évaluations, en réaffirmant l'institution platonicienne d'un rapport affectif à l'Idée.*

# Éthique et théorie de la valeur

EDMUND HUSSERL

HUSSERLIANA XXVIII

TEXTE COMPLÉMENTAIRE N° 2, PP. 384-402.

<La fondation de la morale sur le sentiment. Contribution au débat avec la philosophie morale de Hume><sup>1</sup>

<a) Critique de la morale empiriste du sentiment>

Nous avons pris connaissance durant le dernier cours de la série des arguments grâce auxquels Hume, dans son écrit sur les principes de la morale, croit avoir tranché en faveur du sentiment la question de savoir si les principes de l'éthique ont leur source dans la raison ou dans le sentiment. A ces arguments nous avons opposé ceux qui, avant Hume et encore après lui, semblaient pousser à l'intellectualisme éthique - arguments que Hume a naturellement fort bien connus et pris en considération. Comment pourrait-on disputer de ce qui est « moralement bon » et « moralement mauvais », du juste et [385] de l'injuste, si les jugements éthiques étaient fondés sur le sentiment ? On peut disputer de la vérité et de la fausseté, de l'existence de faits, de la validité de relations. En matière de sentiment et de goût il n'y a pas à disputer - *de gustibus non disputandum*<sup>2</sup>

En outre, la dispute au sujet de ce qui est éthique n'aurait aucun sens s'il n'existait pas en la matière de justesse objective. Or l'essence de celle-ci, comme de toute justesse objective, réside dans la validité universelle, laquelle ne consiste point en une validité simplement universelle à titre de fait, mais doit au contraire avoir sa source dans une légalité normative qui est obligatoire <pour> tout être doué de raison en général, et que ce dernier ne peut enfreindre sans franchir par là-même la ligne qui délimite le juste. Celui qui fait à la lumière de l'évidence le choix de ce qui est moral a une claire conscience du fait que tout autre être éthico-intelligent, pour autant qu'il a une vision évidente de la situation et de toutes les circonstances, doit juger : « faire ce choix, c'est faire le choix moral ; voilà qui est agir justement et bien ».

Cela n'est cependant pensable que si les fondements de la morale (*Moral*) sont établis par la raison. Si c'est l'évidence qui appréhende ce qui est bien et mal, meilleur et pire, et si l'évaluation et le choix préférentiel éthiques ne

1. Extrait du cours « problèmes fondamentaux de l'éthique » du semestre d'été 1902 (NdE).

2. Cf. Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, traduction française par Ph. Baranger et Ph. Sattel, Paris, GF-Flammarion, 1991, Section I, p. 71 [NdT].

sont pas un acte aveugle, mais un acte lucide, qui peut soutenir la valeur qui a été prise en vue comme une unité de validité, cela revient déjà à dire que la raison est le lieu d'origine des principes éthiques : car où, sinon dans la sphère de la raison, peut-on parler d'« évidence » ? Nous ne pouvons tout de même pas attribuer au sentiment la capacité de voir, de voir à plein (*Einsehen*), d'intuitionner (*Erschauen*) ; et de ce fait il semble que le sentiment ne puisse en aucun cas être partie prenante à la fondation de l'éthique. Avec le sentiment, ne s'introduirait qu'une relativité fluctuante en lieu et place de l'objectivité unitaire. L'un éprouve tel sentiment, tel autre ressent autrement ; telle race prend plaisir à ceci, telle autre à autre chose.

Que répondrait Hume à ces arguments ? Il dirait que la dispute sur les choses de l'éthique s'explique également fort bien de son point de vue. Il va de soi qu'une morale du sentiment adaptée à l'état de l'expérience scientifique en matière éthique ne doit pas recourir aux différences individuelles du sentiment, mais prendre pour base des *manières générales de sentir* (*Gefühlswesen*), plus précisément des modes généraux de sentir, désirer et vouloir. Et à cet égard, il déclare expressément dans le *Treatise*, où il s'enquiert du caractère naturel des sentiments moraux, « qu'il n'y a jamais eu une nation du monde, ni une seule personne en aucune nation qui en fût absolument privée et qui ne montrât jamais, en aucun cas, la moindre approbation ou le moindre rejet de certaines mœurs. Ces sentiments sont enracinés dans notre constitution et dans notre disposition au point qu'il est impossible de les arracher et de les détruire, sauf si la maladie ou la folie bouleversent entièrement l'esprit »<sup>3</sup>.

De même que les similitudes que présente le cours de la nature extérieure rendent possible une science de la nature extérieure, de même les [386] similitudes qu'offre la vie de l'âme rendent possible une psychologie scientifique ; et en particulier les similitudes observées dans certaines sphères de la vie affective rendent possible une éthique scientifique.

Il faut reconnaître que cette réponse réfute l'argument. Si l'on parvenait à réduire la morale à des faits généraux de la vie de sentiments, la possibilité de la dispute et de la démonstration en matière de questions éthiques serait établie.

Qu'en est-il cependant du second argument ? Les normes éthiques, affirme-t-il, prétendent à une *validité universelle*, elles doivent avoir un caractère obligatoire pour tout être rationnel en général. N'est pas bon pour l'individu, ce qui lui apparaît bon ; pas davantage que n'est bon pour la nation, pour la race, ce que dans leurs rapports historiques, en fonction des circonstances contingentes de leur développement, elles ont réputé bon dans leurs coutumes et dans leur droit ; bien plutôt le bien, le bien éthique au sens propre, est tout comme la vérité une norme absolue. Ainsi parle le rationaliste. On n'a pas le droit, natu-

3. David Hume, *Sur la nature humaine*, traduit de l'anglais par Ludwig Heinrich Jakob, avec des essais critiques visant à éclairer le jugement sur cet ouvrage, tome III (Halle, 1792), p. 36 (NdE). [Nous reproduisons la traduction de Ph. Saltel : Hume, *Traité de la nature humaine*, Livre III, Partie I, Section II, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 71 - NdT].

rellement, de se méprendre sur son point de vue.

L'unité objective de la norme éthique (*sittlich*) ne veut pas dire que tout un chacun, dans les mêmes circonstances intérieures <et> extérieures, éprouverait les mêmes sentiments et agirait de la même manière, ni que tout un chacun prononcerait en fait le même jugement favorable au sujet de la manière de sentir et d'agir ; elle exige bien plutôt qu'il y ait un jugement éthique (*sittlich*) juste qui, prenant en considération toutes les circonstances intéressantes au point de vue éthique (*sittlich*), qu'elles soient extérieures ou intérieures, dans lesquelles se trouve placé l'acteur, rend sa décision avec fermeté - une décision, donc, qui est la même, quel que soit celui qui prononce le jugement moral avec évidence. On doit donc distinguer entre coutume et droit d'un côté, et moralité authentique de l'autre. Une action est conforme aux bonnes mœurs si elle se conforme aux prescriptions empiriques des mœurs effectivement en vigueur au sein du peuple et du pays concernés ; elle est droite, si elle satisfait aux exigences du droit positif ; mais elle n'est morale en revanche que si, fût-ce en s'opposant à la coutume et au droit, <elle> est conforme aux exigences idéales et absolues de la norme éthique. Les normes éthiques prétendent au statut de cour suprême relativement aux questions pratiques ; elles ont la prétention d'être juges également de la coutume et du droit, d'en déterminer la valeur ou l'absence de valeur absolues. Cette autorité supérieure de la morale, sa prétention à fixer en matière de valeur des étalons ultimes et supra-empiriques, et donc absolus, paraît perdue si la source des distinctions éthiques réside dans le sentiment. Les normes éthiques restent à l'état de relativité ; dans le meilleur des cas, nous nous élevons au-dessus du cercle étroit de ce qui unit une lignée ou un peuple, mais même alors nous restons limités à l'unité de l'espèce humaine. Nous autres hommes sommes de fait constitués de telle sorte que nous approuvons ceci ou cela. Le stade supérieur de l'évolution, au sens du darwinisme, développe peut-être sur la base de l'homme une espèce nouvelle ; les anciennes manières de sentir ont fait leur temps, elles ne sont plus profitables à la conservation de l'espèce ; il s'en développe de nouvelles, et avec elles une nouvelle éthique. Naturellement nous ne pourrions parler d'une éthique supérieure, si ce n'est d'une éthique plus profitable dans la lutte pour l'existence. Autrement, en effet, seraient présumées des normes absolues, qui permettraient de déterminer la différence entre l'inférieur et le supérieur.

Si nous devons nous résoudre à ce relativisme, cela aurait des conséquences non [387] négligeables. Si quelqu'un déroge aux mœurs en vigueur dans la société, manque à l'honneur de sa profession, etc..., alors nous désapprouvons sa conduite ; lui-même n'a pas besoin de se soumettre à cette désapprobation. Peut-être prend-il sur lui les conséquences perceptibles des réactions de notre sentiment, et rejette-t-il en son for intérieur (*Gefühl*) notre désapprobation. Il explique que nos mœurs, notre prétendu honneur professionnel etc... vont de travers, que leurs exigences sont injustifiées et, à proprement parler, anti-éthiques (*unsittlich*). Réflexion faite, peut-être lui donnons-nous raison : nous voyons bien que les aléas des rapports historiques ont condi-



tionné des préjugés éthiques, des contingences du concert de l'approbation et de la désapprobation éthiques ; et qu'à ces contingences s'oppose une justesse (*Richtigkeit*) nécessaire, indépendante des rapports historiques - une norme fondée sur la nature de la chose en question, qui s'oppose bien souvent au sentiment d'approbation le plus vif.

Si le relativisme est dans son droit, cette norme elle-même n'est cependant qu'une instance empirique, et elle manque d'une véritable nécessité. Elle a trait à *l'universalité de la nature humaine*, et à elle seule. Mais *d'où savons-nous quoi que ce soit d'une nature humaine universelle*? Aurions-nous opéré une induction, sommes-nous parvenus au moyen d'une comparaison ethnologique minutieuse à la conviction que vraiment, comme le soutient Hume, il ne se trouve aucune nation qui soit privée de ce que nous nommons décision morale? Peut-être l'idée d'étayer l'éthique sur l'ethnographie semblera-t-elle très sympathique, particulièrement à notre époque. Le fait est pourtant que la morale pratique, dans ses types individuels éminents, n'est pas bâtie sur l'ethnographie ; il est difficile à partir de là de comprendre que le jugement moral puisse s'élever avec une telle dignité au-dessus des contingences de la coutume et de la moralité (*Sittlichkeit*) empirique, lors même qu'à n'en point douter il ne sait rien de l'ethnographie ni n'en a cure.

Les grandes figures de la beauté morale agissent sur nous avec une force éminente ; c'est comme si elles étaient issues d'une sphère supra-terrestre. L'héroïsme éthique nous emplit de frissons d'émerveillement ; le héros éthique est à nos yeux un saint. Je rappelle un exemple qui est présent à l'esprit de tout un chacun. Le catéchisme et les formes extérieures du rituel ecclésiastique ont dégoûté bon nombre de gens de la religion ; mais quel homme dépourvu de préjugé et apte à sentir naturellement les choses serait-il capable, fût-il incroyant et athée, de lire les Evangiles sans être saisi au plus profond de lui-même par la sublimité et la pureté idéale de l'amour de l'homme qui est ici mis en pratique et prêché? Ce n'est pas une morale scientifique abstraite qui est ici à l'œuvre ; c'est une intuition morale qui est éveillée en nous. Nous le sentons, nous le voyons : cela est grand et beau, là sont la sainteté et la pureté du sentiment éthique et de l'agir éthique, qui emportent avec elles leur valeur absolue.

Mais qu'est-ce qui nous guide dans une telle appréciation? Sans doute pas une comparaison empirique des prétendus sentiments moraux des êtres humains à différentes époques et chez différents peuples? La question n'est pas de savoir <si> les faits qui nous sont racontés là sont la vérité. Que le Christ soit une personnalité ayant vécu dans l'histoire ou qu'il soit une [388] figure mythique, que les Evangiles soient des documents historiques ou des légendes, cela revient au même.

Les intuitions qui sont éveillées en nous emportent avec elles sentiment et jugement de valeur, et il faut s'en tenir là. La situation éthique et les mouvements affectifs qui s'y rapportent, c'est tout ce qui est requis par le jugement de valeur ; et pourtant, ce n'est pas un jugement qui aurait le caractère de la validité subjective, ou qui énoncerait quelque chose de ce que je ressens à cet

instant précis ; il prétend au contraire valoir objectivement, inconditionnellement et universellement, et énonce : cela est juste et bon.

Si l'on prétend que l'universalité dans le jugement moral a sa source dans l'universalité de cette manière de sentir (*Fühlweise*), nous dirons cependant : nous ne savons rien de cette universalité. Aussi bien, elle ne nous concerne en rien. Il m'est parfaitement indifférent que quelqu'un en dehors de moi soit à même de sentir de cette manière et à partir de là de juger, d'apprécier éthiquement de cette manière. Et quand bien-même, en vertu d'une nécessité psychologique, le monde entier en jugerait autrement - je l'observe, je le vis : rien n'est plus grand, rien n'est plus beau qu'un tel amour, un tel dévouement à l'humanité.

Et à supposer réalisé le cas où je saurais quelque chose de la manière de sentir universellement répandue parmi l'humanité, d'où tirerait-elle sa force, d'où recevrait-elle le caractère d'obligation normative qui est propre au jugement moral ? L'universalité d'un fait n'est pas pour autant l'universalité d'une validité justifiée. La loi de la gravitation énonce : il en est ainsi, universellement et nécessairement. Ce serait un non-sens que de vouloir l'interpréter normativement, comme si elle voulait dire : il doit en être ainsi. A supposer, donc, que certains sentiments, par quoi naturellement il faut entendre certains sentiments d'approbation ou de désapprobation, fassent partie de la dotation normale de l'homme, alors « cela est bien » voudrait dire la même chose que « cela est approuvé par tout homme normal », « cela est mal » <voudrait dire> la même chose que « cela est désapprouvé par lui » ; et s'agissant de ces manières de sentir elles-mêmes, il ne serait plus possible de parler d'un « doit » ou « ne doit pas » - cette façon de parler n'aurait aucun sens. Le devoir (*das Sollen*) n'aurait trait qu'aux objets de ces sentiments. Que quelqu'un doive sentir, désirer, agir ainsi, cela voudrait dire : si c'est autrement qu'il sent, désire et agit, nous autres hommes n'approuvons pas cela ; et c'est seulement s'il agit ainsi que nous approuvons. Mais à ce compte, comment des jugements de valeur douteux et erronés seraient-ils possibles ? Il y a pourtant une conscience morale en proie au doute et à l'erreur. L'approbation morale a lieu, mais il peut se faire qu'après coup nous la déclarions erronée. Quel sens cela aurait-il ?

Davantage : du fait que la théorie empiriste n'a recours qu'à un seul groupe de sentiments empiriquement généraux, du fait qu'elle parle de sentiments qui font partie de la dotation normale de l'homme, il faut pourtant bien que nous demandions ce qu'il en est vraiment de cette normalité. On la détermine en disant que les sentiments en question ressortissent au type moyen de l'être humain ; on détermine le normal d'après ce qui est biologiquement typique - de même par exemple qu'on parle en physiologie de l'œil normal, de l'oreille normale, du cerveau normal, etc. Mais *quid* du cas où chez un individu humain ou dans un petit groupe surgit un nouveau mode d'approbation ou une nouvelle sphère d'approbation ? Biologiquement, c'est là une anormalité. Et pourtant nous prétendons que ces individus peuvent, contre le monde entier, avoir accompli la [389] juste et seule juste estimation de valeur : le Christ contre

le monde antique tout entier. Nous prétendons qu'il existe quelque chose de tel qu'un progrès éthique, que dans le développement de l'humanité se font jour des formes d'héroïsme entièrement nouvelles, qu'il existe une génialité éthique, qui d'un seul coup ouvre de nouvelles sphères de vision éthique. Devons-nous rendre le jugement dépendant des hasards du développement historique ? Devons-nous dire : le Christ serait un homme anormal, complètement tordu, si l'éthique chrétienne ne s'était pas imposée historiquement ? Mais s'est-elle donc imposée pour de bon et en profondeur ? La domination de telle ou telle forme de foi chrétienne est-elle une domination en profondeur du sentiment éthique chrétien ? Et enfin : la majorité des hommes se tiennent en dehors de la foi chrétienne. Et derechef : en quoi le fait contingent que la manière d'être d'un homme se soit imposée historiquement doit-il lui donner une valeur particulière, etc. ?

En rapportant la normalité à une moyenne, nous ne nous en sortons donc pas, et l'universalité effective des impressions et appréciations morales n'est pas donnée, et si elle est donnée, alors elle n'est pas constatable, et si elle est constatable, elle ne donne pas de mesure pour le jugement moral actuel et évident.

L'idéaliste en éthique fera aussi l'objection suivante : que certains modes de sentir et d'approuver soient universellement répandus dans d'humanité, on peut l'admettre. A supposer qu'il en soit ainsi, pourquoi donc ces manières de sentir universelles devraient-elles vraiment avoir une prééminence par rapport à d'autres, particulières, différenciant les uns des autres individus et groupes ? Pourquoi admettre le relativisme s'agissant de l'espèce des êtres intelligents et rejeter le relativisme individuel, pourquoi refuser à l'individu le droit de s'en tenir à lui-même et de dire : « je ressens ceci, tu ressens autre chose ; j'ai goût à cela, toi à autre chose » ? Individus et races divergent les uns des autres relativement à leur goût sensible ; ce qui plaît à l'un dégoûte l'autre. Mais pourquoi prendre tellement au tragique cette divergence s'agissant d'un goût particulier, que nous nommons goût éthique, pourquoi parer ici le consensus en matière de goût du grand nom de vertu, et stigmatiser le goût divergent en le baptisant vice ? Un type spécifique de dégoût est défini comme vice, voilà tout ; et un type particulier d'agrément, comme vertu.

Si les jugements de valeur ont leur objectivité, leur vérité, autrement dit une validité absolument universelle comme n'importe lequel des autres jugements, si donc il y a des valeurs, et tout spécialement des valeurs éthiques, qui ne sont pas seulement des valeurs aux yeux de tels ou tels, de telle ou telle race ou espèce, mais sont au contraire des valeurs en soi, alors les choses se présentent autrement ; ressortiront alors aux valeurs des rapports de valeur objectifs, des différences entre valeur supérieure et moindre valeur, qui aussi bien ont en elles-mêmes validité et consistance ; alors nous pouvons parler de conduites inférieures et supérieures en matière de sentiment, de désir et d'action, alors nous pouvons prendre la mesure de l'écart gigantesque qui sépare des valeurs sensibles et éthiques, le goût pour ce qui est commun et le goût

pour ce qui est noble ; et enfin nous pouvons comprendre la différence entre le *goût individuel* et la *valorisation évidente*, qui saisit la valeur [390] éthique en tant que telle et avec évidence. La dignité de l'éthique réside dans sa validité idéale et absolument indépassable, et dans la sublimité de ses valeurs absolues par rapport à toutes les valeurs moindres ou simplement apparentes - une sublimité qui peut elle-même, à son tour, être saisie dans l'évidence comme écart de valeur, et qui relève de la sphère des validités objectives.

Qu'en reniant la stricte validité universelle et le caractère *a priori* des normes éthiques on sacrifie leur véritable dignité, c'est une observation qui de tout temps a été l'un des plus puissants motifs du rationalisme éthique. Hume le sait fort bien, mais n'en est pas moins *en toute connaissance de cause un sceptique en éthique*. Afin d'assurer son salut au moins vis à vis de l'extérieur, il risque une idée qu'à coup sûr il ne prend pas au sérieux : il prétend en effet que les sentiments moraux se fondent sur la constitution particulière de notre espèce ; mais puisque cette constitution est l'œuvre de Dieu, les évidences morales reçoivent par là une sorte de sanction divine. C'est là une de ces sentences frivoles comme on en trouve malheureusement beaucoup chez Hume. Il est hors de doute que Hume était incroyant, et que dans ce cas comme dans d'autres semblables, il cherche à flatter les préjugés théologiques. Il était beaucoup trop subtil pour ne pas considérer cet argument comme un sophisme. Or il a été pris au sérieux par la suite, notamment par Smith. Je disais que cet argument est un sophisme. Il est clair en effet que de cette même manière tout provient de Dieu : le normal et l'anormal, le bon et le mauvais. Ce que la constitution humaine a d'universel vient de Dieu, mais de Dieu vient aussi ce qui différencie les individus. De sorte que de la même manière bêtise et intelligence, erreur et vérité, vertu et vice bénéficieraient de la sanction divine.

Au reste, le point suivant est également préoccupant : le théiste vénère Dieu en tant qu'être infiniment parfait, et tout spécialement en outre en tant que moralement parfait. Or si le bien n'est bon que parce que Dieu nous a constitués précisément ainsi, quel sens cela a-t-il que de vénérer l'infinie bonté de Dieu ? Si la volonté de Dieu ne produit que la bonté, on voit s'évanouir toute raison de parler de la bonté de Dieu comme d'une perfection idéale.

<b>La question de l'origine des concepts moraux et la question du caractère gnoséologique des principes moraux</b>

La morale du sentiment, qui se constitue comme une morale empiriste et sceptique, se heurte donc à de grandes difficultés. Est-il cependant *nécessaire* que la morale du sentiment se constitue sous une forme empiriste ? Est-il vrai cependant, telle est ici la *question fondamentale*, que la *fondation de la morale sur le sentiment* et, pour parler plus précisément, sur des activités affectives en général, ait pour *conséquence nécessaire l'abandon de la stricte universalité ou du caractère universellement obligatoire des normes éthiques* ? Les représentants de la morale d'entendement s'accordaient avec ceux de la morale du sentiment dans la conviction que cette conséquence allait de soi. Là

était, pour les premiers, le principal motif de leur intellectualisme unilatéral : pénétrés qu'ils étaient de la conviction qu'il y a dans la sphère des jugements au sujet de la valeur ou de l'absence de valeur éthique une norme absolue du juste, censée lier tout [391] être doué de raison, ils croyaient devoir dénier toute participation du sentiment à la fondation principielle de l'éthique, et soutenir ce faisant une pure morale d'entendement. Les moralistes du camp opposé croyaient avoir, grâce à leur analyses exhaustives, soustrait à toute espèce de doute le fait que *les distinctions éthiques ont leur origine dans le sentiment*, et du même coup ils tenaient aussi pour démontrés l'empirisme et le relativisme éthiques.<sup>4</sup>

Nous entendons bien, nous aussi, nous en tenir fermement à la conviction rationaliste de la validité absolue des normes éthiques. Nous ne méconnaissons pas le caractère relatif de maints jugements de valeur ; mais il y a des classes de cas dans lesquelles le caractère absolu des jugements sur la valeur et les relations de valeur est si clair, qu'en l'absence des arguments irrésistibles et des analyses les plus précises, susceptibles de nous convaincre pleinement que l'évidence n'était qu'apparente, nous ne pouvons être incité à nous résoudre à l'abandon de la stricte idéalité et objectivité des jugements de valeur en question.

Tenons-nous en pour commencer à cette conviction, certes encore en attente de garanties positives et d'éclaircissements, et examinons à présent ce qu'il en est de sa compatibilité avec les exigences de la morale d'entendement et de la morale du sentiment ! Tout d'abord, la morale du sentiment est-elle juste dans sa thèse principale, à savoir que l'entendement ne <saurait> à lui seul créer aucune morale, car au grand jamais les concepts spécifiquement éthiques ne pourraient avoir en lui leur source ? A nous remémorer l'argumentation de Hume, nous ne pouvons faire autrement que d'y assentir. Non pas que nous puissions adhérer totalement au contenu de son argumentation ; mais il y a une chose que celle-ci rend certain, une chose qui grâce à elle devient complètement évidente : c'est que le sentiment contribue pour une part *essentielle* à la venue au jour des distinctions éthiques. Imaginons un être percevant et pensant, dépourvu de toute capacité de sentir, de désirer de vouloir : à ce compte, il n'y a plus aucun sens pour cet être à parler de « bien » et de « mal », de valeur et d'absence de valeur, ou aussi bien de vertu et de vice.

Toutefois la thèse de Hume n'est pas seulement que le sentiment constitue une présupposition essentielle des concepts et jugements éthiques ; il examine également le *rapport entre les facultés de sentiment et d'entendement*, dans

4. La question peut et doit être généralisée. Les jugements éthiques ne constituent qu'une partie des jugements de valeur. Dans cette sphère plus vaste, on peut donc poser la question : existe-t-il quelque chose de tel que des valeurs objectives, voire absolues, les jugements de valeur ont-ils leur vérité et leur fausseté en un sens qui les exempte de relativité à l'individu, à la race, à l'espèce humaine ? Cela vaut-il tout au moins pour certains jugements de valeur ? Et en second lieu : *situer dans l'affectivité l'origine des jugements de valeur ou du concept de valeur rend-il intenable l'hypothèse d'une objectivité de la valeur ?*

leur fonction éthique. Mais cette question peut être comprise de maintes manières très différentes. C'est volontairement que je l'ai formulée quelque peu vaguement, car Hume lui-même ne manque pas de faire comme s'il s'agissait partout de la même question, alors que déjà les différentes formulations données par lui divergent les unes des autres, et que derechef, prises une à une, elles sont plurivoques, et fonctionnent [392] en fait de manière plurivoque au sein même de l'argumentation humienne<sup>5</sup>. Dans l'introduction à ses *Principles* il caractérise la question comme l'une de celles qui touchent aux « principes généraux de la morale », et la formule un peu plus loin dans les termes suivants : « [Il s'agit de savoir] si la morale provient de la raison ou du sentiment, si l'on en atteint la connaissance par un enchaînement d'arguments et d'inductions ou par une sensation immédiate et un sens intérieur plus aigu, si, comme tout jugement sain de vérité ou d'erreur, elle doit être la même pour tous les êtres rationnels et intelligents, ou bien si [...] elle relève entièrement de la constitution spécifique de l'espèce humaine. »<sup>6</sup>

La question concerne ici la morale et les principes de la connaissance éthique. Mais les principes de la connaissance peuvent-ils être autre chose que des connaissances ? Une science peut-elle avoir pour soubassements autre chose que des propositions et, pour le dire au point de vue subjectif, que des jugements, ou plus précisément que des connaissances ? Comment cela peut-il encore prêter à discussion ? Des sentiments ne sont pourtant pas des jugements ; des sentiments ne peuvent être les principes d'une science. Dans cette optique, il va de soi que la raison fonde (*fundamentiert*) et édifie la science morale aussi bien que toute autre discipline scientifique, et du coup il ne reste plus qu'une alternative : à savoir que cette discipline soit apriorique ou bien aposteriorique - et non plus l'autre <possibilité>, qui ferait reposer cette discipline sur le sentiment. Il se peut qu'elle présuppose des sentiments d'une autre manière et qu'elle soit impensable sans faculté de sentiment ; des sentiments peuvent être les objets du jugement éthique, et tout spécialement du jugement moral ; tout comme la mathématique est juge des grandeurs et des rapports entre grandeurs, et la mécanique des forces et des rapports de forces, la morale juge de certains sentiments, désirs et volontés.

Si l'on répond que le jugement éthique est une approbation ou désapprobation qui se rapporte à certains sentiments et autres mouvements affectifs, cela sera manifestement inexact. Une approbation est un sentiment, et un sentiment n'est pas un jugement. Le jugement se constituera donc ici de quelque manière « en relation »<sup>7</sup> avec ce sentiment d'approbation, et l'éthique comme

5. Cf. *Treatise* <David Hume, *Sur la nature humaine*, trad. allemande cit.>, p. 3 : « Est-ce au moyen de nos *idées* ou de nos *impressions* que nous distinguons le vice de la vertu et que nous déclarons une action blâmable ou digne d'éloge ? » [trad. fr. citée, p. 50].

6. David Hume, *Une Enquête sur les principes de la morale*, traduit de l'allemand par les soins de Thomas Garrigue Masaryk, avec un index des noms et des matières, Vienne, 1883, p. 2 (NdE) [tr. fr. cit., Section I, pp. 69sq. - NdT].

7. « De quelque manière en relation » au lieu de « dans la réflexion » ; cf. la remarque mar-

science orientera ses recherches en direction des jugements principiels de ce type, à savoir ceux qui fonctionnent comme fondements des lois universellement éthiques, et tout spécialement morales ; et l'éthique cherchera à déduire précisément ces lois de ces jugements, par les voies logiques.

Il ne fait donc aucun doute que les principes de la morale, ou encore les principes de la connaissance morale, ne sont pas des sentiments mais des connaissances, donc que nous devons la morale à la faculté de connaître, l'entendement ou la raison. Là contre, on peut fort bien se demander - et [393] ces questions entrent partout en jeu dans les querelles entre morale de l'entendement et morale du sentiment - si les concepts spécifiquement moraux sont ou non issus de la réflexion<sup>8</sup> sur des sentiments : ainsi des concepts « bon » et « méchant », vertu et vice. Et en retour on peut se demander si la connaissance morale, et plus précisément les lois morales, proviennent *a posteriori* de l'expérience et de l'induction, ou si elles ont une provenance *a priori* et donc, en un certain sens d'une expression qui ne peut être tolérée tant elle est équivoque, dans la raison pure, de manière précisément non empirique. Ces deux questions se croisent. Si l'on tranche en faveur de l'assignation à certains actes affectifs de l'«origine» des concepts moraux, cela peut être saisi de deux manières : à savoir, soit que les lois morales sont des inductions qui rassemblent, qui sont acquises par voie d'observation comparative des sentiments, désirs et volitions humains, et de ce fait sont relatives aux seuls hommes - soit que ce sont des lois aprioriques, qui se fondent sur l'essence conceptuelle des actes affectifs concernés, et donc des lois qui <ont> trait à tout être en général apte à de tels actes affectifs. Que si, en sus de telles activités affectives, certaines activités de connaissance contribuent également à l'essence des décisions spécifiquement morales, cela ne changera pas grand-chose à l'affaire ; les lois aprioriques concernées se fonderaient alors sur des concepts complexes, qui rassembleraient dans une forme universelle des concepts ayant leur source, les uns dans des actes affectifs, les autres dans des actes de jugement.

Si d'un autre côté l'on déniait au sentiment toute contribution, et que l'on cherchait l'essence de ce qui est moral dans quelque nature des choses totalement indépendante du sentiment, en retour subsisterait la double possibilité que les distinctions morales aient *a priori* leur source, soit dans de purs concepts, soit dans l'expérience et l'induction.

Telles seraient les *interrogations claires* relatives à l'origine des concepts moraux et des lois morales. L'obscurité est complète en revanche, si 1) s'agissant des concepts moraux, l'on se demande s'ils viennent du sentiment ou de l'entendement, et 2) si corrélativement l'on s'enquiert de l'origine des connaissances et lois morales. *Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire, que les concepts viennent de l'entendement?* Si l'entendement est le pouvoir de penser,

ginale : « Brentano dit : 'dans la réflexion'. Mais si nous entendons par réflexion la perception interne, il semble alors qu'il n'en résulte qu'un simple jugement de fait, un jugement de perception, et cela ne nous mène naturellement pas loin » (NdE).

8. « De la réflexion » : plus tard placé entre crochets droits ; cf. la note précédente (NdE).

donc aussi bien de forger des concepts, alors tous les concepts proviennent de l'entendement. Toutefois si l'on ne nomme concepts d'entendement que ces concepts qui ont leur source dans l'essence universelle de la pensée, donc des formes de la pensée, abstraction faite du *quid* particulier de ce qui est pensé, alors les concepts d'entendement sont les concepts purement logiques et purement mathématiques : des concepts comme concept et proposition, identité et différence, unité et altérité, etc. Cependant il n'est venu à l'esprit de personne d'inclure dans cette sphère les concepts moraux, et par là de prendre la morale pour une branche de la logique pure.

[394] Tout ce qu'on peut demander, c'est donc : toute représentation conceptuelle renvoie à certaines représentations individuelles concrètes, d'où elle a tiré sa provenance par abstraction, ou dans laquelle plutôt elle doit chercher sa confirmation évidente, sa validité. Une représentation conceptuelle est une signification de mot générale. Que si je veux savoir si cette signification générale a au premier chef un sens bien établi, une possibilité, ou si elle n'inclut pas bien plutôt une contradiction [*Widersinn*], il me faut alors en revenir à l'intuition concrète qui lui correspond, dans laquelle je puis par abstraction réaliser de manière évidente le sens du mot général. Si je m'efforce d'atteindre à la connaissance, voire à la clarté que procure la critique de la connaissance, je ne puis me contenter de jugements vagues ; je dois partir de jugements pourvus d'une justification évidente, et pour ce faire les *concepts*, à partir desquels s'édifient les jugements, doivent être justifiés de façon évidente. Le cas idéal, c'est ici que je puisse réaliser dans l'évidence tous les concepts, que je puisse pour chacun d'entre eux indiquer la source intuitive dans laquelle il surgit, savoir celle à partir de laquelle il m'est possible à chaque instant de le constituer par le moyen d'une abstraction actuelle. Par quoi nous avons donc à demander, même en éthique : où se trouve la source des concepts éthiques primitifs, où sont les vécus sur la base desquels je puis donner à ces concepts l'évidence de la validité conceptuelle ? Du coup, la dispute rationnelle porte sur la question de savoir si cette source jaillit dans des vécus affectifs ou d'autres vécus, comme peut-être dans l'intuition des rapports externes. Cependant la dernière alternative ne signifie ni ne peut signifier que ce soit dans la raison.

La morale du sentiment a donc montré que les activités affectives, en bref les sentiments, livrent cette source ; à tout le moins elle a mis hors de doute la contribution qu'y apporte le sentiment. Il s'agit ici d'une chose qui va de soi, et qui doit sauter aux yeux sitôt que l'on fait la clarté sur la question de l'origine. Il va de soi qu'on ne peut parler de « bon » et de « mauvais » si l'on fait abstraction du sentiment. Certes, demeure en question le fait de savoir si outre le sentiment, quelque chose d'autre encore n'apporte pas sa contribution. C'est en fait une question litigieuse que de savoir si une soumission consciente à la loi éthique ne participe pas de ce qui est authentiquement moral, ainsi que Kant, par exemple, l'a enseigné. Mais dans un premier temps, laissons cela de côté.

Tout en insistant sur cette évidence [*Selbstverständlichkeit*], les moralistes



du sentiment se perdent en considérations déplacées, du fait qu'ils considèrent comme la seule autre alternative la thèse suivant laquelle la source des distinctions morales réside dans l'intellect. Et du même coup ils confondent la question de l'*origine des concepts* avec une seconde question, celle de l'*origine et du caractère que présentent, aux yeux de la théorie de la connaissance, les jugements*, à savoir les principes éthiques et les lois éthiques suprêmes. Si la question de l'origine signifie, s'agissant des concepts : sur la base de quels vécus faut-il en réalité que ces concepts soient obtenus effectivement par abstraction, quels sont les vécus auxquels il faut les reconduire pour qu'ils manifestent leur possibilité évidente ? - alors la question au sujet des jugements est de savoir quelle est la « source » de leur vérité, à savoir s'ils ont le caractère de jugements de fait, dotés d'une validité contingente, pour autant que la négation de ces jugements ne comporte pas d'incompatibilité purement conceptuelle, ou bien s'ils ont le caractère de jugements aprioriques, qui [395] expriment ce qui appartient de manière inséparable à l'essence des concepts qu'ils font intervenir<sup>9</sup> : les jugements de la première catégorie doivent l'évidence qui les légitime à la perception et à l'induction - par quoi ce qui devient évident, lorsqu'ils ne se contentent pas d'exprimer simplement une perception interne, n'est pas leur vérité, mais seulement leur vraisemblance -, les autres sont issus des purs concepts, ce qui veut dire qu'ils deviennent évidents du fait simplement que l'on se porte à l'intuition des essences conceptuelles, moyennant quoi ils deviennent évidents dans leur rigoureuse généralité et nécessité ; leur opposé contradictoire est absurde. Si l'on qualifie l'absurde d'irrationnel, et qu'on appelle rationnel ce qui saute aux yeux sur le mode de la nécessité et de la légalité purement conceptuelles, on a alors *défini une manière de parler de la raison, qui manifestement ne s'oppose absolument pas au sentiment*. Tout ce que nous avons là, au contraire, si nous nous limitons aux jugements vrais, c'est seulement l'*opposition entre jugements de raison et jugements de fait, précisément la différence entre jugements aprioriques et aposterioriques*. C'est précisément ce sens du discours sur l'origine rationnelle de ce qui est moral qu'avaient en vue, sans être parvenus sur ce point à une clarté complète, les défenseurs de la morale de la raison ; d'où leur constante mise en parallèle de l'éthique et de la mathématique.

<c) *Réfutation des arguments de Hume contre la validité apriorique des jugements moraux*>

Hume rassemble sous le titre de raison aussi bien l'appréhension et l'induction de faits que les connaissances apodictiques se rapportant à des états de choses aprioriques. De même, bon nombre de ses arguments combattent la thèse de l'origine rationnelle des jugements moraux, en faisant comme si

9. En est caractéristique la manière dont Hume identifie « fonder dans la raison » et fonder dans des « objets » (i. e. sans intervention du sentiment), dans la remarque à la partie sur la justice. <David Hume, *Sur l'entendement humain*, op. cit., p. 117> (NdE) [cf. *Traité de la nature humaine*, III, II, III, tr. fr. cit., p. 107 - NdT].

la disjonction n'était point complète entre jugement de fait et jugement apriorique, comme si les sentiments fonctionnaient et pouvaient fonctionner comme un troisième terme de la disjonction. A survoler ces arguments, on s'aperçoit aisément que dans toute une série d'entre eux il a principalement en vue de montrer que sans la participation du sentiment un jugement moral ne pourrait voir le jour, et que les concepts moraux devraient rester vides de contenu. Nous n'aurions rien à objecter à cet égard. Toutefois sa *manière non claire de parler de la raison* imprime à d'autres de ses arguments une tournure qui les fait aboutir à une tout *autre thèse*, à savoir que les jugements moraux *ne sont pas aprioriques*, et cela non pas seulement en présupposant que ces jugements se rapportent à des *relations externes* dans lesquelles *le sentiment ne commet aucune ingérence*, mais également *en présupposant que des sentiments sont inclus dans la matière des jugements éthiques*. Ces arguments sont à [396] nos yeux d'un intérêt tout particulier, car nous aimerions bien savoir si Hume et les moralistes du sentiment ne sont pas seulement dans leur bon droit lorsqu'ils disent que le sentiment constitue un fondement essentiel des distinctions morales, mais sont aussi fondés à soutenir leur deuxième thèse, à savoir qu'il ne saurait plus désormais être question de dire que les lois morales ont une validité apriorique, à l'instar des lois mathématiques. Certes, les lois mathématiques sont de pures lois d'entendement, au sens de la catégorie ; mais ne devrait-il pas y avoir aussi des lois aprioriques en dehors de cette sphère ? N'y a-t-il pas des lois aprioriques de l'ordre du temps, de l'ordre des sons dans la suite des sons, etc. ? Ne devrait-il pas pouvoir y avoir une légalité apriorique fondée sur la nature des sentiments, ou encore sur les concepts fondés sur les sentiments ?

Comme il vous en souvient, Hume examine la question de l'éventuel caractère *a priori* des jugements moraux, aussi bien dans les *Principles* que dans le grand *Treatise*. Hume conteste ce caractère *a priori* en s'exprimant à sa façon : il conteste que les jugements moraux soient des « relations entre idées », qu'ils aient la même provenance que les jugements mathématiques. Ce qu'il apporte au débat dans les *Principles* revient à ceci : à partir de relations connues et données, le mathématicien infère, par simple analyse, des concepts et par déduction, des relations nouvelles. Rien de tel dans le cas de la morale. Ici il ne s'agit pas simplement de déduire ; en l'occurrence, nous devons déjà être complètement familiarisés avec la situation objective dans son entier, avec toutes les relations qui en relèvent, avant que le jugement moral puisse en général se prononcer. Le constat des relations incombe à l'intellect. Quand il a fait son œuvre, la délibération morale n'est pas achevée : elle n'a même pas encore commencé. Il faut qu'entre en jeu le sentiment d'approbation ou de désapprobation ; le cœur doit parler, et c'est cette parole que prononce le jugement. Tout d'abord, il me faut savoir que le meurtrier est vraiment un meurtrier, qu'il n'a pas tué en état de légitime défense, ou par imprudence<sup>10</sup>. Ce savoir n'est pas le

10. Cf. Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, tr. fr. cit., p. 211 [NdT].

jugement moral. A présent doit entrer en jeu la désapprobation ; c'est avec elle que le jugement s'accomplit. Selon Hume, il en va de la *beauté morale* comme de la beauté *esthétique*. *L'entendement ne peut découvrir a priori la beauté d'une figure*, par simple analyse et déduction. Ce qu'il découvre en l'occurrence, ce sont les propriétés mathématiques de la figure. Un sentiment doit s'y ajouter, dans lequel s'accomplit l'appréciation esthétique<sup>11</sup>.

Cette argumentation est naturellement juste en ceci que le valeur morale et la valeur en général ne sont pas une propriété constitutive de l'objet valorisé, qu'en soi elles n'appartiennent pas à titre de partie ou d'aspect à l'objet et aux relations entre objets. Certes, sans l'intervention du sentiment, il n'y aurait pas lieu de parler de valeur morale, ni de valeur esthétique, ni de quelque autre espèce de valeur. Mais ce qui n'est pas du tout démontré, c'est qu'à ajouter le sentiment et à considérer les choses du point de vue de l'appréciation de leur valeur, ou encore à considérer les choses *avec* les *valeurs* qui leur sont attribuées dans le sentiment et dans la représentation qui le prend pour base, il ne puisse pas être question d'*a priori*. Il n'est pas démontré, dis-je, que les évaluations ne sont pas soumises à des lois axiologiques aprioriques, des lois axiologiques qui se rapportent peut-être à la pure forme des actes de valorisation et aux rapports de valeur, [397] tout comme<sup>12</sup> les lois purement logiques se rapportent à la forme des actes de pensée et des connexions théoriques.<sup>13</sup>

A coup sûr, la conviction que l'accusé est bien le meurtrier n'est pas encore le jugement éthique ; certes, la désapprobation doit s'y ajouter. Mais cette désapprobation est-elle déjà le jugement moral ? Prenons le cas où il s'agit d'un meurtre par *vendetta*. N'importe quel corse va l'approuver, voire l'approuver le plus vivement du monde. L'approbation n'en est pas moins immorale. Le simple acte d'approbation n'est pas suffisant. Un tel approuve de cette manière, tel autre d'une autre. « Une conduite pratique est moralement bonne » ne veut pas dire pour autant « elle est approuvée », mais « elle est digne d'approbation ». « Bon » semble avoir avec « digne d'approbation » le même rapport que « vrai » avec « digne d'affirmation ». Semble être bon ce qui est le contenu d'une approbation juste (*richtig*), tout comme est vrai ce qui est le contenu d'un acte de connaître correct (*richtig*). De même qu'on parle de la justesse des jugements en référence à des cas dans lesquels nous faisons l'épreuve [*erleben*] de cette justesse et intuitionnons la vérité, de même on pourrait pour les évaluations parler de justesse en référence à des cas où nous faisons l'épreuve de la justesse de l'évaluation, où nous intuitionnons que la valeur a une validité objective. De même qu'appartiennent à la vérité les lois aprioriques de la vérité qui se rapportent aux connexions purement formelles entre vérités posées, vérités présupposées etc., de même pourraient faire partie de l'Idée de la valeur, et tout spécialement aussi bien de la valeur morale, des lois purement

11. Cf. *ibidem*, p. 213 [NdT].

12. Nous conjecturons *Wie* au lieu de *Wir* [NdT].

13. Forme des actes de pensée = forme de leur teneur en signification, pareillement en parallèle.

formelles de la valeur, qui se rapportent aux connexions entre valeurs effectives et valeurs hypothétiques. Il est clair que tout cela n'est absolument pas touché par l'argumentation de Hume. Il n'a pas exclu ces possibilités, et c'est précisément de ces possibilités qu'il s'agit.

Les arguments de Hume dans le *Treatise* s'efforcent de pousser plus profondément - à commencer par l'élucidation du rapport général entre raison et activités affectives, que nous avons reproduite en détail dans nos cours précédents. Dans la sphère affective, on ne peut proprement parler de raison et de déraison qu'en référence aux représentations et aux jugements sur lesquels se fondent les actes affectifs. Une joie est irrationnelle au sens où elle se fonde sur la conviction de l'existence de l'objet réjouissant, lors même que cet objet n'existe en vérité absolument pas. Un vouloir est irrationnel pour autant qu'il a pour but la réalisation d'un moyen présumé - d'un moyen, donc, qu'une vision mieux assurée révèle tout à fait inapproprié à la réalisation du but final. En se fondant sur l'appréciation fautive, on peut parler de déraison. Et quand bien même naturellement l'apriorité éventuelle ne se fonderait que sur les jugements, elle ne concernerait sans aucun doute pas directement les sentiments. A ce point, on aimerait déjà se demander si les connexions considérées entre les sentiments et les jugements ne sont pas soumises à des lois aprioriques. Si le *jugement d'existence* change, le *sentiment* se modifie ; la joie se change en tristesse, la tristesse en joie. Cette modification est-elle contingente ? Est-ce que ça ne serait pas une connexion apriorique que celle qui fait que *si l'existence de A est une valeur, sa non-existence est une non-valeur*, et [398] inversement ? Et pareillement dans les rapports entre fins et moyens. Ne serait-il pas *irrationnel*, en un certain sens, *de vouloir la fin sans vouloir aucun des moyens qui seuls permettent de la réaliser* ? La connaissance du fait qu'un prétendu moyen n'est pas du tout un moyen ne fait-elle <pas> apparaître tout effort supplémentaire en direction de ce moyen comme irrationnel, pour autant qu'il n'est pas une valeur pour d'autres raisons ? Cette manière de parler de déraison renvoie à des connexions aprioriques qu'on devrait cependant explorer.

Lorsque Hume, de son côté, embarrassé d'avoir à expliquer ce que cela signifie à vrai dire parler du conflit entre raison et sentiment, d'autant qu'il le fait de préférence lorsque ce ne sont pas les simples jugements sur lesquels se fondent les sentiments qui sont erronés - lorsque, dis-je, Hume recourt à la différence entre passions calmes et passions vives<sup>14</sup>, cela n'est que très peu satisfaisant. Loin de céder à des emportements violents, le voleur récidiviste, le fieffé coquin est conduit par ses passions calmes ; mais évalue-t-il correctement, rationnellement ? Si nous lui faisons grâce de ses buts finaux, alors sa conduite est régie par la raison ; non point parce qu'il est mû par des passions calmes, mais parce qu'il a correctement adapté ses moyens à ses fins. Il accomplit correctement une évaluation relative ; de manière tout à fait analogue à ce qui se passe dans le domaine théorique lorsque quelqu'un, sur la base de

14. Cf. Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, tr. fr. cit., p. 72 sq [NdT].

prémises fausses, édifie un système déductif conséquent, qui est rationnel au regard de sa cohérence, mais irrationnel au sens absolu, puisque la base même lui fait défaut.

Hume passe alors plus spécialement au domaine moral. Il ne se borne pas à conclure de manière générale que la raison n'a dans la sphère des actions morales, tout comme dans la sphère des activités affectives en général, que cette signification subordonnée ; mais il cherche également, *via* une argumentation particulière, à démontrer l'impossibilité d'un *a priori* moral. Mais à coup sûr il part d'un présupposé que personne ne lui accordera. Il nomme relations entre idées les vérités aprioriques et, comme le nom l'indique déjà, il soutient qu'elles n'auraient trait qu'à des relations. Dans sa théorie de la relation il dénombre quatre classes de relations, au sujet desquelles seules il devrait pouvoir y avoir des connaissances aprioriques : ressemblances, conflits, degrés de qualité, proportions de quantité et nombre<sup>15</sup>.

Dès lors <se pose la> question suivante : qu'en est-il des axiomes sur lesquels se fondent l'ordre du temps ou l'ordonnement du domaine du son etc. ? Ou encore : qu'en est-il des propositions aprioriques, du style : « pas d'extension sans recouvrement qualitatif », « pas de son sans intensité sonore », etc. ? Dans laquelle des quatre classes devons-nous ranger ces axiomes ? Guidé par le préjugé suivant lequel il n'y a que ces quatre classes d'axiomes, ou plutôt, ce qui y est sous-jacent, suivant lequel il n'y a que des axiomes purement logiques et mathématiques, il explique par la suite qu'il serait impensable qu'existent dans le domaine moral des relations à la fois aprioriques et spécifiquement morales ; car toute relation apriorique possible dans le domaine moral se retrouverait aussi en dehors de lui. De quoi il résulte un *argument supplémentaire*, qui délivre le coup de grâce : à savoir que les lois morales doivent être des étalons éternels du juste et de l'injuste, et doivent être obligatoires *a priori* pour toute volonté en général. Il devrait donc exister des liaisons aprioriques entre la représentation de la loi ou les représentations individuelles [399] de valeurs morales, et la volonté ; en d'autres termes, le caractère *a priori* du caractère obligatoire des lois morales signifie ou implique la possibilité apriorique de la reconnaissance d'un rapport causal. Or cela contredit les résultats de la théorie de la connaissance, qui démontre que c'est toujours et partout seulement sur la base de l'expérience que nous pouvons énoncer une mise en acte ou un effet, et que donc au grand jamais et en aucune manière un rapport causal ne peut être *a priori* vu à plein et prédit. Si l'apriorité existait, la négation d'une causation serait absurde. Or au contraire nous pouvons dans chaque cas fort bien nous représenter, et de manière complètement intuitive, que l'effet n'a pas lieu, que de la cause s'ensuit aussi un tout autre effet, voire même pas d'effet du tout. Le rationalisme transcende donc l'expérience, il admet des lois qui prescrivent à l'expérience des buts et des voies déterminant *a priori* de quelle manière la volonté est obligée ou contrainte de se conduire.

15. Cf. *Traité de la nature humaine*, I, III, I, tr. fr. cit., t. I, 1995, p. 128 [NdT].

Le rationalisme échoue donc, non seulement dans la mesure où il n'existe pas de relations morales aprioriques, mais dans la mesure aussi où même s'il en existait, leur capacité à exercer sur la volonté une obligation ou une contrainte universelles et nécessaires ne pourrait *a priori* être vue à plein.

Il y a là toutefois un sophisme manifeste. L'erreur ressort immédiatement, pour peu que nous transférons la conclusion au domaine parallèle : celui de la logique. En argumentant de la même manière exactement, on pourrait dire que le caractère *a priori* des lois logiques a bien lui aussi la signification d'un caractère apriorique obligatoire de ces dernières pour toute pensée en général, et qu'il devrait donc exister un rapport de causalité *a priori* entre la pensée et la représentation de ces lois, etc. Le sophisme consiste bien entendu en ceci que le caractère obligatoire *a priori* ne signifie précisément pas une liaison apriorique au sens d'une contrainte dictée par les lois de la nature ou de la psychologie. Sans quoi tout un chacun pourrait penser d'une manière autre que logique, et nul ne pourrait vouloir d'une manière autre qu'éthiquement juste. Il n'est que trop fréquent que l'on en veuille autrement tout en sachant ce qui est juste - toutefois la loi n'en oblige pas moins. Son caractère d'obligation signifie que c'est seulement cette volonté qui est une volonté juste ; tu peux faire un autre choix, mais alors tu choisis précisément ce qui n'a pas de valeur, l'injuste.

Ajoutons encore un autre argument. Les normes morales doivent se fonder sur des relations aprioriques. Cependant nous trouvons les mêmes relations à l'œuvre dans les sentiments et les actions des bêtes. Les animaux sont-ils donc soumis à l'appréciation morale ? C'est ce que personne n'admettra. (Exemple de l'inceste <David Hume, *Sur l'entendement moral*, *op. cit.*, p. 24>)<sup>16</sup>.

Réponse : naturellement, la laideur morale doit d'abord exister pour que la raison, réduite au simple jugement, à la signification énonciative, puisse la constater ; et assurément, la laideur morale dépend de la volonté, du désir, des activités affectives, pour autant que ce sont là les objets de l'évaluation. Cette évaluation n'est pas un simple jugement, elle présuppose au contraire la valorisation en tant qu'un certain sentiment, disons d'approbation ou de désapprobation. C'est tout à fait le point de vue de Hume. Par quoi il veut en venir à l'idée que l'animal n'est pas capable de cette approbation ou de cette désapprobation, et que de ce fait il n'est ni moral, ni immoral, mais amoral. Et de même il semble vouloir dire - en tout cas la distinction n'est pas claire - que même nous autres hommes ne jugeons pas [400] moral ou immoral le comportement des bêtes parce que nos sentiments d'approbation ou de désapprobation sont dépourvus de liens avec leurs actions et leurs dispositions - parce que nous

16. « Pour choisir un exemple où la ressemblance est encore plus étroite, je demanderais volontiers à quiconque pourquoi l'inceste est criminel dans l'espèce humaine, alors qu'un acte tout à fait identique et les mêmes relations n'ont pas la moindre turpitude ou la moindre laideur morales chez les animaux. Si l'on répond que cet acte est innocent chez les animaux parce qu'ils n'ont pas assez de raison pour en découvrir la turpitude, mais qu'il devient aussitôt criminel chez l'homme, parce qu'il est doté de cette faculté qui *doit* le contraindre à son devoir, je répliquerais que l'argument est manifestement un cercle vicieux » *Traité de la nature humaine*, III, I, I, tr. fr. cit., p. 62 sq [NdT].

ne sympathisons pas avec elles. Ce dernier point pourrait n'être pas tout à fait exact. Nous parlons affectueusement de la fidélité du chien, nous qualifions cet animal de noble, nous sympathisons avec la femelle qui se bat pour défendre ses petits, nous désapprouvons la férocité du tigre, etc. Nos sentiments d'approbation semblent toucher à la même chose chez les bêtes que chez les hommes. Et pourtant nous ne considérons pas les animaux comme des êtres moraux, pas davantage qu'ils ne le font eux-mêmes. La raison en est claire. Tout un chacun dira en l'occurrence : ce sont des êtres dépourvus de raison. Naturellement ce « dépourvu de raison » ne signifie pas un manque en matière de science théorique, d'aptitude à la connaissance théorique abstraite, etc. Il ne signifie pas non plus que les bêtes manqueraient de la capacité d'approuver ou de désapprouver mutuellement leur comportement, car on peut aussi fortement douter que cette aptitude fasse défaut aux bêtes. Cependant, tout comme on peut être sûr que l'animal juge, mais n'a pas la capacité de distinguer entre jugement évident (*ensichtig*) et jugement aveugle-instinctif, de même l'animal évalue, mais il est inapte à distinguer entre évaluation aveugle et évaluation évidente (*einsichtig*). Et parce qu'il est incapable de procéder à cette distinction, la conscience de la justesse d'une évaluation, la conscience de la normalité, l'évidence rationnelle du fait qu'évaluer ainsi c'est procéder à une juste évaluation, que sentir, vouloir et agir ainsi c'est sentir et agir justement - tout cela ne peut pas être pour lui un motif de l'action, ni par là le motif d'une éducation éthique, d'une formation du caractère. L'animal ne peut se soumettre à aucune norme, parce qu'il est incapable de reconnaître une norme. Un être inapte à la pensée conceptuelle et à la théorisation est alogique ; il peut faire preuve d'ingéniosité intuitive, mais non point de rationalité discursive, et ne peut donc être jugé en fonction de cela. Un être qui est inapte à l'évaluation évidente, qui en outre n'est apte à évaluer par lui-même ni ses sentiments et dispositions, ni ceux des autres êtres, ni les sentiments du degré supérieur - approbation ou désapprobation - qui s'y réfèrent, et qui de surcroît est incapable de faire le départ entre les évaluations justes et erronées, évidentes et aveugles - un tel être peut agir d'instinct de manière belle ou laide, à tel point que des spectateurs doués de raison lui attribuent en fonction de cela une évaluation évidente de ces qualités ; mais il ne peut être motivé par la beauté et la laideur, il ne peut pas se fixer pour but un *kalon*, il ne peut pas préférer le *kalon* en tant que tel à un simple *hédu* en tant que tel, sans parler du fait que tout cela peut bien procéder de la formation d'une noble disposition, d'une formation éthique du caractère, etc.

Toutefois ce serait, à en croire Hume, une réponse complètement fautive, une réponse qui comporterait un cercle vicieux. Car pour que la raison puisse percevoir la laideur morale, il faut pourtant bien d'abord que celle-ci existe. La laideur morale est l'objet de la connaissance rationnelle et non sa création. En réalité, tout animal serait donc capable de toutes les vertus et tous les vices que nous trouvons chez les hommes de quelque manière que ce soit. Toute la différence consisterait en ceci que du fait de son manque de raison l'animal est

incapable de découvrir la vertu et le vice.

Cet argument est, aux dires de Hume, décisif. Si l'essence de la moralité consistait en des relations, impossible d'échapper à cette conclusion : chez les animaux [401] comme chez les hommes les relations sont exactement les mêmes, donc les distinctions morales s'appliquent également de la même manière aux uns et aux autres.

Par la suite, Hume montre de manière encore plus ramassée que dans les *Principles*, que la moralité ne peut pas consister non plus en un fait objectif qui pourrait être découvert par l'entendement. Il parvient au résultat suivant : quand vous dites qu'une action ou un caractère sont vicieux, vous ne voulez pas dire autre chose que : en vertu de la constitution de votre nature vous éprouvez un sentiment ou une sensation de réprobation quand vous vous les représentez. Vice et vertu peuvent donc être comparés aux sons et aux couleurs, à la chaleur et au froid qui, d'après la philosophie moderne, ne sont pas des qualités [présentes] dans les choses elles-mêmes mais de simples perceptions de l'âme.<sup>17</sup>

Nous voyons ici d'une manière particulièrement claire combien la conception de Hume est unilatérale et incomplète. La simple appréciation, l'adjonction de quelque sentiment particulier, ne suffisent pas à faire qu'une décision soit morale. *Sans la distinction entre évaluation correcte et évaluation apparente et sans la capacité de prendre conscience de cette distinction et d'en faire la mesure pratique de ses actions, il n'est pas question de parler de morale*<sup>18</sup>.

Si Hume croit avoir montré que fonder la morale sur la raison ne peut laisser subsister de différences d'essence entre l'homme et la bête, c'est bien le contraire qui se fait jour. Naturellement, les relations aprioriques ne touchent pas simplement les sentiments et les actions des hommes et des bêtes abstraction faite des évaluations, mais elles englobent celles-ci, et elles englobent en outre les aptitudes à juger de ces évaluations.

Même dans la sphère humaine, au reste, il y a une distinction entre la *belle âme* et le type de la *perfection éthique*. La belle âme est l'incorporation de l'idéal d'une personnalité qui, de façon purement intuitive, sans la moindre réflexion préalable, donc de façon purement instinctive, fait à chaque fois ce qui est juste. Le caractère éthique en revanche fait ce qui est juste sur la base

17. Cf. la remarque subtile au sujet des théories morales qui pendant un certain temps procèdent de manière purement théorique conformément à l'ordre habituel des raisons, et constatent un « est » ou un « n'est pas », lorsque tout d'un coup, sans justification, le « est » et le « n'est pas » se transforment en un « doit » et « ne doit pas ». <David Hume, *Sur l'entendement moral*, op. cit., p. 27 sq.> (NdE). [*Traité de la nature humaine*, III, I, I, tr. fr. cit., p. 65 - NdT].

18. Donc : tendre intentionnellement au beau en tant que beau - mieux : au beau authentique, au beau véritable.

L'animal n'a aucune science : il ne peut pas se fixer pour but l'être-vrai et la vérité. Il ne connaît pas de connaître dans l'intérêt purement théorétique, dans l'intérêt de la vérité. De même, il y a un intérêt pour la vérité dans le domaine du sentiment et du vouloir. L'homme appréhende ce qui est pratiquement vrai (le bien) et <se> le fixe pour but, de manière consé- quente, et c'est la vie dans la vérité, la vie bonne (*recht*) précisément.



de l'évaluation et du jugement évidents, et son orientation en habitus vers le bien ainsi que son agir en habitus dans ce but sont passés par tous les stades [402] de l'examen rationnel. Le caractère éthique est l'œuvre de la formation éthique du caractère, voire du travail éthique en soi-même. La belle âme est un produit de la nature, qui a poussé comme une belle fleur dans des conditions particulièrement favorables. La belle âme s'attire faveur, amour et admiration esthétique ; le caractère éthique en revanche a pour lui grandeur et dignité, il est objet d'admiration et d'hommage éthiques.

Dans le domaine intellectuel : 1) clarté pratique, bon sens, qui a vite fait de s'y retrouver au sein d'un cercle étroit de relations et trouve ce qui est juste instinctivement et intuitivement, sans plus. 2) L'habitus théorique et la science. - (Mais combien le grand savant est gauche dans les rapports pratico-élémentaires, où le sens commun lui est ô combien supérieur !)

De même que la raison théorique, sous la forme de la science, atteste la supériorité infinie de l'homme sur la bête, et que par rapport au bon sens elle représente le type spirituel supérieur - il en va de même si l'on compare la belle âme et l'âme éthiquement grande et distinguée.

#### HUSSERLIANA XXVIII

TEXTE COMPLÉMENTAIRE N° 3, PP. 402-418.

<Critique de l'éthique kantienne><sup>19</sup>

<a) Les lois pratiques comme vérités de raison matérielles >

Kant avait défini la loi pratique comme une règle, reconnue comme valable pour tout être rationnel en général par opposition à la maxime dont le sujet fait une règle valable pour lui-même. S'il doit y avoir des lois pratiques, il faut, conclut-il, qu'il y ait *dans la raison pure* des raisons suffisantes pour la détermination de la volonté. C'est, d'après Kant, une proposition analytique. Une proposition est alors tenue précisément comme valable pour tout être rationnel en général, si elle se fonde dans ce qui caractérise l'être rationnel comme tel, donc dans la raison, et non pas dans ce qui distingue un être rationnel d'un autre être rationnel.

Cette raison pure, Kant la comprend comme une faculté purement intellectuelle; aux côtés de laquelle il range celles du sentiment et du désir. Les motifs du désir, suppose-t-il, peuvent procéder du sentiment de plaisir ou de déplaisir, ou bien ils peuvent procéder de l'intellect, et même purement de l'intellect. C'est là du moins la condition de possibilité des lois pratiques.

Si nous devons prendre position de façon critique vis-à-vis de cette théorie, nous dirons alors à peu près ce qui suit : les lois pratiques sont des normes

19. Extrait du cours « Questions fondamentales de l'éthique » du semestre d'hiver 1902/03 (N.d.E.)

universellement valides. Leur prétention à une validité universelle doit naturellement s'attester devant quelque tribunal et ce tribunal est la raison. La validité universelle de la norme existe si elle peut être vue à plein (*eingesehen*)<sup>20</sup> comme valide de cette façon. Une norme est une proposition. Qu'une proposition vaille, cela je ne peux légitimement l'affirmer que si je vois à plein (*einsehe*) précisément sa validité. Or ce « voir à plein » est une mise en action [403] de la raison. De ce point de vue, cependant, les lois pratiques ne se distinguent en rien de toutes les autres propositions. Toute proposition vraie vaut pour tout être rationnel en général. Elle est vraie, elle peut être vue à plein ; elle peut être considérée comme obligatoire pour tout être rationnel - ce sont là deux affirmations sinon identiques, du moins équivalentes. Peut-on à présent dire que, de ce fait même, toute vérité a sa source dans la raison pure ? Dire que la validité pour tout être rationnel, exige que toute proposition vraie relève fondamentalement de l'essence universelle de la raison, et non pas de ce qui distingue un être de raison d'un autre être de raison ?

Il nous faut pourtant trancher que c'est là un paralogisme. Untel est, du point de vue de la sensibilité, normal, tel autre, anormal ; parmi les anormaux, l'un est sourd de naissance, l'autre, aveugle de naissance et ainsi de suite. N'y a-t-il pas de vastes sphères de vérités et même de vérités aprioriques qui reposent sur des représentations sensibles ? N'est-ce pas une vérité, une vérité à réaliser dans l'évidence (*Einsicht*), dans une intuition adéquate, que le violet tient qualitativement le milieu entre le rouge et le bleu, le gris, entre le noir et le blanc, mais pas entre le rouge et le vert ; que toujours trois sons distincts ont qualitativement leur ordre, que, nécessairement, l'un des trois sons est un son intermédiaire, que cet ordre est un ordre ouvert, qui écarte point de départ et point final, de sorte qu'une série de sons est nécessairement une série ouverte et non une série close ; que la couleur est nécessairement jointe à l'étendue à la manière d'un recouvrement etc. ? Or toutes ces vérités se rapportent à cela même qui, éventuellement, distingue un être rationnel d'un autre être rationnel. Un être rationnel ne cesse pourtant pas d'être rationnel s'il est aveugle aux couleurs ou aveugle tout court, que ce soit par un handicap de naissance ou non, ou encore s'il est sourd de naissance ; bref, lorsqu'il est privé des représentations intuitives correspondantes, sans lesquelles il ne peut concevoir les concepts de couleur et de son et les vérités qui en dépendent, sans lesquelles il ne peut pas le moins du monde comprendre les mots et les propositions qui s'y réfèrent. Une multitude infinie de vérités valent, et cela va de soi, elles valent pour tout être rationnel - car un valoir subjectif n'est en rien un valoir, et réduit à néant le concept même de validité - ; et, pourtant, ils ne se fondent pas

20. Le verbe *einsehen* et les termes dérivés (*Einsehen*, *Einsicht*, etc.) expriment une vision intuitive, qui, bien évidemment, est de nature intellectuelle (et donc « active », scrutatrice et eidétique). Nous empruntons - et détournons - la locution par laquelle Pascal caractérise la saisie des axiomes par l'esprit de géométrie et qu'il oppose à la *vue pénétrante* dont fait preuve l'esprit de finesse dans la saisie des sens. (Cf. le discours *De l'honnête homme*, *Discours sur la religion*, publiés et restitués par E. Martineau, chez Fayard/Armand Colin, réd. 1992, p. 23. (N. d. T.)

en général et purement dans l'essence générale et pure de la raison, mais se rapportent à une matière de connaissance.

Il existe de pures vérités de raison; il existe des vérités qui, à l'encontre de toute «matière», à l'encontre de toute sensibilité, sont non sensibles, dans la mesure où elles renferment, au lieu de concepts sensibles, des concepts indéterminés qui peuvent être remplacés arbitrairement par les concepts sensibles que l'on veut, *salva veritate*. Il existe des vérités qui peuvent être affranchies de tout ce qui est sensible, et qui ne renferment rien qui concerne des concepts sensibles. Il en va ainsi, par exemple, de toute proposition purement arithmétique, telle que :  $2 + 3 = 5$ ; de même de toute proposition purement logique, comme : Si tous les A sont B, et que tous les B sont C, alors tous les A sont C. Mais, à l'évidence, il s'agit là d'un ordre très restreint de vérités universelles, et pour tout être rationnel, il n'y a pas que ces vérités qui soient obligatoires; il en va ainsi pour toutes les vérités en général; à défaut de quoi, elles ne seraient justement pas des vérités. Ce caractère d'obligation signifie dans tous les cas que tout être qui juge qu'il en est ainsi, juge correctement, juge rationnellement; qu'il se montre rationnel en jugeant de la sorte. S'il juge autrement, alors il juge faux, irrationnellement. Pour chacun, c'est dans l'une des façons de juger qu'existe la *possibilité* de l'évidence, de [404] la réalisation intuitive de ce qui est jugé. Pour les autres, cette possibilité n'est pas donnée, ou plutôt, ce qui se trouve alors donné, c'est la possibilité contraire, celle du conflit intuitif. Et il va de soi que pour qu'un être rationnel puisse juger et éventuellement voir à plein, il doit avoir les représentations en question et que pour tous existe la *possibilité* d'avoir toutes les représentations et d'effectuer toutes les intuitions correspondantes. Ces *possibilités* existent, toutefois, en tant que possibilités idéales, et non pas en tant que possibilités physiques. Je ne peux pas juger au sujet des plus profondes théories mathématiques si je ne les comprends pas, et peut-être n'ai-je d'ailleurs pas les aptitudes intellectuelles suffisantes pour jamais les comprendre. Pour autant, ces théories ne sont pas fausses pour moi; elles ne sont pas non plus ni vraies ni fausses, car la vérité et la fausseté ne se réfèrent pas à moi, elles expriment une objectivité où il n'est pas question de ce que je peux ou ne peux pas me représenter ou juger *realiter*, ou jusqu'à quel point, de façon contingente et factice, je le peux ou ne le peux pas. La possibilité idéale, en revanche, existe bel et bien dans la mesure où je peux penser ma raison, mon étroite et faible raison, sous une forme idéalisée. Il appartient en effet à l'essence universelle de toute forme et de toute matière de pensée, qu'elles permettent certaines connexions et pas d'autres. Qu'elle le fasse, c'est ce que voit celui qui est intelligent, et s'il le voit et qu'alors il l'énonce, alors cette façon de juger est valable; quant à celui qui juge autrement, celui-là ne voit justement pas, quant à celui qui ne comprend pas le sens des affirmations, celui-là ne peut pas juger et tout d'abord il ne peut pas voir correctement. S'il pouvait s'affranchir de ses limites intellectuelles contingentes, alors il pourrait le voir tout aussi bien que moi.

C'est là, donc, la première chose que nous avons à objecter. L'objectivité

de la validité, qui fait la vérité de toutes les autres propositions vraies comme de toutes les normes vraies, est certes une obligation pour tout être rationnel en général, mais cela n'implique pas que l'origine de la norme réside dans la raison pure, pensée en quelque sorte comme une faculté propre totalement séparée de la sensibilité et de toutes les autres facultés. Il est tout à fait possible que la norme comporte outre la forme de la pensée, qu'elle tient purement de la « raison », une matière qui ne provient pas de la raison, donc aussi, par exemple, une matière qui provient des facultés de sentir et de désirer. Qu'elle le fasse ou non, c'est là quelque chose que seul son contenu, i.e. le sens de son affirmation peut nous apprendre. Certes Kant ne parle de prime abord et encore de manière tout à fait générale que d'une « loi pratique » ; mais, pour autant, il est clair que si cette loi pratique doit être une proposition qui doit exprimer une norme de l'action, le sentiment et le désir sont essentiellement présumés. Car comment donc le devoir (*Sollen*) pourrait-il avoir encore un sens, si nous feignons un être qui serait purement rationnel? Comment la validité inconditionnée du devoir peut-elle être vue à plein si ne lui sont pas sous-jacentes quelques relations ou quelques propriétés de sentiments, d'actes de l'affectivité (*Gemüt*) auxquels se réfère celui qui juge?

La morale du sentiment anglaise a pourtant établi ce point de façon indubitable : si nous feignons un être pour ainsi dire aveugle au sentiment, tout comme nous connaissons des êtres aveugles aux couleurs, alors tout ce qui est moral serait privé de contenu, les concepts moraux se réduiraient à de simples mots dépourvus de sens.

Il est de l'essence de la loi morale d'être un impératif, d'exprimer un devoir (*Sollen*), ainsi que nous venons de le présupposer. C'est une affirmation bancale de Kant, qu'une telle loi ne prend [405] la forme d'un impératif que pour un être fini. Certes, Dieu ne peut pas agir autrement que bien. Il est absolument parfait, aussi fait-il toujours et nécessairement le bien. La constitution qu'il tient des lois de sa nature exclut pour ainsi dire qu'il agisse autrement. Mais la détermination de sa volonté consiste en ce qu'il veut nécessairement le bien, parce qu'il le reconnaît comme bien. Or cette dernière affirmation revient à dire qu'il le reconnaît *comme* devant être, ce qui revient à dire que la règle de son action n'est pas une quelconque loi de la nature, mais une loi du devoir, une loi dont l'impératif trouve, selon une loi de sa nature, un remplissement constant. Il n'est besoin de personne pour que cela se produise et pour que Dieu observe l'obligation du bien. Il ne plie pas devant un devoir (*Pflicht*) plus puissant à son corps défendant, mais bien plutôt il reconnaît toujours le bien comme bien, ce qui est dû comme dû, et par suite il le fait *eo ipso*, suivant sa nature. Par conséquent, la loi pratique n'est loi de son action que parce qu'elle énonce un devoir, une valeur, un être-bon, et Dieu est l'absolument bon, parce qu'il la suit toujours à la perfection, sans résistance, conformément à sa nature.

Or si toute loi pratique est un impératif, si toute loi implique effectivement l'Idée d'un devoir, d'une valeur, d'une différence entre le bien et le mal, alors il ne fait aucun doute que le côté affectif de la conscience doit, en effet, ap-

porter au contenu de l'impératif, de tout impératif, et, par conséquent aussi de l'impératif moral, les représentations qui lui sont essentielles.

S'il y a en général une loi pratique valide, alors la raison fonctionne par rapport à elle de façon tout à fait analogue au cas des lois qui ne sont pas purement intellectuelles, et donc pas purement logiques et mathématiques. Elle doit élaborer des concepts sur la base d'une certaine « matière » et décider au sujet de la connexion des objets de ces concepts. Si dans notre cas, des lois aprioriques doivent exister, il faut que les concepts formés en référence à certaines activités affectives fondent des connexions de nécessité évidente, tout comme nous l'avons reconnu au sujet des couleurs et des sons etc.

<b>L'analogie entre lois pratiques et lois de la vérité</b>

Nous rejoignons ici une considération générale, qui, pour partie, approfondit la discussion précédente, pour partie l'élargit. Si nous admettons que de telles lois existent, et cela précisément en tant que lois qui n'ont pas le caractère de lois naturelles du ressentir, du désirer, du vouloir, mais celui de normes, de lois du devoir, qui sautent aux yeux *a priori* dans leur validité, alors la relation de ces lois à l'affectivité de l'homme serait analogue à la relation des normes de la vérité à l'intellect. Les lois de la vérité ne sont pas de quelconques lois de la constitution naturelle de notre âme, mais des lois pour toutes les concordances ou non-concordances que nous nommons « vérités » et « erreurs ». Et en l'espèce, les normes de la vérité que nous nommons lois purement logiques, sont les lois pour la possibilité de la vérité qui se fondent dans l'essence générale des types d'actes intellectuels correspondants, de sorte que tout être en général, qui vit ces types d'actes, se trouve lié par elles, et pas seulement le sujet contingent ou l'espèce contingente. Mais les lois matérielles de la vérité ne sont pas moins indépendantes du sujet contingent qui juge. A elles aussi, tout être intelligent [406] se trouve lié, ou plutôt seulement tout être intelligent qui ne possède pas simplement en général un entendement, mais qui, en général, est en état d'accomplir les matériaux de connaissance en question. Par exemple, il appartient au concept ou au sens des qualités de son, un ordre unidimensionnel. Cela ne vaut pas seulement pour les hommes, mais en général. Mais comment pouvons-nous ici avoir la témérité de faire des prescriptions pour d'autres êtres ? La réponse est claire. Cela appartient au sens général des sons, ce qui veut dire que nous avons l'évidence qu'un son pour lequel cela ne vaudrait pas ne serait plus du tout un son. Un *si* qui par hasard ne se situerait pas entre un *la* et un *do*, et qui en quelque sorte précéderait un *la*, ne serait plus un *si*. Un son sans intensité n'est pas un son ; c'est quelque chose de contradictoire etc. Par conséquent, nous pouvons dire de façon tout-à-fait générale que, si absolument un être intelligent est capable d'entendre des sons, alors il doit juger en se conformant à ces jugements aprioriques ; s'il ne le fait pas, il juge précisément faux ; il affirme quelque chose au sujet des sons, que l'Idée de son en tant que tel contredit .

Si nous voulons former à présent un concept clair de l'*entendement pur*,

nous le définirons, et nous ne pourrions le définir que par la globalité des lois purement logiques et mathématiques, en tant que lois se rapportant à la pure forme du penser, lois qui se réfèrent par conséquent à toute intelligence en général, de quelque façon que soit constituée sa sensibilité, de quelque étendue délimitée que soit sa matière de connaissance possible (vaste ou bien étroite). C'est exactement de la même façon qu'il y aurait, dans l'hypothèse de lois aprioriquement normatives de l'affectivité, peut-être de pures lois de l'affectivité, à savoir des lois qui vaudraient, purement dans la forme, dans l'essence générale des types d'actes affectifs en question, de sorte que tout être doué d'affectivité en général, homme ou ange, serait lié par ces lois. A la concordance et à la non-concordance qui se nomment vérités dans le domaine logique, et qui indiquent certains rapports fondamentaux qui se fondent dans l'essence pure des *actes* de conception et d'intuition, devraient correspondre ici certaines concordances qu'il nous reste à rechercher, ou d'autres rapports entre actes affectifs, à savoir ceux qui ne sont pas du genre « contingent » - pour suivre l'analogie avec les états de choses empiriquement sensibles - ; des actes, qui ne sont pas non plus du genre « nécessaire » tout en étant limités par une matière affective particulière (*Gefühlsmaterie*), par certaines *espèces affectives* se réglant sur des matières sensibles particulières, mais bel et bien des actes d'une nature toute à fait générale, des actes qui valent apodictiquement, mais qui, en même temps, sont purs de toute matière, dans la mesure où ils se fondent dans l'essence générale des formes d'acte correspondantes. Tout comme les lois purement logiques sont des lois de la vérité possible, lois qui délimitent le sens de la vérité, qui ne devraient pas être transgressées sans que l'on manque *eo ipso* la vérité (puisque l'on manque ce sens), de même, les lois dont il est ici question devraient être des lois de la valeur possible, des lois qui relèvent de l'Idée, du sens ou de l'essence de la valeur en tant que telle. Ce seraient donc des lois ressortissant à l'« affectivité pure », qui concerneraient tout être capable en général de ressentir, de désirer, de vouloir, qu'il possède ou non telles ou telles particularisations matérielles des actes affectifs.

Kant examina des possibilités. Il examina, ce qui conditionne la possibilité de lois pratiques. Mais il s'enfonça, à partir de là, dans des erreurs. Il supposa comme étant évidemment compris [407] dans le concept de la loi pratique, ce qui ne peut pas y être compris. Nous aussi nous examinons des possibilités ; mais vous voyez que ce sont de tout autres possibilités qui s'offrent à nous, des possibilités qui ne mènent à rien moins qu'à ce rationalisme extrême et presque absurde pour lequel Kant a opté.

< c) *Sur la négation kantienne de lois apriori du sentiment et du désir.*

*L'objectivité des prédicats de sentiment et la différence entre sentiments adéquats et sentiments inadéquats. Les lois purement pratiques se fondant dans les formes du sentiment et de la volonté>*

Venons-en à un nouveau point. Le premier argument, qui conduisit Kant à placer l'origine d'une loi pratique dans la « raison pure », résidait dans la

validité de la loi en tant qu'elle est présupposée pour tout être rationnel en général. Il y a un deuxième argument, énoncé dans le Théorème I: Tous les principes pratiques qui présupposent une matière, un objet de la faculté de désirer comme motif du vouloir, sont *empiriques* et ne peuvent fournir des lois pratiques. Si l'objet déterminant est l'objet du désir, la volonté sera, pour dire les choses plus précisément, déterminée par *le plaisir ou le déplaisir* qui est lié à la représentation de la réalisation effective de l'objet. Mais d'aucun objet on ne peut savoir *a priori* s'il s'y joindra du plaisir ou du déplaisir, ou même s'il sera indifférent. L'un ressent les choses de telle façon, un autre, d'une autre façon ; qu'il ressente les choses ainsi et non autrement, c'est là un simple état de fait.

Ici Kant avance des affirmations qui, comme on pourrait lui objecter, sont discutables et qui, en tout cas, vont à l'encontre de ce qu'ont admis de grands penseurs dans l'Antiquité et dans les Temps Modernes.

Les partisans d'une morale du sentiment ont, en effet, prétendu que le sentiment dépendait de la constitution particulière de l'espèce humaine, et même, en partie, de l'individu humain. Mais seule une analyse plus poussée peut nous apprendre si cela concerne tous les sentiments. Cela ne va pas de soi d'avance. Ainsi nombre de penseurs ont admis que, par nature, nous éprouvions de la joie à voir à plein les choses et de l'affliction à nous trouver dans l'erreur. Ce comportement affectif ne devrait-il pas faire partie de la dotation essentielle d'un être qui est à la fois intelligent et sensible? Un caractère de plaisir en soi ne se trouve-t-il pas indissociablement inclus dans la confirmation d'une visée, dans le remplissement d'une intention de représentation, pour autant que nous prenions le cas dans sa pureté, donc en faisant abstraction de l'immixtion d'autres sentiments provenant d'autres sources? Il en va de même pour le plaisir lui-même, dans la mesure où il est plaisir pur, ou plutôt pour l'intuition du plaisir pur.

Lorsque nous éprouvons un plaisir pur, quel qu'en soit le motif, alors un agrément se joint à lui. Bien plus: eu égard à ce plaisir, i.e. dans l'intuition du plaisir dans la perception interne, un agrément s'y attache; ou un désagrément, s'il s'agit de déplaisir. Ce n'est pas le cas pour tout plaisir, car nous détestons en effet aussi maint plaisir, par exemple, le plaisir pris à quelque chose de vulgaire, de laid ou de cruel. Mais alors le plaisir n'est plus, en l'occurrence, un plaisir pur; il s'y mêle l'intuition [408] d'un déplaisir. Je demande: est-ce que l'agrément fondé sur l'intuition d'un pur et simple plaisir n'est pas un agrément nécessaire; et est-ce que le désagrément fondé sur l'intuition d'un déplaisir pur et simple n'est pas, à son tour, un désagrément nécessaire et cela, nécessairement, pour tout être en général doué de sensibilité? J'ai présupposé ici le plaisir sur la base d'une intuition, et même d'une intuition interne d'un pur plaisir. Dans l'intuition, nous avons saisi un être, l'être nous est donné. Le plaisir de second degré est donc un *agrément pris à l'être du plaisir*. A l'évidence, cet agrément n'est pas nécessairement rapporté à la *représentation du moi*. L'agrément se constitue dans le simple regard sur le plaisir pur et

vaut de ce fait universellement, qu'il s'agisse de mon plaisir ou de celui d'un autre. L'intuition du plaisir - d'un plaisir pur - de tout un chacun fonde un agrément et un agrément nécessaire, tout comme même les partisans d'une morale du sentiment, je songe à Hume, ont admis une bonne volonté originaire, à ceci près que, suivant un préjugé arbitraire, ils l'ont vue comme dérivée de l'humaine constitution.

Nous n'admettons pas bien sûr que ces cas primitifs constituent complètement l'a priori affectif. Car il y a en outre la sphère des médiations de sentiments et des mélanges de sentiments, c'est-à-dire des cas où, sur la base de *connexions*, par exemple sur la base de relations de causalité et de l'unité chose, des sentiments se rattachent à ce qui ne fonde en soi aucun sentiment et où, pourtant, en tant que motivé par de telles relations, un sentiment sera bel et bien éprouvé. Il en va ainsi, par exemple, de l'ami qui nous agrée, tel qu'il est, pour ainsi dire, de pied en cap, sur la base de l'agrément intense que procurent sa beauté et ses qualités d'âme nobles ou encore, comme nous agrée un objet sur la base de ses effets agréables, etc.

Viennent ensuite en considération les sentiments qui se produisent sur la base de telles ou telles relations, psychologiquement inconscientes et efficaces, et se lient même aux représentations symboliques des objets, comme lorsque quelqu'un nous est antipathique et que la véritable raison, sans que nous en soyons clairement conscients, en est par exemple le nom, disons Evelyne ou Eulalie, nom qui représenterait, dans quelque roman, une affreuse intrigante. A ces relations aussi peuvent se rattacher des lois affectives aprioriques, tout comme c'est le cas dans le domaine théorétique, où des lois aprioriques se rapportent à des jugements représentés obscurément et effectués de façon verbale. Il faudrait considérer ici surtout les lois aprioriques, qui, dans le domaine de la volonté, gouvernent la relation de moyen à fin etc.

Kant n'a pas jugé bon de se livrer à une recherche plus approfondie sur toutes ces relations. Il partait du préjugé qu'on ne pouvait savoir *a priori* si un objet est susceptible ou non de fonder un plaisir ou un déplaisir, et que par conséquent aucune loi apriorique du sentiment et du désir n'était possible. Ce qui le conduisit à cette conclusion, c'est, à l'évidence, la *sphère du goût sensible (sinnlich)*. La même nourriture plaît à l'un et pas à l'autre. C'est un fait qui dépend de la constitution contingente de l'être correspondant qui goûte et ressent. Or même dans ces cas, il faut distinguer entre l'objet en lui-même, l'objet pour le sujet, les effets qui s'y relient phénoménalement et le sentiment. L'objet peut être le même sans qu'il soit besoin qu'il apparaisse de la même manière à tout sujet, et le sentiment peut dépendre tout de même [409] des modes d'apparition : par exemple de ce qui serait en question d'un point de vue esthétique. Bien plus, *l'objet* peut apparaître de la même façon, sans que le sentiment, autour duquel le différend tourne, soit le moins du monde un sentiment immédiatement fondé par la *teneur phénoménale* de l'objet, mais fondé par *certaines conséquences phénoménales* qui en découlent. L'objet lui-même est alors redevable de sa coloration affective à la transposition. En effet,



selon la « disposition » (*Stimmung*) de mon organe gustatif, le même cigare me semblera excellent ou au contraire, insipide. Le goût n'est pas fondé ici par le cigare, tel qu'il m'apparaît d'ordinaire. Le goût dépend immédiatement de la fumée qui excite l'organe gustatif, ou plutôt non pas de la fumée, mais de l'*effet gustatif* de la fumée (provoqué par elle, selon notre jugement immédiat). Si le goût était effectivement en tout point le même, alors le cigare aurait tout aussi bien pour nous aussitôt un bon goût. Mais peut-être devons nous aller encore plus loin. Le goût à lui seul ne fonde pas le sentiment. Peut-être que la nicotine et les autres substances diffusées dans l'organe du goût excitent les nerfs, tantôt de telle façon, tantôt de telle autre, de sorte que de nouvelles sensations, non des sensations de goût, mais des sensations communes, se trouvent excitées, tantôt très plaisantes, tantôt déplaisantes. Par suite, le sentiment dépendrait aussi de ces sensations et pas du tout exclusivement des sensations de goût. Le cigare phénoménal recevrait ainsi sa valeur affective de façon d'emblée très médiate par une transposition. Ou encore, autre exemple : l'herbe a un goût exquis pour les bœufs, alors qu'elle n'en a pas pour nous. Mais ces sentiments divergents ne sont pas rattachés à l'herbe, mais plutôt aux sensations gustatives qui justement ne peuvent qu'être différentes de part et d'autre. Elles sont liées aux sensations communes relevant de la satiété et de la digestion, que l'on nomme plaisirs du ventre et autres choses du même ordre.

D'après cela, il se pourrait fort bien que l'évidence, qui semble s'attacher au jugement de goût sensible, ne soit pas de la sorte complètement injustifiée et que l'illusion ne provienne ici que de la transposition, c'est-à-dire de la source même à partir de laquelle par ailleurs les illusions de l'évidence trouvent leur explication. Nous vivons aussi, lorsque nous éprouvons le sentiment de bien être, les soubassements de la sensation qui fondent nécessairement un plaisir. Mais tandis que l'aperception théorique nous fait apparaître l'objet phénoménal, et ce comme point de rayonnement de ces sensations, il nous apparaît à présent comme bon et même comme évidemment agréable; pourtant l'objet n'est pas en soi le bien, ce bien qui fonde par lui-même et nécessairement le plaisir, mais ce à quoi se rapportent les sensations, ou en tout cas, il est l'objet en tant que porteur des sensations. Mais comme l'objet n'est pas aperçu comme identique en vertu de ces sensations, puisque celles-ci ne sont nullement constitutives de l'objet, il en résulte la relativité du plaisir gustatif.

En outre, il faut bien entendu prendre aussi en compte, en tant que source des prédicats de sentiments, qui accrochent des objets de façon impropre et contingente, les associations fortuites. En tout cas, le prédicat de sentiment appartient objectivement à l'objet précisément lorsque l'objet intuitionné et effectivement donné dans l'intuition, porte en soi et pour soi le sentiment, lorsque le sentiment apparaît nécessairement fondé par lui dans l'intuition adéquate, comme [410] appartenant en lui-même à ce contenu intuitionné. Mais le prédicat de sentiment n'appartient pas par essence à l'objet. Il n'est pas un prédicat véritablement objectif, qui s'y accrocherait nécessairement, lorsque le sentiment n'appartient pas à ce qui constitue l'objet d'après son contenu,

et que donc l'intuition entière de l'objet, abstraction faite de tout ce avec quoi l'objet est par ailleurs en rapport, ne fonde pas le sentiment. Nous avons l'objet tout entier sous notre regard, mais le sentiment n'y adhère pas comme quelque chose qui appartiendrait par essence à ce qui est intuitionné, bien plutôt le passage à d'autres objets, le souvenir de rapports conformes à l'expérience, de connexions contingentes d'objets avec d'autres objets, tout cela indique que le sentiment a un tout autre fondement. L'objet plaît parce qu'il était souvent donné avec quelque chose qui est en soi même plaisant ou parce qu'il exerçait souvent des effets agréables etc. Tout comme dans le domaine purement intellectuel, le retour à l'intuition doit réaliser la représentation impropre, imparfaite et indirecte, dans le domaine du sentiment et cela, d'une façon analogue, s'impose le retour à l'intuition de l'objet et au sentiment propre, i.e. direct qui se fonde sur elle, au sentiment fondé par le contenu effectivement donné de l'objet.

De même qu'il y a dans la perception ou d'autres apparitions, un apparaître impropre dans lequel l'intention de représentation excède ce qui est donné dans la sensation, et de même qu'en résulte l'illusion que l'objet serait tout entier perçu, alors qu'au sens propre, ce n'est pas du tout le cas ; de même, le sentiment lui aussi excède ce qui est donné. Le sentiment se joint à l'apparition, et son objet apparaît comme valeur ; mais à y regarder de plus près, nous remarquons souvent la différence. Nous remarquons que le sentiment n'appartient pas à l'objet lui-même, qu'il ne se fonde pas dans ce que l'objet est en lui-même, dans ses propriétés constitutives, mais plutôt qu'il plaît sous quelque rapport. Ce rapport fonde une transposition affective et, à vrai dire, une transposition qui est tantôt contingente, tantôt nécessaire. Le sentiment est justifié, lorsque le rapport fonde une transposition affective nécessaire dans une intuition « réalisante », tandis qu'il n'est pas justifié, qu'il ne vaut pas comme en relevant, s'il y a une transposition affective contingente, si le retour à l'intuition réalisante fait apparaître le sentiment comme n'étant pas fondé de façon nécessaire par l'intuition du rapport ni par les objets eux-mêmes en rapport, s'il le fait apparaître comme ne leur appartenant pas. Mais la justification peut bien entendu aussi être perdue du fait que le rapport présupposé dans le jugement n'existe pas du tout en vérité ou n'existe plus et que de ce fait il ne touche pas du tout au fond de l'objet lui-même. Que peut la pauvre Eulalie au fait que j'ai une fois lu un roman dans lequel une abominable femme de chambre s'appelait Eulalie ? De même que le retour à l'intuition dévoile le préjugé théorique en tant que tel, de même en va-t-il pour le préjugé affectif, pour le pressenti et pour le ressenti inadéquats. De même que la différence entre représentations impropres et propres, inadéquates et adéquates est une différence phénoménologiquement donnée, de même celle entre sentiment adéquats et sentiments inadéquats est une différence phénoménologiquement donnée. La vieille différence entre idées claires et idées confuses est une différence entre représentations claires et [411] représentations confuses, et en second lieu une différence entre sentiments clairs et sentiments confus.

Nous voyons, lorsque nous suivons ces mouvements de pensée, que l'objectivité des prédicats de valeur, tout comme celle, à vrai dire, des prédicats de chose, des caractéristiques propres, repose sur une légalité, mais pas sur une légalité intellectuellement formelle au sens kantien, comme si l'objet du sentiment et du désir n'entraînait nullement en ligne de compte. Celui-ci entre plutôt en ligne de compte comme le fait la faculté de juger dans le domaine intellectuel. De même que l'objet intellectuel, l'objet en tant qu'existant est conformé de telle ou telle façon, tel qu'il est, non pas sans égard à ses déterminités constitutivement théorétiques, mais dans ces déterminités, de même l'objet pratique, l'objet-de-valeur, l'objet en tant que bon et l'objet en tant que mauvais, en tant que beau et en tant que laid, ne l'est pas sans égard à ses déterminités de valeur constitutives (*Wertbestimmtheiten*) et ses déterminités axiologiques (*Gutbestimmtheiten*), mais plutôt en elles. Les prédicats de valeurs sont constitutifs pour la valeur, prédicats qui sont fondés dans certains prédicats de choses, et fondation signifie appartenance nécessaire des sentiments correspondant aux prédicats théorétiques de l'objet adéquatement donnés ou pouvant se donner dans quelque conscience en général.

De même que, par suite, et plus largement, certaines lois purement catégoriales appartiennent à l'essence de l'être et du non-être en général, à l'essence de l'existence et de la pensée correcte, de la pensée adéquate à l'existence, des lois qui sont purement formelles, dans la mesure où elles délimitent le sens des expressions « existant » et « non-existant », « ainsi conformé » ou « pas ainsi conformé », « vrai » et « faux », etc., de même appartiennent à l'Idée de valeur et de non-valeur, de valeur immédiate et de valeur médiate, de fin et de moyen, etc., certaines lois formelles qui sont purement formelles et catégoriales pratiquement, dans la mesure où, en tant qu'elles appartiennent au sens simple des catégories de valeur et aux formes du sentiment et du vouloir qui lui correspondent, elles sont justement indépendantes du contenu contingent, de la matière du sentir. De même que les lois purement logiques ne contiennent rien de la particularité d'un domaine de choses, de même les lois purement pratiques ne contiennent rien des particularités d'un domaine de valeur et de sentiment, et par conséquent, rien non plus des particularités d'un domaine de choses, pour autant que les sentiments se rattachent à des choses. Combien, cependant, nous nous sommes éloignés de la critique ! Au lieu de nous en tenir simplement à des critiques, nous avons développé des idées pour notre propre théorie. Mais revenons à Kant !

<d) Sur la négation par Kant des différences qualitatives dans le sentiment>

Son Théorème II pose que tous les principes pratiques matériels sont globalement d'une seule et même espèce, et relèvent du principe général de l'amour de soi ou de la félicité propre. Si un principe pratique, dit Kant, était déterminé par la matière, et donc par le plaisir et la peine, alors ce plaisir serait bien le plaisir de celui qui désire et qui agit, et donc il serait guidé par l'amour de soi. Mais l'amour de soi conduit au but de la félicité. Or sous ce titre il faut

entendre le maximum de félicité, étendu à toute la vie.

[412] Ici il faut objecter qu'il n'est pas vrai que le plaisir en tant que motif, parce qu'il est plaisir de celui qui désire, suffise à caractériser le désir comme égoïste. Cela, Butler<sup>21</sup> l'avait déjà clairement vu. Nous ne pouvons rien désirer, selon Hume, de ce qui ne nous apparaît pas comme bon, ce qui veut dire à son tour qu'il est en soi plaisant ou que, médiatement, il requiert le plaisir ou dissipe le déplaisir. Il combat avec la même force le système de l'amour de soi, il conteste la proposition selon laquelle tout le monde poursuit son propre plaisir. Ce que nous recherchons apparaît comme plaisant, comme bon. Nous ne recherchons cependant pas la réalisation du plaisir, mais plutôt la réalisation de l'objet. Nous pouvons aussi courir après la réalisation du plaisir, mais il s'agit alors d'un plaisir de deuxième ordre ; le plaisir de posséder, est alors représenté en tant que plaisant, et le plaisir qui est valorisé là, est différent de celui qui est valorisé ici, lequel est à présent un autre plaisir. C'est ainsi aussi que parlerait Hume, il le reconnaîtrait comme une interprétation de son point de vue, car il a beaucoup insisté sur le fait que nous avons une bienveillance immédiate à l'égard d'autrui, que le bien-être d'autrui peut être un objet de notre plaisir et de notre désir immédiat. Le plaisir d'autrui peut tout autant être un but de la volonté que n'importe quelle autre chose, et en particulier que la réalisation d'un plaisir propre. L'agrément pris à ce plaisir est bien mon agrément, mais il ne tient pas à la valorisation, mais plutôt à ce qui est valorisé. L'égoïsme est l'*habitus* qui, de préférence, valorise le plaisir ou le déplaisir propres (dans la mesure où il ne se préoccupe pas du bien ou du mal d'autrui) ou qui ne laisse agir sur sa volonté que le plaisir et le déplaisir propres et qui fait tort à tous les autres, en vue de son avantage propre.

Il faut dire en général que Kant a concédé beaucoup trop aux hédonistes. Kant se résout à son intellectualisme extrême parce qu'il est d'avis que si la raison pure n'abandonne pas les fondements de détermination de la volonté, et si ceux-ci reposent sur le sentiment, l'hédonisme, l'utilitarisme égoïste est la seule doctrine conséquente. Cela, il le répète inlassablement. Or nous ne trouvons là rien qui ressemble à une réfutation de l'ensemble des arguments par lesquels les partisans les plus avancés d'une morale du sentiment montraient justement, sur la base d'une morale du sentiment analytiquement plus profondément fondée, que l'hédonisme était une doctrine totalement fautive. Pour Kant, il va de soi que si les fondements de détermination de la volonté reposent dans le sentiment, ils reposent alors dans l'agrément, pour celui qui désire, attendu de l'objet désiré et que, par suite, la grandeur de cet agrément doivent être la seule et unique chose décisive. Il rejoint expressément les épicuriens, quand ils expliquent que les plaisirs sensibles et corporels et les joies spirituelles, dites plus nobles, sont qualitativement d'une seule et même espèce, et qu'ils ne reconnaissent qu'une espèce de différence entre les plaisirs

21. «Butler» correction pour « Hume », d'où la remarque marginale: « Hume? A-t-il où que ce soit expliqué cela de façon explicite? » (N.d.E)

et les déplaisirs, à savoir quantitative. Par conséquent, il ne serait question que de l'intensité du plaisir, de sa durée, de sa facilité d'acquisition, de la capacité d'une répétition fréquente, et autres choses du même ordre. Il raille ceux qui cherchent à justifier la différence entre motifs éthiques et motifs vulgaires par la différence entre [413] sentiments nobles et sentiments vulgaires. Il les compare à ces métaphysiciens qui croient obtenir la différence entre le spirituel et le corporel en se représentant une matière subtile, si subtile qu'ils voudraient la faire disparaître et avoir dès lors l'illusion d'avoir de la sorte pensé la spiritualité.

Cependant des psychologues aussi perspicaces et dénués de préjugés que Hume, en ont jugé tout autrement. Hume qui pourtant trahit en général la tendance la plus forte à l'empirisme extrême et qui n'est pas arrêté par un parti pris intellectualiste et rigoriste, a pris parti, pour mettre froidement et de façon purement concrète à l'épreuve la morale de l'hédonisme, en faveur de l'hypothèse de différences qualitatives dans le sentiment. Mais si l'on va aussi loin, on sera alors aussi facilement enclin à reconduire la différence entre sentiments nobles et sentiments vulgaires à des moments déterminants internes et non de simples différences de type quantitatif, comme l'intensité et la durée (que ce soit celle des sentiments eux-mêmes ou celle des suites de sentiments qui s'y joignent). Si nous comparons, par exemple, le plaisir pris à un mets favori et celui que nous procure la *Symphonie Héroïque* de Beethoven, si donc nous établissons une comparaison, où il n'est pas du tout question d'éthique et où le souci pour la sainteté de la morale ne risque pas de nous conduire d'emblée à un verdict inéquitable, alors nous ne pouvons pas dire avec Kant que le bon plaisir (*Vergnügen*) est simplement bon plaisir, qu'il ne dépend que du degré avec lequel la chose fait plaisir. Que la plus grande intensité de plaisir se trouve du côté de la symphonie, c'est ce qu'on peut à peine dire. Qui voudrait proposer ici des mesures d'intensité? Hume avait très finement distingué entre sentiments impétueux et sentiments calmes et il comptait les sentiments esthétiques parmi les sentiments calmes. Mais il situait de ce fait la valeur de ces derniers non pas plus bas, mais plus haut. L'œuvre d'art élève, elle procure de la joie, mais ne fait pas le bon plaisir; celui qui y recherche son bon plaisir ne sera en rien ému par l'art. Chercher la différence dans la persistance du plaisir, dans l'effet ultérieur à plus long terme dans le souvenir, dans l'absence de tout mélange de déplaisir et autres choses de cet ordre, à coup sûr c'est ne pas toucher juste. Celui qui a un bon appétit et est suffisamment intelligent pour se comporter avec mesure, celui qui ne mange pas de façon grossière, pour se remplir l'estomac et calmer l'aiguillon de la faim, mais plutôt maîtrise le plaisir comme un gourmet, celui-là a aussi en son pouvoir de conserver intensivement ce plaisir par une variation, de le maintenir longtemps et peut-être plus longtemps que la joie esthétique; et celui qui y tiendrait, pourrait ensuite regoûter dans le souvenir et s'y replonger continuellement. L'art au sens le plus élevé du terme détient son privilège de la particularité des sentiments qu'il suscite (*erregt*); le « plus haut » et le « plus bas » est une différence qui se fonde dans

les qualités, quand elle n'est pas immédiatement une différence des qualités elles-mêmes: par cette dernière différence, je veux dire que le haut n'est pas une qualité propre et le bas une autre qualité, et pas non plus un genre de qualité (un peu comme la couleur est un genre pour les qualités visuelles), mais plutôt une différence seconde attachée aux qualités et aux combinaisons de qualités, cependant pas à comparer avec la différence entre le chaud et le froid, les couleurs lumineuses et les couleurs sombres, etc. Cette différence n'est pas une différence entre plaisir quantitativement plus grand ou moindre, déjà pour la raison qu'elle s'étend à tout le domaine du sentiment, donc aussi à celui du déplaisir. Il existe une tristesse noble, il existe [414] une noble indignation etc. A l'évidence, un déplaisir intense ou durable est aussi peu un déplaisir noble, qu'un plaisir intense ou quantitativement grand est un plaisir noble.

Bien entendu, cette différence n'est pas non plus, sans plus, appropriée pour distinguer de façon pertinente l'éthique du non-éthique. Tout sentiment positivement éthique est un sentiment noble et beau, mais tout sentiment noble n'est pas un sentiment éthique. Il n'en reste pas moins que nous devons nous attendre à ce que cette différence joue un rôle pour la raison pratique et que la préférence rationnelle se règle sur cette différence. Mais l'universalité compréhensive nous renvoie ici comme partout au fait que la morale, qui a affaire à certains principes de la raison pratique morale, n'est qu'une partie de l'éthique. Sous ce titre, en effet, nous comprenons la sphère entière de la raison pratique, étendue à tout le champ de l'agir rationnel. Et cette discipline à son tour a pour fondement une théorie générale de la valeur, qui n'a pas affaire à la raison dans le domaine du désirer et du vouloir, mais plutôt dans celui du sentiment. Celui qui agit droitement, fait le juste, le bien ; le bien est dans cette mesure un bien pratique. Mais avant cela il doit valoir comme un bien, comme une valeur et cela il le fait dans un sentiment « rationnel ».

Nous voyons que l'éthique de Kant en reste trop souvent à des généralités. Lorsque nous étudions une éthique depuis la base, lorsque nous analysons descriptivement dans leur étagement ordonné les vécus immanents en lesquels s'enracinent les concepts éthiques fondamentaux, lorsque, sur la base de ces analyses, nous montrons quelle est l'origine des concepts éthiques et que nous leur conférons ce faisant clarté et distinction ; lorsque donc finalement nous établissons les axiomes fondamentaux, des principes totalement évidents sur le fondement des concepts élucidés, principes sur lesquelles reposent tout évaluer et tout vouloir rationnels et qui fixent le sens des expressions de « raison » dans l'évaluer et le vouloir - ce que nous sommes en droit d'espérer, ce sont des résultats ultimement valables.

*<e) L'impératif catégorique kantien ne peut être un fondement de la détermination du vouloir. La véritable pensée dans la théorie de Kant: une validité objective est une validité légitime >*

Revenons de nouveau à Kant. Ce n'est que par une exclusion de toute matière du désir et par suite de tout sentiment hors des fondements de détermi-

nation du désir qu'il est possible qu'un être rationnel puisse penser sa maxime comme des lois pratiques universelles. Aussi la simple forme d'une législation universelle doit être le fondement de la détermination du vouloir ; ou encore : ou bien, il n'est pas en général possible qu'un être rationnel pense chaque fois sa maxime en même temps comme une loi pratique valant universellement, ou bien c'est possible, la maxime convient [*es schickt sich*] à une législation universelle et par suite le fondement de détermination de la volonté doit reposer dans cette convenance [*Schicklichkeit*].

Or il en va en fait selon Kant, de telle sorte que cette convenance, l'adaptation purement formelle d'une maxime à une loi générale fait sa validité légitime, donc fait le fondement de droit de l'action qui la suit. Là où cette convenance fait défaut, là le vouloir est injustifié et [donc] non-éthique. [415] Le jugement synthétique *a priori* « agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours en même temps servir de principe d'une législation universelle! », existe comme impératif catégorique, et même comme un fait de la raison pure. Et cette loi fondamentale de la raison pure pratique est assimilée à la loi éthique; donc celui qui agit autrement, celui qui agit d'après une maxime qui ne comporte pas cette convenance, agit aussi de façon non-éthique.

Or de graves scrupules se dressent aussitôt envers ce formalisme abstrus, des scrupules qui font entièrement abstraction du caractère fallacieux de la conséquence : donc est non-éthique toute action qui s'ensuit d'une maxime qui ne se convient pas à une législation universelle ; et cela doit à son tour vouloir dire : elle est non-éthique lorsque la généralisation en question de la maxime conduit de façon purement formelle à la contradiction. Pauvres de nous faibles hommes! Justement, j'ai faim et je m'assois à table pour manger. Il y a du rôti de veau. Dois-je manger en général? Lorsque je le mange, il y a au fondement la maxime : celui qui se met à table parce qu'il a faim, qui est préparé au rôti de veau, il le mange. Cela se laisse-t-il saisir comme une loi valant universellement? Évidemment non. Car, qu'en est-il, s'il existait des être intelligents qui, par nature, seraient végétariens? Ceux-ci devraient se gâter l'estomac et se ruiner la santé ; donc la maxime ne se laisse pas saisir comme une loi valant universellement, donc il est non-éthique de manger du rôti de veau ; et comme cela vaut pour tout aliment, nous devrions naturellement jeûner de façon à ne pas contredire la loi formelle de l'éthique.

Or on pourrait comprendre bien autrement la maxime. Par exemple: celui qui a faim, celui là peut bien manger. Mais nous nous heurtons là immédiatement à un même défaut qui est lié au caractère formel de la loi et à la méthode de détermination de l'aptitude à la généralisation. A l'évidence, il est permis avec une telle proposition, de faire tout ce que l'on veut. Du fait que, en tout cas, on peut saisir la maxime de diverses manières, qu'on peut admettre en elle tantôt ceci, tantôt cela, tantôt des circonstances plus générales, tantôt moins générales, il en résulte des possibilités diverses et opposées de généralisation. Cela se montre aussi dans les exemples kantien, par exemple dans celui du dépôt. Si nous formulons la maxime de la façon suivante: personne ne doit te-

nir son engagement, alors on peut conclure: donc personne ne ferait plus alors de promesse. Par conséquent la loi serait supprimée. Mais qu'en est-il, si nous proposons la formule suivante: personne n'est tenu de remplir son engagement dans les cas où toute preuve écrite de la promesse de restitution fait défaut? Les gens devraient donc être plus prudents et regarder à deux fois les assurances qu'on leur donne.

En outre, c'est aussi une formule bien singulière que celle qui dit que la loi serait supprimée, s'il n'existait suivant cette même loi, plus aucun cas d'application possible d'elle-même. Est-ce qu'une loi pénale est supprimée, si, par suite de son entrée en vigueur, plus personne ne vole, ne tue, etc.? Ne montrerait-elle pas ainsi de façon tout à fait éclatante son efficacité, et n'est-ce pas là le but qu'elle était censée servir?

Que l'on pourrait, comme l'a déjà avancé Beneke dans ses principaux écrits sur l'éthique, dans sa *Physique des mœurs* de 1822 et dans ses *Fondements de la théorie des mœurs* de 1841, tirer d'après le modèle de la déduction kantienne, des conséquences elles-mêmes immorales à partir de l'impératif catégorique, [416] c'est ce que montrent des exemples convenablement choisis. Ai-je le droit de céder à quelqu'un qui cherche à me corrompre? Je tente d'y parvenir par le « non », par la maxime de ne pas me laisser séduire. Si celle-ci est pensée comme une loi générale de la nature, alors plus personne ne cherchera à corrompre; mais par suite la loi serait sans application. La maxime est immorale: le respect de l'impératif catégorique promet par conséquent la corruption<sup>22</sup>.

Que l'impératif catégorique nous abandonne d'une façon aussi grotesque, là où, par lui, nous devons fonder l'immoralité de la chose la plus commune, cela ne se comprend que trop bien à partir de son caractère formel. En quoi, demanderait un Hume, l'aptitude d'une maxime à se laisser penser sans contradiction comme une loi universelle, concerne-t-elle le sentiment et par suite le désir et le vouloir? Tout être sensé sera d'accord ici pour dire que la possibilité d'une généralisation en une loi de la nature m'est quelque chose de complètement indifférent et ne forme jamais et en aucune façon un fondement de la détermination de ma volonté. Or si elle ne forme pas un fondement de détermination de la volonté, c'est qu'elle laisse le sentiment complètement intouché. Aussi peu la possibilité d'une autre généralisation sans contradiction d'un quelconque fait empirique ou d'une relation mathématique n'a de valeur affective, aussi peu l'a-t-elle de la généralisation d'une maxime. Nous ne comprenons absolument pas comment Kant peut parler, avec une tel luxe d'expressions, de la solennelle majesté de l'impératif catégorique, de sa magnificence, que l'on ne pourrait regarder fixement, de l'élévation où il porterait notre nature intelligible, de l'humiliation où il mettrait notre nature sensible etc. La sublimité et la majesté de l'exigence éthique, nous la concédons volontiers, mais qu'est-ce que cette loi, qui ne doit proprement exprimer qu'un

22. Voyez F. Brentano, *De l'origine de la connaissance morale* (Leipzig, 1889), p. 49 sq.



modèle de la généralisation, a à voir avec la vie éthique, comment peut-elle en général revendiquer la signification éthique, c'est là tout simplement ce qu'on ne parvient pas à découvrir.

Manifestement, du reste, c'est surtout dans sa théorie des mobiles éthiques que Kant aura été infidèle à lui-même, qu'il aura été inconséquent comme il ne l'a jamais été. Le pur modèle ou la simple aptitude à se laisser penser en général, doit être le seul et unique fondement de détermination morale ou légitime de la volonté. Mais Kant lui-même remarque, sans vouloir se l'avouer, que si le sentiment n'est pas mis en mouvement, si aucun intérêt à l'observance de la loi n'est présupposé, on ne peut même pas parler d'un effet pratique.

C'est ainsi que nous l'entendons tout à coup déclarer que le *respect* devant l'impératif catégorique, ce sentiment produit pratiquement, serait le véritable mobile moral. La raison pure ne peut donc pas, à l'encontre de toutes les déductions précédentes, à elle seule, déterminer la volonté à agir. La faculté de désirer doit donc être de la partie ; en l'occurrence, ce respect devant l'impératif catégorique doit mettre en mouvement la faculté de désirer. Mais [417] cela voudrait dire alors que la faculté de désirer est exclusivement tournée vers le plaisir, qu'elle est exclusivement au service de l'amour de soi et que, lorsque la volonté emprunte des motifs à la faculté de désirer, l'eudémonisme est la seule doctrine possible. Kant nie certes que ce respect soit un plaisir, mais à l'occasion, il se trouve cependant contraint de concéder, ainsi dans la *Métaphysique des mœurs*, que la décision éthique repose sur une affection de plaisir. Afin de vouloir ce que la raison prescrit, il faut un pouvoir de la raison capable d'inspirer un sentiment de plaisir, de la satisfaction prise à l'accomplissement du devoir [*an der Erfüllung der Pflicht*]<sup>23</sup>. Mais bien entendu, abstraction faite de toute inconséquence, toute personne sans prévention niera franchement ce sentiment, elle niera que l'aptitude à être généralisé sans contradiction puisse inspirer le moindre intérêt, et encore moins qu'elle puisse en quelque façon fonder une exigence sublime d'un devoir.

Une idée vraie surgit cependant dans les développements de Kant et dans le contenu de la loi qu'il a dérivée d'elle. S'il y a de la normalité dans la sphère de l'éthique, si l'exigence éthique ne doit pas avoir simplement une signification individuelle, pas simplement le caractère d'une exigence s'appliquant de façon contingente à un sujet contingent, mais une validité, i.e. une *rectitude* pour tel ou tel être être pratique, alors l'éthique doit se tenir sous des lois. L'individu doit *hic et nunc* agir ainsi, ce qui implique, si le « doit » a un sens *objectif*, que tout individu en général est soumis à la même exigence dans des circonstances similaires ; agir ainsi dans telles ou telles circonstances, c'est précisément et en général agir correctement. Les circonstances doivent donc comporter des moments qui admettent une généralisation. Évidemment, la légalité dépend de ce qu'il y a de spécifique dans certains moments. Il y a en effet des moments

23. Comparer à J. Bergmann, *Histoire de la philosophie, Vol. II : La philosophie allemande de Kant à Beneke* (Berlin, 1893), p 118.

pertinents et d'autres, non-pertinents. Et par « circonstances », il ne faut pas comprendre les simples circonstances extérieures, les relations à la situation externe du sujet agissant, mais plutôt les circonstances internes, comportant des motifs et des façons de ressentir ; c'est dans la totalité de ces circonstances pertinentes que le « je dois » en tant que valable universellement doit se fonder. Bref: une valeur objective appartient à l'essence du normal, aussi bien dans le domaine éthique, que dans le domaine esthétique et logique. Or une validité objective est une validité conforme à une loi. Donc, il est assurément juste que la maxime de la volonté se subordonne à quelque loi, qu'elle doit se laisser saisir de manière si générale que la référence à l'ici et maintenant, à l'individu avec ses particularités contingentes soit suspendue. Cela concerne tout autant le « Tu dois agir ainsi ou ainsi » que le « Tu dois juger ainsi ou ainsi ».

Mais l'aptitude à être généralisé, comprise de façon *purement formelle*, est quelque chose de totalement vide. Nous devons, par ailleurs, connaître les circonstances qui sont pertinentes et celles qui ne le sont pas ; nous devons savoir par ailleurs quels motifs sont justes et lesquels ne le sont pas, en vue de fonder la maxime comme juste, afin que nous puissions la reconduire à la *loi* universelle qui la légitime. Le simple fait de savoir que, si la maxime est juste, elle est légitime, donc [418] qu'il faut la réduire à une pure loi, ne peut en aucune façon nous aider à retrouver la loi elle-même, et il serait totalement faux de construire une formule par une généralisation quelconque pour voir ensuite si elle implique quelque contradiction. Une contradiction avec quoi ? nous faudrait-il alors demander. En tous cas pas une contradiction purement logique, comme cela semble être le cas à plus d'une reprise chez Kant. Car une généralisation, en l'occurrence, pourra toujours éviter une contradiction logique. Mais s'il devait y avoir une contradiction entre la loi et la nature de l'homme ou la nature des particularités spécifiques des actes du sentiment et de la volonté, le formalisme serait bien dépassé. Or il faut, naturellement, dépasser la sphère de la pure forme (qui elle-même reste dans l'obscurité). La loi, esthétique, éthique ou logique, doit nous être donnée avec évidence, par la nature spécifique des Idées dans lesquelles elle se fonde, afin que nous puissions juger le cas singulier comme devoir (*Sollen*) normal. Pas plus que la possibilité vide de la généralisation ne fonde la moindre justesse logique ou esthétique, la possibilité vide de la généralisation ne fonde la justesse éthique.

*Traduit de l'allemand par Philippe Ducat et Carlos Lobo*

## C O R R I G E N D A

Dans le rapport éditorial qu'il dresse de sa lecture du manuscrit sténographique original de Husserl, pour son édition de la partie B des *Leçons sur la conscience intime du temps*<sup>1</sup>, Rudolf Bernet relève cinq erreurs de transcription du volume X des *Husserliana*, qu'il convient de prendre en compte pour notre édition française :

- page 171 ligne 6 : lire « un jeter-le-regard sans distinction. . . », le mot *unterschiedloses* ayant été omis dans *Hua X* (p.279, ligne 32) ;
- page 175 ligne 18 : lire « durée, selon tous ses points temporels unitaires. . . » et non « durée, selon tous ses points temporels de contenu. . . », le mot *inhaltlichen* figurant à la place de *einheitlichen* dans *Hua X* (p.285, ligne 17) ;
- page 185 ligne 2 : lire « . . . il pré-indique. . . » au lieu de « . . . il indique. . . », le mot *verweist* figurant à la place de *vorweist* dans *Hua X* (p.297 ligne 14)
- page 188 ligne 20 : lire « . . . comme d'un étant » au lieu de « . . . comme être », le mot *Seins* figurant à la place de *Seindes* dans *Hua X* (p.301 ligne 28)
- page 191 ligne 15 : lire « . . . dans la salle à manger » au lieu de « . . . dans la salle des séances », le mot *Sitzzimmer* figurant à la place de *Speisezimmer* dans *Hua X* (p.305 ligne 15).

L'éditeur de l'édition Meiner apporte, outre les éclaircissements de son Introduction ici restituée, les précisions suivantes concernant la datation de certains textes qui a été retenue par *Hua X* :

- N° 18 : « datation probablement pas antérieure à 1904 »
- N° 36 : « datation : 1917 »
- N° 37 : « datation : 1917 »
- N° 38 : « datation : 1917 »
- N° 39 : « le texte ne provient sûrement pas du cours de 1906/1907 publié dans *Hua XXIV*. Datation : 1909 »
- N°<sup>os</sup> 49 et 50 : « Datation : les N°<sup>os</sup> 49 et 50 ne sont pas antérieurs à septembre 1909 et dès lors sûrement postérieurs à la consignation des N°<sup>os</sup> 51 et 52 ».

1. E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag GmbH, 1985.

## Annales de Phénoménologie

### N° 1 – 2002

PIERRE KERSZBERG, *Eléments pour une phénoménologie de la musique*

ALBINO LANCIANI, *Eléments pour une critique phénoménologique des sciences cognitives*

VINCENT GÉRARD, *La mathesis universalis est-elle l'ontologie formelle ?*

GUY VAN KERCKHOVEN, *Le développement de l'idée de psychologie chez W. Dilthey*

ROLAND BREEUR, *Sartre et le souvenir d'être*

MARC RICHIR, *Narrativité, temporalité et événement dans la pensée mythique*

\* \* \*

EDMUND HUSSERL, *Lettre à Stumpf*

EDMUND HUSSERL, *Sur la résolution du schème contenu d'appréhension –  
appréhension dans la conscience du temps*

### N° 2 – 2003

LÁSZLÓ TENGELYI, *L'expérience et la réalité*

GUY VAN KERCKHOVEN, *La logique herméneutique de Georg Misch*

RAYMOND KASSIS, *Les sources de la phénoménologie husserlienne de l'intropathie*

MARC RICHIR, *Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl*

JÜRGEN TRINKS, *Phénoménologie et poésie chez Paul Celan*

\* \* \*

EDMUND HUSSERL, *Méthode phénoménologique et philosophie phénoménologique, (Conférences de Londres, 1922)*

### N° 3 – 2004

STANISLAS BRETON, *Le Centaure Joueur de flûte*

ANTONINO MAZZÙ, *Psychologie empirique et psychologie métaphysique chez*

*F. Brentano*

ALEXANDER SCHNELL, *Temporalité hylétique et temporalité noématique chez Husserl*

BERNARD BESNIER, *La conceptualisation husserlienne du temps en 1913*

ALBINO LANCIANI, *Musique et silence*

MARC RICHIR, *Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité*

LAURENT JOUMIER, *Le renouvellement éthique chez Husserl*

\* \* \*

EDMUND HUSSERL, *Psychologie et Phénoménologie (1903-1907)*

### **Mémoires des Annales de Phénoménologie**

1. MARC RICHIR, *L'institution de l'idéalité* 20 €
2. MORITZ GEIGER, *Sur la phénoménologie de la jouissance esthétique* 18 €
3. ALBINO LANCIANI, *Phénoménologie et sciences cognitives* 18 €
4. ANTONINO MAZZÙ, *L'intériorité phénoménologique. La question du psychologisme transcendantal chez Husserl* 22 €
5. ALEXANDER SCHNELL, *La genèse de l'apparaître. Etudes phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité* 20 €



STUDIA PHAENOMENOLOGICA  
ROMANIAN JOURNAL FOR PHENOMENOLOGY

STUDIA PHAENOMENOLOGICA IV (2004) 1-2: *Varia*

Rolf KÜHN, *Das Konstitutionsproblem des eigenen Leibes. Eine radikalphänomenologische Analyse im Anschluß an Maine de Biran*

Jean-Claude GENS, *L'esthétique brentanienne comme science normative*

Pascal CHABOT, *L'idéalité enchaînée. Husserl et la question des «mondes possibles»*

Nader EL-BIZRI, *On kai chora. Situating Heidegger between the Sophist and the Timaeus*

Servanne JOLLIVET, *Heidegger lecteur d'Aristote: Du mouvement à la mobilité dans l'herméneutique facticielle (1919-1924)*

Bogdan MINCĂ, *Das Modell der Herstellung. Über den Bezug techné – eidos – logos in M. Heideggers Interpretationen zu Aristoteles*

Tracy COLONY, *Heidegger's Early Nietzsche Lecture Courses and the Question of Resistance*

Reiner SCHUBERT, *Zum Problem der Erkenntnis in Heideggers „Sein und Zeit“*

Delia POPA, *Advenir à soi-même à partir de ce qui excède. Claude Romano et l'aventure du sens* [Claude ROMANO, *L'événement et le monde, L'événement et le temps, Il y a*]

STUDIA PHAENOMENOLOGICA IV (2004) 3-4: *Translating Heidegger's Sein und Zeit*

Dimitar SASCHEW, *Rezeptionsgeschichte ohne Ende. Heideggers Werk "Sein und Zeit" auf Bulgarisch*; Ivan CHVATIK, *Wie es eigentlich gewesen ist. Über Ursprung und Methode der tschechischen Übersetzung von Sein und Zeit*; Mark WILDSCHUT, *Heidegger in D(e)ut(s)ch*; John MACQUARRIE, *The possibilities and Limitations of Translating Heidegger into English*; Joan STAMBAUGH, *Attempting to translate Being and time*; Reijo KUPIAINEN, *Finnish Approach to Being and Time*; Rudolf BOEHM, *L'être et le temps d'une traduction*; François VÉZIN, *Vingt ans après: philosophie et pédagogie de la traduction*; Ioannis TZAVARAS, *Heideggers Hauptwerk ins Neugriechische*; Mihály VAJDA, *Ob man Heidegger auf Ungarisch lesen kann?*; Alfredo MARINI, *Sein und Zeit in Italian*; Jiro WATANABE, *Aus der Erfahrung meiner japanischen Übersetzung von Sein und Zeit*; Ryosuke OHASHI, *Heidegger ins Japanisch übersetzen*; Kwang-Hie SOH, *The difficulties to translate Heidegger's terminology into Korean*; Ki-Sang LEE, *The "Happening of Being" and the Horizon of Being. Enowning of the Understanding of Being in Korea*; Marcia SÁ CAVALCANTE SCHUBACK, *Die Gabe und Aufgabe des Währenden*; Gabriel LIICEANU, *On the Romanian translation of Sein und Zeit*; Cătălin CIOABĂ, *Über die Richtigkeit und Wahrheit einer philosophischen Übersetzung*; Dean KOMEL, *Sprache der Philosophie. Zwischen Tradition und Übersetzung*; Andrina TONKLI-KOMEL, *Die Umdeutung der phänomenologischen Terminologie in Sein und Zeit*; Jorge Eduardo RIVERA, *Translating Being and Time Into Spanish*; Richard MATZ (†), *Some words about my way to Heidegger*; Kaan H. ÖKTEN, *„Sein“ ist nicht gleich „Sein“: Translating Sein und Zeit into Turkish*

**Abonnement:** Institutions 60 € Individuel 40 €

[www.phenomenology.ro](http://www.phenomenology.ro)

**Email:** [orders@phenomenology.ro](mailto:orders@phenomenology.ro);

**Adresse:** Société Roumaine de Phénoménologie O.P. 45, C.P. 113, 010033 Bucarest, Roumanie