

**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](mailto: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 : 2-9518226-9-3

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**

**2006**

A PARAÎTRE :

ALBINO LANCIANI, Musique et comique

CARLOS LOBO, La structure temporelle des actes de volonté

RENÉ-FRANÇOIS MAIRESSE, Sur le phénomène musical

YASUHIKO MURAKAMI, Le regard dans l'autisme

LÁSZLÓ TENGELYI, Aux prises avec l'idéal transcendantal

JÜRGEN TRINKS, *Leiblichkeit* et image dans les media

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

## SOMMAIRE

<i>Auto-constitution et passivité dans les Manuscrits de Bernau</i>	7
WATARU WADA	
<i>Nombre transfini et apparence transcendantale</i>	21
LÁSZLÓ TENGELYI	
<i>Infini mathématique et infini absolu</i>	43
ALBINO LANCIANI	
<i>Pulsion et instincts dans la phénoménologie génétique</i>	79
ALEXANDER SCHNELL	
<i>La gêne comme affection existentielle (H. Lipps)</i>	99
GUY VAN KERCKHOVEN	
<i>Valeur et bêtise. A partir de Sartre</i>	123
ROLAND BREEUR	
<i>L'origine de l'expression</i>	135
YASUHIKO MURAKAMI	
<i>Temporalité et remplissement</i>	147
CARLOS LOBO	
<i>Affect et temporalisation</i>	181
MARC RICHIR	
<i>Introduction à l'inédit K III 12</i>	191
CARLOS LOBO	
<i>Variation et ontologie K III 12</i>	215
EDMUND HUSSERL	

*K III 12 (1935) (texte allemand)*  
EDMUND HUSSERL

237

# Auto-constitution et passivité dans les Manuscrits de Bernau

WATARU WADA

Si l'on situe les *Manuscrits de Bernau*, qui sont le résultat d'une réflexion intensive sur la conscience exécutée dans une période de temps relativement courte, on peut difficilement dire qu'on y trouve des conceptions particulièrement nouvelles dans le développement de la phénoménologie husserlienne de la tempo-conscience. Pour cette raison, ces manuscrits risqueraient de décevoir ceux qui espèrent en tirer quelque chose de nouveau. On pourrait même dire que ces manuscrits ne sont rien de plus qu'une reconsidération et réélaboration des problèmes qui étaient considérés surtout depuis l'année 1905 environ.

On sait bien que Husserl continua à réfléchir sur des problèmes tels que la constitution des tempo-objets, la protention et la rétention, l'impression, le souvenir et l'imagination, etc. Il est indéniable qu'à travers ses efforts continus de réflexion, les phases de la tempo-conscience furent peu à peu mises au jour. Comme maître à penser, Husserl s'adonna dès le commencement à décrire jusque dans leurs moindres détails les événements qui apparaissaient dans sa propre conscience. D'après Fink, il s'agissait d'une tentative de vivisection de la conscience<sup>1</sup>. En d'autres termes, cette tentative ne fut qu'une investigation cohérente de la vivacité de la conscience, qui est élaborée non seulement dans *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Hua X)*<sup>2</sup> mais aussi dans *Die Bernauer Manuscripte über das Zeitbewusstsein (Hua XXXIII)* ainsi que dans les *Manuscrits C*. Ce qui est remarquable à travers toute la carrière de Husserl, c'est que son regard réflexif s'est orienté vers les phases multiples de la conscience et que quelques changements subtils sont apparus en ce qui concerne les termes utilisés au fur et à mesure qu'il a répété sa réflexion. Nous devons donc admettre que dans sa description de la conscience, Husserl a fait des efforts continus pour appréhender ses phénomènes pleins de nuances.

Comme conséquence de cela, il arrive souvent que les mêmes phases soient décrites avec des termes différents. Cela est particulièrement visible lorsque nous prêtons attention à la fréquence de termes comme « proto-impression », « proto-présentation », « flux et processus » etc., qui sont utilisés dans le premier stade et la première moitié de la carrière philosophique de Husserl. Ce-

1. Cf. Eugen Fink, *Nähe und Distanz*, Alber 1976, S.219.

2. Les *leçons* reprises dans *Hua X* ont été traduites en français sous le titre : *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, par Henri Dussort, Presses Universitaires de France, Paris, 1964. Dans cet article, on l'indiquera par *L*.

pendant, ce qui est encore plus remarquable c'est que Husserl a réalisé des descriptions basées sur un point de vue génétique dès le début de sa phénoménologie de la tempo-conscience intime. Nous pouvons constater d'une façon indéniable le développement de la phénoménologie génétique dans les écrits principaux de Husserl : *Ideen II*, les *Manuscrits de Bernau*, *Analyses sur la synthèse passive* et les *Manuscrits C*. Mais si nous considérons qu'une caractéristique de la phénoménologie génétique repose sur sa tentative d'élucider l'historicité de la conscience et que la phénoménologie génétique réfléchit des événements de la conscience conformément à leur ordre dans le temps, nous pouvons déjà entrevoir une telle caractéristique dans la *Phénoménologie de la tempo-conscience intime*. Il va sans dire qu'une telle caractéristique est plus clairement avouée dans les *Manuscrits de Bernau*. Nous pouvons aussi nous apercevoir, dans les deux écrits, qu'à travers la description réflexive du mode génétique de la conscience, Husserl insiste sur les phénomènes de l'auto-constitution et de l'auto-apparition de la conscience. Néanmoins il existe des différences significatives entre les deux.

Une des différences est que, dans les *Manuscrits de Bernau*, la conscience de l'écoulement est considérée en rapport avec l'auto-constitution du cours en écoulement de la conscience. On ne peut pas trouver le problème afférent à la conscience de l'écoulement dans la *Phénoménologie de la tempo-conscience intime*. Une autre différence est que le problème du moi est considéré du point de vue génétique dans les *Manuscrits*, où le côté passif du moi est envisagé en rapport à la proto auto-constitution du cours de la conscience.

Mais dans le cas de la réflexion sur le côté actif du moi, qui est le sujet des actions, l'intérêt de Husserl est orienté non seulement sur l'auto-constitution du cours de la conscience ainsi que l'auto apparition de la conscience, mais aussi sur le cours passif de la conscience, qui continue à s'écouler de lui-même.

En liaison avec ce problème, il faut indiquer que les événements dont le moi est incapable d'être conscient sont considérés comme ceux qui appartiennent à une dimension inconsciente. Ainsi change la façon dont le cours de la conscience est décrit. Plus tard, dans les années 1920, le problème de la passivité de la conscience est considéré avec force détails dans les *Analyses sur la synthèse passive*. La théorie génétique du moi développée en partie dans les *Manuscrits de Bernau* se rapporte au problème concernant l'auto-temporalisation ou l'auto-constitution du moi qui est intensivement traitée dans les *Manuscrits C*. C'est pourquoi nous pouvons trouver un double point de vue sur la conscience, c'est à dire la spontanéité et la passivité de la conscience, dans les *Manuscrits de Bernau*. Les descriptions soutenues par ce double point de vue peuvent être combinées à une analyse de la passivité de la conscience et également à la théorie du moi.



## 1. LE PROBLÈME DE LA SPONTANÉITÉ DE LA CONSCIENCE ET SON ANALYSE GÉNÉTIQUE DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA TEMPO-CONSCIENCE INTIME

Comme je l'ai déjà montré, après avoir soumis le problème du moi à sa réflexion dans les *Manuscrits de Bernau*, Husserl est conduit à considérer le devenir de la conscience comme une passivité ou une intentionnalité passive en comparaison avec l'activité ou l'intentionnalité active du moi. Mais dans la *Phénoménologie de la tempo-conscience intime*, qui ne fait aucune référence au problème du moi, Husserl concentre sa réflexion sur la phase dans laquelle la conscience se constitue d'une façon incomparable. Cette phase s'appelle « la spontanéité propre de la conscience » (L,131). D'après Husserl, « elle ne fait qu'accroître, que développer le produit originaire, mais ne crée rien de <nouveau> » (L, 131). L'impression est « la <nouveauté>, ce qui s'est formé de façon étrangère à la conscience, ce qui est reçu par opposition à ce qui est produit par la spontanéité propre de la conscience » (L, 131). Une caractéristique de cette spontanéité est de développer ce qui est reçu. C'est une opération spontanée que la conscience constitue elle-même dans son propre cours et qui apparaît sans aucune participation du moi. La conscience ne cesse de développer ce qui est reçu d'une façon inaperçue par le moi.

La manière dont la conscience constitue son propre cours peut nous conduire vers une combinaison de l'état de la vie et de la conscience en rapport à la nature première du maintien incessant de soi-même. Pour parler concrètement, dans un restaurant, c'est nous qui choisissons ce que nous mangeons, mais c'est la force spontanée de la vie qui fait digérer et excréter ce qui a été placé dans notre estomac. Des choses comparables peuvent être dites à propos de la conscience. Il nous semble difficile de nier que Husserl avoue la similarité entre la conscience et la vie. En plus de cela, il dit même en ce qui concerne le souvenir : « le souvenir est dans un flux continu, parce que la vie de la conscience est dans un flux continu, et ne s'assemble pas seulement terme après terme dans la chaîne. Au contraire, chaque élément nouveau réagit sur l'ancien, son intention anticipatrice se réalise et, par là se détermine ce qui donne à la reproduction une coloration déterminée » (L,73). Comme les phrases précédentes l'avaient indiqué, au niveau de la vie de la conscience, les événements qui émergent ne cessent pas de s'influencer réciproquement, si bien qu'il n'y a pas de fossé entre le passé, le présent et le futur, qui se pénètrent et résonnent incessamment et réciproquement. À travers la description d'un tel phénomène d'inter-influence, Husserl essaie de saisir les modes où la conscience se constitue dans son cours d'une façon miraculeuse.

Citons un exemple du substantif « terme » qui peut être noté dans la description d'une phase de tels phénomènes. En se référant à l'appréhension dans le cas de la perception, Husserl dit : « les appréhensions passent ici continûment les unes dans les autres, leur dernier terme est une appréhension qui constitue le maintenant, mais qui n'est qu'une limite idéale » (L,56). Le substantif

« terme » signifie le mode où, avec des modifications rétentionnelles, les phénomènes ne manquent pas de plonger du présent au passé et retournent au présent à nouveau sans exception. Le présent est un *terminus a quo* du phénomène qui s'écoule dans le passé et un *terminus ad quem* du phénomène qui s'écoule dans le présent.

Grâce au retour continu du passé au présent, le présent est toujours dans le cours d'une croissance. « C'est précisément par là qu'apparaît l'objectif lui-même, le vol d'oiseau, comme donnée originaire dans le maintenant ponctuel, mais comme donnée complète dans un continu de passé, qui a pour terme le présent, et continuellement un présent sans cesse à nouveau neuf, tandis que ce qui a précédé continûment est reconduit toujours plus profondément dans le continu du passé » (L, 90). Le phénomène de la récurrence du passé au présent peut être possible quand la conscience se constitue à sa propre façon sans aucune relation avec le moi. Husserl dit : « toute perception renvoie à un enchaînement infini de perceptions (infinité comportant plusieurs types) » (L,137). Il insiste aussi sur le fait que dans le cas du souvenir, « des suites de souvenirs, qui débouchent sur le présent actuel » (L, 138) coexistent avec chaque souvenir. En ce qui concerne la relation entre les perceptions et les suites de souvenirs, il dit : « les intentions de souvenir (en tant que dirigées unilatéralement) ont en elle leur terme » (L,139). C'est ainsi que toutes les perceptions qui ont l'essence « de passer du maintenant au maintenant et d'aller à sa rencontre par un regard anticipé » (L,140) coexistent toujours avec des suites de souvenirs parce qu'ils ne cessent pas de se jeter complètement dans le présent. Husserl insiste sur une telle influence de ce qui se jette dans le présent quand il dit : « le présent est toujours né du passé, naturellement un présent déterminé d'un passé déterminé » (L,140). Quand nous considérons l'influence du passé sur le présent, il faut admettre que l'influence elle-même ne vient jamais du moi. Elle trouve son origine dans l'activité de la conscience, ce qui signifie que l'influence se produit par la conscience elle-même. En d'autres termes, elle peut être considérée comme un produit de l'auto-constitution de la conscience. Comme on l'a dit, pour Husserl cette auto-constitution n'est que la spontanéité originaire de la conscience. Cette auto-constitution est aussi considérée comme une dimension de « la subjectivité absolue » (L,99). Avec l'adjectif « absolu », Husserl signifie une proto-origine à laquelle n'importe quelle action du moi appartient.

Il nous faut comprendre la spontanéité de la conscience dans le sens que la conscience se constitue elle-même dans son cours. C'est pourquoi cela se réfère à l'unification de la conscience. On sait bien que Husserl a souvent posé le problème de la possibilité de l'unité du cours de la conscience. Rappelons l'un des points de vue resté célèbre de Husserl : « il y a un seul et même flux de conscience, deux intentionnalités, formant une unité indissoluble, s'élevant l'une l'autre comme deux côtés d'une seule et même chose, enlacées l'une à l'autre » (L, 108). On considère deux intentionnalités qui ne peuvent pas s'identifier avec l'intentionnalité d'acte du moi, comme une fonction à travers

laquelle la conscience se constitue dans le flux de conscience. Ce flux n'est que la spontanéité de la conscience qui rend la fonction elle-même possible. L'auto-apparition du flux ne peut être possible sans une telle spontanéité. Selon Husserl, « elle ne fait qu'accroître, que développer le produit originaire, mais ne crée rien de <nouveau> » (L, 131). Ce qui signifie que la source de l'unité du cours de la conscience devrait se trouver dans l'auto-constitution de la conscience elle-même. « L'apparition en personne du flux n'exige pas un second flux, mais en tant que phénomène, il se constitue lui-même » (L,109).

Ce que l'on a dit ci-dessus ne se réfère qu'à un aspect des considérations consacrées au problème de la spontanéité et de la vivacité du flux de conscience sur lequel Husserl insiste dans la *Phénoménologie de la tempo-conscience intime*. Ce problème est l'objet de sa réflexion à plusieurs reprises dans les *Manuscrits de Bernau*, où nous pouvons remarquer deux caractéristiques, dont la persistance du thème de la spontanéité de la conscience. L'autre caractéristique est sa tentative de saisir la conscience au niveau de la passivité. Dans la partie suivante, j'aborderai le problème de la spontanéité de la conscience.

## 2. L' AUTO-CONSCIENCE DU FLUX - LA SPONTANÉITÉ DE LA CONSCIENCE - ET SON AUTO-CONSTITUTION DANS LES MANUSCRITS DE BERNAU

Le problème de l'auto-constitution du flux qui est indiqué dans cette phrase : « en tant que phénomène, il [le flux] se constitue lui-même » (L,109) peut se relier avec l'autre problème : comment le flux de conscience peut-il unifier son flux dans son flux ? L'auto-constitution du flux est processus de son auto-unification. Cela signifie que le flux s'unifie par son auto-constitution. Tandis que le problème de l'auto-constitution est combiné avec « un absolu vraiment ultime » qui est simplement mentionné dans le paragraphe 81 des *Ideen I*, cet autre problème est pensé, d'un côté, en relation avec l'auto-apparition du flux dans les *Manuscrits de Bernau* : « La conscience est le flux de conscience, qui apparaît en lui-même comme flux » (*Hua XXXIII*, 44). Mais d'un autre côté, le mode de l'auto-apparition du flux de conscience et celui de l'unité de la conscience sont considérés en relation avec l'auto-conscience du flux lui-même. Cette auto-conscience indique l'état dans lequel le flux de conscience se comprend comme flux dans son flux.

Selon Husserl, « l'être du flux est une perception de soi-même » (*Hua XXXIII*, 44). Mais qu'est-ce que cette phrase veut dire ? Si, comme Husserl le dit souvent, le flux de conscience est « un flux perpétuel héraclitéen » ou un processus éternel, il ne serait pas possible d'être conscient du tout du flux. Dans ce cas, est-ce que cela signifie que le flux de conscience est conscient de ses propres composantes ? Cependant nous devons admettre ceci : comme le flux est un processus de modifications incessantes, il ne serait pas possible d'objectiver ses propres composantes. Dans ces circonstances, il faut consi-

dérer une conscience qui n'aurait pas pour objet d'être conscient de, et qui cependant ne perdrait pas la caractéristique de « conscient de ». Qu'est-ce qui peut être conscient de dans ce cas ?

Peut-il exister une quelconque conscience qui n'aurait aucun objet ? Considérant ce problème de l'auto-perception de la conscience, Husserl dit : « une conscience omnisciente, pareille à Dieu qui se contient soi-même avec une clarté complète ressort comme 'idée' » (*Hua* XXXIII, 46). Il ajoute même « que la conscience <finie> est omnisciente » (*Hua* XXXIII, 46). La conscience est aussi considérée comme étant simultanément dirigée en avant et en arrière, ce qui signifie que la conscience a un horizon double à l'intérieur d'elle-même (Cf. *Hua* XXXIII, 46). Conformément à la description de la conscience de Husserl, nous pouvons supposer que la conscience qui n'a pas d'objet déterminé n'est qu'une conscience qui « sait » toutes les choses à sa propre façon. Ce sur quoi Husserl insiste parlant d'omniscience de la conscience, c'est que toutes les phases ainsi que leur enchevêtrement sont pénétrés par une sorte particulière d'intentionnalité et que dans ces phases fonctionne « une conscience perpétuelle du flux » (*Hua* XXXIII, 47). En d'autres termes, ce que Husserl veut dire par le terme « l'omniscience de la conscience », c'est que la conscience perpétuelle du flux pénètre dans toutes les phases de la conscience. Selon Husserl, n'importe quel événement qui se passe actuellement dans le présent se lie avec le tout du passé et du futur et la conscience le sait à sa propre façon. C'est pourquoi, grâce à ce savoir particulier la conscience peut unifier intentionnellement ses cours multiples. S'il n'y avait pas ce savoir, les cours dont une phase va vers le futur et dont l'autre s'écoule vers le passé, deviendraient des cours troublés et perdraient leur chemin. En d'autres termes, ce savoir peut protéger les cours des troubles, et la fonction intentionnelle de la conscience peut unifier toutes les phases. Cette fonction peut être définie comme un centre de l'auto-constitution du flux de conscience. Cette constitution signifie l'état dans lequel la conscience se constitue dans son cours. «Le processus éternel et incessant» (*Hua* XXXIII, 31) est un processus auto-conscient du flux de conscience et son processus unifiant et intentionnel.

Une des caractéristiques les plus remarquables des descriptions dans les *Manuscrits de Bernau* est que Husserl s'occupe de réfléchir sur le processus, qu'il regarde comme « subjectivité absolue » ou « un absolu vraiment ultime ». L'adjectif « absolu » ou « ultime » peut être synonyme d'« originaire » en ce sens que n'importe quel événement de la conscience provient d'une origine. La dimension originaire signifie « tempo-conscience » quand Husserl dit dans *Ideen* I que l'expérience se constitue dans la tempo-conscience originaire comme une unité qui s'étend dans le temps phénoménologique (*Hua* III, 291 sv). Mais même s'il dit que l'unité du flux de la tempo-conscience originaire est une unité qui contient des événements variés, il décrit rarement comment la tempo-conscience elle-même peut apparaître.

Dans les *Manuscrits de Bernau* le problème de l'apparition de la tempo-conscience est sans cesse l'objet d'une réflexion, et à travers cette réflexion,

son caractère dynamique se dévoile. Le dynamisme du flux de la tempo-conscience indique l'état où les événements dans le présent fluant s'entrecroisent avec l'expérience passée et le futur qui va venir au présent. Dans un tel entrecroisement, ils ne cessent pas de devenir et de résonner réciproquement. Ce qui se passe à ce moment là est une combinaison spontanée d'une conscience avec une autre conscience, à travers laquelle la conscience peut changer son propre visage. Dans ce cas, c'est la conscience elle-même dans son cours ou une sorte particulière de son savoir qui détermine la façon de combiner chaque conscience.

Il est certain que le processus où des événements dans le flux de conscience s'influencent eux-mêmes et le processus où, à travers l'influence mutuelle de ces événements, la conscience se constitue ont été l'objet d'une réflexion depuis la première période des années 1900. Husserl cite déjà en exemple le phénomène d'une série de souvenirs se jetant dans le présent. Mais dans les *Manuscrits*, il développe une réflexion beaucoup plus consistante sur le processus d'influences mutuelles. Dans cette réflexion, il considère surtout les relations entre la perception et la rétention, la rétention et la protention, etc. De tels phénomènes d'entrelacement sont aussi considérés en relation avec le processus que constitue le flux de conscience.

Ce que Husserl conclut en observant de tels phénomènes est que le processus originnaire d'auto-constitution du flux de conscience est un processus spontané de la conscience. Ce processus est souvent nommé un « processus originnaire ». « Ce processus originnaire est un processus, mais il n'est pas constitué de la même manière que les objets du temps immanent » (*Hua XXXIII*, 122 sv). Les tempo-objets immanents peuvent être constitués dans le processus originnaire mais ce processus n'arrête pas de se constituer dans son devenir. Ce processus de la conscience qui se constitue toujours est plus souvent lié avec la vie dans les *Manuscrits de Bernau* parce que Husserl identifie la conscience à la vie même. Telle est sa ferme conviction : « la conscience est la vie » (*Hua XXXIII*, 69).

Nous n'hésitons jamais à dire que la vie n'est pas contrôlée par nous. Par contre, la vie elle-même est la fondation ultime qui soutient notre existence et activité. La vie fonctionne continuellement nuit et jour. Selon Husserl, n'importe quelle vie concrète est « une unité de la pulsation de la vie toujours neuve » (*Hua XXXIII*, 69). Avec la fondation sur une identification de la vie et de la conscience, Husserl trouve dans le flux de conscience la même fonction que la vie qui se développe à sa façon propre. Justement parce que la vie fonde notre existence, le flux de conscience qui se constitue est une dimension ultime qui rend n'importe quelle activité du moi possible. Mais il ne faut pas penser que le flux de conscience qui se constitue l'est toujours à l'avance et qu'il rend n'importe quelle activité du moi possible par après. Il serait impossible de séparer le flux de conscience et l'activité du moi, non seulement parce que le premier influence cette dernière, mais aussi parce que le premier reçoit l'activité dans son cours et qu'il continue d'influencer les activités subséquentes du

moi d'une façon neuve. Il s'ensuit de là que par une telle interconnexion, le flux de conscience ne cesse pas de changer son propre visage.

Prenons un exemple qui montre la force du flux de conscience qui influence le moi : « une force de motivation » (*Hua XXXIII*, 377). La force qui trouve son origine dans le flux de conscience est ce qui est immanent dans le flux, autrement dit, elle n'est qu'une série de sédimentations de l'expérience passée. Tous les actes du moi partent toujours avec la force qui puise sa source dans le flux ou le processus de la conscience. Comme nous l'avons déjà montré, ce processus est non seulement un processus, mais aussi une conscience de ce processus. (voir *Hua XXXIII*, 368) Par rapport à cela, Husserl ajoute : « à ce processus appartient une motivation nécessaire et protentionnelle qui indique le style du processus comme une forme nécessaire et originaire de la conscience » (*Hua XXXIII*, 369). Avec cette phrase il insiste sur l'efficacité de la force de la motivation dans l'activité intentionnelle du moi.

Un autre exemple est le phénomène de la « stimulation » qui, à travers l'apparition au présent du passé, influence le moi. Cette stimulation peut se comprendre comme une sorte de spontanéité dans le flux de conscience. « Ce qui est perçu en avant offre des stimulations à partir de l'obscurité » (*Hua XXXIII*, 367). Le phénomène de la stimulation s'exprime avec des verbes tels que émerger (*emportauchen*), revenir en surface (*auftauchen*). Ils exercent toujours une influence sur le présent du moi et ils peuvent être aussi considérés comme « des modes qui appartiennent à l'horizon de l'intention originaire » (*Hua XXXIII*, 363). Cela signifie que ces modes se réfèrent au moi, que ce soit en action ou bien en sommeil, et qu'ils déterminent le moi depuis l'intérieur.

Ce qui peut être possible sous une telle détermination, c'est le souvenir passif du moi. Dans cette situation, le moi peut être orienté vers le souvenir, de par la spontanéité latente dans le flux de conscience. En adoptant le terme « affection », qui est synonyme de « stimulation », Husserl indique également l'état dans lequel le moi se tourne vers les objets de l'affection. Il cite le désir sensuel en exemple et il dit que « les désirs sensuels sont des affections sur le moi » (*Hua XXXIII*, 276). Pour parler concrètement, le moi peut être mû par les désirs. (Cf. *Hua XXXIII*, 276) Il est certain qu'avec cet exemple Husserl met la spontanéité du flux de conscience en contraste avec la passivité du moi.

Le problème de l'auto-conscience du flux dans les *Manuscrits de Bernau* prend le relais de la spontanéité originaire de la conscience dans la *Phénoménologie de la tempo-conscience intime*. Dans ce problème, ce qui est examiné est le phénomène de la conscience qui se constitue dans son cours à travers son auto-conscience. En corrélation avec cela, Husserl considère aussi le côté passif du moi. La caractéristique des manuscrits ne se limite pas à une simple réflexion sur le flux de conscience et le processus de son auto-unification intentionnelle ou le processus de son auto-constitution active. Une autre caractéristique importante est qu'avec la réflexion répétitive du problème concernant la conscience du flux de conscience, il focalise l'activité du moi qui réfléchit de sorte qu'il considère le flux de conscience comme un flux qui se développe pas-

sivement du point de vue réflexif. Ce qui est cependant plus important est que le problème concernant la dimension de l'inconscience émerge quand Husserl pose la question suivante : le processus originaire qui s'écoule antérieurement à la réflexion est-t-il un processus inconscient ? Dans la partie suivante nous allons essayer de répondre à cette question du point de vue du flux de conscience et de la conscience du flux.

### 3. DU FLUX DE CONSCIENCE À LA CONSCIENCE DU FLUX - LA SPONTANÉITÉ DE LA CONSCIENCE, LA PASSIVITÉ DE LA CONSCIENCE ET L'INCONSCIENCE

Le problème du flux de conscience et de la conscience du flux germe déjà quand Husserl écrit dans la *Phénoménologie de la tempo-conscience intime* : « la succession de sensations et la sensation de la succession ne sont pas la même chose » (L, 21) et « la perception de succession présuppose la succession de la perception » (*Hua X*, 189 sv). Ce problème est l'objet d'une réflexion intensive dans les *Manuscrits de Bernau*, où Husserl répète une série des questions : Comment une succession de la conscience peut-elle devenir la conscience d'une succession ? (*Hua XXXIII*, 96) Comment la conscience d'une succession est-elle possible ? (*Hua XXXIII*, 97) Qu'est-ce qu'on peut dire là sur la conscience du cours vivant ? (*Hua XXXIII*, 47) Le problème se réfère à « la conscience du flux » (*Hua XXXIII*, 90) qui, comme on le sait, concerne la possibilité de la réflexion du flux. Même si le problème de l'auto-conscience du flux de conscience et de son auto-constitution est considéré dans la réflexion du flux de conscience, le problème de la conscience du flux de conscience est lié avec cette question : de quelle façon et jusqu'à quel degré peut-on réfléchir sur le flux de conscience ? L'impossibilité de la réflexion sur la réflexion du flux de conscience signifie que comme la réflexion du flux de conscience est elle-même dans le cours (écoulement), la réflexion sur la réflexion du flux de conscience est finalement incapable de saisir le flux lui-même sous peine de tomber dans la régression infinie. Par conséquent, les deux problèmes sont sans cesse pris en considération : le problème de la régression infinie qui émerge avec le passage de la conscience du flux à la conscience de la conscience du flux, et celui du problème concernant le regard du moi qui réfléchit le flux de conscience.

Ce qu'il est essentiel de noter ici est que, comme le problème concernant le moi qui réfléchit sur le flux et son activité occupe une position centrale, le flux réfléchi tend à n'être considéré que comme un processus passif. Des événements de la conscience qui passe du présent au passé sont considérés comme le processus passif sous la conscience réflexive. En outre, le flux de conscience est séparé du processus réfléchi et antérieur à la réflexion. Il est considéré comme un processus inconscient. Il est indéniable que ces problèmes qui sont fragmentairement traités dans les *Manuscrits de Bernau* doivent at-

tendre jusqu'aux *Analyses sur la synthèse passive* pour aboutir à une conclusion pleinement développée. Mais à partir des *Manuscrits* nous allons réfléchir au problème de la passivité de la conscience.

Avant de considérer le problème de la passivité, nous allons examiner brièvement comment Husserl décrit la passivité de la conscience. Ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que n'importe quel événement de la conscience qui se passe actuellement ne peut avoir lieu que dans le flux de l'auto-constitution originaire de la conscience comme dimension ultime. « Le temps phénoménal, la première phase transcendantale n'est possible qu'à travers le temps le plus intime de la deuxième phase et elle n'est possible que dans l'occurrence finale, transcendantale et dans le processus lui-même infini, qui est en soi une conscience du processus » (*Hua XXXIII*, 29). Ce qui est clairement décrit ici, c'est que, comme nous l'avons remarqué dans la deuxième partie, un processus originaire et auto-conscient qui se constitue existe toujours par avance et n'importe quel événement présent de la conscience peut apparaître dans le processus.

Husserl dit: « nous sommes toujours situés au milieu d'un processus infini » (*Hua XXXIII*, 28) et il suggère une branche double dans le flux de la conscience qui s'étend au milieu, dont une partie est nommée la « branche supérieure » (*Hua XXXIII*, 28) et l'autre partie la « branche inférieure » (*Hua XXXIII*, 28). La première est un processus de renforcement tandis que la dernière est un processus dans lequel le renforcement perd sa vivacité par degrés. On suppose que la branche double est un processus éternel et incessant, qui s'écoule indéfiniment dans les directions opposées de futur et de passé (Cf. *Hua XXXIII*, 31). Il ne faut pas concevoir les deux flux comme séparés l'un de l'autre. Au contraire, Husserl insiste souvent sur le fait que les deux directions du flux doivent être considérées comme fondues mutuellement. D'un autre côté, il est évident que Husserl n'a jamais été satisfait par son insistance sur le flux de conscience unifiée et qu'il a tenté d'élucider le flux dans les deux directions.

C'est la branche inférieure que Husserl identifie à un phénomène de la passivité de la conscience quand il relie les deux directions du flux. Le phénomène peut être lié à ce que Husserl appelle « ce qui a lieu dans la passivité qui se flétrit nécessairement » (*Hua XXXIII*, 68). On considère le processus comme une « donnée passive » (*Hua XXXIII*, 69). L'adjectif « passif » signifie que ce qui a lieu dans le processus originaire et spontané se modifie et s'enfonce dans le passé. Le moi ne peut participer à ce processus de modification, qui est considéré comme un processus qui se flétrit « en personne » (*Hua XXXIII*, 367 sv). L'expression « en personne » signifie que n'importe quel événement de la conscience dans le présent a lieu passivement et naturellement dans le passé. Même si le présent où des impressions nouvelles et originaires émergent sans cesse est un processus de temporalisation vive et originaire (Cf. *Hua XXXIII*, 70), « le produit s'enfonce originairement sans sa propre vivacité » (*Hua XXXIII*, 70). Dans ce cas, l'état où la vivacité se perd



dans le processus d'enfoncement peut être qualifié par l'adjectif « mort ». Ce qui est impliqué par cet adjectif, c'est que même si le présent est « une période vive de devenir » (*Hua XXXIII*, 135), ce qui a lieu est forcé à une retraite hors du présent. Des verbes tels que passer, se flétrir, s'enfoncer, disparaître indiquent un processus qui s'écoule en personne.

Ce phénomène de la passivité de la conscience se lie surtout avec le souvenir du moi. Husserl cite un exemple de cette liaison dans le paragraphe du texte 22 intitulé : « Des sortes variées d'obscurité et d'indéterminité dans le processus de renforcement. Processus passif et actif dans un souvenir ». Dans ce paragraphe, où il décrit les images rappelées qui se développent devant le « regard de souvenir » (*Hua XXXIII*, 382), c'est la passivité de souvenir que Husserl considère entre autres. « Le souvenir peut être une passivité de souvenir, le souvenir peut venir comme une irruption... » (*Hua XXXIII*, 385). Le souvenir actif est un processus fondé sur la volonté du moi qui veut porter positivement l'expérience passée au présent, tandis que le souvenir passif est un processus dans lequel quelque chose d'imprévisible entre soudainement dans le présent de l'obscurité de la conscience.

Nous pouvons dire que ce dernier processus est possible grâce à la spontanéité de la conscience ou l'auto-constitution du flux de conscience si nous comprenons qu'un sédiment émerge au présent de sa propre manière « en personne » dans le processus. Mais Husserl ne mentionne pas l'auto-constitution du flux de conscience à propos du souvenir. En revanche, il note son côté passif. C'est parce qu'il décrit le phénomène de souvenir en relation avec le moi qui se souvient, et il le fait en comparant le souvenir actif du moi avec le souvenir passif. Il en résulte que le premier est considéré comme un phénomène qui appartient à la liberté du moi et le dernier comme un événement passif que le moi ne peut jamais contrôler. Le phénomène de passivité signifie, en d'autres termes, que quelque chose a lieu d'une façon dont le moi n'est jamais conscient, si bien que cet événement imprévisible peut être lié au problème de l'inconscience.

Le problème de l'inconscience est considéré fragmentairement dans les *Manuscrits de Bernau*, non seulement dans l'appendice 5, mais aussi dans la cinquième et sixième partie du texte 10. La cinquième partie commence avec cette question : « Y a-t-il une vie intemporelle, inconsciente et originaire ? » (*Hua XXXIII*, 195) et la sixième partie est intitulée : « Considération plus avancée de l'hypothèse que la constitution de la temporalité est affaire d'une appréhension ultérieure d'un processus intemporel, inconscient et originaire » (*Hua XXXIII*, 200). Dans ces parties Husserl s'occupe essentiellement du processus originaire qui devance toujours la conscience du flux, autrement dit la réflexion du flux.

La question de Husserl peut se formuler autrement : comment le flux de conscience se constitue-t-il, avant qu'il soit objectivé par la conscience du flux ? À cette question, il ne donne aucune réponse définie mais il suppose seulement qu'il y aurait un processus inconscient qui contient le processus ori-

ginaire composé d'un moment de hylé. (*Hua* XXXIII, 200 sv) Son hésitation est justifiée parce qu'une inconscience qui peut être un objet de la conscience n'est plus inconscience. Il serait naturel que nous parlions d'inconscience avec des suppositions. Mais d'une façon surprenante dans une partie de sa réflexion, Husserl exprime un principe fondamental : « toute sensation, toute appréhension, tout hylétique et noétique sont fondamentalement une succession de processus inconscients, sur le fond desquels des aperceptions sont possibles, par lesquelles la conscience de successions et d'objets qui durent deviennent possibles » (*Hua* XXXIII, 201). Le point sur lequel Husserl insiste ici est que le flux de conscience lui-même qui se différencie de la conscience du flux n'est qu'un flux inconscient et que n'importe quelle action émergée de la conscience qui a devancé la réflexion apparaît de façon inaperçue. Cela signifie que même si la réflexion ne peut saisir que les phases écoulées du flux de conscience, ce flux de conscience où la réflexion devient possible est un processus inconscient et originaire. Ce problème concernant les limites de la réflexion est considéré sans cesse dans la problématique de la réflexion sur le présent vivant dans les *Manuscrits C*. Mais ce qui est notable surtout dans les *Manuscrits de Bernau* est que des avancées antagonistes peuvent se trouver de tout côté.

C'est ainsi que Husserl repère d'un côté dans le flux de conscience une sorte particulière de conscience, c'est-à-dire une conscience omnisciente qui devient tous les aspects du flux de conscience. D'un autre côté, il prête attention non seulement au phénomène de la conscience qui s'écoule passivement du présent au passé en personne, mais aussi au flux inconscient de la conscience intitulé processus originaire. Nous pouvons dire que Husserl examine avec insistance l'état indiqué par l'expression « en personne » qui se comprendrait en un double sens, c'est-à-dire dans le sens spontané ou actif et naturel ou passif. En ce qui concerne la spontanéité de la conscience, il insiste sur l'omniscience de la conscience présente, ce qui signifie que la conscience présente est en état d'être consciente de toute chose. Le présent en écoulement inaperçu par le moi est d'autre part considéré comme un processus inconscient. Nous avons ici deux sortes de présents, dont une est le supposé présent clair, l'autre le présent sombre.

Il ne faut pas oublier que l'inconscience chez Husserl est différente de l'inconscient chez Freud, celle-là étant localisée dans la profondeur de la conscience. En ce qui concerne les *Manuscrits de Bernau*, nous pouvons dire que le terme « inconscience » a rapport avec la position du moi. Cela signifie que le flux de conscience qui ne peut être réfléchi comme tel n'est rien d'autre que le flux de l'inconscient. Cela veut dire aussi que le présent reste toujours sombre pour le moi dans la mesure où le moi est incapable de savoir ce qui se produit dans le flux présent de la conscience. En terme d'obscurité du présent actuel, nous pouvons comprendre que quelque chose de mystérieux ou d'étranger se produit d'une façon inconnue devant le regard réflexif du moi. C'est pourquoi nous pouvons dire qu'il existe une énigme ou une dimension inconsciente et sombre dans le présent vivant.

Cette dimension peut se relier à l'ultime, qui devance n'importe quelle compréhension réflexive et qui est considéré comme un processus originaire constituant le temps ou « une succession originaire et continue » (*Hua XXXIII*, 222). Cette dimension n'est qu'un flux originaire de conscience qui constitue le temps, qui s'appelle aussi « un événement final et transcendantal » (*Hua XXXIII*, 29), « un flux final de conscience » (*Hua XXXIII*, 163). Mais ce processus originaire qui se constitue ne peut jamais être reconstitué. Ce processus est une origine fondamentale à partir de laquelle toutes les constitutions de tempo-objets deviennent possibles et à partir de laquelle la réflexion du moi peut émerger. Cette réflexion ne peut saisir qu'une partie du processus qui a été modifié dans le passé et elle ne peut jamais atteindre le processus qui coule avant que la réflexion ne commence. C'est ainsi qu'on considère ce processus originaire comme celui de l'inconscient.

Comme nous l'avons déjà remarqué, le flux ultime de conscience qui se constitue ne peut être constitué par un autre flux de conscience. Le flux ultime est aussi un flux inconscient dans le sens où il ne peut être l'objet de la conscience réflexive. La conscience du flux de conscience elle-même qui apparaît comme une « succession originaire et continue » (*Hua XXXIII*, 222) ne peut être réfléchie, si bien que nous pouvons dire que la conscience du flux elle-même appartient au flux inconscient. Cela signifie que quelque chose d'inconnu se trouve derrière le présent vivant du moi et le moi est influencé sans cesse par cette chose de façon inaperçue. C'est pourquoi nous devons admettre que, à cause de l'obscurité du présent vivant, le moi est incapable d'observer sa direction.

Mais il ne faut pas oublier que cette sorte d'obscurité est particulière au moi. Bien au contraire, le flux originaire de conscience qui se constitue devrait être considéré comme quelque chose de clair qui obtient une pénétration dans le passé et le futur. Il s'ensuit de là que la caractéristique passive du présent vivant et son obscurité inconsciente sont mises en relief quand on considère le flux de conscience et la conscience du flux. D'autre part, Husserl insiste sur la clarté de la conscience et son activité qui unifie son flux d'une façon incomparable quand il considère le processus originaire de conscience qui se constitue. Mais l'accent mis sur la spontanéité de la conscience très visible dans les *Manuscrits de Bernau* est transféré vers l'activité du moi au fur et à mesure que l'intérêt de Husserl se tourne vers l'activité du moi. Le problème de la passivité de la conscience est de plus en plus considéré dans les *Analyses sur la synthèse passive*. A la lumière des recherches développées par la suite dans les *Manuscrits*, nous pouvons dire aujourd'hui que Husserl souligne surtout la spontanéité de la conscience dans les *Manuscrits* et que le prodige de la tempo-conscience se réfère à l'état où la conscience se constitue elle-même de sa propre source.

### Bibliographie

- Bruzina, R., « The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts: Status Questionis, Freiburg, 1928-1930 », *Alter* 1 (1993), 357-383.
- Husserl E., *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, *Husserliana* III, 1950.
- *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, *Husserliana* IV, 1952.
- *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, *Husserliana* X, Martinus Nijhof, 1966.
- *Analysen zur passiven Synthesis*, *Husserliana* XI, 1966.
- *Die Bernauer Manuscripte über das Zeitbewusstsein (1917-18)*, *Husserliana* XXXIII, 2001.
- Kortooms T., *Phenomenology of Time*, Kluwer Academic Publishers 2002.
- Mensch J.R., Husserl's Concept of the Future, *Husserl Studies* 16-1, 2002, 41-64.
- Richir, M., *Phantasia, imagination, affectivité*, Millon, 2004.
- Rodemeyer L., « Development in the Theory of Time-Consciousness An Analysis of Protention », *The New Husserl*, ed. Donn Welton, Indiana University Press, 2003.
- Schnell A., « Temporalité hylétique et temporalité noématique chez Husserl », *Annales de Phénoménologie* 3, 2004, 59-82.
- Zahavi D., « Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts », *Husserl Studies* 20-2, 2004, 99-118.

# Nombre transfini et apparence transcendantale

LÁSZLÓ TENGELYI

## Kant et Cantor dans la perspective de la phénoménologie richirienne<sup>1</sup>

Georg Cantor, le fondateur de la théorie des ensembles, a très tôt pris conscience du fait d'avoir forgé des concepts qui ont une signification fondamentale en mathématiques, ne serait-ce que parce qu'ils sont appropriés à « englober dans une unité supérieure les domaines de l'arithmétique, de la théorie des fonctions et de la géométrie<sup>2</sup> ». En même temps, il a des prétentions philosophiques fortes. Il s'oppose au principe provenant de la tradition aristotélicienne et scolastique d'après lequel *infinitem actu non datur*<sup>3</sup>. Autrement dit, il prétend avoir démontré - par sa théorie mathématique des « nombres transfinis<sup>4</sup> » - l'existence de l'infini actuel.

Depuis lors, toute remise en jeu fondamentale de la philosophie se voit confrontée à la tâche de réfléchir et de vérifier ces prétentions. Marc Richir, un des penseurs les plus originaux aujourd'hui en France, qui appartient à la tradition phénoménologique, s'est proposé cette tâche il y a vingt ans. Physicien de formation, il se sentit une vocation de s'engager dans un débat approfondi avec les sciences exactes. Son héritage phénoménologique ne le satisfait pas entièrement. Il partageait l'avis du Husserl tardif qu'il fallait défendre la légitimité de la réalité phénoménale relative au monde de la vie contre la prétention des sciences exactes d'avoir découvert le véritable *être-en-soi* du monde. En outre, il adopta un nouveau point de vue : inspiré par Merleau-Ponty, il entreprit d'explorer la naissance du nouveau dans les sciences. Il lui importait moins de juger

1. Ce texte a été exposé le 21 mars 2003 à l'Université de Wuppertal dans le cadre d'un cycle de conférences sur la philosophie et l'histoire des sciences. Je voudrais remercier chaleureusement MM. le professeur Erhard Scholz et Kai Hauser - qui ont relu le manuscrit - pour leur remarques précieuses. Il a été publié en allemand dans un recueil d'articles composé en hommage à Manfred Baum (D. Hüning-K. Michel-A. Thomas, *Aufklärung durch Kritik*, Duncker & Humblot, Berlin 2004, pp. 451-475).

2. G. Cantor, « Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten » (1879-1884), n° 3 (1882), *Gesammelte Abhandlungen* (abrégés dans ce qui suit par *GA*), E. Zermelo (éd.), Hildesheim, Georg Olms, 1962 (réimpression de la première édition de 1932), p. 152.

3. G. Cantor, « Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten » (1879-1884), n° 5 : « Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre » (1883), *GA*, p. 174.

4. G. Cantor, « Über lineare Punktmannigfaltigkeiten » (1879-1884), n° 5 : « Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre » (1883), p. 176.

la signification et la validité des aspirations scientifiques que de débusquer les contributions à une *phénoménologie de la pensée créatrice* dans les sciences. C'est de cette intention que procèdent ses études sur Frege, Dedekind et Cantor qu'il considérerait comme des « Prolégomènes » à une « épistémologie phénoménologique<sup>5</sup> ».

Au sein d'un projet qui vise à explorer les tentatives contemporaines consistant à renouveler la phénoménologie en France, il s'agit pour moi avant tout de mettre en évidence ces indications. Mais en respectant l'exigence évoquée à l'instant, j'essaierai de présenter les réflexions de Richir au sujet de Cantor en m'orientant de près sur la théorie des nombres transfinis. Il s'agira pour moi en premier lieu de mettre en rapport les réflexions mathématiques de Cantor avec ses convictions métaphysiques fondamentales. Dans un second temps, je montrerai comment Richir comprend cette théorie et quelles sont les conséquences qu'il tire de cette compréhension pour ses recherches phénoménologiques.

## 1. MÉTAPHYSIQUE ET MATHÉMATIQUE DANS LA THÉORIE DES NOMBRES TRANSFINIS

Si l'on se rend familières les considérations érudites et souvent stimulantes de Cantor sur l'histoire de la philosophie de l'infini que l'on trouve en partie dans ses traités mathématiques et en partie dans des études séparées, on voit aussitôt que le concept de l'infini actuel n'est pas univoque. Il y eut certes des penseurs qui dirent en ce sens Dieu infini. Mais ce n'est pas pour autant que Cantor les considère comme ses prédécesseurs. Il s'agit pour lui de mettre en évidence un domaine actuellement infini, déterminable par les nombres. C'est pourquoi il distingue entre le *transfini* qu'il considère comme quelque chose de « multiplement itérable (*Vermehrbares*) » - et de ce fait comme quelque chose de déterminable par les nombres - et l'*absolu* qu'il désigne comme quelque chose de « non multiplement itérable (*Unvermehrbares*) »<sup>6</sup>. En ce qui concerne le transfini, il juge par ailleurs nécessaire de faire la « distinction entre la *réalité* et le nombre »<sup>7</sup>. Ces deux distinctions déterminent « trois rapports » dans lesquels l'infini actuel peut et doit, selon lui, être affirmé : « *premièrement*, en tant qu'il est réalisé dans la perfection suprême, dans l'être absolument indépendant, extra-mondain, *in Deo* », où il est appelé « *infini absolu* ou *absolu* tout court » ; « *deuxièmement*, en tant qu'il est représenté (*vertreten*) dans le monde dépendant, créé ; *troisièmement*, en tant qu'il peut être appréhendé par la pensée *in abstracto* comme une grandeur mathématique, comme un nombre

5. M. Richir, « Une antinomie quasi-kantienne dans la fondation cantorienne de la théorie des ensembles », *Études phénoménologiques* 3 (1986), p. 87.

6. G. Cantor, « Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten » (1887-1888), *GA*, p. 405. - Cf. G. Cantor, « Über die verschiedenen Standpunkte in Bezug auf das aktuelle Unendliche » (1885), *GA*, p. 375.

7. G. Cantor, « Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten » (1887-1888), *GA*, p. 417.

et un type d'ordre »<sup>8</sup>. Il précise que c'est la « théologie spéculative » qui se consacre à l'absolu tandis que le transfini incombe aux domaines de la *métaphysique* et de la *mathématique*<sup>9</sup>. Cantor ajoute que « depuis des années » il s'occupe de ces *deux* domaines.

### 1.1

Ces idées peuvent être précisées davantage si l'on prend en compte les remarques de Cantor sur Spinoza. Dans les écrits portant sur l'histoire de la philosophie de l'infini, Cantor évoque plusieurs penseurs par lesquels il se sent attiré. Le nom de Platon est cité à de nombreuses reprises. Cantor ajoute : « De même, je trouve des affinités avec mes conceptions dans la philosophie de Nicolas de Cuse. (...) Je remarque la même chose par rapport à Giordano Bruno, le successeur du Cusain. » Pourtant, Cantor semble être plus proche de Spinoza que de tous les autres. A la rigueur Leibniz pourrait faire exception à cette affirmation. En effet, Cantor parle des « systèmes extérieurement différents mais intérieurement tout à fait semblables » de ces deux penseurs<sup>10</sup>. Il juge même nécessaire la « reprise et la continuation des travaux et des aspirations » de Spinoza et Leibniz<sup>11</sup>. C'est pourquoi il considère que c'est une tâche importante assignée à sa doctrine des nombres transfinis que de lever les difficultés qui se présentèrent à ces deux penseurs. Mais cette tâche n'est déterminée de façon plus précise qu'à travers l'exemple de Spinoza. Cet exemple jette de ce fait de la lumière sur le concept du transfini.

On sait que Spinoza non seulement désignait Dieu, l'unique substance, comme « être absolument infini » (*Éthique*, I, déf. 6) mais qu'il admettait encore des « modes infinis » (*Éthique*, I 21-23), sans toutefois parvenir à éclaircir tout à fait le rapport entre les modes finis et les modes infinis. C'est de là que découlerait le *panthéisme*, « le talon d'Achille de l'*Éthique* de Spinoza<sup>12</sup> » selon Cantor. Comment clarifier le problème des modes infinis ? Cette tâche n'exige rien de moins, d'après Cantor, que d'appréhender le domaine entre l'infini absolu et le fini lui-même comme un infini actuel, en soi complètement fixe, voire même déterminé par des nombres. Cet infini actuel est nommé « transfini ». Ces nombres, Cantor l'ajoute expressément, caractérisent « une échelle illimitée de modes déterminés » qui « selon leur nature ne sont pas finis mais infinis<sup>13</sup> ». La revendication d'une « reprise et d'une continuation » de la pensée spinoziste des modes infinis ressort très clairement de cette formula-

8. *Op. cit.*, p. 379.

9. *Op. cit.*, p. 378.

10. G. Cantor, « Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten » (1879-1884), n° 5 : « Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre », (1883), p. 177.

11. *Ibid.*

12. G. Cantor, « Über die verschiedenen Standpunkte in Bezug auf das aktuelle Unendliche » (1885), *GA*, p. 375.

13. *Ibid.*

tion.

Afin de pouvoir éviter le danger du panthéisme, il faut tenir compte de l'idée suivante : « L'absolu peut seulement être reconnu, mais jamais connu, ni même approximativement<sup>14</sup>. » Même si l'on sait que, chez Spinoza également, le mode infini est séparé par un abîme de la substance (dans la mesure où il est compris *in alio*, « dans quelque chose d'autre », et « par quelque chose d'autre », tandis que la substance est comprise *in se*, « en elle-même », et *per se*, « par elle-même »), il faut admettre que la phrase citée à l'instant se démarque clairement de Spinoza. En effet, la substance n'a rien d'inconnaissable chez Spinoza. Mais un absolu qui ne peut être connu ne serait-ce que de façon approximative est alors davantage encore distinct du transfini. Néanmoins, de même que chez Spinoza la totalité des modes vaut en même temps comme *expression* de la substance, chez Cantor s'esquisse également - en quelque sorte par-delà l'abîme - un *rapport de renvois* entre le transfini et l'absolu. En effet, il affirme : « La série absolument infinie des nombres me semble être (...) en un certain sens un symbole approprié de l'absolu (...) »<sup>15</sup>. » Et de façon semblable, Cantor écrit ailleurs : « Le transfini renvoie nécessairement avec ses nombreuses figurations et figures à un absolu (...) »<sup>16</sup>. »

Que la théorie mathématique des nombres transfinis ne soit pas directement par là mise au service de l'accomplissement d'une tâche théologico-métaphysique réside avant tout dans le fait que, malgré ce rapport de renvoi, l'abîme entre le transfini et l'absolu lui-même reste une fois pour toutes insurmontable. Manifestement, l'absolu ne saurait être connu, ne serait-ce qu'approximativement, même si l'on trouvait un « symbole approprié ». C'est pourquoi, même si Cantor défend une « mathématique libre » et qu'il affirme même que « l'essence de la *mathématique* (...) réside justement en sa *liberté*<sup>17</sup> », cela ne contredit pas son idée du rapport entre le transfini et l'absolu.

Sa conception du rapport entre les nombres et la réalité ne contredit pas non plus cette idée. C'est précisément parce qu'il défend un réalisme conceptuel fort qu'il peut décharger la mathématique de toute tâche métaphysique particulière. Il affirme qu'à nos concepts - et partant aussi à nos concepts des nombres - revient premièrement une « *réalité intrasubjective* ou *immanente* » en tant qu'ils sont très exactement définis, qu'ils peuvent parfaitement être distingués de toutes les autres composantes de notre penser et être mis dans des relations déterminées avec elles, c'est-à-dire qu'ils « modifient d'une façon déterminée la substance de notre esprit » ; mais, d'un autre côté, il leur revient également une « *réalité transsubjective* ou *transcendante (transiente)* » en tant qu'ils peuvent être tenus en même temps pour une expression ou une image de processus et de rapports dans le monde extérieur qui se tient face à l'in-

14. G. Cantor, « Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten » (1879-1884), n° 5 : « Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre » (1883), *GA*, p. 205, n. 2.

15. *Ibid.*

16. G. Cantor, « Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten » (1887-1888), *GA*, p. 405.

17. *Op. cit.*, p. 182.



telle<sup>18</sup>. Cantor pense en outre que « ces deux sortes de réalité s'assemblent toujours en ce sens qu'un concept qui doit être désigné comme 'existant' selon le premier point de vue possède aussi une réalité transcendante selon un rapport déterminé, voire même selon un nombre infini de rapports<sup>19</sup> ». Cette remarque éclaircit le rapport entre la métaphysique et les mathématiques qui sont les deux sciences du transfini. Ce qui ressort clairement d'elle, en effet, c'est que, concernant les nombres, la théorie mathématique se voit assignés non seulement le travail de pensée proprement dit de la formation des concepts, mais aussi la charge de la démonstration de la réalité. La démonstration de la réalité consiste en effet simplement dans l'intelligibilité mathématique de la « formation par niveaux<sup>20</sup> » des nombres transfinis.

C'est dans le premier traité sur la théorie des ensembles, dans lequel est indiquée une suite infinie de nombres transfinis, qu'est désigné par une expression encore plus mystérieuse (qui s'avèrera par la suite très importante) ce qu'il faut entendre par « formation par niveaux » : Cantor parle d'un « engendrement dialectique de concepts » qui « mène toujours plus loin et qui reste cependant, de façon totalement non arbitraire, nécessaire en soi et conséquent »<sup>21</sup>. Il s'agira simplement ici de mieux comprendre cet *engendrement dialectique de concepts*.

## 1.2

Pour y parvenir, il est nécessaire de déterminer d'abord de façon générale le concept d'ensemble et ce, malgré le fait que, d'un point de vue purement mathématique, cela ne soit pas absolument indispensable ; et, en effet, on ne trouve pas de semblable détermination dans les premiers traités cantorien sur la théorie des ensembles qui datent des années 1874-1879 et qui exposaient déjà des résultats fondamentaux. On trouve une remarque importante sur la multiplicité bien définie en 1879<sup>22</sup>, mais ce n'est qu'en 1883 qu'apparaît une définition expresse de la notion d'ensemble. Elle est la suivante : « J'entends par 'multiplicité' ou 'ensemble' (...) en général tout multiple qui se laisse penser comme un, c'est-à-dire tout concept d'éléments déterminés qui peut être relié en vertu d'une loi dans un tout (...) »<sup>23</sup>. » Ce qu'il faut retenir ici, c'est qu'un multiple est appréhendé comme *un* et comme *tout*. L'indication suivante qui pointe sur la parenté de l'ensemble ainsi appréhendé avec l'idée platonicienne permet de voir qu'il s'agit là de déterminations qui ne sont pas

18. G. Cantor, « Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten » (1879-1884), n° 5 : « Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre » (1883), *GA*, p. 181.

19. *Ibid.*

20. *Op. cit.*, p. 177.

21. *Op. cit.*, p. 148.

22. *Op. cit.*, p. 150 sq.

23. *Op. cit.*, p. 204.

dénuées d'une certaine importance philosophique<sup>24</sup>. Cette parenté résulte sans doute de cela même qu'on pourrait désigner avec le dernier Husserl comme une « idéalisation » ou encore une « abstraction idéalisante ». Dans le monde phénoménal relatif au monde de la vie une pluralité (*Vielheit*) ne vaut comme unité et comme totalité qu'à *partir d'un certain point de vue*. En revanche, en ce qui concerne le concept d'ensemble, une pluralité vaut comme unité et comme totalité *indépendamment* de tout point de vue déterminé. Le dernier Husserl identifie cette abstraction idéalisante comme une des caractéristiques fondamentales des sciences exactes. D'une manière comparable, Galilée fait abstraction des frottements et de la résistance de l'air afin de pouvoir parvenir au concept de la chute libre.

L'idéalisation devient encore plus manifeste dans une définition plus tardive de l'ensemble. En effet, au début du traité *Contributions à la fondation de la théorie des ensembles*, Cantor écrit que « nous entendons par 'ensemble' toute réunion (*Zusammenfassung*) *M*, dans un tout, des objets déterminés et bien distincts *m* de notre intuition ou de notre pensée (qui sont appelés les 'éléments' de *M*)<sup>25</sup>. » On ne trouve ici aucune trace d'un point de vue déterminé à partir duquel les éléments seraient appréhendés en un tout. Le fait de parler d'« objets bien distincts » renvoie à un autre processus d'abstraction idéalisante. On admet par là que la question est réglée de savoir *ce qui* est susceptible d'être un élément d'un ensemble et ce qui ne l'est pas. En ce sens là, les objets du monde phénoménal relatifs au monde de la vie ne sont d'emblée aucunement « bien distincts ».

Les définitions citées de l'ensemble sont peut-être davantage des préliminaires à la théorie mathématique des ensembles que de véritables composantes d'une théorie mathématique. Frege reproche en effet à Cantor d'adopter une attitude psychologique dans les définitions. Mais du point de vue d'une discussion philosophique des travaux de Cantor, ces définitions sont particulièrement précieuses parce qu'elles rendent intelligibles les abstractions idéalisantes qui ouvrent d'abord les possibilités de traiter mathématiquement les pluralités. Elles montrent alors le chemin qui mène du monde phénoménal relatif au monde de la vie à l'empire des ensembles compris mathématiquement.

Il en est de même de la définition d'un autre concept fondamental - celui de la « puissance » ou du « nombre cardinal ». Il est défini de la façon suivante dans les « Contributions à la fondation de la théorie des ensembles » : « Nous appelons 'puissance' ou 'nombre cardinal' de *M* le concept général qui procède de l'ensemble *M* moyennant notre faculté active de penser en faisant abstraction de la constitution (*Beschaffenheit*) de ses différents éléments

24. *Ibid.* : L'ensemble ainsi appréhendé est « de la même famille (...) que l'*eidōs* ou l'*idea* platoniciens ainsi que de ce que Platon appelle dans le *Philèbe* le '*mikton*'. Il l'oppose à l'*apeiron*, c'est-à-dire à l'illimité, à l'indéterminé, que j'appelle l'infini impropre, et au *peras*, c'est-à-dire à la limite et le désigne comme un 'mixte' ordonné de ces derniers. »

25. G. Cantor, « Beiträge zur Begründung der Mengenlehre », *GA*, p. 282.

m ainsi que de l'ordre de leur être-donné<sup>26</sup>. »

Ainsi, la puissance ou le nombre cardinal d'un ensemble est déterminé comme le résultat d'un « double acte d'abstraction<sup>27</sup> ». Du premier acte d'abstraction résulte que « chaque élément singulier  $m$  devient un 'un' si on fait abstraction de sa constitution » de sorte que le nombre cardinal « possède l'existence dans notre esprit » à titre d'un « ensemble déterminé, composé d'une pluralité de purs 'uns' »<sup>28</sup>. Le deuxième acte d'abstraction nous réserve un chemin qui ne sera emprunté que plus tard.

Ernst Zermelo souligne dans ses remarques que la tentative de caractériser le nombre cardinal comme un ensemble composé de purs 'uns' « n'est pas heureuse » parce ces « uns » doivent précisément être « *distincts* les uns des autres » ; dès lors, ils ne sont que les éléments d'un autre ensemble<sup>29</sup>. Ce qui importe c'est seulement le fait que les deux ensembles soient dans un certain rapport - celui de l'*équipotence* ou de l'*équivalence* - puisqu'il y a un rapport mutuel biunivoque entre leurs éléments respectifs. C'est précisément la raison pour laquelle le nombre cardinal n'est en fait, selon sa « définition correcte », rien d'autre que ce qu'un ensemble partage en commun avec tous les ensembles équipotents, équivalents<sup>30</sup>. Cantor lui-même use dans son compte rendu (très injuste, du reste) des *Fondements de l'arithmétique* de Frege de cette « définition correcte » du nombre cardinal en affirmant : « J'appelle 'puissance' d'un concept ou d'un ensemble d'éléments (...) le concept général sous lequel tombent tous les ensembles - et eux seuls - qui sont équivalents à l'ensemble donné<sup>31</sup>. » Pourquoi ne s'en tient-il pas à cette détermination dans son écrit postérieur ? Cantor garde le silence à ce propos. Quoi qu'il en soit, il est clair que dans la « définition correcte » non seulement la différence entre des choses concrètes et des 'uns' abstraits, mais aussi la « distinction », jugée métaphysiquement indispensable par Cantor, « entre la réalité et le nombre » n'existe plus.

Cela n'enlève pourtant rien à la pertinence mathématique de la revendication de Zermelo d'une « définition correcte » qui est d'ailleurs généralement admise depuis lors. Cantor lui-même se contenta dans ses premiers traités sur la théorie des ensembles d'un concept de l'équipotence ou de l'équivalence<sup>32</sup>. L'application de ce concept aux ensembles infinis conduisait déjà à des résultats très significatifs et en partie tout à fait surprenants à cette époque-là. Qu'un ensemble infini ait de vrais sous-ensembles qui soient équipotents avec lui, c'est pourtant quelque chose qui était déjà généralement admis, au moins de-

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. *Op. cit.*, p. 283.

29. *Op. cit.*, p. 351.

30. *Op. cit.*, p. 353.

31. G. Cantor, « Die Grundlagen der Arithmetik. Rezension der Schrift von G. Frege » (1885), *GA*, p. 441.

32. G. Cantor, « Ein Beitrag zur Mannigfaltigkeitslehre » (1878), *GA*, p. 119.

puis la parution des *Paradoxes de l'infini* (1851) de Bernard Bolzano ; Richard Dedekind avait même utilisé cette propriété pour définir les ensembles infinis. Pour prendre un exemple, Cantor « rappelle » que l'ensemble des nombres entiers positifs et l'ensemble des nombres positifs pairs sont équipotents<sup>33</sup>. Mais que le concept de tous les nombres réels entre 0 et 1 ne puisse être assigné de façon biunivoque, élément par élément, à la totalité de tous les nombres entiers positifs, ce fut pourtant une idée nouvelle et particulièrement profonde<sup>34</sup>. En effet, il apparaissait dès lors qu'il existe des ensembles infinis ayant chacun une puissance *différente*. Le chemin de la doctrine des nombres transfinis était alors ouvert, à défaut toutefois d'une définition de l'ensemble ou de la puissance.

Or, cela ne suffit pas pour pouvoir réaliser une « formation par niveaux » des nombres transfinis. *D'une part*, il faut montrer en outre qu'il n'y a pas seulement deux mais infiniment de nombres cardinaux infinis différents. *D'autre part*, il s'agit de démontrer, d'après une formulation de Cantor, que tous les nombres cardinaux « se laissent ordonner selon leur grandeur et qu'ils forment dans cet ordre, tout comme les nombres finis mais en un sens élargi, un ensemble 'bien ordonné'<sup>35</sup> » (c'est-à-dire un ensemble dans lequel, d'une manière semblable à une suite infinie, tout sous-ensemble admet un premier élément).

### 1.3

Pour résoudre le premier problème Cantor développa l'arithmétique des nombres cardinaux ; il détermina alors le sens des rapports de grandeur entre différentes puissances et définît des opérations s'appliquant aux nombres cardinaux. Parmi ces opérations définies, on peut citer la formation de l'ensemble de toutes les parties d'un ensemble (*Potenzmenge*). En 1890-91 Cantor développa une méthode originale, l'ainsi-nommé « procédé diagonal », pour démontrer que l'ensemble de toutes les parties d'un ensemble est nécessairement d'une puissance plus grande que l'ensemble de départ<sup>36</sup>. On peut dès lors considérer comme acquis que « les puissances n'ont pas de maximum<sup>37</sup> ».

Pour s'acquitter de la seconde tâche Cantor choisit un chemin qui le conduisit à un nouveau concept de nombre transfini. Il s'agit là du chemin laissé ouvert par la définition du nombre cardinal. Le concept de nombre cardinal était le résultat, rappelons-le, de deux actes d'abstraction : il s'agissait de faire abstraction de la constitution (*Beschaffenheit*) des éléments d'un ensemble,

33. *Op. cit.*, p. 119 sq.

34. G. Cantor, « Über eine Eigenschaft des Inbegriffes aller reellen algebraischen Zahlen », *GA*, p. 119.

35. G. Cantor, « Beiträge zur Begründung der Mengenlehre », *GA*, p. 295.

36. G. Cantor, « Über eine elementare Frage der Mannigfaltigkeitslehre » (1890-91), *GA*, p. 278-281.

37. *Op. cit.*, p. 280.

d'un côté, mais aussi de l'ordre de leur être-donné, de l'autre. Si nous conservons le premier acte d'abstraction, tout en supprimant le second, nous comprendrons aisément que deux ensembles équipotents peuvent être différents eu égard à l'ordonnement de leurs éléments. Ainsi, il y a par exemple une différence évidente sur la droite réelle entre l'ordonnement des nombres *naturels* et celui des nombres *entiers* : l'ensemble des entiers naturels forme une suite infinie de sorte que tout sous-ensemble qui lui appartient admet un premier élément ; c'est la raison pour laquelle il est un « ensemble bien ordonné », comme le dit Cantor ; en revanche, l'ensemble des entiers sur la droite réelle ne l'est pas.

Pourtant, Cantor admet qu'en principe tout ensemble est susceptible d'être bien ordonné sans toutefois jamais démontrer ce « *Wohlordnungssatz* » qui fonde le caractère bien ordonné des ensembles (c'est Ernst Zermelo qui le démontrera plus tard en s'appuyant sur l'« axiome du choix »). Mais s'il est permis de partir de cette hypothèse, nous pouvons nous limiter à la considération des ensembles bien ordonnés.

Derechef, nous comprendrons facilement que deux ensembles bien ordonnés équipotents peuvent être différents eu égard à l'ordonnement de leurs éléments. Considérons par exemple l'ensemble des entiers naturels sur la droite réelle, d'un côté, et ce même ensemble en tant que son élément premier (le 'un') se trouve renvoyé à la fin de toute la série, de l'autre. La différence est manifeste : dans le premier ordonnement notre ensemble n'a pas d'élément dernier, tandis qu'il en a un dans le second ordonnement. Rien dans le premier ensemble ne correspond à cet élément *en tant qu'*élément dernier. C'est pourquoi ces deux ordonnements sont, dans les termes de Cantor, « non semblables » l'un à l'autre.

Ces considérations nous amènent à saisir par un concept unitaire ce qu'il y a de commun dans des ensembles bien ordonnés qui ne sont pas seulement équipotents mais qui sont aussi semblables quant à l'ordonnement de leurs éléments. Ce concept est chez Cantor celui du « nombre ordinal ». Le domaine des nombres transfinis est alors constitué de deux domaines partiels : celui des nombres cardinaux et celui des nombres ordinaux. Dans le fini, ces deux concepts coïncident.

Cantor exprime sa satisfaction à propos de ce processus d'engendrement de nombres transfinis en ces termes : « Si j'appréhende l'infini comme je l'ai fait ici et dans des tentatives antérieures, il s'ensuit pour moi une véritable jouissance, à laquelle je m'adonne avec reconnaissance, de voir comment le concept de nombre entier qui, dans le fini, n'a que l'arrière-plan du « nombre ordinal (*Anzahl*) », se scinde en quelque sorte en deux concepts lorsque nous montons à l'infini : celui de la *puissance* qui est indépendante de l'ordre qui est donné à un ensemble, et celui du *nombre ordinal* (*Anzahl*) qui dépend nécessairement d'un ordre régulier de l'ensemble, en vertu duquel cet ensemble devient un ensemble *bien ordonné*. Et si je redescends de l'infini vers le fini, je vois d'une façon aussi claire et belle comment ces deux concepts redeviennent

un et *se confondent* dans le concept du nombre entier fini<sup>38</sup>. »

L'introduction du concept de nombre ordinal est très avantageuse pour la « formation par niveaux » des grandeurs transfinies. Cet avantage résulte du fait que les nombres ordinaux qui caractérisent des ensembles bien ordonnés forment à leur tour, quand ils sont ordonnés selon leur grandeur, une multiplicité bien ordonnée. Lorsqu'on y applique dans un élargissement approprié les opérations arithmétiques, ils peuvent être représentés comme une suite infinie (transfinie) (où « 0 » peut être considéré comme le nombre ordinal de l'ensemble vide):

$$0, 1, 2, \dots, n, \dots, \omega, \omega + 1, \omega + 2, \dots, \omega + n, \dots, \omega^2, \dots, \omega^3, \dots, \omega^n, \dots, \omega^\omega, \omega^{\omega+1}, \dots, \omega^{\omega+n}, \dots, (\omega^\omega)^\omega, \dots, [(\omega^\omega)^\omega]^\omega, \dots, \gamma, \dots$$

Cette suite peut être caractérisée par des énoncés hautement significatifs. Chaque membre de cette suite forme le nombre ordinal de l'ensemble de tous les nombres ordinaux qui l'ont précédé: le « un » de l'ensemble qui contient comme seul élément le « zéro », le deux comme celui qui contient le « zéro » et le « un », etc. Dans le domaine du fini, ces nombres ordinaux sont à chaque fois en même temps des nombres cardinaux. Dans le domaine de l'infini, les choses se présentent autrement. Le nombre ordinal  $\omega$  correspond au premier nombre cardinal infini, c'est-à-dire à la puissance des ensembles qui sont équipotents à l'ensemble de tous les entiers naturels et qui de ce fait sont appelés « dénombrables et infinis ». Mais les nombres ordinaux suivants qui résultent d'une transformation de  $\omega$  appartiennent toujours à des ensembles dénombrables et infinis. A une même puissance correspond alors une suite infinie de nombres ordinaux qui forment, selon la terminologie de Cantor, une « classe » unitaire de nombres, en tant qu'ils renvoient à un nombre - en l'occurrence à  $\gamma$  - supérieur à eux tous et qui, dès lors, ne peut être atteint à partir d'eux que dans un passage infini à la limite. Avec ce nombre, on parvient au premier nombre ordinal le plus grand qui ouvre sur une nouvelle classe de nombres.

Cette dernière correspond à son tour à une puissance plus grande. Ainsi se dessine en même temps un rapport de correspondance entre les nombres cardinaux et les nombres ordinaux qui, à l'instar de  $\omega$  et de  $\gamma$ , ouvrent respectivement sur une classe de nombres. De ce rapport de correspondance résulte la *pluralité bien ordonnée des nombres cardinaux* à laquelle Cantor accède effectivement en faisant le détour par les nombres ordinaux. Il utilise l'alphabet hébreu afin de désigner les éléments de cette pluralité bien ordonnée comme des *alefs* et réfléchit longtemps sur la question de savoir comment il pourrait prouver qu'il n'y a pas d'autres nombres cardinaux que précisément la série infinie des *alefs* par là obtenus.

Ainsi, nous avons à présent une idée du procédé utilisé dans la « formation par niveaux » des nombres transfinis. Mais la question se pose ici de savoir

38. *Op. cit.*, p. 181.

à quels principes ce procédé est subordonné. Dans sa discussion avec Cantor, Marc Richir tente de trouver une réponse à cette question<sup>39</sup>.

Pour rendre d'emblée intelligible la tâche indiquée, il convient de l'illustrer par une pensée développée par Husserl dans la *Philosophie de l'arithmétique*. On y lit : « Dans tous les cas où il est question d'un ensemble infini, nous trouvons la représentation symbolique d'un processus de la formation de concepts indéfiniment réitérable<sup>40</sup> ». Husserl souligne par là que dans une « construction successive de concepts » de ce genre tout dépend du « principe de formation » : « (...) si le principe de formation est effectivement déterminé, alors le concept de l'ensemble de concepts qui s'étend successivement reçoit une teneur tout à fait déterminée (...), c'est-à-dire que pour tout objet donné on peut décider sans aucune ambiguïté s'il peut être le membre de ce processus ou de cette formation de l'ensemble ou non<sup>41</sup>. » Et Husserl d'ajouter : « Déjà dans la représentation symbolique d'ensembles au sens habituel du terme opère (...) souvent comme surrogat l'idée d'un processus dont l'unité reçoit sa détermination par quelque moment figurant de l'intuition. Les choses sont ici semblables, sauf que c'est un principe plus éloigné, conceptuel, qui confère maintenant au processus sa détermination<sup>42</sup>. »

Il s'agit maintenant de trouver un tel principe dans la doctrine cantorienne des nombres transfinis.

## 2. LE PRINCIPE FONDAMENTAL DE « L'ENGENDREMENT DIALECTIQUE DES CONCEPTS » DANS LE TRANSFINI

Deux « principes d'engendrement » jouent un rôle dans l'ascension réglée vers des infinitudes de plus en plus grandes : même dans l'infini, certains nombres sont produits, à l'instar des nombres naturels dans le fini, en ajoutant successivement une unité (par exemple :  $\omega + 1$ ,  $\omega + 2$  ...); d'autres, en revanche, sont à concevoir, à peu près comme les nombres irrationnels dans

39. Je choisis ici une démarche personnelle pour présenter et expliciter les élaborations développées par Richir dans ses études sur Cantor. Or, la recherche d'une loi de formation des nombres transfinis chez Cantor peut être comprise comme une *reconstruction* de l'intention fondamentale de ces études, même si elle va au-delà du cadre d'une *interprétation* immédiate de *texte*. En même temps, elle prépare le terrain à l'interprétation de la thèse centrale de Richir qui, nous le verrons, met le doigt sur une ressemblance structurelle entre la doctrine kantienne des antinomies et la théorie cantorienne des nombres transfinis.

40. E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik, Hua*, Bd. XII, p. 219. - Husserl décrit la manière dont une telle représentation se forme. Il écrit : « Lorsque nous parlons du concept (*Inbegriff*) de tous les entiers naturels, nous nous représentons d'abord un ensemble au sens habituel du terme, à savoir les nombres du début de la série des nombres (...). S'ajoute à cela la représentation complémentaire selon laquelle cette série pourrait être étendue *in infinitum* en vertu de son principe de formation, où tout nouveau membre est déterminé à travers ce processus. » (*op. cit.*, p. 220)

41. *Ibid.*

42. *Op. cit.*, p. 220 *sq.*

le fini, comme des « grandeurs-limite » de suites infinies (ainsi  $\omega$ ). S'ajoute à cela troisièmement un « principe d'arrêt ou de limitation » qui consiste dans la revendication de ne procéder à la création d'un nouveau nombre infini (par exemple de celle de  $\gamma$ ) que si celle-ci amène à la classe de nombre possédant une puissance *immédiatement* supérieure<sup>43</sup>.

Avec ce qui précède, nous n'avons pourtant pas encore répondu complètement à la question posée. En effet, les principes évoqués exigent une analyse plus approfondie.

En ce qui concerne d'abord les deux « principes d'engendrement », il est clair qu'ils ouvrent sur des suites à chaque fois infinies dans le transfini. On serait tenté de conférer à ces suites elles-mêmes dans le domaine du transfini quelque chose comme une « infinitude potentielle » - l'infinitude du « et ainsi de suite ». « Rajout répété d'une unité » et « passage à la limite dans l'approche d'un nombre limite » sont des expressions appropriées pour mettre en évidence ce que ces deux principes d'engendrement ont de spécifique. Mais, manifestement, ces deux expressions renvoient à une *successivité*, c'est-à-dire à la suite toujours seulement *conditionnée* d'un « et ainsi de suite ».

Mais ce n'est là qu'une moitié de la chose. L'autre moitié résulte du fait que chacune de ces suites infinies doit en même temps valoir comme un *tout donné*, par conséquent comme une multiplicité « actuellement infinie ». Cette revendication appartient à la teneur du « principe », déjà évoqué, « de l'inhibition ou de la limitation ».

Mais ce dernier contient en lui sans doute davantage. Par opposition aux deux principes d'engendrement, il n'a pas seulement affaire aux nombres ordinaux. Sa fonction réside bien plutôt en ceci qu'il relie les nombres ordinaux aux nombres cardinaux. C'est précisément la raison pour laquelle il doit également inclure un principe de la distinction entre différentes puissances - c'est-à-dire entre différents niveaux de l'infini actuel.

Dans ce qui suit, nous voudrions mettre en évidence ce *principe de distinction* caché.

## 2.1

A cette fin, il convient de considérer de plus près le célèbre argument de la diagonale.<sup>44</sup> Comme déjà mentionné, Cantor a développé cet argument afin

43. G. Cantor, « Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten » (1879-1884), n° 5 : « Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre » (1883), *GA*, p. 199 ; cf. p. 197.

44. Or, Richir considère ce procédé dans sa forme généralisée qu'on ne trouve pas chez Cantor lui-même. Pour ce faire, il s'appuie sur Jean Ladrière (*Les limites de la formalisation*, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris 1967, p. 312-333). On trouve la même démonstration également dans d'autres présentations sommaires de la théorie des ensembles, comme par exemple dans le petit ouvrage de P. R. Halmos sur la *Naive Set Theory* (Springer Verlag, à la fin du chapitre 23). Cantor lui-même ne démontre son principe général que dans deux cas particuliers : Il montre d'abord que la puissance du *continuum* est supérieure à celle de l'ensemble des entiers naturels. Ensuite il considère le concept (*Inbegriff*) de toutes les *fonctions univoques*  $f(x)$  qui



de pouvoir démontrer que les puissances « n'ont pas de maximum ». Il s'agit plus précisément de la démonstration du théorème dit de Cantor selon lequel *l'ensemble de puissance  $P(M)$  d'un ensemble  $M$  qui est constitué, on le sait, de tous les sous-ensembles de cet ensemble, est d'une puissance supérieure à celle de  $M$  lui-même.*

Comment démontrer ce théorème ? Il s'agit d'une démonstration indirecte. On admet donc d'abord le contraire du théorème, c'est-à-dire que la puissance de l'ensemble de puissance *n'est pas supérieure* à celle de l'ensemble  $M$ . Mais on voit aisément que  $P(M)$  est *au moins équipotent* à  $M$ , car on peut aisément associer à tout élément  $e$  de l'ensemble  $M$  un élément de  $P(M)$ , par exemple le sous-ensemble  $P_e$  qui ne contient qu'un élément, à savoir précisément  $e$ . Donc, il ne faut plus qu'exclure le cas où les deux ensembles sont *équipotents*. Par conséquent, il s'agira de partir justement de l'hypothèse de l'équipotence des deux ensembles pour pouvoir établir que cette hypothèse aboutit à une contradiction. On formule donc l'hypothèse  $A$  selon laquelle  $M$  et  $P(M)$  sont équipotents, c'est-à-dire que les éléments  $e$  de  $M$  peuvent être associés de façon bi-univoque aux éléments  $P_e$  de  $P(M)$ .

Qu'est-ce qui se trouve dans cette hypothèse de départ ? Elle fait apparaître, comme le souligne Richir, que l'ensemble  $M$  n'est pas seulement un *ensemble de tous ses éléments*, mais en même temps un *ensemble de tous ses sous-ensembles*<sup>45</sup>. Un tel ensemble serait manifestement suffisamment « puissant » pour englober tout ce qui peut être formé à partir de ses éléments grâce à des opérations arithmétiques (car aucune autre opération n'augmente le nombre cardinal). Du coup, il ne serait pas seulement, en général, un tout *donné*, mais même un tout *inconditionné*.

La caractérisation effective d'un ensemble comme un tout inconditionné va à l'encontre des convictions fondamentales de Cantor. Elle interdirait d'emblée une distinction entre le *transfini* et l'*infini absolu*.

Or, il s'agit d'une hypothèse de départ qui *porte* pour ainsi dire *en elle-même le principe de son auto-suppression*. C'est ce que montre l'application du procédé diagonal.

Mais comment le caractère intenable de l'hypothèse de départ est-il démontré ? Il suffit à ce dessein de mettre en évidence un sous-ensemble de  $M$  qui forme en tant que tel un élément de l'ensemble de puissance  $P(M)$ , mais qui n'est associé à aucun élément de  $M$ . L'ensemble  $D$  (« ensemble diagonal ») s'avère être un tel sous-ensemble, lorsqu'il est défini d'une manière appropriée.

Pour former  $D$  d'une façon appropriée, on doit s'appuyer sur une obser-

n'admettent que les valeurs 0 ou 1, tandis que  $x$  traverse toutes les valeurs du *continuum* linéaire entre 0 et 1, afin de souligner, à travers l'application du procédé diagonal, que la puissance de ce concept est supérieure à celle du *continuum*.

45. M. Richir, « De l'illusion transcendantale dans la théorie cantorienne des ensembles », *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1986, p. 106.

vation simple. On voit aisément qu'un élément de  $M$  peut appartenir en tant qu'élément au sous-ensemble de  $P(M)$  qui lui est associé (par exemple le 4 appartient lui-même à l'ensemble des nombres pairs engendrés par la multiplication d'un entier naturel par 4). Mais il est également possible qu'un élément de  $M$  n'appartienne pas en tant qu'élément au sous-ensemble de  $P(M)$  qui lui est associé (par exemple le 3 ne fait pas partie de l'ensemble des nombres pairs engendrés par la multiplication d'un entier naturel par 3).

Considérons l'ensemble  $D$  de tous les éléments de  $M$  qui n'appartient *pas* en tant qu'éléments au sous-ensemble de  $P(M)$  qui leur est associé.  $D$  est manifestement un des sous-ensembles qui peut être formé à partir des éléments de  $M$ . C'est pourquoi  $D$  est un élément de l'ensemble  $P(M)$ , qui est l'ensemble de tous les sous-ensembles de  $M$ . Selon l'hypothèse  $A$  un élément de  $M$  lui est par conséquent associé. Appelons cet élément  $d$ .

Se pose alors la question de savoir si  $d$  appartient en tant qu'élément au sous-ensemble de  $P(M)$  qui lui est associé, c'est-à-dire à  $D$ . Or, il n'est pas difficile de voir que la réponse mène à une contradiction :  *$d$  appartient en tant qu'élément à  $D$  si et seulement s'il n'appartient pas en tant qu'élément à  $D$ .*

Il s'ensuit de cette contradiction que l'hypothèse  $A$  est intenable, que donc l'ensemble-puissance de tout ensemble est d'une puissance plus grande que celle de l'ensemble initial et que, en fin de compte, les puissances « n'admettent pas de maximum ».

Comment Richir interprète-t-il cette démonstration ? Il essaie de trouver un principe qui détermine l'engendrement de puissances toujours plus grandes. Il part du fait que l'existence de puissances infinies différentes n'est garantie que par cette démonstration, afin de clarifier en quoi l'hypothèse  $A$  revient à celle d'un *tout inconditionné*. Dans cette hypothèse, il y va d'un ensemble qui non seulement renferme ses éléments mais qui est en même temps suffisamment « puissant » pour englober les sous-ensembles contenus en lui-même. Comme nous l'avons vu, on ne peut certes parler d'un ensemble que là où des éléments déterminés sont réunis en un tout, donc là où une pluralité vaut comme unité fixe. Et le sens d'un *infini actuel* en général réside justement dans cette détermination d'une pluralité en tant qu'unité ou encore dans cette réunion en un tout. Mais si le premier ensemble qui peut être appelé actuellement infini était déjà un tout inconditionné, on aurait obtenu un infini actuel qui n'admettrait pas la distinction entre le *transfini* et l'*absolu*. C'est là tout l'enjeu pour Cantor de l'élaboration de l'argument diagonal. La revendication d'une unité fixe qui est inséparable du concept cantorien de l'ensemble semble indiquer que la distinction entre le transfini et l'absolu joue d'emblée un rôle constitutif dans l'élaboration originelle de la théorie des ensembles. C'est ce qu'il faut entendre lorsque Richir affirme que le sens de cette démonstration peut être déterminé de la manière suivante : *Si l'on admet un premier infini actuel, il faut aussi admettre un deuxième - et ainsi de suite*<sup>46</sup>.

46. M. Richir, « De l'illusion transcendantale dans la théorie cantorienne des ensembles »,

Mais il ne se contente pas simplement d'une telle affirmation. Il essaie en même temps de montrer que le deuxième infini actuel - auquel renvoie la réfutation de l'hypothèse de départ - est entaché dans la démonstration même d'une *indéterminité*. Cela est vrai, pense Richir, de l'ensemble  $D$  en tant qu'*ensemble*<sup>47</sup>. Selon lui, l'indéterminité de cet ensemble provient du fait que sa détermination originelle devient insaisissable dès que nous rejetons l'hypothèse de départ<sup>48</sup>. Il est originellement déterminé comme l'ensemble des éléments de  $M$  qui n'appartiennent *pas* en tant qu'éléments au sous-ensemble qui leur est associé. S'il y avait - conformément à l'hypothèse de départ - un rapport biunivoque entre l'ensemble  $M$  et son ensemble puissance  $P(M)$ , alors on pourrait considérer cette détermination comme irréfutable. Mais il ressort de la démonstration qu'un tel rapport n'existe pas. Ainsi, la détermination originelle de cet ensemble s'avère être une *pure illusion* - une illusion toutefois *nécessaire*. Car ce n'est que la mise en évidence de cette illusion qui rend manifeste que l'ensemble  $D$  ne se laisse justement *pas identifier* moyennant les rapports d'association qui ont à chaque fois été admis. Mais cela ne change rien au fait qu'à l'ensemble  $D$  n'incombe rien de plus qu'une illusion de détermination.<sup>49</sup>

*Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1986, p. 107.

47. *Art. cit.*, p. 111 : « [...] l'ensemble diagonal ne peut être que *radicalement indéterminé* [...] »

48. *Art. cit.*, p. 113 : « [...] si l'on abandonne l'hypothèse  $H$  [...], il devient impossible de constituer l'ensemble diagonal [...] » - Selon Richir, une telle indéterminité existe même dans la démonstration originelle du caractère non dénombrable des nombres réels telle que Cantor l'avait d'abord menée en 1874, puis en 1879, avec l'aide de « séries fondamentales » (suites de Cauchy). En effet, il n'est pas clairement déterminé si c'est un nombre irrationnel ou un nombre transcendant qui forme la grandeur limite vers laquelle tend une suite de nombres rationnels, voire même il se pourrait que cette grandeur limite soit indéterminée *a priori*. (Voir *art. cit.*, p. 99.)

49. *Op. cit.*, p. 111 : « [...] l'ensemble diagonal ne peut être que *radicalement indéterminé* [...] » - La question se pose ici de savoir dans quelle mesure les affirmations de Richir peuvent être rapportées aux deux démonstrations plus concrètes livrées par Cantor à travers l'application du procédé diagonal. Examinons de plus près la première démonstration qui montre que « la totalité des nombres réels d'un intervalle quelconque ( $\alpha \dots \beta$ ) ne se laisse *pas* représenter sous forme d'une série  $\omega_1, \omega_2, \dots, \omega_\nu, \dots$  » (G. Cantor, « Über eine elementare Frage der Mannigfaltigkeitslehre » [1890-91], *GA*, p. 278). Là encore, la démonstration est fournie d'une manière indirecte. L'hypothèse de départ à réfuter affirme que le *continuum* linéaire est de même puissance que l'ensemble des entiers naturels. Pour démontrer le contraire, Cantor considère l'ensemble  $M$  de toutes les fractions duales infinies  $E = (x_1, x_2, \dots, x_\nu, \dots)$  auxquels peuvent se substituer les nombres réels appartenant à l'intervalle en question. Il s'ensuit de la définition des fractions duales que  $x_\nu$  est ou bien 0 ou bien 1. L'application du procédé diagonal consiste ici dans la preuve du fait que pour toute suite infinie dénombrable de telles fractions duales  $E_1, E_2, \dots, E_\nu, \dots$ , dont chacune est un élément de  $M$ , il y a une fraction duale infinie  $E_0$  qui est elle aussi un élément de l'ensemble  $M$  mais qui n'est identique à aucun membre  $E_\nu$  de la suite évoquée. La démonstration est réalisée de la manière suivante. Selon ce qui a été dit,  $E_\mu = (a_{\mu,1}, a_{\mu,2}, \dots, a_{\mu,\nu}, \dots)$  où  $a_{\mu,\nu}$  a la valeur 0 ou 1. Mais dès lors, il y a un élément  $E_0 = (b_1, b_2, \dots)$  qui correspond à l'exigence suivante : soit  $b_\nu = 0$ , si  $a_{\nu,\nu} = 1$  ; et soit  $b_\nu = 1$ , si  $a_{\nu,\nu} = 0$  (Cette exigence permet de comprendre pourquoi il est ici question d'une « diagonale »). On comprend aisément que le  $E_0$  ainsi déterminé est un élément de l'en-

## 2.2

Richir tire de ces réflexions une conséquence qui est d'une importance décisive pour toute sa conception. Comme nous l'avons vu, il partait de l'idée que l'hypothèse de départ faisait apparaître l'ensemble  $M$  non pas, en général, comme un tout *donné*, mais comme un tout *inconditionné*. À présent, sa considération sur la détermination de l'ensemble diagonal permet de comprendre que même la *réfutation* de l'hypothèse de départ est impossible, si l'ensemble  $M$  ne vaut pas comme un tout *inconditionné*. Il apparaît ainsi que le fait de poser l'ensemble  $M$  comme un tout inconditionné joue un double rôle dans le procédé diagonal cantorien. D'une part, il est ce qu'il s'agit de réfuter. D'autre part, il nous livre le moyen de sa propre réfutation (l'ensemble diagonal). En ce sens, il est fait pour se supprimer soi-même (il est à la fois la *cible* et l'*arme*).

Ces observations parlent clairement en faveur de l'idée que nous pouvons fixer comme principe recherché de la distinction entre différentes puissances la *position de l'ensemble  $M$  comme un tout inconditionné*. Or, ce principe de distinction n'est approprié en même temps pour la formation par niveaux de nombres cardinaux toujours plus grands que parce que la position d'un ensemble comme un tout inconditionné porte en elle le principe de son auto-suppression et que, par là, elle va au-delà d'elle-même. Et en tant que com-

semble  $M$  et se distingue pourtant de tout membre  $E_\mu$  de la suite considérée. Cantor en déduit que « la totalité de tous les éléments de  $M$  ne se laisse pas transformer en une série  $E_1, E_2, \dots, E_\mu, \dots$ , puisque sinon nous serions devant la contradiction qu'une chose  $E_0$ , serait à la fois un élément de  $M$  et pas un élément de  $M$  » (*op. cit.*, p. 279). On voit clairement que la détermination de l'élément  $E_0$  suppose ici également l'existence de l'ensemble  $M$ . Il n'empêche qu'il s'agit d'une détermination qui, contrairement à la détermination de l'ensemble diagonal dans la démonstration généralisée, peut être comprise comme une *définition constructive* parce que la loi de formation de l'élément  $E_0$  est généralement établie. Tout sous-ensemble infini et dénombrable de  $M$  qui peut être choisi arbitrairement est déjà en soi suffisant pour conférer à l'élément  $E_0$  une détermination fixe. Contrairement à la détermination de l'ensemble diagonal dans le procédé démonstratif généralisé cette détermination ne se perd même pas si l'on tire de l'existence de  $E_0$  la conséquence que l'hypothèse initiale présupposée d'une association réversiblement univoque entre les entiers naturels et les éléments du *continuum* linéaire doit être abandonnée. On peut plutôt affirmer qu'à toute suite  $E_1, E_2, \dots, E_{\mu,\nu}, \dots$ , arbitrairement formée appartient une fois pour toutes un  $E_0$  déterminé. Mais le fait que les éléments  $E_\mu$  de cette suite puissent être choisis d'une manière arbitraire est une condition inévitablement nécessaire pour la cohérence de cette démonstration. En effet, si l'on ne peut substituer à tout élément  $E_\mu$  d'une telle suite n'importe quel autre élément qui autrement ne fait pas partie de cette suite, il n'est pas établi par là si les éléments de  $M$  ne pourraient pas être associés selon un autre choix et un autre ordre aux entiers naturels d'une manière réversiblement univoque. On voit ainsi sous quelle forme les affirmations de Richir sur le procédé diagonal généralisé se laissent rapporter à ce cas concret. La possibilité de formation de l'élément  $E_0$ , nécessaire à la réfutation de l'hypothèse de départ, reste aussi liée dans ce cas concret, peut-on affirmer, à la condition que l'ensemble des entiers naturels - au sens de l'hypothèse de départ - est d'abord fixé comme un *tout inconditionné*. Car ce n'est que parce qu'on part de l'hypothèse que cette condition est remplie qu'on considère qu'on n'est pas tenu de démontrer expressément - ou de garantir d'une façon axiomatique - que l'essence de l'élément  $E_0$  ne dépend d'aucun choix ou ordre déterminé des éléments  $E_1, E_2, \dots, E_{\mu,\nu}, \dots$ . Quelque chose de semblable pourrait être dit également du deuxième cas concret auquel Cantor applique l'idée du procédé diagonal.

posante du « principe » évoqué précédemment « de l'inhibition et de la limitation », le principe de cette distinction ne perd pas non plus cette double caractéristique qui est contradictoire en elle-même. À présent, il est appliqué à une multiplicité de nombres ordinaux qui sont tous associés au même nombre cardinal. Cette multiplicité forme une série infinie générée par ces deux principes d'engendrement dans une progression toujours *conditionnée*. Le principe de distinction exige alors la position de cette suite en tant que *tout inconditionné* qui renvoie toutefois au-delà de lui-même en tant qu'il est déterminé à se supprimer soi-même. Dans la description de Cantor du principe d'inhibition et de limitation le rôle du principe de distinction qui est par là clarifié s'annonce de la manière suivante : la puissance de *tous* les nombres ordinaux qui appartiennent à une classe de nombres déterminée détermine la puissance du premier élément - et aussi des éléments postérieurs - de la classe de nombres qui suit immédiatement après. C'est justement la raison pour laquelle ce n'est que l'hypothèse d'une « classe de nombres définie et *présente* selon toute son extension » qui légitime l'engendrement d'un nombre tout à fait nouveau qui « conduit à la classe de nombres de la puissance qui est très précisément *immédiatement* supérieure<sup>50</sup> ». Cette fois-ci les moyens de pensée qui ont été utilisés pour séparer deux classes de nombres ne sont pas la formation d'un ensemble de puissance ni le procédé diagonal<sup>51</sup>, même si ces moyens, comme le souligne A. Fraenkel<sup>52</sup>, pourraient tout à fait être appliqués dans ce cas également. Le principe de distinction n'en reste pas moins le même : la construction successive de concepts parvient cette fois aussi à un tournant dans la mesure où l'ensemble de tous les nombres ordinaux qui sont associés à un nombre cardinal déterminé est d'une part considéré de nouveau comme une suite progressive, mais, d'autre part, doit valoir en même temps comme un tout inconditionné.

Dans la dynamique ainsi présentée de « l'engendrement dialectique de concepts » dans le transfini, nous reconnaissons distinctement, avec Richir, la loi fondamentale de la formation d'antinomies chez Kant.

### 2.3

Kant établit dans la *Critique de la raison pure* que les antinomies naissent de l'application du concept d'un *tout inconditionné* à une *série* en soi *incomplète de conditions*<sup>53</sup>. Nous y voyons la loi fondamentale de la naissance des antinomies. La prétendue applicabilité du concept d'un tout inconditionné produit « l'apparence » d'un « tout » qui devrait être ou bien « en soi infini » ou

50. G. Cantor, « Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten » (1879-1884), n° 5 : « Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre » (1883), *GA*, p. 197 et p. 199.

51. Voir *ibid.*, p. 197-199. Cf. G. Cantor, « Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre » (1895-97), *GA*, p. 332 sq.

52. A. Fraenkel, *Einleitung in die Mengenlehre*, *op. cit.*, p. 193, n. 1.

53. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 505.

bien « en soi fini »<sup>54</sup>. Cette apparence s'appelle « transcendantale » parce qu'elle intervient tout à fait nécessairement dès que la pensée rationnelle se voit confrontée au problème du fini et de l'infini. C'est cela - et rien d'autre - que Richir a en vue lorsqu'il cherche à mettre en évidence une analogie entre Kant et Cantor.

Il sait bien sûr que Kant lui-même rapporte les déterminations évoquées au *monde* - plus précisément au monde des *phénomènes* - et qu'il donne de ce fait à l'*espace* et au *temps* un rôle primordial dans la naissance des antinomies. Mais c'est précisément une discussion avec la théorie des ensembles qui permet de voir que la source ultime des antinomies se situe à un niveau plus profond. Et ce, ne serait-ce que parce que le problème de l'espace et du temps dans la théorie des ensembles est tout à fait caché derrière celui du *continuum* arithmétique. Cantor considère en effet que le *temps* est une « représentation qui pour pouvoir être expliquée d'une façon distincte présuppose le concept de continuité qui est indépendant d'elle<sup>55</sup> », et il exprime sa conviction que « l'ainsi nommée *forme d'intuition de l'espace* est absolument inutile pour comprendre la nature du *continuum*<sup>56</sup> ». Par là ce sont les multiplicités infinies de nombres qui se trouvent accentuées chez Cantor<sup>57</sup>. Si dans la théorie cantorienne des ensembles des antinomies surviennent, elles ne sauront être reconduites au problème de l'espace, du temps et du monde. Cela s'accorde avec le fait que Richir cherche à saisir la racine des antinomies à un niveau plus profond. S'il la trouve dans le commerce de la pensée rationnelle avec l'*infini en général*, c'est dans la proximité avec l'esprit de la *Critique de la raison pure*.

Or, en quoi consiste le sens de l'analogie qu'il met en évidence entre Kant et Cantor? Cette question se pose d'une manière d'autant plus pressante qu'il n'y a assurément pas d'autre texte dans l'histoire de la philosophie que Cantor ait jugé d'une manière aussi sévère que le chapitre des antinomies de la *Critique de la raison pure*. Cantor écrit : « On n'a sans doute jamais davantage contribué (...) à la compromission de la raison humaine et de ses capacités que dans cette section de la 'philosophie transcendantale critique'<sup>58</sup>. » Mais Richir ne veut pas dire que Cantor suit Kant d'une manière consciente et intentionnelle. Ce qu'il a en vue peut être fixé dans la thèse suivante : *Dans la formation par niveaux des nombres transfinitis une loi fondamentale de l'engendrement dialectique des concepts se fait valoir qui a été mise en évidence*

54. *Ibid.*

55. G. Cantor, « Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten » (1879-1884), n° 5 : « Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre » (1883), *GA*, p. 191.

56. *Op. cit.*, p. 192.

57. À l'arrière-plan il y a une proposition mathématique selon laquelle « des multiplicités continues à un nombre de dimensions infiniment grand ont la même puissance que des multiplicités continues à une dimension (...) ». Voir G. Cantor, « Ein Beitrag zur Mannigfaltigkeitslehre » (1878), *GA*, p. 131.

58. G. Cantor, « Über die verschiedenen Standpunkte in Bezug auf das aktuelle Unendliche » (1885), *GA*, p. 375.

*et déterminée pour la première fois dans la Critique de la raison pure ; en ce sens, Kant continue à avoir raison contre Cantor.*

Mais cette proposition doit être nuancée. Chez Kant, la loi fondamentale évoquée entraîne immédiatement des antinomies ; chez Cantor, les choses se présentent différemment. Pour le dire avec des expressions kantienne, Cantor réussit à transformer un « principe *dialectique* en un principe *doctrinal*<sup>59</sup> ». Cette réussite tient selon Richir à une différence fondamentale qui existe entre les deux penseurs. Chez Kant, ce sont le *fini* et l'*infini* qui sont juxtaposés alors que chez Cantor c'est la distinction entre le *transfini* et l'*infini absolu* qui se substitue à ces termes opposés<sup>60</sup>. Il en résulte la conséquence importante que, concernant la construction de la doctrine des nombres transfinis, un rôle *constitutif* doit vraisemblablement être imputé à la conviction métaphysique fondamentale de Cantor.

#### 2.4

Ce rôle se précise encore davantage lorsqu'on est attentif à la manière dont finalement l'entreprise cantorienne rencontre pourtant ses limites<sup>61</sup>. Il s'agit d'une limite qui, ici encore, se manifeste à travers des antinomies. Certaines de ces limites sont déjà reconnues par Cantor lui-même. Ainsi, il découvre la contradiction qui résulte du fait d'englober les nombres ordinaux dans une totalité  $\Omega$ <sup>62</sup>. Comme les nombres ordinaux sont associés aux nombres cardinaux, cette contradiction concerne également la suite infinie des puissances. Cantor découvre ici qu'une pluralité « peut être faite (*beschaffen*) d'une façon telle que l'hypothèse d'une 'réunion' (*Zusammensein*) de tous ses éléments mène à une contradiction<sup>63</sup>. » Il ajoute que, dans ce cas, il est impossible « d'appréhender la pluralité comme une unité, comme 'une chose finie' (*fertiges Ding*)<sup>64</sup>. » Cantor désigne des pluralités de cette sorte, dont il choisit

59. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 516.

60. M. Richir, « Une antinomie quasi-kantienne dans la fondation cantorienne de la théorie des ensembles », *Études phénoménologiques* 3 (1986), p. 104: « [...] l'antinomie dont nous venons de proposer une première ébauche joue, non pas comme chez Kant, entre le fini et l'infini, mais entre deux conceptions possibles de l'infini, l'une, celle du *transfini qui pourrait se régler par transposition du fini dans l'infini*, et l'autre qui ne pourrait en rien se régler parce qu'elle serait pour ainsi dire celle d'un *infini absolument infini*. »

61. M. Richir, « Une antinomie quasi-kantienne dans la fondation cantorienne de la théorie des ensembles », *Études phénoménologiques* 3 (1986), p. 110.

62. Voir G. Cantor, « Brief an Dedekind vom 28. Juli 1899 », *GA*, p. 445. Ici, Cantor montre que la pluralité des nombres ordinaux, qui, selon leur ordre de grandeur naturel, forment une multiplicité bien ordonnée dans laquelle tout élément est plus grand que tous ceux qui précèdent, ne saurait être consistante. En effet, si elle était consistante, alors, « dans la mesure où elle est un ensemble bien ordonné, un nombre  $\delta$  lui reviendrait qui serait plus grand que tous les nombres du système  $\Omega$  ; or, en tant que le système  $\Omega$  englobe tous les nombres, il y a également le nombre  $\delta$  qui s'y présente ;  $\delta$  serait alors plus grand que  $\delta$ , ce qui est une contradiction ».

63. G. Cantor, « Brief an Dedekind vom 28. Juli 1899 », *GA*, p. 443.

64. *Ibid.*

d'abord comme exemple le « concept de tout ce qui est concevable (*Inbegriff alles Denkbaren*) », comme des « pluralités absolument infinies ou inconsistantes<sup>65</sup>. » Il les distingue désormais des pluralités consistantes ou des ensembles<sup>66</sup>.

Le but est ainsi fixé que les recherches dans le domaine de la théorie des ensembles cherchera à l'atteindre dans les trois décennies suivantes. Cantor, lui, n'empruntera pourtant pas cette voie. Sa réaction à la découverte des antinomies a de quoi surprendre. Il cherche à rendre utiles les multiplicités inconsistantes de sa théorie des nombres transfinis. Il s'en sert pour démontrer que les nombres cardinaux associés aux classes de nombres ordinaux et désignés par lui comme *alefs* présentent une suite sans lacune. À partir de l'inconsistance de la totalité des nombres ordinaux, cette démonstration déduit, d'une manière quelque peu étrange, l'affirmation selon laquelle il n'y aurait aucun ensemble dont la puissance ne pourrait être nommée en ce sens *alef*<sup>67</sup>. Qu'est-ce qui explique ce libre commerce avec les multiplicités inconsistantes dans le domaine du transfini, si ce n'est l'ancienne familiarité de Cantor avec l'infini absolu<sup>68</sup> ?

65. *Ibid.*

66. *Ibid.*

67. *Op. cit.*, p. 447: « Démonstration. Admettons une pluralité déterminée  $V$  et supposons qu'aucun *alef* ne lui revient en tant que nombre cardinal, alors nous en déduisons que  $V$  doit être inconsistante. - Car on conçoit aisément que, dans cette hypothèse, le système  $\Omega$  est susceptible d'être projeté dans la pluralité  $V$ , c'est-à-dire qu'une sous-pluralité  $V'$  de  $V$ , équivalente au système  $\Omega$ , doit exister. -  $V'$  est inconsistante parce que  $\Omega$  l'est, la même chose doit donc être affirmée de  $V$ . - Par conséquent, toute multitude consistante transfinie, tout ensemble transfini, doit avoir comme nombre cardinal un *alef déterminé*. » - On voit que, dans cette démonstration, Cantor s'appuie sur la proposition suivante: « Deux pluralités équivalentes sont ou bien toutes les deux des 'ensembles' ou toutes les deux 'inconsistantes' » (*Op. cit.*, p. 444.). Cette proposition signifie la même chose que l'« axiome de remplacement » formulé ultérieurement par A. Fraenkel et d'autres.

68. A. Fraenkel remarque toutefois dans sa brève biographie sur Cantor à propos de la démonstration évoquée à l'instant: « Sa demande, adressée peu de temps après à Dedekind, de livrer moyennant sa théorie de la chaîne une preuve 'directe' de la comparabilité, montre à quel point cette 'démonstration' le satisfait peu. Ainsi, de 1884 jusqu'à sa mort, le caractère non résolu du problème du *continuum* a exercé ses effets sur Cantor et l'a même fait douter par moments que la théorie des ensembles, dans sa forme actuelle, était tenable comme édifice scientifique » (A. Fraenkel, « Das Leben Georg Cantors », *GA*, p. 470). Mais il apparaît, dans ces propos également, que ce n'était pas la découverte des antinomies qui ébranlait proprement Cantor. D'après tout ce que nous savons, Cantor a d'ailleurs reconnu l'antonomie de Burali-Forti et l'a communiquée à David Hilbert l'année suivante dans une lettre; cette connaissance ne l'a donc pas empêché de publier en même temps son chef-d'œuvre systématique, les *Contributions à la fondation de la théorie transfinie des ensembles* (la première partie parut en 1895, la deuxième en 1897). Le facteur décisif pour les troubles psychiques de Cantor, pour autant qu'ils étaient en rapport avec ses activités scientifiques, résidait plutôt - déjà en 1884 - dans les tentatives vaines de résoudre le problème du *continuum*.



### 3. CONCLUSION

Quelle réponse ces considérations permettent-elles de donner à la question initiale de l'infini actuel ? La réponse commence sans doute avec l'affirmation selon laquelle *l'infini actuel doit être conçu comme une nécessité de pensée*. Mais ce qui est ainsi pensé reste toujours dépendant de la progression à jamais conditionnée d'un « engendrement dialectique des concepts » qui par principe ne peut être considéré comme achevé sans provoquer le danger d'entraîner des antinomies. Autrement dit, il reste tributaire de la condition d'une *générativité* qui est caractérisée, de par sa nature, par une *successivité* (ou *itérativité*)<sup>69</sup>. Voilà ce que signifie la « formation par niveaux ». Or, la formation par niveaux de cardinalités et d'ordinalités toujours plus grandes produit sans cesse l'illusion d'un infini absolu sans jamais s'en approcher. C'est la raison pour laquelle le nombre transfini est nécessairement pourvu d'une apparence transcendantale qui ne saurait être écartée. Voilà pourquoi Richir décrit la théorie des nombres transfinis comme une « arithmétique de l'apparence transcendantale »<sup>70</sup>. Mais peut-être que cette apparence n'est rien d'autre que justement l'« indication » du transfini vers cet absolu dont Cantor parlait d'une manière aussi énigmatique.

Richir affirme que seules les multiplicités de l'expérience relative au monde de la vie sont dépourvues de l'apparence transcendantale, des multiplicités qui ne sauraient pourtant valoir comme des unités et des totalités fixes, ni même comme composées d'éléments bien distincts<sup>71</sup>. Mais la discussion que Richir propose au sujet des élaborations de Cantor permet de comprendre qu'il ne s'agit pas seulement pour une épistémologie phénoménologique de souligner la légitimité propre de ces multiplicités de l'expérience. Il s'agit davantage d'explorer la créativité du penser. La véritable énigme n'est pas pour Richir ce qu'il y a de fixe, de valide et de reconnu, mais ce qui est créateur. C'est pourquoi ce qui le préoccupe n'est pas tant la logique de la découverte scientifique au sens de Popper et de ses successeurs, pas tant la reconstruction rationnelle des découvertes scientifiques, que plutôt la phénoménologie du penser créateur, l'analyse génétique de nouvelles formations de sens. Ce qui entretient son enthousiasme pour Cantor, malgré toutes les difficultés qu'il y a selon lui dans la théorie des nombres transfinis, c'est, pour réutiliser une fois de plus cette expression de Kant, la manière dont dans le penser transfini « un principe *dialectique* est transformé en un principe *doctrinal* ».

69. Cette affirmation semble aussi s'accorder avec l'engendrement gödelien par niveaux de tous les ensembles par une exécution répétée (itérative) de l'opération « ensemble de... » et par la détermination répétée des axiomes ici en jeu. Voir K. Gödel, *Unpublished Philosophical Essays*, Birkhäuser Verlag, Basel / Boston / Berlin 1995, p. 130 *sq.*

70. M. Richir, « De l'illusion transcendantale dans la théorie cantorienne des ensembles », *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1986, p. 114.

71. M. Richir, « Une antinomie quasi-kantienne dans la fondation cantorienne de la théorie des ensembles », *Études phénoménologiques* 3 (1986), p. 112.

La discussion avec Cantor, et ce point est lié au précédent, lui offre par ailleurs l'occasion de développer sa propre pensée - ou du moins de la mettre à l'épreuve. On peut dire que Richir transforme le concept du « champ phénoménologique » d'une manière qui rend compte de la pensée de Cantor dans un domaine bien éloigné de cette même pensée. Ce qui est exploré et discuté, c'est, d'une manière générale, le processus d'engendrement de la pensée et de l'expression. Richir part de l'idée que nous avons affaire dans le penser, le parler et l'écrire vivants à une multiplicité de formations de sens inachevées. Il décrit cette multiplicité comme un champ d'amorces de sens (*Sinnregungen*) clignotants, doués de significations multiples et fuyants, et le désigne - avec un terme fondamental de la pensée grecque (d'Anaximandre à Plotin) - comme un *apeiron*. On pourrait penser qu'il s'agit là une fois de plus du potentiellement infini que Cantor avait décrit, certes à juste titre, comme l'infini impropre (*Uneigentlich-Unendliche*). Mais il n'en est rien. C'est sûr que l'*apeiron* de Richir n'est pas un ensemble actuellement infini au sens de Cantor. Néanmoins, il n'est pas non plus un ensemble fini parce que le caractère plurivoque des différentes amorces de sens ne se laisse pas décomposer en une pluralité de significations bien distinctes, mais il reste - tout comme la métaphore vive - *glissant* et *indéterminé*, même s'il peut s'y montrer malgré tout quelque chose comme des *sens de direction unitaire*. Ainsi, l'*apeiron* richirien ressemble encore le plus à la *pluralité inconsistante* de Cantor, c'est-à-dire à l'*infini absolu* qui selon toute vraisemblance est autant le *fondement* ultime de tout penser que son ultime *abîme*.

*Traduit de l'allemand par Alexander Schnell*

# Infini mathématique et infini absolu

ALBINO LANCIANI

*Je t'avertis, avant tout, de te tenir loin dans  
tes discours et tes pensées de trois choses :  
de la matérialité, de la multiplicité et de la  
division.*

PERUŠ 'EŠER SEFIROT

Le problème de l'infini est, sans doute, l'une des questions principales à laquelle se sont confrontées plusieurs générations de mathématiciens. Déjà à partir des pythagoriciens on peut voir comment cette question a toujours été le pivot d'une suite de réflexions, de théories, de victoires et de défaites qui ont accompagné l'histoire de la pensée rationnelle. En ce sens, l'*incipit* d'un article de H. Weyl centre les termes de la question : « La mathématique est la science de l'infini. »<sup>1</sup>. Peu après il enchaîne que :

Avoir rendu féconde pour la connaissance de la réalité la tension entre fini et infini, est le grand exploit des Grecs [. . .] Alors pour les Grecs cette tension et l'effort de la surmonter deviennent le moteur de la connaissance ; mais chaque synthèse, à peine réussie, fait éclater à nouveau l'ancienne contradiction en un sens plus profond. Aussi cette tension détermine-t-elle l'histoire de la connaissance théorique jusqu'à nous.<sup>2</sup>

Mais notre but n'est pas principalement historique. Mains ouvrages ont été écrits pour donner raison de cette situation et pour montrer comment ce concept s'est développé tout au long de l'histoire de la pensée occidentale. Et par surcroît, on a aussi montré comment le concept d'infini peut déterminer un point de contact entre cultures différentes<sup>3</sup>. Notre objectif est, à la fois, plus limité et plus ambitieux. Il est plus limité au sens où nous nous contenterons d'analyser, seulement en partie, le thème de l'infini mathématique à une certaine époque de son développement, précisément à partir de l'axiomatisation zermelienne. Mais aussi plus ambitieux parce que ce qui nous intéresse n'est pas tout simplement de déterminer si l'infini actuel en mathématiques

1. H. Weyl, *Les degrés de l'infini*, in *Le continu et autres écrits*, coll. Mathesis, Vrin, Paris, 1994 ; p. 292.

2. *Ibidem* ; p. 292.

3. Plusieurs ouvrages ont essayé de montrer que l'infini, ou des concepts très proches, présentent des figurations variées, mais comparables, entre cultures différentes. Entre autres nous signalons, D.K. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach : an Eternal Golden Braid*, Basic Books Inc., 1979 ou, plus historique, P. Zellini, *Gnomon. Un'indagine sul numero*, Adelphi, Milano, 1999.

a, ou non, un sens. Encore moins voulons-nous arriver à déterminer si, à la fin, il s'agit d'une contradiction ou, à tout le moins, d'une sorte de constellation d'antinomies qui, fondamentalement, le rendent complètement inutile pour une pratique mathématique ordinaire. Ce qui nous intéresse est plutôt le fait que même avec tous les soupçons de contradiction et/ou d'absurdité manifeste qui l'ont accompagné au long de l'histoire, l'infini est toujours resté un terme de comparaison.

Si cela peut rendre plus claire notre intention, proposons une anticipation de notre thèse d'autant plus qu'elle n'atteint pas le centre de ce que nous développerons par la suite : nous pensons que l'infini actuel mathématique est tout au plus une belle création de l'esprit, mais qu'il n'y a fondamentalement rien qui en justifie tant l'application que, plus généralement, un sens univoque dans les mathématiques. Par surcroît, il n'est pas tout simplement contradictoire, ou dangereusement proche de contradictions - surtout dans sa conception limite d'infini actuel absolu (dorénavant  $\Omega$ ) -, et donc à supprimer de toute construction logique, mais, d'une certaine manière plus simplement, il est carrément inutile aux mathématiques telles quelles<sup>4</sup>. Si l'on veut, le fait que l'infini actuel soit éventuellement contradictoire force encore plus le sens de cette étude : pourquoi apparaît-il de manière tellement insistante dans la spéculation sur la fondation des mathématiques ? Pourquoi une notion qui, en fin de compte, pourrait être considérée comme une « notion parasite », est-elle tellement forte qu'elle arrive à conditionner une certaine partie - tout au moins les premiers quarante ans du XX<sup>e</sup> siècle - de l'histoire des mathématiques ? Est-ce que cette notion relève d'un milieu différent de celui de la « simple » spéculation mathématique ?

Ces trois questions marquent le champ où nous allons orienter notre recherche et elles indiquent aussi une stratégie pour aborder le problème de l'infini mathématique. Une manière qui, tel est en tout cas notre vœu, ne veut pas tout concéder à la pensée mathématique dès le départ : peut-être est-ce une certaine conception de l'infini *non-* ou *pré-* mathématique qui permet la naissance

4. On observe, tout au long de l'histoire des mathématiques, une attention particulière visant à éliminer toute référence à l'infini actuel. Un bon exemple pourrait être la naissance elle-même du calcul infinitésimal qui commence avec l'utilisation des infinitésimales - objets mathématiques très problématiques - et qui s'achève au XIX<sup>e</sup> siècle par l'emploi caractéristique des limites. Aussi dans un ouvrage tel que la *Philosophie de l'algèbre* (PUF, Paris, 1995) de J. Vuillemin la question est expressément soulignée. En fait, surtout dans une des notes à la conclusion du livre - significativement intitulée *Sur la notion mathématique de l'infini* - l'auteur analyse soigneusement tout emploi de la notion d'infini en vue de montrer que, la plupart du temps, l'infini n'est pas considéré actuellement et qu'au contraire tout procédé mathématique est normalement confiné au rang du fini.

Cette idée de l'inutilité de l'infini en acte dans les mathématiques remonte d'ailleurs à Aristote : « Ce raisonnement ne supprime pas l'étude des mathématiciens, en niant que l'infini existe comme existant en acte dans le sens croissant, car il ne peut être parcouru ; en effet, ils n'ont pas besoin et ne font pas usage de l'infini, mais seulement d'une grandeur limitée aussi grande qu'ils le désirent[...] » (*Physique*, livre III, 207 b 28). Nous avons utilisé *Physique* (trad. fr. de A. Stevens), coll. Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, Paris, 1999 ; p. 147.

des mathématiques, différemment de ce que notre époque semble supposer en invoquant, *a contrario*, l'infini comme produit spécifique de l'attitude mathématique. C'est pour préparer une manière mûre de poser ces questions que nous pouvons partager notre effort en deux directions :

- 1° Comment l'infini apparaît-il dans la théorie axiomatique des ensembles ?
- 2° D'où vient, toujours en restant aux mathématiques, toute théorie visant à la compréhension de l'infini ? Autrement dit, est-ce que les ensembles infinis - qu'il s'agisse tant de la suite des  $\aleph$  (cardinaux infinis) que des  $\omega$  (ordinaux infinis) - tirent leur sens d'une pure spéculation mathématique ou y a-t-il autre chose en amont ?

Comme on le sait, la réponse donnée par la théorie mûre des ensembles est réalisée par voie axiomatique. Cela étant, nous passons sous silence le sens et la réflexion à laquelle une enquête philosophique complète devrait se mesurer. Passons donc directement à la considération des axiomes fondamentaux qui introduisent l'infini dans le projet de fondation des mathématiques élaboré par la théorie des ensembles.

## 1. LA VOIE AXIOMATIQUE VERS L'INFINI

Avant toute présentation des caractères d'une axiomatique il faut saisir que les axiomes de Zermelo-Fraenkel<sup>5</sup> peuvent être partagés en deux groupes : les *axiomes d'existence* et ceux que nous appelons les *axiomes dynamiques*, à savoir les axiomes qui assurent une sorte de possibilité de production à partir des ensembles dont les axiomes d'existence ont fixé l'appartenance au milieu de la théorie des ensembles. En ce sens nous allons présenter trois axiomes dont les deux premiers concernent, tout simplement, les énoncés d'existence qui nous intéressent tandis que le troisième, tout au moins en apparence, semble déployer le caractère dynamique auquel nous venons de faire référence.

5. Pour ce que suit, nous ferons usage du texte fondamental où E. Zermelo présente la théorie axiomatique des ensembles : *Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre I*, in *Mathematische Annalen*, n° 65, 1908 ; pp. 261 - 281. Il y a aussi la traduction anglaise *Investigations in the foundations of set theory I*, in [J. Van Heijenoort], *From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic, 1879 - 1931*, Harvard University Press, Cambridge, 1977<sup>3</sup>, pp. 199 - 215.

### 1.1 Axiome VII : Axiome de l'infini (Axiom des Unendlichen)

Il s'agit d'un axiome<sup>6</sup> qui a, pour ce que nous entendons étudier, la plus grande importance. Il peut être énoncé par la formalisation suivante :

$$\exists x(\emptyset \in x \wedge \forall y(y \in x \rightarrow y \cup \{y\} \in x))$$

Répetons qu'il s'agit d'une définition ensembliste d'existence. Cet axiome affirme donc l'existence d'un ensemble infini, au sens littéral du mot : non-fini. En ce cas il vaut la peine de comprendre attentivement le formalisme. L'axiome en question affirme qu'il y a un ensemble ( $x$ ) qui contient l'ensemble vide et qui aussi est tel que, pour tout  $y$ , si  $y$  appartient à cet ensemble  $x$ , la réunion de  $y$  et de l'ensemble  $y$  appartient à  $x$ . La petite partie de la formule -  $y \cup \{y\}$  - indique, pour ainsi dire, le « moteur » d'itération pour former des réunions toujours plus grandes et l'axiome nous assure qu'elles sont toujours comprises en  $x$ . Par la fixation de cet axiome, nous avons donc un ensemble  $x$  qui « contient » tout ce qui peut être créé par les axiomes précédents de la théorie due à Zermelo<sup>7</sup>. Remarquons la différence capitale dans la construction des ensembles par rapport à une manière « intuitive ». Suivant cette dernière, nous avons l'« intuition », l'acte qui nous porte à définir un ensemble par exemple en groupant les objets verts posés sur cette table. Par rapport à l'intuition on peut observer que l'axiomatisation est caractérisée par une disparition progressive de la notion de propriété et, spécifiquement, du pouvoir en quelque sorte « créatif » dont dispose l'idée de propriété. Nous y reviendrons, mais ce qui est déjà évident est que les ensembles dont on certifie l'existence *via* les axiomes sont, en un certain sens, pourvus d'un moindre degré d'« effectivité » par rapport aux ensembles constitués de manière intuitive. En un certain sens leur « effectivité » est devenue tout à fait évanescence, agencée à double fil à une simple assertion, à une sorte d'acte d'*imperium* qui dit d'emblée ce qui est existant et ce qui ne l'est pas. Techniquement on dit que les ensembles n'indiquent pas des objets concrets ou idéaux ; ils peuvent tout au plus être interprétés par des objets. Autrement dit, ils sont des entités purement syntaxiques qu'une interprétation, un modèle, s'occupera de pourvoir d'un contenu. C'est-à-dire que l'axiomatique de la théorie des ensembles peut être interprétée - i.e. avoir un modèle - par exemple par la suite des nombres naturels (dorénavant  $\mathcal{N}$ ), mais pas nécessairement.

6. Nous ne respectons pas l'ordre originare des axiomes proposé par Zermelo. Là, en fait, l'axiome de l'infini est précédé par l'axiome VI, l'axiome du choix. Nous préférons renverser l'ordre pour des raisons tout simplement « didactiques ». Autrement dit, par l'axiome de l'infini nous épuisons les axiomes qui « agrandissent » les ensembles.

7. Une analyse sérieuse devrait considérer attentivement les axiomes précédents. Pour résumer et d'autant plus qu'ils ne touchent pas le cœur de notre argumentation, donnons la suite des axiomes que nous venons de négliger : axiome d'extensionnalité, axiome des ensembles élémentaires (fixant l'existence de l'ensemble vide, du *singleton* et de la paire), axiome de la réunion. Pour l'axiome de l'ensemble des parties (*Axiom der Potenzmenge*), nous y reviendrons.

A partir de ces remarques peuvent cependant surgir les premières difficultés qui nous apprennent beaucoup sur les éléments cachés de l'axiomatisation. Essayons de dégager les passages qui peuvent nous les manifester : en vertu de l'axiome de l'infini, nous pouvons employer l'ensemble ainsi engendré et l'employer comme un ensemble quelconque. Pour ce qui concerne le modèle, nous avons la possibilité d'utiliser les nombres. Autrement dit, nous pouvons mettre en correspondance chaque ensemble de notre univers avec un  $n \in \mathcal{N}$ . Or, en vertu d'un axiome précédent, l'axiome de l'ensemble des parties, nous savons que s'il y a un ensemble  $E$ , alors il y a aussi l'ensemble  $P(E)$  constitué par tous les sous-ensembles de  $E$ <sup>8</sup>. Mais les problèmes ne sont pas pour autant balayés et, très banalement, se pose la difficulté de la limite, du « toit » de cette manière de concevoir et d'engendrer des ensembles - existe-t-il ou non ? -, par exemple, pour l'ensemble des parties pour un ensemble infini. Que devient  $P(x)$  si  $x$  est infini ?

A partir de cette dernière question on peut reprendre la totalité des traitements de l'infini proposés par Cantor et, peut-être cela constitue-t-il le moment le plus fascinant de toute la théorie des ensembles. En fait, en interprétant la théorie des ensembles avec le modèle des  $\mathcal{N}$ , il devient possible de créer toute la hiérarchie cantorienne du transfini où, pour ainsi dire, il n'y a pas de « toit » pour l'opération de  $P(x)$ . Par ailleurs tout cela engendre plusieurs problèmes qui acquièrent maintenant un sens aussi à l'intérieur de l'axiomatisation de la théorie des ensembles. En fait il y a tout d'abord le problème de l'interprétation des « super-ensembles » qui peuvent être créés par l'emploi simple de l'axiome de l'infini et de l'axiome de l'ensemble des parties : par exemple, si le cardinal de l'ensemble infini est  $\aleph_0$ , et s'il correspond dans le modèle à  $\mathcal{N}$ , quelle est l'interprétation de  $P(\aleph_0)$ , à savoir de  $2^{\aleph_0}$  ?

Enfin, toujours dans l'ordre des remarques philosophiques que nous avons avancées jusqu'à présent et qui impliquent, d'une manière qu'il nous faudra éclaircir, la disparition de tout rapport à la temporalisation, il y a un problème plus simple qui s'impose à notre attention : le problème de retrouver, d'une manière ou d'une autre, l'ordre qui caractérisait la création naïve de la suite des  $\mathcal{N}$ . Expliquons nous : si nous restons dans une pratique itérative de création des ensembles - et cela a été poursuivi comme autre voie possible que la théorie que nous sommes en train d'étudier<sup>9</sup> - d'une certaine façon les ensembles naissent ordonnés. De la manière la plus plate, les ensembles apparaissent *l'un après l'autre*. Dans notre situation actuelle, au contraire, nous avons procédé à coup d'affirmations d'existence et, par là, nous avons complètement oublié

8. Par exemple, à partir de l'ensemble  $E = \{a, b, c\}$  je peux constituer l'ensemble  $P(E) = \{\{a\}, \{b\}, \{c\}, \{ab\}, \{ac\}, \{bc\}, \{abc\}, \emptyset\}$ . La formule pour déterminer le nombre des sous-ensembles est  $2^n$  ou  $n$  indique les éléments de l'ensemble. Par exemple si l'ensemble a, comme dans le cas de notre  $E$ , 3 membres, alors  $P(E) = 2^3 = 8$  sous-ensembles.

9. En effet, la théorie des ensembles dont l'idée capitale remonte à la formalisation hilbertienne n'est pas l'unique voie à suivre. L'entreprise intuitionniste due au travail de L.E.J. Brouwer est, en ce sens, beaucoup plus attentive à l'expérience temporelle. Pour cela, voir entre autres, J. Largeault, *Intuition et Intuitionisme*, Vrin, coll. Mathesis, Paris, 1993.

toute référence à un ordre temporel de création quelconque. Prenons en considération les deux axiomes dont nous avons donné une description sommaire : si l'axiome de l'infini semble garder une sorte de pâle référence à une possibilité d'ordre temporel - la partie de sa formation que nous avons analysée,  $y \cup \{y\}$  - l'axiome de l'ensemble des parties ne semble rien dire en ce sens. Il affirme l'existence d'un ensemble constitué par un fleuve de sous-ensembles qui sont apparus, pour ainsi dire, d'un coup. Mais alors, comment distinguer les ensembles par une relation temporelle ? Comment structurer les différentes chaînes de manière telle qu'il y ait une suite, surtout pour ce qui concerne l'ensemble infini et les ensembles transfinis dont nous avons eu un aperçu ?

La réponse à cette question fut d'abord donnée par Zermelo en 1904<sup>10</sup> et s'exprimait par le célèbre *théorème du bon ordre* affirmant que tout ensemble peut être bien ordonné. Le fait caractéristique était cependant que ce théorème s'appuyait sur l'emploi d'un axiome que, dans les *Untersuchungen*, Zermelo rend explicite et qui fut l'objet d'un débat très vif.

### 1.2 Axiome VI : Axiome du choix (*Axiom der Auswahl*)

Certains auteurs, en premier lieu P. Bernays sur lequel nous reviendrons immédiatement, ont signalé qu'il y a eu deux principes dans l'histoire des mathématiques qui ont soulevé des véritables conflits : le postulat V d'Euclide sur les parallèles et l'axiome du choix. Certes, le premier a représenté une difficulté majeure pour plus d'un millénaire tandis que les polémiques sur l'axiome du choix furent très vives pour une trentaine d'années, mais les deux se ressemblent puisqu'ils cachent des options véritablement majeures sur ce qu'il faut admettre, ou non, dans les mathématiques. Autrement dit, l'axiome du choix, en apparence une assertion d'existence parmi d'autres, concerne intimement ce qu'il faut entendre par construction intellectuelle. Mais il concerne aussi et de très près, pour parler comme Cantor et Dedekind, le sens et les limites de la « liberté créatrice de l'esprit humain ». Si nous voulons rester les plus neutres possibles, il faut quand même reconnaître que cet axiome fut l'un de plus contestés de la première théorie axiomatique des ensembles, précisément parce qu'il amenait à la surface les distinctions profondes et les préjugés théoriques qui soutenaient la naissance de cette théorie. On observe encore l'écho de ces controverses quelques années plus tard, lorsque P. Bernays faisait noter que :

En opposition aux axiomes II - V, un ensemble produit par l'axiome VI [axiome du choix] n'est pas uniquement déterminé par ses

10. Il y a deux contributions majeures de E. Zermelo à ce sujet, tout d'abord *Beweis, daß jede Menge wohlgeordnet werden kann*, in *Mathematische Annalen*, n° 59, 1904 et le suivant, *Neuer Beweis für die Möglichkeit einer Wohlordnung*, in *Mathematische Annalen*, n° 65, 1908. Nous avons utilisé les traductions anglaises in [J. Van Heijenoort], *From Frege to Gödel, A Source Book in Mathematical Logic, 1879 - 1931*, op. cit. ; respectivement aux pp. 139 - 141 et aux pp. 183 - 198.



données, i.e. par l'ensemble  $t$ . VI n'est donc pas « constructif » [par construction au sens de Bernays il faut entendre que certains ensembles sont donnés primitivement et on « construit » à partir d'eux (p. 9)]; *en fait l'incompréhension à l'égard du caractère purement existentiel de l'énoncé de l'axiome VI a créé trop de discussions stériles pour quelques décennies* [nous soulignons].<sup>11</sup>

Pour ce qui concerne son exposition formelle, il y en a eu plusieurs formulations selon la « force » qu'il faut attribuer à cet axiome, mais le noyau significatif de l'axiome du choix est déjà complètement contenu dans l'exposition due à Zermelo lui-même :

Si  $T$  est un ensemble et si ses éléments sont des ensembles différents de  $\emptyset$  et sont mutuellement disjoints, leur réunion  $\cup T$  contient au moins un ensemble  $S_1$  qui a un et un seul élément en commun avec chaque élément de  $T$ . Nous pouvons aussi exprimer cet axiome en disant qu'il est toujours possible de *choisir* un élément de  $M, N, R, \dots$  de  $T$  et de combiner tous les éléments choisis  $m, n, r, \dots$ , dans un ensemble  $S_1$ .<sup>12</sup>

C'est l'explication de Zermelo qui doit attirer notre attention, plus précisément la dernière phrase où il affirme que le rôle de l'axiome du choix est d'isoler un ensemble en choisissant un et un seul élément de chaque sous-ensemble. Il s'agit donc d'une espèce d'opération inverse par rapport à celle que nous avons vu s'accomplir par les derniers axiomes présentés : en fait, tandis que ces axiomes hiérarchisaient vers le « haut » en créant des nouveaux ensembles toujours plus grands, l'axiome du choix définit l'existence d'un ensemble à travers une opération à l'intérieur d'un ensemble qui est déjà là. Naïvement, nous pourrions, sur la base de toutes les difficultés qu'il a créées, essayer tout simplement de l'éliminer. Or la chose est pratiquement impossible car l'axiome du choix a permis la résolution de plusieurs problèmes mathématiques, même si son emploi a été tout à fait inconscient. Quoi qu'il en soit, l'axiome du choix est quelque peu « oscillant » : en un sens il semble tout à fait évident, en un autre sens il semble quelque peu farfelu.

Pour nous expliquer il faut reprendre l'idée de choix là où elle s'est manifestée pour la première fois dans le sens qu'elle acquerra dans notre axiome : tout dérive de l'introduction, de la part de Cauchy dans ses recherches sur les fonctions continues, d'un procédé par lequel on divise plusieurs fois un intervalle. Le problème est qu'à chaque division de l'intervalle - il y aura donc un enchaînement d'intervalles - il « choisit » un des intervalles engendrés. Cauchy ne donne pas, même s'il pouvait le faire, de lois pour choisir à chaque coup le « bon » intervalle et de cette manière :

il introduit un paradigme de démonstration qui sera appliqué aussi

11. P. Bernays, *Axiomatic Set Theory*, Dover, New York, 1991 ; p. 16.

12. E. Zermelo, *Investigations in the Foundations of Set Theory I*, in [J. Van Heijenoort], *From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic, 1879 - 1931*, op. cit. ; p. 204.

lorsque ce ne sera pas possible (ce ne serait pas possible) de donner cette loi [de choix], sans que l'on saisisse le caractère problématique de la situation.<sup>13</sup>

Quoi qu'il en soit, après 1870, les usages implicites de l'axiome du choix (pour le distinguer de l'application rigoureusement ensembliste on pourrait parler de *principe du choix*) se multiplient. Cantor et Dedekind en font usage et la communauté mathématique ne trouve rien à objecter à ces types de raisonnement qui impliquent massivement des procédés de choix.

Tout cela change cependant, lorsqu'il s'agit d'effectuer un nombre infini de choix et ce problème devient très clair lorsqu'il s'agit de confronter entre eux les cardinaux de la théorie cantorienne sur laquelle nous reviendrons dans les prochaines sections. Autrement dit, mais cela est encore plus évident dans l'axiomatisation zermelienne, le fait que les ensembles sont créés par les « axiomes statiques » que nous venons d'analyser implique qu'ils soient, en quelque sorte, créés d'un seul coup. Dans le cas où nous nous limitons à des ensembles finis, il n'y a pas de grands problèmes car il est toujours possible de choisir, à chaque moment, une suite ordonnée de nombres ; mais dans le cas d'un ensemble infini la chose devient beaucoup plus obscure. Cette obscurité est encore plus manifeste si nous nous imaginons employer l'ensemble créé par l'axiome de l'infini - donc lorsque nous disons *a est infini* - et qu'après nous itérons l'axiome de l'ensemble des parties sur *a*. Il est clair que les ensembles ainsi engendrés - disons  $a^1, a^2, \dots$ , - sont toujours plus grands et, pour ainsi dire, « plus qu'infinis », en créant ce qui, dans la terminologie cantorienne, était l'enchaînement transfini des  $\aleph$ . Cela, regardé de la manière la plus neutre, nous pose deux problèmes : tout d'abord nous trouvons une difficulté pour confronter entre eux les ensembles transfinis ainsi créés et, ensuite, il nous reste le problème d'établir un ordre à l'intérieur de chaque ensemble transfini. Les deux questions sont intimement liées et, historiquement, se présentent dans le problème dit de la trichotomie<sup>14</sup> pour les cardinaux, ces derniers indiquant, suivant la perspective cantorienne, ce qui reste du nombre lorsque nous faisons abstraction de l'ordre par lequel le nombre a été engendré.

A ce propos nous pouvons retrouver le caractère particulièrement insidieux du principe de choix. En fait, Cantor affirme que la trichotomie est valable car elle dépend nécessairement du bon ordre - le fait que tout ensemble peut être bien ordonné - et *ce dernier est un principe évident de notre pensée*. Cantor changera d'avis et demandera une démonstration du bon ordre qui ne viendra, et ce n'est pas par hasard, qu'en 1904 - la démonstration sera par après améliorée en 1908 - due à Zermelo lui-même. Pour la donner, Zermelo utilisera

13. G. Lolli, *L'assioma di scelta*, in G. Lolli, *Le ragioni fisiche e le dimostrazioni matematiche*, Il Mulino, Bologna, 1985 ; p. 153.

14. Le problème de la trichotomie revient à une situation qui, dans les ensembles finis, ne présente aucune difficulté : étant donné deux nombres finis *a* et *b*, il est très facile de déterminer que seulement une possibilité est vraie entre  $a < b$ , ou  $a = b$ , ou  $a > b$ . En revanche, tout est différent pour les ensembles transfinis au sens où l'arithmétique transfinie réserve des surprises.

l'*axiome du choix* et il effectuera un passage qui indique la profondeur de sa conception : en voyant que le *principe du choix* était si présent dans les démonstrations mathématiques - implicitement ou explicitement - il saisit qu'il fallait l'assumer comme axiome.

Telle est l'histoire de l'axiome, mais la perplexité qui en accompagnait l'usage est également évidente : si je dois choisir un élément à la fois pour un nombre infini de fois, on peut bien douter que j'y arrive jamais. Encore pire pour des ensembles « plus qu'infinis ». Cela à partir de la considération triviale que je n'ai pas un temps infini pour choisir. En ce sens l'affirmation existentielle de l'axiome du choix montre l'attitude nouvelle - celle d'une radicale intemporalité de la théorie axiomatisée des ensembles - de la manière la plus claire : l'ensemble de choix ne doit pas être constitué « pas à pas » ; il est donné d'un seul coup. Il est « là », il est absolument *actuel*, son existence est fixée par voie axiomatique.

Sur la base de cet axiome, Zermelo, comme nous l'avons déjà remarqué, démontre le théorème du bon ordre, la trichotomie, mais surtout il ouvre la voie à une foule de démonstrations qui agrandiront énormément les limites théoriques de la théorie des ensembles<sup>15</sup>. Pour nous, il est de première importance qu'à travers cet axiome nous définissons - prédisons, serions-nous tenté de dire - quelque chose de fondamental sur la manière caractéristique de comprendre l'infini. Plus précisément, d'un point de vue philosophique, l'importance qu'il faut attribuer à cet axiome est dans le fait qu'il fixe de manière nouvelle la relation qu'il y a entre le monde du fini et celui de l'infini. En ce sens, nous partageons complètement les termes de G. Lolli :

Le principe de choix se configure donc comme *la manière de postuler que l'infini est sans doute différent du fini, mais pas trop*, pas tant qu'il ne soit plus possible de penser sur lui avec la logique classique et qu'il ne soit plus possible de le structurer et de le hiérarchiser de manière analogue au domaine du fini [. . .] [nous soulignons].<sup>16</sup>

Evidemment cela soulève de grands problèmes philosophiques dont le premier est déjà dans la difficulté de comprendre d'où vient cette conviction d'une analogie entre les deux domaines. En plus, le transfini dont nous disposons à présent n'a pas, pour le moment, de borne supérieure et cela, même si c'est intuitivement admissible, implique qu'il nous est très difficile de comprendre quel rapport le transfini entretient avec le domaine d'où les ensembles eux-mêmes sont sortis. Autrement dit, l'enchaînement des infinis, enchaînement qui identifie à chaque pas un nouvel ensemble, qui est destiné à s'itérer toujours sur lui-même, n'épuisera certainement pas le domaine qui, selon l'axiomatisation

15. Le nombre de résultats de la théorie des ensembles qui dépendent strictement de l'axiome du choix, qui lui sont équivalents, est important. Entre autres, signalons le lemme de Zorn, le principe de trichotomie, le principe de Kuratowski, etc.

16. G. Lolli, *L'assioma di scelta*, in G. Lolli, *Le ragioni fisiche e le dimostrazioni matematiche*, op. cit. ; p. 167.

originaire de Zermelo, est l'univers dont les ensembles sont tirés. Le domaine se configure donc comme étant toujours excédent. Pourquoi ?

### 1.3 Les axiomes « dynamiques »

Il semble donc que nous nous trouvions dans une sorte d'impasse : nous avons trouvé la possibilité d'engendrer des ensembles toujours plus grands, en vertu des trois derniers axiomes - axiome de l'ensemble des parties, de l'infini et axiome du choix - et nous avons tellement amplifié notre horizon que tout semble nous échapper. Cela au sens où, en quelque sorte, l'enchaînement des ensembles est, d'un côté, absolument aveugle et mécanique, et, de l'autre, infiniment répétable. Il nous faut un critère pour établir une comparaison, une relation entre l'univers et les ensembles que nous utilisons, d'autant plus qu'un tel critère de comparaison devrait aussi permettre de mieux comprendre quels sont les rapports entre notre théorie axiomatisée des ensembles et une théorie plus « intuitive ».

En ce sens nous avons besoin, par rapport aux axiomes dont nous avons parlé jusqu'à présent, de quelque chose de radicalement nouveau : il nous faut un principe qui sache rendre « dynamique » le concept lui-même d'ensemble, un principe qui sache en quelque sorte échapper aux pures assertions d'existence dont nous avons été les témoins jusqu'ici.

#### 1.3.1 Axiome III : Axiome d'isolement (*Axiom der Aussonderung*)

Il s'agit sans doute de l'axiome le plus important<sup>17</sup> et le plus délicat de la théorie de Zermelo. En fait, les perfectionnements postérieurs - cela jusqu'à l'*axiome de remplacement* qui est actuellement à sa place dans tout traitement ensembliste - l'ont modifié par rapport à la définition originelle qui était la suivante :

Lorsqu'une fonction propositionnelle  $F(x)$  est définie pour tous les éléments d'un ensemble  $M$ ,  $M$  a un sous-ensemble  $M_F$  qui contient tous et seulement les éléments  $x$  de  $M$  qui satisfont la propriété  $F(x)$ .<sup>18</sup>

Comme toujours, pour comprendre le sens de cet axiome, il nous faut tout d'abord comprendre d'où il vient. Son origine est le *principe de compréhension* (parfois appelé aussi *principe d'abstraction*) qui concernait la définition d'un ensemble dans les théories « naïves » de Cantor et de Dedekind. Fondamentalement, en l'exprimant de manière ensembliste, le *principe de compréhension affirme que toute propriété définit un ensemble*. D'un point de vue intuitif, cela ne semble pas créer de problèmes : au fond, semble-t-il, la propriété (le prédicat) « être rouge » identifie de manière suffisante et non équivoque

17. Cet axiome est parfois appelé *axiome de séparation*.

18. E. Zermelo, *Investigation in the Foundations of Set Theory*, in [J. Van Heijenoort] *From Frege to Gödel. A Source Book in mathematical Logic, 1879-1931*, op. cit. ; p. 202.

tous les objets rouges qu'il y a dans un certain univers. Il s'agit d'une chose tellement évidente, une chose dont on est tellement convaincu qu'elle semble propre à figurer comme axiome dans une théorie des ensembles qui fasse de l'évidence le critère guide pour se constituer. Au fond tel a été le chemin suivi par Cantor, mais aussi par Frege dans son travail de fondation de la logique. On pourrait même formaliser le principe de compréhension par quelque chose de ce type :

$$\exists y(\forall x)(x \in y \leftrightarrow p(x))$$

En langage normal, cette formule revient à dire qu'il y a un ensemble  $y$  tel que, pour tout  $x$ , ce  $x$  appartient à  $y$  si et seulement si  $x$  a la propriété  $p$ . Or ce principe est très fort et, quoiqu'il semble inoffensif, il fut l'une des sources des antinomies : en particulier il donna lieu à l'antonomie de Russell<sup>19</sup>. Il s'agit de l'antonomie la plus célèbre qui d'ailleurs manifeste déjà, dans son explicitation, la présence de tous les éléments qui donnent lieu aux situations paradoxales : l'emploi de l'adjectif « tous », une réflexion exercée sur la totalité elle-même et, simultanément, l'affirmation et la négation de la propriété interprétée de manière réflexive.

Sans considérer les passages historiques qui modifièrent en profondeur, à partir de cette antonomie, la compréhension de la logique, il est beaucoup plus important, pour ce qui concerne notre analyse, de revenir au *principe de compréhension* lui-même : qu'en est-il ? Faut-il se résigner à l'éliminer ? Et, en ce cas, en se privant d'un tel outil, y a-t-il encore l'espace pour une logique ou, tout simplement, pour une mathématique quelconque ?

Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître qu'éliminer tout simplement le *principe de compréhension* semble être franchement excessif. En fait, pour la plupart des applications normales, il fonctionne, semble-t-il, correctement. Mais il est clair que ce principe devient problématique lorsqu'il est appliqué dans un milieu en quelque sorte totalisant. Autrement dit, lorsque son emploi est « général ». Sur ces bases, il semble que son influence et ses effets ne soient pas aussi néfastes si on arrive à l'endiguer, à l'empêcher d'atteindre la dimension du « tout ». Par ailleurs, on ne peut pas supprimer ses références au « tout », à l'*univers*, précisément parce qu'il entretient une relation, certes problématique, avec ce « tout ». Au fond, l'idée sous-entendue du *principe de compréhension* est l'idée intuitive qu'il est possible de « découper », d'« isoler » un ensemble dans le « tout » lui-même. Il faut donc placer une espèce d'*interstice* entre le

19. L'antonomie de Russell se base sur la constitution d'un ensemble  $R$  qui contient tous les ensembles qui ne se contiennent pas en tant qu'élément. La question qui déclenche l'antonomie est la suivante :  $R$  est-il élément ou non de soi-même ? Si on répond « oui » il y a le fait que  $R$  définit tous les ensembles qui ne se contiennent pas et donc  $R$  ne devrait pas se contenir ; si on répond « non » il y a le problème que par définition  $R$  contient tous les ensembles qui ne s'appartiennent pas et donc  $R$  doit se contenir.

Fondamentalement identique et, peut-être, plus « intuitive » est l'antonomie du barbier : dans un village isolé un barbier rase tous ceux qui ne se rasent pas eux-mêmes. Qui rase le barbier ?

principe en question et l'univers de manière à ce que les dangers impliqués par une utilisation impropre n'arrivent pas à engendrer des paradoxes.

En ce sens, une aide nous vient de la solide pratique mathématique : lorsque dans cette discipline nous travaillons avec des ensembles, normalement, il s'agit toujours de sous-ensembles d'ensembles donnés. Par exemple, le mathématicien ne travaille jamais avec l'ensemble de toutes les fonctions ou l'ensemble de tous les nombres. Il travaille, par exemple, avec l'ensemble des fonctions récursives ou avec l'ensemble des nombres premiers, et c'est déjà beaucoup. En un certain sens, telle est l'idée qui préside à la définition de l'*axiome d'isolement*. Sur la base de cette idée et en relation à la possibilité de séparer les ensembles et l'univers par le biais de l'*interstice* dont nous parlons, il y a une nouvelle possibilité qui s'exprime clairement en réfléchissant sur les antinomies elles-mêmes.

En fait celles-ci - les ainsi dites antinomies ultra-finies - considèrent que cet *interstice* est, d'une manière ou d'une autre, susceptible d'être comblé. Par contre, l'attitude de Zermelo vise la conservation de cet *interstice* et le fait d'une manière très forte : le résultat est qu'il y a un passage tel que les ensembles sont « tournés » vers une sorte d'intériorisation des propriétés. Pour ainsi dire, la définition des ensembles ne regarde plus vers une sorte de « dehors », mais vers quelque chose comme un « dedans ». Autrement dit, s'il y a une capacité définitoire de la part d'une propriété, elle se trouve comme « projetée » à l'intérieur d'un ensemble et non dans la direction traditionnellement admise, celle qui arrache les éléments au domaine en les intégrant au fur et à mesure à l'ensemble grandissant. Telle est tout au moins la nouveauté introduite par voie axiomatique : l'*axiome d'isolement* « isole » concrètement un ensemble à partir d'un ensemble plus grand. Cet « ensemble plus grand » caractérise ce qu'on pourrait appeler l'horizon interne d'une activité qui demeure en quelque sorte réflexive. Par cette idée ce qui est jeté hors de la pratique mathématique est précisément l'*interstice* qui se situe comme « zone d'ombre » située entre la pratique mathématique ensembliste et l'univers. Ce dernier est donc rendu inoffensif au sens où son intervention *créatrice* - nous écrivons « créatrice » parce que, dans les antinomies, l'univers joue un rôle *actif* - est endiguée précisément par cet *interstice*.

Cependant, dans l'explication originale de Zermelo citée plus haut, nous avons, à tout le moins, deux points obscurs majeurs qui peuvent être mis en évidence en considérant la suite de ses *Untersuchungen* :

En premier lieu un ensemble ne peut jamais être défini indépendamment, [...] mais doit être toujours séparé en tant que sous-ensemble d'ensembles donnés ; ainsi des notions contradictoires comme « l'ensemble de tous les ensembles » ou « l'ensemble de tous les nombres ordinaux » et, avec eux, les « paradoxes ultra-finis », pour employer une expression de Hessenberg, sont exclus. En deuxième lieu, le critère de définition doit toujours être défini (à savoir, pour tout élément  $x$  de  $M$  les relations fondamentales

*du domaine doivent déterminer s'il vaut ou non), avec le résultat que, de notre point de vue, tous les critères tels que « définissable avec un nombre fini de mots » et donc « l'antinomie de Richard » disparaissent. D'ailleurs, il s'ensuit aussi que, si l'on veut être rigoureux, avant toute application de l'axiome III il nous faut démontrer que le critère  $P(x)$  en jeu est défini ; dans les considérations qui suivent cela sera en effet démontré toutes les fois que ce ne sera pas évident [nous soulignons].<sup>20</sup>*

Nous avons deux points en question qui marquent, le premier, un problème interne aux mathématiques et, le deuxième, une ouverture de sens pour ces disciplines :

- 1° le concept de « propriété définie » qui joue sans doute un rôle capital, mais qui semble d'ailleurs très peu « défini ».
- 2° L'idée d'un renvoi à la logique qui devrait, en dernière instance, assurer sa tenue, son lien de sens à la théorie des ensembles.

Ces deux difficultés furent une source véritable de progrès de la logique et des mathématiques dans le premier quart du XX<sup>e</sup> siècle. En procédant avec ordre on peut remarquer que la première question a permis une reprise, couplée à une amélioration substantielle, de la première axiomatisation de la théorie des ensembles due à Zermelo. Les noms qui caractérisèrent ce passage furent ceux de A. Fraenkel et de T. Skolem et, pour ce qui concerne notre axiome, ce furent la symbolisation et la refonte conceptuelle dues à ce dernier qui rentrèrent dans l'usage. Dans un article qui reste l'un des plus significatifs des années '20<sup>21</sup>, le logicien norvégien interprète définitivement la théorie des ensembles comme un langage du premier ordre avec identité dont il fixe cinq opérations logiques - conjonction ( $\wedge$ ), disjonction ( $\vee$ ), négation ( $\neg$ ) quantification universelle ( $\forall$ ) et quantification existentielle ( $\exists$ ) - et comme constantes descriptives le seul symbole  $\in$  indiquant l'appartenance à un ensemble. A ce point l'on peut éclairer le concept de *propriété définie* :

*Par proposition définie nous entendons maintenant une expression définie constituée par des propositions élémentaires de la forme*

20. E. Zermelo, *Investigations in the Foundations of Set Theory*, in [J. van Heijenoort], *From Frege to Gödel. A Source Book in mathematical Logic, 1879 - 1931*, op. cit. ; p. 202.

21. T. Skolem, *Einige Bemerkungen zur axiomatischen Begründung der Mengenlehre* in *Den femte skandinaviska matematikerkongressen, Redogörelse*, Akademiska Bokhandeln, Helsinki, 1923, pp. 217 - 232. Nous avons employé la traduction anglaise *Some remarks on axiomated set theory*, in [J. van Heijenoort], *From Frege to Gödel. A Source Book in mathematical Logic, 1879 - 1931*, op. cit. ; pp. 290 - 301. Cet article est une véritable mine de suggestions, il suffit de rappeler le début avec les huit points dont notre logicien dit qu'il correspondent à autant d'obscurités dans les *Untersuchungen* de Zermelo. Nous discutons seulement du deuxième point à propos des « propriétés définies », mais les autres sont aussi très importants : rappelons le premier où sont reprises les difficultés conceptuelles de la définition d'un ensemble. Skolem écrit que si les ensembles sont basés sur le domaine, c'est cette dernière notion qui devrait être éclaircie si l'on veut s'occuper de questions de fondation.

$a \in b$  et  $a = b$  par le moyen des cinq opérations mentionnées.<sup>22</sup>

Ce qui précède nous introduit cependant à une nouveauté très importante : si nous avons auparavant un axiome avec une idée de propriété logiquement un peu « floue », à présent nous avons un concept « précis », mais quand même limité par rapport à la richesse de l'idée « intuitive ». Cela n'est cependant qu'une moitié de la question : en fait, l'application cohérente de cette définition de fonction transforme l'*axiome d'isolement* zermelien dans un *schéma d'axiomes* car toutes les propositions définies au moyen de la nouvelle systématisation de Skolem peuvent y figurer à la place de la notion de fonction. La possibilité créative est donc, dans une certaine mesure, déplacée et appauvrie : le fait d'avoir bien structuré au point de vue logique la notion de propriété nous oblige à fixer un axiome d'existence pour tous les ensembles constitués au moyen de cette nouvelle idée. Cela fait apparaître une application particulière de l'idée d'infini : maintenant nous avons un infini interne à l'axiomatisation elle-même. D'un coup, les axiomes eux-mêmes deviennent infinis. En fait, les fonctions apparaissant dans le nouveau *schéma d'axiomes* sont, en droit, en nombre infini. Que cela soit satisfaisant d'un point de vue logique - pour la précision il faut dire que cela est logiquement impliqué par le fait d'employer une logique du premier ordre - peut être sans doute accepté, mais ce qui est également évident est le fait que nous entendons ici le *De profundis* pour le concept « créateur » de propriété auquel nous étions habitués. Par ce biais, enfin, nous abandonnons définitivement toute théorie fondée sur le concept intuitif de propriété et nous remplaçons cette idée par quelque chose qui procède dans une direction en quelque sorte opposée : il y a déjà des ensembles et tous ces ensembles sont aussi déjà définis, nous n'en créons pas de nouveaux ; tout au plus les faisons-nous sortir de cette espèce d'anonymat au moment où ils nous servent. Le concept de propriété devient une sorte de *liberté par faiblesse*. Avant j'étais tellement libre que je pouvais grouper des objets et, ensuite, affirmer : « Cela est un ensemble » ; maintenant je peux choisir un ensemble parmi d'autres, mais je peux le faire en tant qu'être limité qui est seulement capable d'arracher quelques morceaux de vérité à la fois. D'une certaine manière cela nous fait quitter la dimension de « créateurs d'univers » pour nous faire prendre, tout au plus, la place de « découvreurs de planètes ». Cela dépend strictement du fait que toute la structure ensembliste est déjà là et peut manifester, de manière très forte, son caractère absolument intemporel.

A présent, après avoir vu comment l'infini apparaît au niveau axiomatique, nous pouvons passer à l'autre grand tronc du problème de l'infini : l'infini plus spécifiquement mathématique, l'infini numérique et voir comment il s'enclenche sur cette sorte d'engrenage conceptuel que la théorie axiomatique des ensembles a préparé.

22. *Ibidem*, p. 292 - 293.



## 2. LES CARDINAUX ET LA FIXATION DE « L'ENSEMBLE DE TOUS LES ENSEMBLES »

Le point de départ de la théorie des cardinaux est la théorie cantorienne. Cette dernière considère les cardinaux comme ce qui reste après une double abstraction : en premier lieu on fait abstraction des objets dénombrés, et par ce biais on obtient l'ordinal, après on fait abstraction aussi de l'ordre suivant lequel les objets sont obtenus. Cette deuxième abstraction ne laisse que la « puissance » de l'ensemble et le symbole employé, la double barre (par exemple  $\overline{\overline{A}}$  est le cardinal de  $A$ ), indique aussi visuellement l'accomplissement de cette dernière abstraction.

Il y a un autre élément capital pour ce qui concerne la théorie des cardinaux et qui marque une séparation définitive entre la théorie cantorienne et les théories contemporaines axiomatisées. La différence en question est de nature profondément philosophique et concerne le fait que pour Cantor la séparation entre toute *théorie du transfini* et l'infini *stricto sensu* est très nette. La première concerne les mathématiques, la deuxième autre chose ; par exemple la théologie. En vertu de cette prémisse, nous avons ici la possibilité d'énoncer notre thèse que nous nous efforcerons de démontrer par la suite : *la théorie des ensembles contemporaine a, sans doute, éliminé la plupart des problèmes cantorians, mais, en même temps, elle a bouclé de manière implicite la stricte séparation cantorienne entre transfini et infini (absolu en notre sens).*

Par là nous n'entendons pas affirmer que la théorie cantorienne était, quant à elle, philosophiquement satisfaisante ; au contraire<sup>23</sup> elle présentait plusieurs difficultés, mais, à tout le moins, ces mêmes difficultés étaient assez en évidence, passibles d'une analyse philosophique directe. Par contre, la théorie des ensembles actuelle issue de l'axiomatisation zermelienne et des contributions auxquelles nous avons fait référence, pose une opération supplémentaire : on n'en fait plus un problème d'intuition, mais tout simplement une question formelle. Le fait qu'il y a un ensemble infini, nous l'avons vu, est établi par un axiome, la possibilité d'engendrer des autres ensembles à partir de lui est permise par des nouveaux axiomes et ainsi de suite. Cela, nous le verrons par la suite, n'est pas dépourvu de conséquences. C'est-à-dire que la problématique philosophique connexe à l'infini n'a pas été, pour autant, réellement supprimée ; au contraire le fait qu'elle soit devenue implicite la rend, dans une certaine mesure, encore plus dangereuse. En ce sens, notre thèse précédente mérite un corollaire, lui aussi, de toute évidence, à démontrer : *la présence de l'infini absolu non seulement est devenue nécessaire pour l'établissement de toute théorie du transfini, mais, par surcroît, ce caractère illusoire de l'infini*

23. Une étude montrant ce caractère phénoménologiquement important de la théorie originale de Cantor est M. Richir, *Une antinomie quasi-kantienne dans la fondation cantorienne de la théorie des ensembles*, in *Etudes phénoménologiques* n° 3, 1986, Ousia, Bruxelles ; pp. 83 - 115. Dans une certaine mesure nous voudrions amplifier les résultats de ce travail pour les appliquer aussi à la théorie des ensembles contemporaine.

*en question se rabat, à rebours, sur toute la théorie des ensembles.*

Arriver à ces conclusions n'est pas très facile et il nous faut poursuivre avec ordre et analyser comment la théorie contemporaine a modifié les idées directrices d'inspiration cantorienne. En particulier, nous avons vu qu'à la suite des précisions de Skolem et des modifications axiomatiques proposées par Fraenkel, c'est le concept de fonction qui est devenu le pivot de la théorie des ensembles. Pour ce qui nous concerne, tout au moins à partir de l'étude approfondie de l'*axiome d'isolement* que nous avons présentée et de l'*axiome de remplacement*, on rencontre une modification profonde de l'idée cantorienne de cardinal. Pour le dire brièvement, la théorie des ensembles actuelle mène à deux concepts fondant la notion de cardinal : d'abord la « cardinalité », concernant, *grosso modo*, les rapports de puissance entre les ensembles et, ensuite, le véritable concept de nombre « cardinal » qui en dérive, mais qui nécessite une théorie plus raffinée<sup>24</sup>. Cela est déjà clair tout simplement à partir des définitions : on dit que l'ensemble  $A$  a une cardinalité plus petite ou égale à celle de l'ensemble  $B$  ( $\text{card}(A) \leq \text{card}(B)$ ) s'il y a une fonction injective de  $A$  en  $B$ . Si la fonction en question est bijective on dit alors que  $A$  et  $B$  sont équipotents ( $\text{card}(A) = \text{card}(B)$ ). Cette présentation décompose en deux moments séparés ce qui dans la théorie cantorienne était encore unifié. Ce qui reste strictement connexe à l'idée de cardinalité est donc quelque chose comme une confrontabilité, mais pas du tout une mesure absolue. C'est-à-dire que si l'on en reste à la notion de cardinalité nous n'avons pas une « quantification » véritable strictement associée à l'ensemble, disons  $A$ , mais une notion purement relative, dépendante d'un rapport entre ensembles, de la possibilité de leur confrontation<sup>25</sup>.

Cette approche permet de démontrer plusieurs théorèmes, mais ces derniers sont tout à fait relatifs et, intuitivement, nous expriment, tout au plus, ce qui se passe dans une relation « locale », sans arriver à nous faire passer à une considération plus générale. Par surcroît, et nous verrons d'ici peu ce que cela signifie pour une véritable théorie des cardinaux, ces théorèmes n'arrivent pas à exploiter la liaison qui existe avec les ordinaux.

Pour arriver à une théorie qui sache donner les caractéristiques des car-

24. Désormais la plupart de textes consacrés à la théorie des ensembles articule en deux parties le traitement des cardinaux : d'abord le problème de la cardinalité et ensuite la question des cardinaux et des cardinaux transfinis. Pour cela nous renvoyons par exemple à P. Suppes, *Axiomatic Set Theory*, Dover, New York, 1972 et à R. Cori & D. Lascar, *Logique mathématique*, 2 vol. ; vol. 2 : *Fonctions récursives, théorème de Gödel, théorie des ensembles, théorie des modèles*, Dunod, Paris, 2003.

25. Il ne faut pas en conclure que la cardinalité soit une idée faible, voire inutile. En fait, les résultats en apparence les plus bizarres de la théorie des ensembles en proviennent. Deux exemples fondamentaux le montrent : en premier lieu il n'est pas dit que tous les ensembles transfinis aient la même cardinalité (par exemple, et cela revient à Cantor, il n'est pas possible d'établir une correspondance biunivoque entre  $\mathcal{N}$  et  $\mathcal{R}$ ), en deuxième lieu des ensembles assez différents peuvent avoir la même cardinalité. Pour cette deuxième considération il suffit de penser aux ordinaux qui suivent  $\omega$  - c'est-à-dire  $\omega + 1$ ,  $\omega + 2$  et aussi  $\omega + \omega$ , ... - qui, puisqu'ils peuvent être mis en correspondance biunivoque avec  $\omega$ , relèvent de la même cardinalité.

dinaux de manière générale, il faut modifier profondément l'approche cantorienne. Pour le faire, il y a plusieurs possibilités :

Il y a tout au moins trois voies que nous pouvons prendre pour obtenir les nombres cardinaux dans la théorie de Zermelo-Fraenkel. La première est d'introduire une notion primitive et un axiome spécial pour les nombres cardinaux. La deuxième est de définir les nombres cardinaux comme certains nombres ordinaux. Cette définition requiert l'axiome du choix pour montrer que tout ensemble a un cardinal [...] Une troisième approche est d'opérer avec les axiomes dont nous disposons (en y ajoutant plus tard l'axiome de l'infini) *via* la notion de rang [rank] d'un ensemble [...]<sup>26</sup>

Historiquement, on a privilégié la deuxième possibilité énoncée par P. Suppes. Autrement dit, on a construit la théorie des cardinaux à partir de la notion d'ordinal, mais surtout à partir de l'emploi massif de l'axiome du choix qui en est la véritable clé de voûte.

Mais il nous faut bien définir ce point : si nous nous limitons au niveau du fini il n'y a pas de problèmes, c'est-à-dire qu'il y a correspondance étroite entre les niveaux de *scansion* (nous reviendrons plus tard sur ce concept) - les ordinaux qui indiquent le niveau atteint - et leur « nombre ». Cela montre que, jusqu'à une certaine limite, il n'y a pas de différence « quantitative » entre ordinaux et cardinaux, tandis que, et nous devons concentrer notre attention sur ce point, après le « saut » introduit par l'apparition de  $\omega$  - premier ordinal transfini -, surgit la nouveauté d'une différence fondamentalement « quantitative » entre les ordinaux et les cardinaux. Il y a donc identité substantielle entre les cardinaux et les ordinaux jusqu'à  $\omega$  qui correspond à  $\aleph_0$ <sup>27</sup> et différence de « densité », de « quantité », après ces limites.

En effet, en suivant l'articulation de notre schème, le cardinal représente la possibilité d'interrompre la suite des ordinaux, mais, en quelque sorte, cela est absolument valable lorsque nous nous limitons aux ensembles finis. A partir du moment où nous nous installons sur le sol nouveau qui suit les points de suspension par lesquels on pourrait caractériser la séparation du fini et de l'infini, apparaît une nécessité d'approfondissement. On pourrait dire qu'après le premier infini la possibilité d'interrompre la structuration n'a pas ou, plus pré-

26. P. Suppes, *Axiomatic Set Theory*, *op. cit.* ; p. 110 - 111. La notion primitive dont parle P. Suppes est tout simplement la notion elle-même de cardinal d'un ensemble ( $\mathcal{K}(A)$ ) et l'axiome indiquant formellement l'équivalence entre cardinaux :  $\mathcal{K}(A) = \mathcal{K}(B) \leftrightarrow A = B$ .

La question que nous allons soulever concernant la relation entre ordinaux et cardinaux en suivant la perspective des *ordinaux initiaux* n'a pas encore été bien éclaircie pour ce qui concerne les anticipations dues à Cantor lui-même. C'est dire que nous suivons, à présent, le développement conceptuel inauguré par J. Von Neumann, même s'il y a certains points de contact entre cette théorie et la théorie proprement cantorienne. Pour ces questions nous renvoyons à M. Hallet, *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*, Clarendon Press, Oxford, 1988 ; entre autres pp. 72 - 73.

27. Plus précisément  $\aleph_0$  est déjà le cardinal d'une infinité d'ordinaux. En fait tout ce qu'on obtient à partir de  $\omega$  par itération ordinale a la même cardinalité  $\aleph_0$ .

cisément, « n'a pas toujours » la même signification au niveau ordinal qu'au niveau cardinal. Mais laissons ce problème encore ouvert et concentrons notre attention sur le fait que les cardinaux, bien que plus « élémentaires » eu égard aux propriétés d'ensembles dont ils disent quelque chose, ont besoin d'un plus grand appareil conceptuel pour justifier leur introduction en tant qu'objets précisément définis au niveau mathématique.

Venons donc à l'introduction des cardinaux transfinis. Pour ce faire, nous l'avons dit plus haut, il nous faut suivre l'idée actuellement appliquée dans la théorie des ensembles consistant à introduire des *ordinaux initiaux*. Avant d'y arriver, et pour montrer le rôle capital qui sera joué par les ordinaux, reprenons une considération avancée au sujet de l'*axiome du choix* : nous avons vu que cet axiome était nécessaire pour démontrer le *théorème du bon ordre* affirmant que tout ensemble pouvait être bien ordonné. Cela peut être réformulé de la manière suivante :

Pour tout ensemble, il existe un ordinal qui lui est équipotent.<sup>28</sup>

De ce théorème nous tirons deux éléments capitaux pour toute interprétation des cardinaux à partir des ordinaux :

- 1° D'un point de vue mathématique, nous pouvons aller au-delà des considérations concernant les rapports entre les puissances relatives des ensembles - ce qui empêchait une théorie effective des cardinaux - en définissant l'ordinal ainsi trouvé comme le cardinal de l'ensemble.
- 2° D'un point de vue d'« économie mathématique », nous réalisons pleinement l'abstraction dont parlait Cantor - même si, peut-être, en une direction différente - et, en exploitant seulement les ordinaux, nous obtenons deux résultats : d'abord tout ensemble a un cardinal et, ensuite, toujours en vertu du théorème précédent, la relation  $\leq$  entre les cardinaux est *ipso facto* totale.

Pour le moment nous savons donc que les ordinaux finis sont aussi des cardinaux. Pour passer au rang du transfini, nous sommes aidés par un autre théorème très connu que nous préférons exposer sous une forme plus moderne que celle d'origine :

[Théorème de Dedekind] : Un ensemble  $A$  est infini si et seulement si  $A$  est équipotent à un sous-ensemble propre de lui-même.<sup>29</sup>

Finalement nous pouvons introduire la notion qui fait des cardinaux transfinis des ordinaux spéciaux. Pour ce faire, définissons le cardinal transfini comme un *ordinal initial*, où par *ordinal initial*  $\alpha$  on entend qu'il n'y a aucune bijection

28. R. Cori & D. Lascar, *Logique mathématique op. cit.* ; vol. 2, p. 161.

29. J. D. Monk, *Introduction to Set Theory*, McGraw-Hill, New York, 1969 ; théorème 19.6. Justement, dans le commentaire au théorème, J. D. Monk enchaîne : « Il faudrait définir "A est infini" comme "il n'y a pas de correspondance biunivoque entre A et un nombre naturel m" pour avoir une définition de l'infini indépendante de l'axiome du choix. ».

possible entre les éléments de  $\alpha$  et ceux d'un ordinal précédent<sup>30</sup>. Essayons de récapituler et de préciser les caractères de cette théorie des cardinaux :

- 1° nous savons que tous les ordinaux finis sont aussi des cardinaux ; aussi  $\omega$  - qui est un *ordinal initial* - est un cardinal (en ce cas, comme on le sait, on écrit  $\aleph_0$ ).
- 2° En revanche, le successeur de  $\omega$ ,  $S(\omega)$ , n'est pas un cardinal et, en général, pour tout ordinal  $\beta$ , si  $\beta$  est infini,  $(S\beta)$  n'est pas un cardinal.
- 3° Maintenant nous pouvons définir par induction la fonction  $\aleph$  de la classe des ordinaux dans celle des cardinaux infinis et créer, par ce biais, une hiérarchie de cardinaux en les énumérant, sans limite, à l'aide des ordinaux eux-mêmes<sup>31</sup> :
  - a)  $\aleph_0 = \omega$  ;
  - b) si  $\alpha = \beta + 1$  est un ordinal successeur, alors  $\aleph_\alpha = \aleph_\beta^+$  où le  $+$  est le symbole indiquant le cardinal successeur<sup>32</sup> ;
  - c) si  $\alpha$  est un *ordinal limite*, alors  $\aleph_\alpha = \sup \{\aleph_\beta \text{ pour } \beta < \alpha\}$  où  $\sup$  indique l'élément maximal d'un ensemble<sup>33</sup>.

30. L'*ordinal initial* ne peut évidemment pas être atteint par un type quelconque de progression et, en fin de compte, il ne peut qu'être posé. Il n'est même pas la borne supérieure d'un ensemble d'ordinaux qui est infini et ouvert. Celle-ci serait la définition d'un *ordinal limite*. Nous reviendrons plus tard, de manière un peu plus technique, sur ce dernier concept. L'*ordinal initial* est donc encore plus : il ouvre un nouveau chemin après qu'on a épuisé « tout » ce qu'il y avait avant son apparition. Pour se faire une idée de la différence entre *ordinal limite* et *ordinal initial* il suffit de saisir que, par exemple,  $\omega$  est un ordinal initial, mais l'ordinal limite successeur  $\omega + \omega$  n'est pas un ordinal initial car une bijection sur  $\omega$  est possible. D'ailleurs, c'est pour cela qu'ils ont la même cardinalité.

Nous avons ici la première apparition de ce qui plus tard nous conduira à établir une relation stricte entre infini absolu et toute théorie du transfini.

31. Nous avons repris ce qui suit à R. Cori & D. Lascar, *Logique mathématique*, vol. 2, *op. cit.* ; p. 163.

32. Ce passage permet de dégager le moteur du procédé d'induction et, à lui seul, mériterait une profonde réflexion. Soulignons seulement que ce sont les ordinaux qui assurent, comme toujours, la « texture » de l'induction et, par extension, des cardinaux transfinis. Et cela est contenu dans le signe  $+$  qui, quant à lui, garde le sens de successeur. Peut-être qu'utiliser des nombres rendra plus clair au lecteur la question : par exemple, si  $\alpha = 4$ , alors  $4 = 3 + 1$  et donc  $\aleph_4 = \aleph_3^+$ .

33. En cette formule il y a deux concepts à préciser : le concept d'*ordinal limite* et l'idée de  $\sup \alpha$ . Par *ordinal limite* - et nous donnons les précisions techniques invoquées à la note 30 - on entend un ordinal qui n'est pas  $\emptyset$  et qui n'est pas le successeur d'un autre ordinal. Pour se l'imaginer il faut penser à ce qui suit les points de suspension dans une énumération. Par exemple, le  $\omega$  qui succède à  $0, 1, 2, \dots$ . En effet,  $\omega$  est le premier ordinal limite (rappelons que  $\omega$  est aussi un ordinal initial).

Par  $\sup \alpha$  on entend le plus petit ordinal plus grand que tout élément de  $\alpha$ . Or, si  $\alpha$  a un élément maximal, alors  $\sup \alpha = \alpha + 1$  ; si  $\alpha$  n'a pas d'élément maximal alors  $\sup \alpha$  est la réunion de tous les éléments de  $\alpha$ . Si nous pensons à  $\mathcal{N}$ , en vertu de ces deux points, il résulte qu'il n'a pas d'élément plus grand que tout autre et que  $\sup \mathcal{N}$  est la réunion de tout ordinal, à savoir  $\omega$ , premier ordinal transfini. Dès lors, sans entrer dans le dédale technique qu'il nous faudrait pour montrer pas à pas ce qui se passe, ce point revient à dire qu'un ordinal limite,

- 4° Par là, si nous reprenons la définition du cardinal de  $\alpha$  comme le plus petit ordinal qui ait la cardinalité de  $\alpha$ , il s'ensuit que, si  $\alpha$  est infini, il y a plusieurs ordinaux qui peuvent être associés à cette cardinalité. C'est cela qui définit ce qu'intuitivement nous appelons le « saut » : c'est cette sorte de condensation que le cardinal exerce en « groupant » tous les ordinaux que nous définissons comme « associés ». La fonction  $\aleph$  « comprime » le développement ordinal en y choisissant, en quelque sorte, seulement les *ordinaux initiaux* et c'est par là qu'on arrive, pour ainsi dire, à « classer » les infinis.

Il nous faut donc conclure que se montre, dans la suite des cardinaux, précisément l'encadrement statique des ordinaux. Toutefois la suite des  $\aleph$  est assurée exactement par les ordinaux qui sont posés comme indices à la fonction déjà définie<sup>34</sup>. Mais, et c'est là une constatation, si  $\aleph$  ne représente rien d'autre qu'une fonction, nous pouvons comprendre en quel sens le cardinal est la restriction de l'ordinal. Précisons : les cardinaux, nous le répétons, sont définis en fonction des ordinaux initiaux ; en plus il y a un cardinal pour chaque *ordinal initial* tandis qu'il n'y a pas un cardinal différent pour chaque ordinal. Cette caractéristique ne fait rien d'autre que montrer que même si les cardinaux identifient un niveau statique, ils réalisent, en un sens qu'il faut éclaircir, une sorte de restriction sur ce qui était la *prolifération* ordinaire originaires. La restriction de la *prolifération*, telle que nous pouvons l'analyser, se réalise d'une manière tout à fait particulière : il y a fondamentalement la « compression » des possibilités ordinales pour faire jaillir, de « force », pourrait-on dire, la simple « intégrité » ou « puissance » d'un ensemble. C'est là, au fond, une *façon de parler* puisque la *prolifération* se maintient au niveau de l'« indice » et, par là, il y a donc une espèce de traduction complètement intérieure à la dynamique en question. On peut suivre de façon précise cette puissance en son développement en suivant la génération de la suite des cardinaux transfinis, après en avoir caractérisé les opérations arithmétiques fondamentales. Nous savons que :

$$1^\circ \aleph_n + \aleph_n = \aleph_n ;$$

$$2^\circ \aleph_n \cdot \aleph_n = \aleph_n ;$$

lorsqu'il est indexé à un  $\aleph$ , désigne encore un cardinal et précisément le cardinal le plus grand pour tout l'ensemble des ordinaux « montant » jusqu'à lui. En un certain sens, ce point répète quelque chose que nous connaissons déjà dans le processus d'induction normale, à savoir le fait que l'induction elle-même se tient jusqu'au « toit » de l'infini lui-même. Ce que nous pouvons déjà intuitivement comprendre c'est qu'il n'y aura pas, pour ainsi dire, de principe d'induction total pour le transfini pour la simple raison que tout « toit » atteint - l'ordinal limite est, au fond, un « toit » - n'est que relatif, tout au moins au sens où une fois qu'on y arrive, on recommence à compter et donc, dans une certaine mesure, le « départ » et l'« arrivée », pour l'induction, doivent être, à chaque fois, rétablis.

34. Cela, par ailleurs, est un nouveau problème : chaque cardinal transfini, nous le savons, indique un *ordinal initial* et il semble donc qu'il y ait, pour ainsi dire, « plus » d'ordinaux que de cardinaux. En revanche, la numération ordinaire réapparaît au niveau de l'indice en manifestant une nouvelle prolifération dont la compréhension est encore plus difficile car elle se donne comme « numération » sur une « numération ».

- 3°  $2^{\aleph_n} > \aleph_n$  (c'est évidemment ici que s'enracine le débat quant à la possibilité de démontrer l'hypothèse du continu cantorien. Les résultats de Gödel et de Cohen montrent qu'il s'agit de simples assertions non contradictoires avec les autres axiomes de la théorie des ensembles. Donc l'acceptation de  $2^{\aleph_0} = \aleph_1$  est indépendante de la cohérence du système et on peut l'ajouter comme axiome supplémentaire).

Tout cela montre de la façon la plus claire que les cardinaux sont séparés de manière discrète l'un de l'autre. Il y a donc, à travers la restriction due à l'opération de la fonction  $\aleph$ , une sorte de possibilité supplémentaire d'emboîtements qui s'annonce de manière nouvelle à travers la série des  $\aleph$ .

### 3. LES « SUPER-CARDINAUX »

Ce qui précède peut recevoir une nouvelle signification si nous saisissons, dans la théorie des ensembles contemporaine, les raisons d'introduire des nouveaux éléments pour engendrer les cardinaux infinis. Entre autres, et cela prend une allure presque « pédagogique », il y a une différenciation possible entre les cardinaux qui repose sur la propriété qu'ils peuvent posséder, l'un par rapport à l'autre, d'être *inaccessibles*<sup>35</sup>.

Qu'est-ce qu'un cardinal inaccessible et, surtout, que signifie, pour notre analyse, proposer une cardinalité *inaccessible*? Un cardinal *inaccessible* a des particularités qui peuvent apparaître très étranges. En langage technique, un cardinal *inaccessible* doit posséder les propriétés suivantes :

- 1° il doit être *régulier*, c'est-à-dire qu'un cardinal quelconque  $h$  est *régulier* s'il ne peut pas être représenté comme sommation de moins de  $h$  cardinaux plus petits que  $h$ . Il s'agit donc d'une propriété qu'on peut considérer comme une « propriété » déjà « impliquée » par l'obligation d'avoir la définition de  $h$  (nous nous apercevons déjà qu'apparaît ici une *petitio principii*)<sup>36</sup>.

35. Nous présenterons seulement les *cardinaux inaccessibles*. Les mathématiciens nous ont par ailleurs présenté toute une foule de « super-cardinaux ». Signalons seulement les cardinaux *mesurables*, de Mahlo, de Woodin, *compacts*, *supercompacts*, etc. Nous ne les analyserons pas car cela nous conduirait dans les méandres d'un technicisme « exacerbé ». Les analyses que nous allons proposer peuvent s'adapter à tout enrichissement (ou appauvrissement) axiomatique qui reste, bien entendu, dans la sphère des considérations visant l'infini actuel. Pour tout éclaircissement autour des « super-cardinaux », nous renvoyons à F. R. Drake, *Set Theory. An Introduction to Large Cardinals*, North Holland, Amsterdam London, 1974.

36. Encore une fois, une simple question pourrait peut-être nous aider : y a-t-il des cardinaux réguliers?

Par ce dont nous disposons à présent oui : au moins les suivants : 0, 1, 2, ...,  $\aleph_0$ , et toute la suite  $\aleph_1$  ... Prenons l'étrange parallélisme qu'il y a entre 2 et  $\aleph_1$  : 2 est régulier car il n'est pas accessible en sommant moins de 2 fois des cardinaux plus petits que lui. Autrement dit,  $2 = 1 + 1$ , et, pour le dire par notre formalisme précédent,  $2 = 1^+$ . Cette dernière formulation nous dit qu'il s'agit d'un *cardinal régulier successeur*. Le même vaut aussi pour  $\aleph_1$  : en fait il n'est pas possible de l'obtenir par moins de  $\aleph_1$  sommations de cardinaux plus petits que lui. D'ailleurs,

- 2° Il doit être un *cardinal limite* : un *cardinal limite* ne peut pas être obtenu par l'opération d'exponentiation de quelque cardinal  $k$ , c'est-à-dire que pour tout cardinal du type  $k < h$ ,  $2^k < h$  pour n'importe quel  $k$ <sup>37</sup>. Donc il ne s'agit pas d'un cardinal successeur.

Sans vouloir considérer toute l'histoire de la logique du XX<sup>e</sup> siècle, il est évident que la notion de cardinal *inaccessible* est tout à fait particulière : si nous établissons dans les conditions préliminaires qu'un cardinal inaccessible  $h$  ne peut pas être atteint en se mouvant du « bas » de  $\aleph_0$ , il semble que sa possibilité d'être « vu », de n'importe quelle manière, soit strictement due à un « acte de foi ». En effet, la théorie de Zermelo-Fraenkel a besoin précisément de l'*axiome d'inaccessibilité* pour parler des *inaccessibles*. Cet axiome affirme l'existence d'au moins un cardinal *inaccessible*. La justification de cet axiome se trouve, selon les logiciens, dans l'expérience :

L'axiome d'inaccessibilité, même s'il ne peut pas être démontré en  $\aleph_0$  [la lettre  $\aleph$  ajoute le nom de Skolem à ceux de Zermelo et Fraenkel], est justifié par nos principes généraux ; en effet, nous pouvons *sans doute imaginer une situation où les opérations pour obtenir des nouveaux cardinaux [ . . . ] ont été répétées jusqu'au moment ou aucun cardinal ne peut plus être obtenu de cette manière* [nous soulignons].<sup>38</sup>

Il y a alors trois manières de considérer cette sorte de renforcement de puissance de l'axiome de l'infini, avec une remarque supplémentaire capitale :

- 1° nous observons, dans cette méthode de constituer les cardinaux *inaccessibles*, la possibilité précisément actuelle d'emboîter la suite des ensembles infinis à d'infinis niveaux d'infinité et de les considérer en tant que  $U_n$ . Soulignons que cette possibilité - outre la définition de  $\aleph_0$  comme le premier des *inaccessibles*<sup>39</sup> - se fonde « sans doute » sur la capacité d'« imaginer ».

$\aleph_1$  est aussi le successeur de  $\aleph_0$ , au sens où il est  $\aleph_0^+$ . Il s'agit, en ce cas, d'un *cardinal transfini successeur*.

37. Parfois on identifie cette propriété avec la définition que  $h$  est *fortement limite* ; cette définition est plus stricte que celle de cardinal *faiblement limite*, celui-ci satisfaisant seulement à la condition 1. Evidemment les deux notions sont coïncidentes lorsqu'on accepte l'hypothèse généralisée du continu.

38. J. R. Shoenfield, *Mathematical Logic*, Addison-Wesley Publishing Company, Reading, Massachusetts ; § 9.10 *Large Cardinals*.

39. Selon nous cette justification n'est possible qu'en vertu du *principe de réflexion* (et cela ne crée pas de problèmes aux mathématiciens) qui, par ailleurs, repose sur l'idée de l'*infini absolu*, lequel est, il n'y a rien à ajouter à cela, le « sujet » concret auquel se réfère le *principe de réflexion*. Nous y reviendrons longuement, mais remarquons dès à présent la première apparition de la question concernant l'importance fondamentale assumée par  $\Omega$  dans la justification des « super-cardinaux ».



- 2° Toujours en suivant la dynamique de la *répétition se répétant* il est évidemment possible d'utiliser la même *imagination* pour dépasser aussi d'un seul coup tous les niveaux d'*inaccessibilité* et donner lieu à une suite ultérieure d'ensembles. Tel sera le cas des cardinaux *hyper-inaccessibles*, *hyper-hyper-inaccessibles*, de Mahlo et ainsi de suite.
- 3° Il y a d'ailleurs des avantages dans l'établissement qu'il y a au moins un cardinal inaccessible plus grand que  $\aleph_0$ . En fait, ajoutant l'axiome fixant cette existence, nous obtenons une théorie  $\aleph + \aleph$  (*axiome d'inaccessibilité*) qui est essentiellement plus forte que  $\aleph$ . Dans cette nouvelle théorie nous pouvons démontrer que  $\aleph$  est non contradictoire. Cela dit, devient claire la motivation qui pousse vers l'établissement de théories comprenant des cardinaux de plus en plus grands : l'idée est de démontrer le caractère non contradictoire des extensions de  $\aleph$  qui, à chaque fois, sont emboîtées dans la nouvelle axiomatisation et, par ce biais, d'arriver, tôt ou tard, à démontrer la consistance relative des théories concrètement appliquées dans les mathématiques ordinaires.
- 4° Il y a une autre question qui se relie directement avec ce que nous écrivions au début de notre étude des cardinaux. C'est-à-dire que nous voyons à l'œuvre ce qu'alors nous avons seulement indiqué comme une chose à démontrer : malgré l'extrême raffinement formel de la théorie des ensembles, l'introduction des cardinaux inaccessibles secoue profondément la théorie en question. En fait, ce que nous avons nommé une sorte de caractère illusoire de toute théorie du transfini se manifeste de la manière la plus claire précisément à rebours et, pour ainsi dire, à contrecœur. Pour le comprendre il suffit de réfléchir au fait que  $\aleph_0$  est - trivialement - un cardinal inaccessible. Affirmer, comme le font les mathématiciens, que le pouvoir de créer des cardinaux inaccessibles revient à l'imagination revient aussi à dire que déjà le premier cardinal transfini est un produit de l'imagination. Dès lors, tout théorie du transfini relève, *ipso facto*, de l'imagination.

Peut-on être satisfaits par ce travail de l'« imagination » ? Autrement dit, peut-on se contenter de ce que cette construction titanesque ne se fonde que sur un acte d'imagination ? Et surtout, comment s'articule ce travail d'« imagination mathématique » ?

#### 4. LE PRINCIPE DE RÉFLEXION

Une réponse intéressante qui remonte aux années '50 et '60 a été ouverte à partir d'axiomatisations légèrement différentes de celle que nous avons proposée, mais dont les résultats peuvent y être appliqués. A la suite de l'axiomatisation de Von Neumann, des perfectionnements successifs de Bernays et

de Gödel, mais surtout de l'intégration de la notion de modèle d'une axiomatisation se dégage une perspective qui, à notre avis, rend plus clair l'accès conceptuel à ces infinis. L'élément fondamental consiste dans l'établissement d'un univers  $V$  où sont puisés les modèles de la théorie  $\aleph$ . Comme l'écrivent justement C. Mangione et S. Bozzi :

Trouver un ensemble [en  $V$ ] qui soit modèle signifie, en un certain sens, trouver un ensemble qui « réfléchit » certaines propriétés de l'univers. Clairement pas toutes, seulement celles qui sont suffisantes pour être modèle de  $\aleph$ .<sup>40</sup>

Par ce biais seront établis des *principes de réflexion* qui connectent la possibilité de créer des grands cardinaux en tant que « réflexion » de certaines propriétés de l'univers total  $V$  qui peuvent être spécifiques de certains univers partiels. En ce sens les *principes de réflexion* ainsi créés - techniquement il faut respecter certaines conditions - deviennent des extensions de l'*axiome de l'infini*. Cela étant, nous trouvons une voie pour établir, du point de vue axiomatique, l'existence de cardinaux transfinis qui sont des conséquences directes du *principe de réflexion* utilisé. Encore C. Mangione et S. Bozzi synthétisent le sens de cet effort :

la motivation fondamentale des principes de réflexion, qui se relie à l'idée génératrice de la hiérarchie de Von Neumann : *l'univers des ensembles n'est pas une totalité accomplie, mais nous pouvons l'approcher toujours de plus près en postulant l'existence d'univers partiels suffisamment grands (indexés par des ordinaux suffisamment grands) qui nous permettent de réfléchir partiellement les propriétés de l'univers global qui reste inaccessible* [nous soulignons].<sup>41</sup>

Quoi qu'il en soit, si nous revenons à l'interrogation philosophique, cette interprétation affirme que toute la suite des cardinaux que nous pouvons observer s'édifie sur deux éléments fondamentaux : le principe de réflexion et le sens de propriété concevable. Ces deux questions requièrent d'ailleurs quelques éclaircissements : tout d'abord, quelle est la limite du principe de réflexion et sur quoi se fonde-t-il ?

Le *principe de réflexion* dit, au fond, que s'il y a un univers - disons  $V$  -, qui a une propriété  $P$  alors il y a un ensemble compris dans  $V$  possédant la propriété  $P$ <sup>42</sup>. Et si nous remplaçons  $V$  par  $\Omega$  ?

40. C. Mangione et S. Bozzi, *Storia della Logica*, Garzanti, Milano, 1993 ; p. 762.

41. *ibidem*, pp. 763 - 764.

42. Ce principe, au-delà du fait qu'il est strictement un nouvel axiome groupant les axiomes de l'*infini* et de *remplacement*, influence, en quelque sorte *en retour*, ce qu'affirmait l'*axiome d'isolement* dont nous avons déjà discuté. Cet axiome affirmait que tout ensemble était, au fond, un sous-ensemble. Dans notre cas le *principe de réflexion* identifie, dans une certaine mesure, et il s'agira par la suite de préciser cette affirmation, le « toit » à partir duquel on peut imaginer que tous les ensembles sont obtenus comme des sous-ensembles, à savoir comme des sortes d'échelons qui montent jusqu'à lui.

D'emblée, ce principe nous dit que toute propriété qu'on pourrait attribuer à  $\Omega$  vaut aussi pour un univers qui est en  $\Omega$ <sup>43</sup>.

En vue de comprendre le sens de ce principe analysons les démarches suivies en vue d'engendrer les cardinaux supérieurs : le caractère propre aux cardinaux très grands qui, immédiatement, semble nécessiter une réflexion approfondie, consiste en l'obtention de n'importe quel (*Card*) par une suite d'opérations qui ne peut pas être comprise en moins de (*Card*) passages. Or, sans reprendre la discussion sur les idées cantorienne pour justifier que tout cardinal transfini est un  $\aleph$ , il suffit du doute qui surgit si nous considérons le caractère de limite propre aux cardinaux présentés. Sans doute ce qui est impliqué dans chaque définition d'un cardinal transfini est le fait de considérer accomplie une phase de *prolifération*. Mais, à notre sens, le problème que cette supposition cache est bien plus important.

*Le fait que tout cardinal transfini - par exemple ceux définis comme inaccessibles et tous les suivants - ne puisse pas être rejoint par progression, par un nombre d'opérations plus petit que lui-même, nous montre que chacun de ces cardinaux possède des caractères propres à  $\Omega$ , ensemble de tous les ensembles.*

Encore plus intéressant est le fait que cette suite d'« arrêts symboliques » n'est pas obtenue - selon la dynamique d'interprétation que nous proposons - comme itération d'une opération qui se déploie suivant la disposition traditionnelle des axes temporels. Cette opération ne pourrait jamais atteindre, en vertu de la définition même d'*inaccessibilité*, le premier cardinal *inaccessible*. Cela signifie donc que l'institution des « super-cardinaux » n'est pas dépendante d'une dynamique passé  $\rightarrow$  présent  $\rightarrow$  futur - donc par un déploiement temporel « standard » -, mais plutôt doit être saisie comme se déployant à partir d'une *institution symbolique visée comme absolue*, précisément celle de  $\Omega$  - *ensemble de tous les ensembles ou infini absolu* -, et donc à partir d'un futur institué de manière absolue.

Les « super-cardinaux » ont donc, même si cela peut apparaître paradoxal, tout au plus la caractéristique d'être saisis comme sous-ensembles par le *principe de réflexion* - donc comme ensembles qui peuvent être obtenus par « partition »<sup>44</sup> de l'ensemble  $\Omega$ . Mais, la question fondamentale est de savoir com-

43. Il est intéressant de remarquer que par ce biais  $\Omega$  lui-même est propulsé au rang de l'inconcevable. En fait s'il y avait une propriété  $P$  qui était spécifique seulement pour  $\Omega$ , nous aurions une définition de  $\Omega$  dans les termes de « l'objet qui a la propriété  $P$  ». Exactement ce qui est empêché par le *principe de réflexion*.

44. En réalité les cardinaux sont considérés comme des sous-ensembles de  $\Omega$  résultant d'une *institution symbolique* en même temps visée comme absolue et comme partielle si elle est représentée par l'*univers*. L'analyse du concept d'*univers* de la théorie des ensembles nous conduirait à des grandes difficultés techniques. Par ailleurs,  $\Omega$  apparaît comme le produit de l'idée cantorienne que l'infini absolu n'est pas un ensemble et de la nécessité d'appliquer le *principe de réflexion* pour engendrer des grands cardinaux. Nous en négligeons l'analyse car notre but est seulement de montrer que les questions qui le concernent ne sont pas différentes de celles qui concernent  $\Omega$ . Signalons qu'il y a une identité entre l'affirmation que pour chaque cardinal  $m$  il

ment il est possible d'« être sous-ensemble de  $\Omega$  » si  $\Omega$  n'est pas un ensemble (au delà des considérations mathématiques qui distinguent entre ensembles et classes, mais qui ne sont pas très claires du point de vue philosophique)<sup>45</sup>. Par ce qui précède nous avons exhibé le noyau problématique fondamental spécifique des concepts ici en œuvre.

Le résultat qui nous suffit, pour le moment, est que le *principe de réflexion* peut trouver sa justification seulement au niveau de  $\Omega$ . Il n'en demeure pas moins que l'autre pivot qui constitue la base pour l'engendrement des « super-cardinaux », à savoir le sens de propriété concevable, présente encore des problèmes. En fait, par une sorte de contrecoup, le problème que nous avons cru avoir complètement dépassé concernant la réduction à une définition purement logique du concept de propriété - établie par Skolem - réapparaît ici avec toute sa vigueur. Pour le dire brièvement, peut-on se contenter, pour tout ensemble  $A$ , d'affirmer  $A \subseteq \Omega$ <sup>46</sup> ?

Même si, en un sens strictement mathématique, le *principe de réflexion* est la traduction forte de l'*axiome de remplacement* et du réarrangement de l'*axiome de l'infini*, cela ne fait que déplacer le problème de la référence à l'univers du sens de la locution « propriété concevable ». En effet, en suivant cette dynamique, il y a une sorte d'emboîtement des cardinaux l'un dans l'autre précisément par application du principe de réflexion sur la propriété concevable qui engendre un ensemble qui la satisfait. Evidemment définir le sens de l'expression « propriété concevable » est fondamentalement un truisme : par propriété concevable il faut entendre une propriété qui soit exprimable en termes ensemblistes à l'intérieur d'un langage formel suivant la leçon de Skolem. Mais comment peut-on savoir si une propriété est ou non concevable ? Et surtout, est-il possible d'appliquer de manière infinie, justement en vertu du *principe de réflexion*, l'idée de propriété concevable et, en ce cas, que devient la tentative d'empêcher la descente infinie dans le concevable, celle-là même, qui, à une époque plus mûre de la théorie des ensembles, avait été interdite moyennant l'*axiome de fondation* ?

Répondre à ces questions caractérise, avant tout, la possibilité de dépasser à rebours les idées qui soutiennent le sol logique de toute théorie des cardinaux,

y a un cardinal inaccessible  $h > m$  (infinité des *cardinaux inaccessibles*) et l'*axiome de l'univers* affirmant que pour chaque ensemble  $A$  il y a un univers  $B$  tel que  $A \in B$ . Pour ces questions, sans prétention à l'exhaustivité, nous renvoyons à J. D. Monk, *Introduction to Set Theory*, op. cit. ; th. 23.15 pour ce qui concerne l'équivalence à peine discutée et à M. Hallett, *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*, op. cit. ; pp. 116 - 117 pour ce qui concerne l'idée cantorienne qui se trouve en amont du concept d'univers.

45. Nous y reviendrons dans le prochain paragraphe, mais il faut souligner que, dans la perspective des études sur la théorie des ensembles,  $\Omega$  n'est pas un ensemble. Il peut, par ailleurs, être considéré comme une classe en n'étant pas sous-ensemble d'un autre ensemble.

46. De la manière la plus triviale on peut remarquer que l'*axiome de fondation* - ce qui empêche la chaîne descendante infinie - devient central au sens où deviennent tout à fait légitimes les questions concernant sa consistance avec le reste des axiomes. Par exemple, si on se rattache à  $\Omega$ , peut-on affirmer sans crainte de contradictions que la chaîne descendante infinie qui démarre par  $\Omega$  lui-même n'a pas  $\Omega$ -possibilités de « descendre » ?

mais cela nous conduit, au fond, à révéler ce qu'on pourrait appeler le caractère métaphysique qui soutient la conception des nombres. Tout cela devient plus clair et rend nécessaire un approfondissement si nous réfléchissons sur la classe  $\Omega$ , ensemble de tous les ensembles. L'analyse de  $\Omega$  doit représenter la conclusion de notre réflexion autour des cardinaux transfinis.

##### 5. $\Omega$ . « L'ENSEMBLE DE TOUS LES ENSEMBLES », L'INFINI ABSOLU

Jusqu'ici nous avons exposé la méthode pour obtenir la plupart des cardinaux - ou, au moins, les schèmes de raisonnement qui créent ces ensembles - étudiés par les mathématiciens qui s'occupent de la théorie des ensembles. Nous savons que, par ailleurs, l'ensemble  $\Omega$  est contradictoire au moins au sens où, à l'intérieur du tissu traditionnel de la théorie des ensembles, son admission engendre les antinomies de Burali-Forti, de Cantor et, en un sens plus ample, celle de Russell.

Nous considérerons, dans la démarche à suivre pour démontrer par l'absurde la nature contradictoire de  $\Omega$ , que l'expression a un sens, plus précisément nous estimerons que  $\Omega$ , pris en tant qu'ensemble, n'est pas contradictoire.

A cette fin, regardons les propriétés du cardinal de  $\Omega$  : on peut affirmer que le cardinal de  $\Omega$  est *régulier* cela signifiant - nous le répétons - que  $\Omega$  ne peut pas être atteint avec des opérations concernant des nombres plus petits que  $\Omega$ . Outre cela,  $\Omega$  possède aussi la propriété d'être un cardinal *limite* au sens où il n'est pas possible de l'atteindre avec la suite  $k, k^+, \dots$  ; donc, en vertu de nos définitions,  $\Omega$  est un cardinal *inaccessible*. Evidemment, si nous pensons à la suite d'argumentations qui avait conduit jusqu'aux cardinaux *inaccessibles* (et à toute la famille des « super cardinaux »)  $\Omega$  demeurera à la limite d'un processus infini à infinis niveaux d'infinité avec un nombre  $\Omega$  de niveaux d'inaccessibilité. A la limite on pourrait considérer justement la répétition du concept de propriété concevable comme la clé qui ouvre la porte de la détermination des niveaux cardinaux suivants.

Le point crucial est représenté par la question de savoir si le nombre de propriétés concevables peut, ou non, être confronté à  $\Omega$ . Reprenons à ce point la discussion autour du sens de propriété concevable. Si la définition de propriété concevable doit être exprimée dans un langage ensembliste, l'explication du fait que l'ensemble  $\Omega$  est considéré comme dépourvu de sens est la suivante :  $\Omega$  est la *classe* de tous les ordinaux, mais la propriété d'être l'ensemble de tous les ordinaux est dépourvue de sens (et c'est pour cela que  $\Omega$  est une *classe*) parce qu'elle n'est pas une propriété concevable.

L'explication - qui en un sens paraît plutôt faible - en est que, en étant l'unique objet qui est l'ensemble de tous les ordinaux,  $\Omega$  ne donne pas une description de  $\Omega$  dans les termes d'éléments plus simples que  $\Omega$  lui-même<sup>47</sup>.

47. La faiblesse du raisonnement précédent ne se situe pas dans son développement logico-

Même si cette « démonstration » peut être acceptée du point de vue logico-mathématique, il en va de manière complètement différente si nous regardons tout cela sous le point de vue pour nous plus fondamental de sa signification phénoménologique.

En effet nous avons plusieurs considérations à faire qui, à la limite, peuvent être partagées en deux directions fondamentales :

- 1° signification du fait que  $\Omega$  est pris comme une sorte d'*a posteriori*.
- 2° Signification structurale de la difficulté d'emboîter  $\Omega$  dans la suite des différents niveaux suivant lesquels s'articulent les ordres de transfinis que l'on peut rencontrer.

Il faut nécessairement envisager tout à la fois ces deux problèmes en vue d'y trouver une clarification. Il faut comprendre que ces arguments font partie du même tissu conceptuel : ils sont en quelque sorte harmonisés.

Le point crucial de cette articulation dépend du fait que ce qui est profondément modifié ici est la structuration temporelle. En fait, dans le passage entre les ordinaux et les cardinaux, il y a un important décalage temporel qu'on ne doit pas négliger. Pour y arriver reprenons un moment l'articulation des grands ensembles dont nous avons esquissé les traits : en premier lieu il s'y trouve quelque chose comme une *scansion*. Par là nous entendons que cette articulation se dessine en tant que répétition d'une *structuration* fondamentale ; à la limite il s'agit de la répétition d'une cellule temporelle fondamentale et, en ce développement, il y a déploiement d'une suite, d'une chaîne aveugle qui engendre « horizontalement » une *fraction de présence*<sup>48</sup>. En outre, nous savons aussi qu'il y a passage entre une fraction de présence et son « homologue » supérieur lorsque nous définissons le nombre ordinal comme indice d'une *fraction* temporelle nouvelle qui jalonne un niveau ultérieur de la *scansion*. Ces deux moments, à leur tour, peuvent encore être « aplatis » et articuler une plus ample *fraction de présence* qui, dans un parcours d'emboîtements successifs,

mathématique. On peut plutôt parler d'une sorte de difficulté qui surgit quand on considère la définition de l'impossibilité : si  $\Omega$  ne peut pas être compris en termes plus simples que  $\Omega$  lui-même, d'où vient le fait que nous pouvons en parler ? Pourquoi lui attribuons-nous une signification même si, juste après, nous affirmons que cette attribution de signification est impossible ? Pour anticiper ce que nous déterminerons après (voir aussi la note suivante), il nous faut tout au moins affirmer que  $\Omega$ , même s'il est mathématiquement contradictoire, joue un rôle bien plus complexe que celui qu'on croit « effacer » par l'argumentation logique.

48. Nous utilisons la locution de *fraction de présence* par rapport à la notion de *phase de présence* due à Marc Richir. Pour faire bref, tandis que cette dernière indique une sorte de présent élargi structuré par une unité de sens en voie de constitution, notre idée de *fraction de présence* veut indiquer une sorte de « coupure » - il s'agit donc d'une abstraction - qui agit sur l'unité *in fieri* d'une constitution de sens. En quelque sorte la *fraction de présence* est dérivée par abstraction de la *phase de présence* et elle en indique, pour ainsi dire, la surface, ce qu'on obtient d'elle en l'aplatissant comme si la richesse de la présence vivante du sens pouvait être aplatie et donnée d'un coup devant nos yeux. Il est alors évident que le cardinal a ce caractère par rapport à l'ordinal. Il en indique la totalité à un certain moment de la constitution sans aucune attention au chemin parcouru ou encore en train de se faire.

donne lieu à une suite de *scansions* toujours emboîtantes-emboîtées l'une sur l'autre. En fin de compte, il est facile d'y voir le recentrage continu d'une sorte de *périphérie* se recentrant toujours en un phénomène nouveau : le cardinal. De là - mais c'est un résultat trivial, le plus simple, même s'il n'est pas inutile - il s'ensuit que le nombre cardinal est déjà une abstraction et que, précisément en tant qu'abstraction, il est fixé statiquement et annule, pour ainsi dire, proprement le développement temporel, le sens de suite à l'œuvre dans le traditionnel développement ordinal.

Eclaircissons ce point : le cardinal montre des caractères d'une certaine manière plus limités que ceux qui sont propres aux ordinaux, et de la sorte, il y a un déplacement de sens par rapport à la constitution elle-même des ensembles. C'est-à-dire que le cardinal est simplement le résultat d'une opération, la fonction  $\aleph$ , pratiquée sur les ordinaux, mais *il se trouve en lui-même encore dans la possibilité de pouvoir être ultérieurement ordonné*. Il devient un nouvel objet auquel on peut appliquer les mêmes critères d'ordre que ceux que nous avons observés dans leurs applications aux objets de rang inférieur. Cela en même temps qu'il peut - et il faut remarquer que cette propriété dérive précisément de ce que nous avons dit puisque le cardinal est une restriction du concept d'ordinal - d'une certaine manière, *interpréter* le sens de *certain* ordinaux qui ne sont pas si aisément encadrés dans la suite des ordinaux eux-mêmes. Le cas le plus typique, en cette perspective, est précisément le cas de  $\Omega$ , l'ordinal qui est « l'ensemble de tous les ensembles » : même s'il ne peut pas avoir une caractérisation pourvue de sens à l'intérieur des propriétés concevables<sup>49</sup>, nous ne pouvons pas nier qu'il a des propriétés cardinales bien caractérisées. Quelles sont-elles ?

Il nous suffit de revenir aux analyses précédentes : les propriétés cardinales de  $\Omega$  sont précisément celles que nous avons indiquées en le définissant comme un cardinal *régulier*, *limite* et partant *inaccessible*. Donc, dans notre perspective, si  $\Omega$  a un sens celui-ci est nécessairement statique : cela signifie que le sens de l'expression « ensemble de tous les ensembles » réside non dans la dynamique qui devrait l'atteindre, mais plutôt dans le fait qu'il est d'emblée posé en tant que conclusion du développement ensembliste. De quelle conclusion s'agit-il ?

49. Nous ne pouvons pas approfondir la question au niveau purement logique puisque cela engendrerait d'autres difficultés. On pourrait toutefois poser, à ce propos, une question intéressante qui, de quelque manière, rappelle l'un des passages de la démonstration de Gödel : bien qu'on ne puisse pas donner une simplification de la propriété qui caractérise  $\Omega$ , la propriété niée - c'est-à-dire la propriété de n'être pas concevable - semble engendrer la considération d'un ensemble qui paraît être proprement  $\Omega$ . Même si ce discours présente le point faible de nier une propriété qui n'existe pas, et cela relève fondamentalement d'un cercle vicieux - la supposition *a priori* de la négation d'une propriété dont nous avouons l'impossibilité seulement *a posteriori* -, observons que c'est par un passage très semblable à celui-ci que l'on peut parler avec un sens, n'importe lequel, de  $\Omega$  à l'intérieur de la structure des cardinaux. C'est-à-dire que le sens de  $\Omega$  doit être trouvé précisément dans le rapport entre *a priori* et *a posteriori* et dans les *possibilités différentes* qui caractérisent ces deux milieux.

Nous touchons là un point crucial :  $\Omega$  représente l'aboutissement impossible et contradictoire de la théorie.  $\Omega$  est contradictoire du point de vue logico-mathématique, mais cette contradiction est, de quelque manière, nécessaire du point de vue phénoménologique. Dès lors nous comprenons pourquoi, dans la perspective logique que nous venons d'analyser,  $\Omega$  se pose comme le symbole de l'illusion fondamentale qui se trouve en amont de tout processus de génération. D'ailleurs, il ne faut pas se laisser emporter par cette découverte. Cela risquerait en effet de nous faire manquer la pluralité de significations et de « capacités fondationnelles » - si on nous passe la locution - dont cette illusion fondamentale et nécessaire dispose. En ce sens, il faut articuler en deux passages la reconnaissance de cette illusion :

- 1<sup>o</sup> La première manière suivant laquelle le processus de génération apparaît illusoire est, au fond, banale : la perspective qui vise un infini actuel, où une échelle d'infinis actuels, considère les nombres déjà donnés, en quelque sorte, d'un seul coup. Il est par là impossible, strictement, d'engendrer un nombre quelconque. Chaque nombre est déjà là depuis toujours. Et  $\Omega$  ?
- 2<sup>o</sup> Les logiciens affirment que  $\Omega$  est contradictoire, mais il faut préciser qu'il est contradictoire par rapport à la possibilité de l'engendrer par progression (mais alors qu'est-ce qui le différencie des cardinaux *inaccessibles* ?), tandis que la définition des « super-cardinaux » par le *principe de réflexion* obtient tous les ensembles transfinis comme des sous-ensembles de  $\Omega$ . *C'est pour cela que  $\Omega$  représente quelque chose comme une institution symbolique visée comme absolue.* En ce sens  $\Omega$  est alors « en amont » et tout travail mathématique apparaît comme la tentative de l'épuiser, par une sorte de « pulvérisation » continue.

Ce qu'il y a de vraiment fondamental en tout cela est le croisement continu entre les deux points que nous venons d'énoncer : il se vérifie à chaque pas de l'analyse de l'infini actuel. La génération vise  $\Omega$  comme la limite inaccessible de son épuisement, également inaccessible, donc comme *a posteriori* « absolu ». Mais il faut aussi qu'il soit *a priori* d'où l'on tire les ensembles transfinis comme sous-ensembles et cela devient clair si nous réfléchissons au fait que l'*axiome d'isolement* fixe le fait que les ensembles sont obtenus comme sous-ensembles d'un ensemble plus grand. Certes, d'un point de vue strictement ensembliste, cet axiome interdit qu'il y ait quelque chose comme l'« ensemble de tous les ensembles ». Il suffit alors de l'expulser, d'affirmer tout simplement qu'il n'existe pas. Par ce biais on évite qu'il soit cet ensemble mystérieux d'où les autres ensembles seraient tirés *via* l'axiome d'isolement. Cela crée par ailleurs un problème « intuitif » car en un sens  $\Omega$  serait précisément l'ensemble idéal - s'il était un ensemble - pour cette stratégie puisqu'il serait l'ensemble unique dont on pourrait être sûr que *tout* ensemble en est un sous-ensemble. Ces deux conceptions, l'une visant  $\Omega$  en tant qu'*a priori* et l'autre le visant en tant qu'*a posteriori*, se mélangent tout au long de l'effort logico-mathématique. Ces deux visions caractérisent, selon nous, toute la



réflexion concernant la théorie des ensembles et son traitement de l'infini. La tâche philosophique véritable serait alors de dégager, tout au moins en général, les parcours différents choisis selon l'une ou l'autre conception.

## 6. CONCLUSION SUR ORDINAUX ET CARDINAUX INFINIS

Pour employer des termes musicaux, l'« ensemble de tous les ensembles »  $\Omega$  représente la *cadence*<sup>50</sup> unique qui serait réellement nécessaire à la fondation de la théorie, c'est-à-dire une sorte d'*institution symbolique absolue*.

Nous savons que, dans le développement musical d'une pièce, il y a un croisement continu entre possibilité et nécessité. La *cadence* - donc le chemin qui mène de  $\Omega$  vers ses sous-ensembles - doit parcourir à rebours tout le chemin qui peut la conduire jusqu'à tous les infinis considérés comme ses sous-ensembles, en y définissant tous les éléments, en tant qu'*a posteriori* qui de son côté « cherche » son *a priori*. Comme nous venons de le montrer, cette dynamique est fondée, en quelque sorte, sur la base d'une « nécessité » qui se trouve « en amont », mais le point crucial est le fait que, pour ce qui concerne les différents niveaux d'infini, c'est précisément sur chacun de ces niveaux que se joue - toujours à nouveau et toujours la même - toute la dynamique discutée jusqu'à présent. Le sens de l'infini actuel, propre à chaque niveau d'infini, n'est pas fondé directement sur la progression, mais précisément il ne joue son rôle d'*institution symbolique* - en même temps « absolue » et « partielle » en considérant le sens d'univers propre à la perspective ouverte par Von Neumann - qu'en vertu de la rétrogression de  $\Omega$ , cette fois infini de tous les transfinis. Chaque niveau de cardinaux - *inaccessibles*, de Mahlo, *mesurables*, *extensibles*, etc. - peut être considéré comme une *fraction de présence*. Chaque niveau de cardinaux transfinis apparaît donc comme institué par la rétrogression de  $\Omega$  et cela précisément parce que, en retournant en arrière à partir de la dimension de futur propre à l'*institution symbolique absolue*, « à la lumière de  $\Omega$  » on *fixe* chaque niveau du transfini - et c'est en ce sens une vraie *cadence* - comme définissant une partie, un jalon, sur le chemin à suivre pour l'atteindre<sup>51</sup>. Donc l'illusion de l'aboutissement nécessaire, c'est-à-dire l'illusion donnée dans la théorie des ensembles par  $\Omega$ , « ensemble de tous les ensembles », est précisément l'illusion qu'il y a une conclusion absolue pour le processus de génération qui commence à se dévoiler à partir du moment de la première génération : au commencement il y avait l'illusion d'une nécessité - cette nécessité cachait le caractère absolument contingent de l'ordre qui en-

50. Pour la notion de cadence en tant que conclusion d'une activité - qu'elle soit mathématique ou musicale - nous nous permettons de renvoyer à notre *Mathématiques et musique. Les labyrinthes de la phénoménologie*, Millon, Grenoble, 2001 ; en particulier pp. 116 - 120.

51. On pourrait affirmer qu'à chaque niveau de la constitution des cardinaux se présentent les mêmes termes en discussion : d'un côté nécessité d'un commencement et *prolifération*, de l'autre côté, *institution symbolique absolue* et rétrogression.

chaînait les produits engendrés - et cette illusion de nécessité doit *se répéter* jusqu'à la conclusion qui, de la même façon, doit apparaître nécessaire en tant qu'épuisement des possibilités d'engendrement. Par là nous parcourons une sorte de cercle : il y a l'illusion d'un *a priori* visé à partir d'un *a posteriori* pratiquement forcé, et aussi l'illusion d'un *a posteriori* visé par un *a priori* déjà fixé.

Dans les analyses que nous avons proposées jusqu'à présent apparaît une sorte de convergence entre les deux dimensions qui semblent caractériser  $\Omega$  :

- 1° Comme *a priori* dont tous les objets mathématiques sont tirés en tant que sous-ensembles, nous observons le « recentrage d'une dispersion ». C'est-à-dire que nous observons la « subdivision » d'un indifférencié originaire. Plus précisément il s'agit de la concrétion d'une différence, et cette concrétion s'établit par recentrage de ce qu'on pourrait appeler une *périphérie transcendantale* qui s'enroule en tant que chaîne mathématique. En ce sens, comme *a priori*, le rôle de  $\Omega$  engendrant la chaîne mathématique est de « tisser ensemble » deux « histoires », deux dynamiques, qui semblaient alternatives :
  - a) dans la génération est « choisi » un chemin qui « pulvérise » une unité indéterminée en direction d'une multiplicité d'éléments mathématiques. Observons que le point crucial est dans la création d'éléments mathématiques sachant condenser des multiplicités et par là se dégage le rôle de *moteur* joué par  $\Omega$  lui-même : il est le *primum mobile* qui enclenche la dynamique censée créer la chaîne mathématique.
  - b) Dans le « recentrage » nous observons un chemin qui va d'un « indifférencié » vers la constitution d'objets pourvus d'une signification logico-mathématique et qui se définissent au fur et à mesure que le « recentrage » lui-même continue. Dans ce cas le point crucial est représenté par le fait que la multiplicité, la dispersion deviennent un objet unitaire. Or, ces unités peuvent devenir les « atomes » de la constitution ensembliste. Pour le dire de manière un peu abrupte, ce sont ces unités qui « acceptent » la prédication.
- 2° En revanche, en considérant  $\Omega$  comme *a posteriori* situé à la conclusion du processus de génération, les dynamiques qu'il cache apparaissent *précisément comme renversées* par rapport à celles observées aux points précédents :
  - a) dans la génération, à partir des unités, des objets mathématiques, se constitue un chemin qui va vers la concrétion d'une unité définitive. La génération « appelle » la définition de l'ensemble-final, de l'ensemble de tous les ensembles qui apparaîtrait comme la conclusion « naturelle » de son effort, précisément comme son épuisement. Comme renversement des thèses exposées pré-

cédemment, remarquons qu'à présent nous retrouvons les caractères qui étaient précédemment spécifiques du « recentrage » : dès lors, l'unité définitive créée serait  $\Omega$  en tant qu'identité globale et finale de tout édifice mathématique. Elle *s'instituerait comme le produit conclusif de tout engendrement*.

- b) Dans le « recentrage », toujours à partir des unités, des objets mathématiques,  $\Omega$  apparaît comme la *cadence* finale qui définit chaque niveau « tissant » la chaîne comme absolument nécessaire. Par là disparaît le caractère arbitraire qui paraissait lié à chaque maillon constituant la chaîne au sens où la *cadence* que  $\Omega$  représente épuise tous les ordres possibles et tous les choix de génération qu'on pouvait suivre. Dans cet épuisement global apparaissent des caractères opposés par rapport aux « produits du recentrage » ébauchés au point précédent, c'est-à-dire que  $\Omega$  apparaît comme l'« emblème » de la multiplicité, comme la tâche infinie que le recentrage devrait effectuer (« tout » devrait pouvoir être recentré).

Observons que dans la ligne des considérations que nous venons d'exposer, il y a là la définition d'une sorte d'univers. Cet univers est, pour ainsi dire, le « champ » de  $\Omega$ . A l'intérieur de ce champ, où nous sommes en train de dégager les caractères d'une conception qui postulerait l'infini actuel et donc où tout cet univers serait donné d'un seul coup, toutes les règles, tous les axiomes, en un mot tout le système mécanique que la logique a déployé tout au long de son histoire seraient valables.

Cet univers, par ailleurs, présenterait une particularité : ses éléments-limites, à savoir le commencement et l'aboutissement final, ne seraient pas accessibles à la chaîne elle-même. Donc tant l'élément minimal - le 1 de toute énumération - que l'aboutissement conclusif seraient fondamentalement et radicalement extérieurs au milieu défini par le déploiement mathématique. Pour ce qui est de l'extériorité radicale de  $\Omega$  nous en avons déjà suffisamment discuté. En revanche, pour ce qui concerne l'« inaccessibilité » de l'élément minimal il nous faut revenir aux ordinaux et ajouter ce qui suit à nos remarques concernant l'illusion de l'*a priori* :

- 1° si la relation d'ordre est établie sur la relation d'appartenance ( $\in$ ) il est évident que l'élément minimal possède un statut à tout le moins particulier : il fait partie de toutes les successions, mais il n'est pas « composé » par une succession. De là on peut tirer une position « relativiste » ou une position absolue : c'est-à-dire que dans la dynamique propre à la théorie des ensembles qui vise un univers (donc avec un axiome fixant l'*univers*), l'élément minimal est *relatif* à l'univers considéré ; mais en suivant ce qui, selon nous, est fondamental à toute l'histoire de l'infini actuel, donc selon l'idée de  $\Omega$  comme ensemble de tous les ensembles, l'élément minimal est défini *en son inaccessibilité*

(pour ainsi dire de « composition ») *de manière absolue*.

- 2° D'autre part, le discours introduit au point précédent cache la compréhension authentique - qui peut être retrouvée seulement au niveau philosophique - de la radicale inaccessibilité de l'élément minimal :

Mais si l'on prend la question de manière radicale (eu égard à la problématique transcendantale), on s'aperçoit que l'*élément fondamental* ne peut être que l'*illusion transcendantale* de l'*a priori*, *identifiée à soi ou individuée en tant que telle comme élément* : [...] <sup>52</sup>

En quelque sorte donc, et cela vaut tant pour l'élément minimal que pour  $\Omega$ , ces deux limites sont fondamentalement inaccessibles par la chaîne elle-même puisqu'elles commencent et achèvent une suite codée symboliquement et que *la nécessité logique est ancrée seulement dans le champ qu'elles bornent*.

C'est par ce que nous venons de dégager que l'élément minimal et  $\Omega$  définissent et ferment un milieu. Il faut reconnaître à l'« ensemble de tous les ensembles », outre la signification phénoménologique dont nous avons discuté, la possibilité qui doit y être saisie d'un « retour à l'indifférenciation » originaire. Cette fascination représente l'un des horizons ouverts de cette étude. Par là nous entendons identifier la capacité de  $\Omega$  de fermer et de détacher un « univers » d'où s'ensuivrait la possibilité de le considérer comme « UN » univers. Si nous rappelons son impossibilité d'être un ensemble qui consiste dans l'impossibilité de le définir en termes plus simples que  $\Omega$  lui-même, il est clair que dans cet énoncé autoréférentiel se cache une sorte de court-circuit entre unité et multiplicité, entre *a priori* et *a posteriori*. Ce court-circuit est précisément  $\Omega$  au sens où même si  $\Omega$  reste une limite inaccessible tant au commencement (*a priori*) qu'à la conclusion (*a posteriori*), il est nécessaire tant au commencement qu'à la conclusion de cet univers lui-même. Comme nous l'avons vu précédemment,  $\Omega$  représente l'épuisement de toute génération, et c'est par là, en remontant comme *cadence*, qu'il « cherche » le comblement de l'origine tout à fait contingente (nous avons parlé d'illusion d'avoir un *a priori*).

C'est-à-dire - bien que cela puisse paraître paradoxal - qu'il est nécessaire de ramasser le tout dans une tentative de dépasser le commencement absolument contingent, pour aboutir à une fondation qui soit autosuffisante et nécessaire. L'unique manière, même d'un point de vue technique, est de fermer la fracture ouverte au commencement de l'histoire, c'est-à-dire de fermer l'absence de motivation intrinsèque qui initiait le déroulement de la chaîne et l'enroulement dans l'ensemble. Une absence de motivation intrinsèque était nécessaire puisqu'il s'agissait d'un pré-monde pré-logique, mais une fois que la dynamique se déclenche elle le fait en vue d'une justification qui, elle seule,

52. M. Richir, *Recherches phénoménologiques*, Ousia, Bruxelles, 2 vol. 1981-1984, vol. II ; p. 59.

peut être donnée par la complétude de la conclusion. Une conclusion capable d'emboîter l'univers entier, donc tout ce dont nous pouvons parler.

C'est pour cela que  $\Omega$  n'est pas tout simplement une illusion parmi d'autres, elle est en même temps globale, mais aussi nécessaire. S'ouvrent donc deux possibilités : l'on peut, d'un côté, se laisser emporter par la force de cette illusion et conduire jusqu'au bout ce qu'elle implique ou, de l'autre côté, on peut essayer un parcours plus proprement phénoménologique. De toute évidence nous voulons choisir la deuxième possibilité, mais nous pensons également qu'il est nécessaire aussi de sonder la première précisément pour trouver un point d'accès authentiquement phénoménologique à la question. Cherchons dès lors à gagner définitivement la position de  $\Omega$  en tant qu'illusion nécessaire.

$\Omega$  représente, en tant qu'ensemble de tous les ensembles, l'aboutissement final véritable propre à la *prolifération*. Il y a - dans l'empyrée dessiné par  $\Omega$  - une sorte d'arrêt ou une sorte de « grand froid », c'est-à-dire le point où la *prolifération* est terminée puisqu'il n'est plus possible de poursuivre, il n'y a plus de halos et de possibilités virtuelles, ni même de milieu où la prolifération puisse concrètement *proliférer*. Ce point indique précisément le lieu où il y a institution d'une contradiction logique, c'est-à-dire l'institution d'un point d'arrêt qui est point d'arrêt absolu. Par là il faut entendre que, « parvenus » à ce point, il n'est plus possible ni d'avancer - par une quelconque progression - ni, et cela est bien plus caractéristique, de rétrocéder. C'est dire que, une fois arrivés à  $\Omega$ , à la détermination totale et absolue, il n'y a plus, de la même façon que pour le futur, la possibilité d'un passé. Par impossibilité d'un passé il ne faut pas entendre qu'*une fois arrivés sur le toit on élimine l'échelle*, mais précisément le fait qu'à ce moment - un moment qui est, en un sens fort, tous les moments - il n'y a plus rien à dire. Tout a été dit et tout est donc absolument déterminé ; on ne peut plus récupérer le passé ou anticiper le futur puisque dans cette « dynamique » - qui est « statique » absolue - il n'y a plus ni l'un ni l'autre. Tout est un présent éternel. Qu'est-ce il y a en dehors ?

La question est complètement dépourvue de sens : au dehors il y a le *rien* (*nihil*).

Telle est la réponse finale qui peut nous donner une approche qui engage, on serait tenté de dire « métaphysiquement », à suivre jusqu'à la fin l'aventure de  $\Omega$ . Peut-on se contenter de cela d'un point de vue phénoménologique ?

Evidemment non et c'est pour cela que ce type de réponse reste un défi pour une interrogation qui se veut phénoménologique. Car le *rien* que nous venons de montrer en tant que résidu de  $\Omega$ , est phénoménologiquement un *rien de détermination*.

Il faut donc passer à une analyse qui sache donner raison de toute cette construction qui s'exprime merveilleusement en mathématiques. Mais pour le faire, nous le croyons, il faut les quitter et guetter l'apparition de ce *rien de détermination*. Or cela a déjà été nommé dans l'histoire de la philosophie : *apeiron* et *aoriston* sont donc les points de départ de cette analyse. Il faut en premier lieu dégager le rôle que ces derniers exercent dans la constitution de plusieurs

idéalités. Cela d'autant plus que les mathématiques elles-mêmes jaillissent sur ce sol inépuisable des idéalités et en représentent, peut-être, la fleur la plus belle.

# Pulsion et instincts dans la phénoménologie génétique

ALEXANDER SCHNELL

Afin de pouvoir montrer en quoi les notions de « pulsion » et d'« instinct » jouent un rôle important dans la phénoménologie de Husserl et, en particulier, dans sa compréhension du statut du *transcendental* par opposition à l'acception kantienne de cette même notion, il convient de faire d'abord deux remarques préliminaires. La première remarque, d'ordre méthodologique - qui a pour but d'annoncer au moins d'une manière introductive le sens philosophique de la phénoménologie, en général, et de la phénoménologie *génétique*, en particulier - concernera le sens et le statut de l'*epochè* et de la réduction phénoménologiques. La deuxième remarque développera ensuite en quelques mots la teneur de cette phénoménologie génétique.

Dans la partie principale de cette étude, nous étudierons le rôle et le statut des notions de « pulsion » et d'« instinct » sur différents plans constitutifs (que nous indiquerons de façon un peu plus détaillée), en tant que ces notions interviennent dans la constitution génétique de l'*objectité*, c'est-à-dire de cela même qui fait qu'un objet est un objet. Une dernière partie, plus brève et conclusive essaiera enfin d'éclaircir la dimension *pratique* de la « phénoménologie des pulsions » ou des « instincts », en précisant justement le statut de la démarche husserlienne par rapport à celle de Kant.

\*  
\*       \*

On sait que l'*epochè* et la réduction sont - à côté de la variation eidétique - les outils méthodologiques fondamentaux de la phénoménologie. Or, la méthode, en philosophie, pour peu qu'elle soit bien comprise, n'est rien, comme Husserl lui-même le précise dans les *Ideen I*, « qui serait apporté ou [qui serait] à apporter de l'extérieur à un domaine » ; au contraire, « une méthode déterminée (. . .) est une norme qui naît de la spécificité fondamentale régionale du domaine et de ses structures universelles et qui, dès lors, dépend essentiellement, dans sa saisie gnoséologique, de la connaissance de ces structures<sup>1</sup> ». Pour ironiser sur toute tentative consistant à appliquer *de l'extérieur* une « mé-

1. *Ideen I*, *Husserliana III*, 1, p. 161.

thode » à son objet, Hegel avait choisi l'image de la « glu<sup>2</sup> » (en visant donc par là toute tentative d'une critique des facultés de connaissance extérieure à la connaissance elle-même). Avec cette métaphore, Hegel met le doigt sur le problème - et on peut tout à fait retenir sa critique par rapport à notre contexte : l'idée que l'*epochè* serait le nom pour un procédé *appliqué* aux phénomènes ou censé y donner accès apparaîtra alors comme fondamentalement *erronée* (même si, il faut l'admettre, Husserl semble présenter les choses ainsi dans un certain nombre de ses écrits).

Ce premier aspect - l'impossibilité d'une méthode appliquée *de l'extérieur* à son objet - est relié à un deuxième : J.-P. Sartre, dans l'Introduction à *L'être et le néant*, se demandait s'il est possible de « restituer<sup>3</sup> » le sens d'être du phénomène une fois qu'il est apparemment mis en suspens par l'*epochè*. En réalité, il ne s'agit pas pour Husserl d'appliquer (de l'extérieur) cet outil méthodologique à ce qui se donne d'abord à la conscience - ce qui donnerait l'impression qu'il en résulte un clivage entre la sphère phénoménale, d'un côté, et le sens d'être, de l'autre. Mais cette méthode, en parfaite conformité avec le passage des *Ideen I* que nous venons de citer à l'instant, éclot *du sein même* du « domaine » par excellence de la phénoménologie - à savoir du sein même des phénomènes *en tant que* phénomènes. Et la caractéristique propre de ces derniers - en cela la phénoménologie husserlienne occupe une place de *premier ordre* dans l'histoire de la philosophie - c'est qu'ils sont *dénués de tout sous-bassement ontologique*. De sorte que cela n'a aucun sens d'exiger une quelconque « restitution » après coup du sens d'être une fois que sa mise entre parenthèses aurait été effectuée en vertu de l'*epochè*. Si la phénoménologie étudie et décrit les phénomènes *en tant que* phénomènes, c'est-à-dire en tant qu'ils *apparaissent et seulement* en tant qu'ils apparaissent, c'est précisément parce qu'il ne s'agit plus de chercher un quelconque fondement ontologique aux phénomènes. Et - il faut insister sur ce point - c'est justement de cet état de choses que témoigne l'*epochè* : la mise entre parenthèses du sens d'être n'a rien de provisoire, mais elle exprime le sens d'être très spécifique des phénomènes - à savoir le fait de n'admettre aucune construction métaphysique à leur égard et d'exiger un examen approfondi du sens d'être de quelque chose qui n'est *qu'en* apparaissant (c'est-à-dire qui ne saurait s'appuyer sur aucune stabilité, sur aucune permanence présumée)<sup>4</sup>.

2. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hambourg, Meiner, 1988, p. 58 ; *Phénoménologie de l'esprit*, vol. I, « Introduction », trad. par J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, p. 66.

3. Cf. *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 24 : « (...) L'être de la conscience suffit-il à fonder l'être de l'apparence en tant qu'apparence ? Nous avons arraché son être au phénomène pour le donner à la conscience, et nous comptons qu'elle le lui *restituerait* ensuite. Le pourra-t-elle ? » (c'est nous qui soulignons).

4. Dès lors, s'il est encore permis - comme le montre la remarquable étude de J.-F. Lavigne : *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, PUF, 2005 - de parler d'une « ontologie » dans une perspective *phénoménologique*, c'est de toute évidence en un autre sens que par exemple chez Heidegger.



Cela étant établi, une nouvelle question surgit aussitôt : si l'on nie le bien-fondé de toute considération des phénomènes en termes d'un clivage apparaître/être et si l'on va même jusqu'à contester tout fondement ontologique aux phénomènes, comment thématiser encore le sens d'être des phénomènes - dans la mesure, précisément, où l'on ne saurait se soustraire à l'évidence de ce que l'apparaissant *est* quand même encore d'une certaine façon ? Autrement dit : que signifie exactement cet apparaître des phénomènes ? C'est précisément le sens fondamental de la phénoménologie *génétique* que de répondre à cette question.

Nous en venons ainsi à notre deuxième remarque préliminaire concernant le sens et le statut de la phénoménologie génétique.

Traditionnellement, on considère que la phénoménologie husserlienne a connu au début des années 1920 un « tournant » d'une phénoménologie dite « statique » vers une phénoménologie « génétique ». La phénoménologie statique est la phénoménologie des « fils directeurs (*Leitfäden*) ». Cela signifie qu'elle part d'un objet donné à l'avance dont elle décrit statiquement - sans faire intervenir aucune dimension temporelle - les phénomènes dans leurs moments constitutifs (actes, contenus d'acte, etc.). Par opposition à cela, on présente souvent la phénoménologie génétique comme une perspective nouvelle faisant intervenir, en premier lieu, une dimension *temporelle* que la phénoménologie statique aurait complètement négligée<sup>5</sup>. Or, cette caractérisation s'appuyant trop unilatéralement sur l'introduction de la temporalité est problématique à plusieurs égards. Premièrement, le clivage même entre une phénoménologie statique et une phénoménologie génétique ne va pas du tout de soi<sup>6</sup> - ne serait-ce que parce que, comme Husserl le montre dans la *Quatrième Méditation Cartésienne*, il existe un « lien (*Bindung*) » intime entre l'*ego* (qu'il soit un *Ur-Ich* au sens de l'*ego* cartésien ou un *Vor-Ich*, nous y reviendrons) et le monde *constitué*<sup>7</sup>. Deuxièmement, les analyses relatives à la constitution de la conscience du temps interviennent dans ces deux « points de vue<sup>8</sup> ». Et, troisièmement, le sens même de la dimension *temporelle* diffère selon les sphères constitutives où l'on se situe - la temporalité de la sphère immanente de la conscience (sphère que décrit la phénoménologie statique) n'est pas celle

5. Voir par exemple Nam-In Lee dans son ouvrage *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, *Phaenomenologica* 128, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 1993. Cet ouvrage - certes discutable à plusieurs égards sur le plan systématique - a le grand mérite de citer de nombreux textes très utiles pour la compréhension du rôle et du statut de la pulsion et des instincts dans la phénoménologie génétique de Husserl. Aussi le lecteur verra-t-il plus bas que nous nous servirons à plusieurs reprises de cet ouvrage comme « source » pour nos propres développements.

6. Voir aussi I. Yamaguchi, « Triebintentionalität als uraffektive passive Synthesis in der genetischen Phänomenologie », dans *Alter*, n° 9/2001, p. 223.

7. *Quatrième Méditation Cartésienne*, §37, *Husserliana I*, p. 110.

8. Cf. I. Kern, « Statische und genetische Konstitution », dans Bernet, Rudolf/Kern, Iso/Marbach, Eduard : *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hambourg, Meiner, 1989, p. 183-185 ; B. Bégout, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000, p. 54, n. 2.

de la sphère pré-immanente que construit la phénoménologie génétique. Pour toutes ces raisons, il nous semble plus juste d'identifier la phénoménologie génétique à travers un *autre* critère que celui qui se contente de mettre en avant l'introduction d'une dimension temporelle. Quel va alors être ce critère ?

Le terme « génétique » est introduit par Husserl parce qu'il y va, dans cette phénoménologie génétique, d'une *genèse*. Et quelle est cette genèse ? C'est celle de la *facticité* (ou *factualité*). L'objet fondamental de la phénoménologie génétique consiste à « produire » ou plutôt : à « construire » la genèse d'une facticité à laquelle le regard du phénoménologue s'est d'abord heurté et dont il a d'abord rendu compte, de façon *descriptive*, dans des élaborations « statiques ». En ce sens-là on peut donner parfaitement raison à B. Bégout lorsqu'il caractérise la phénoménologie génétique comme suit : « L'idée maîtresse de la phénoménologie génétique », écrit-il dans son ouvrage *La généalogie de la logique*<sup>9</sup>, « consiste (...) à dévoiler les sous-entendus de l'analyse statique, en montrant que toute fondation de validité repose par essence sur une *genèse* de motivations et d'implications intentionnelles, sur une histoire sédimentée du sens et des opérations de sens, sur les 'couches de validité'<sup>10</sup> » en tant que celles-ci ont toujours déjà opéré (*fungiert*) à tous les niveaux de la constitution.

Et nous voyons, dès lors, quel est le lien entre cette deuxième remarque préliminaire et la première : pour pouvoir rendre compte du phénomène *en tant que* phénomène, en tant que dimension de l'apparaître qui ne s'appuie pas et qui ne peut s'appuyer sur un fondement ontologique *stable*, Husserl se voit contraint d'élaborer une phénoménologie qui prend vraiment au sérieux un tel sens d'être « précaire » *privé* de toute forme de stabilité. Nous voyons d'emblée cinq exemples pour une telle élaboration qui propose donc à chaque fois une *genèse* d'une certaine *factualité* :

- 1° la phénoménologie de la raison productrice (*erzeugende Vernunft*) et la constitution des idéalités<sup>11</sup> ;
- 2° la phénoménologie de l'histoire et du *telos* qui élabore la genèse de l'histoire comme « *factum absolu* », comme « *facticité transcendante* »<sup>12</sup> (= le « seul thème de la métaphysique ») ;
- 3° la construction phénoménologique, dans les manuscrits dits « de Bernau » (de 1917/18), d'une temporalité pré-immanente afin de rendre compte de la constitution de la temporalité immanente et factuelle<sup>13</sup> ;
- 4° la phénoménologie de la *phantasia* par opposition à la phénoménologie de l'imagination (cf. le *Cours* de 1904/05)<sup>14</sup> ;

9. B. Bégout, *La généalogie de la logique*, *op. cit.*, p. 60.

10. *Husserliana* XV, p. 615.

11. Voir *Logique formelle et logique transcendante*, *Husserliana* XVII, §63, §85, §86.

12. Voir *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, *Husserliana* VI.

13. Cf. notre ouvrage *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim, Olms, coll. « *Europaea Memoria* », 2004, section C, p. 10 *sq.* et p. 202 *sq.*

14. *Ibid.*, section A, chap. II ; cf. aussi M. Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles*

- 5° la phénoménologie des instincts comme cette partie de la phénoménologie génétique qui explique l'« instinct transcendantal universel » comme son « ultime facticité », son « *factum* ultime »<sup>15</sup>.

Nous entrevoyons ainsi quel rôle joueront la pulsion et l'instinct dans la phénoménologie génétique. Mais avant d'aborder la phénoménologie de la pulsion et des instincts pour elle-même, disons encore un mot sur le rapport entre ces notions de pulsion et d'instinct : Husserl les distingue-t-il ou les utilise-t-il de façon synonyme ? Il en va comme pour de nombreux autres couples de notions chez Husserl : le fait qu'il soit parvenu à un moment donné à une délimitation précise ne signifie pas pour autant qu'il la respectera de façon tout à fait conséquente par la suite. Par exemple, dans le *Cours* de 1904/05, Husserl avait soigneusement distingué entre l'imagination et la *phantasia* - la première concernant l'imagination en tant qu'elle s'appuie sur un support réel (*real*) (une photo, une image physique, etc.), la deuxième concernant l'imagination en tant qu'un tel support fait défaut - et, une décennie plus tard, il utilisera souvent le terme de *phantasia* pour parler en réalité de l'imagination (cf. par exemple dans les *Manuscrits de Bernau*). Dans le *corpus* husserlien, où les termes de « pulsion » et d'« instinct » sont présents du début jusqu'à la fin, on trouve souvent un usage quasi-synonymique de ces notions, mais aussi des distinctions importantes. Notre parti pris ici sera de proposer et de retenir un certain nombre de *distinctions architectoniques* permettant de leur assigner une place précise et de mettre en évidence le rôle qu'ils jouent dans la phénoménologie génétique.

\*  
\*      \*

La phénoménologie a pour objet d'étude fondamental l'*intentionnalité* qui est la caractéristique de la conscience d'être *orientée* vers un objet. Husserl appelle « intentionnels » les vécus assurant le rapport à l'objet : ce sont des *actes d'appréhension* distincts d'une autre sorte de vécus : la *matière* sensible (la « *hylè* ») qui est justement « appréhendée » par ces actes pour réaliser ainsi ce rapport à l'objet.

La question est maintenant de savoir de quel côté il faut ranger les vécus pulsionnels et instinctifs ? Sont-ce des vécus *intentionnels* dans le sens que nous venons de caractériser ou non ? S'il est vrai que l'élaboration brentanienne de l'intentionnalité - dont héritera son disciple Husserl - s'est d'abord instituée *contre* une certaine acception de la conscience pulsionnelle, il n'est pas moins vrai que dans le *corpus* husserlien, les notions de « pulsion » et

*fondations*, Grenoble, Millon, 2000 ; *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, Millon, 2004 ; R. Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris, PUF, 2004.

15. Cf. Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 231.

d'« instinct » s'inscrivent *d'abord* dans le cadre d'une classe bien précise d'intentions où le rapport conscient à un objet fait défaut ou, du moins, est indéterminé : à savoir les intentions qui relèvent de la « sphère du *désir* et du *vouloir*<sup>16</sup> » (dans la *Cinquième Recherche Logique*, Husserl renvoie à ce propos à la « vaste sphère des instincts naturels »). En effet, dans cette *Cinquième Recherche Logique*, Husserl envisage deux possibilités : d'abord celle consistant à identifier l'instinct à une simple *sensation*, c'est-à-dire à un vécu *non-intentionnel*<sup>17</sup> (Husserl parle à ce propos de « sentiments pulsionnels [*Triebgefühle*]<sup>18</sup> » tels que par exemple la *faim*) ; ensuite, celle selon laquelle les instincts possèdent bel et bien un caractère intentionnel, mais dont l'objet est *indéterminé* (indétermination qu'il ne faut pas entendre au sens d'une *privation*, mais au sens d'un caractère de représentation spécifique)<sup>19</sup>. Ces vécus s'apparentent dès lors à d'autres vécus dont l'objet est indéterminé, du genre « on sonne », « *quelque chose* bouge », etc. Husserl conservera cette distinction entre instincts non intentionnels et instincts intentionnels jusqu'au début des années 1920.

Selon la perspective des *Recherches Logiques*, les pulsions et instincts s'inscrivent alors dans le cadre de l'application du schéma appréhension/contenu d'appréhension qui est le schéma dominant de la phénoménologie *statique*. Comme nous venons de le voir, ils sont de trois types :

- 1° soit des vécus hylétiques (cf. aussi les *Ideen I* (p. 192)) ;
- 2° soit des vécus intentionnels dont l'objet est indéterminé ;
- 3° soit des phénomènes mondains constitués, par exemple des habitudes constitutives de la personnalité, etc. (cf. *Ideen II*, §61).

Mais est-ce que la thématization des pulsions et des instincts se réduit vraiment à ce cadre strict prescrit par la phénoménologie statique ? Est-ce que la considération des pulsions et des instincts à travers le schéma appréhension/contenu d'appréhension parvient à épuiser la richesse phénoménologique de ces phénomènes ? La réponse est clairement négative. Pour comprendre le rôle beaucoup plus fondamental que jouent les pulsions et instincts dans le passage de la phénoménologie statique à la phénoménologie génétique, il faut encore une fois revenir sur cette distinction et introduire la notion de « motivation » qui s'avèrera ici être un terme clef.

La phénoménologie statique décrit les différents types d'intentionnalités (de perception, d'imagination, de ressouvenir, etc.), c'est-à-dire les différentes manières dont la conscience se rapporte à son objet. Par ailleurs, elle thématise le fait qu'en tant que conscience, l'intentionnalité est certes visée (*Meinung*) de quelque chose, mais qu'à chaque instant ce qui est ainsi visé est *davantage*

16. *Cinquième Recherche Logique*, *Husserliana XIX/1*, p. 409.

17. *Ibidem*, p. 409-410.

18. *Manuscrit M III 3 III 1 II*, p. 93, cité par Nam-In Lee, p. 44.

19. *Cinquième Recherche Logique*, *Husserliana XIX/1*, p. 410.

que ce qui est respectivement présent en tant qu'*explicitement* visé<sup>20</sup> - Husserl parle à ce propos d'un « excès<sup>21</sup> » du visé par rapport à ce qui est actuellement présent à la conscience. Lorsque nous visons telle lampe, par exemple, ce qui est actuellement présent, c'est tel côté de la lampe (tel « profil », telle « esquisse », telle « adombration » (*Abschattung*)). Et pourtant ce que je vois, ce n'est pas seulement un *côté* de la lampe, mais *toute* la lampe. Cela signifie que l'intention de perception *transcende* la visée explicite, actuelle, elle empiète sur cela même *dont* l'adombration est adombration - empiètement que Husserl appelle la « constitution ».

Autrement dit, l'analyse constitutive caractérisant la phénoménologie statique décrit tout autant la visée actuelle, présente, que l'*horizon* co-présent mais non *actuellement* visé de l'objet. Husserl appelle « horizon intérieur (*Innenhorizont*) » le sens de l'objet qui se dévoile quand on approfondit la détermination de l'objet *actuellement* visé, et « horizon extérieur (*Außenhorizont*) » le sens de l'objet en tant qu'il nécessite de prendre une *autre* perspective (cela concerne alors autant les adombrations *non actuellement* données d'autres objets que l'*environnement* plus ou moins immédiat de l'objet).

Quel est alors le *principe* ou la *raison* de l'empiètement d'une visée sur la donnée actuelle de l'objet ? C'est le concept de « motivation » qui nous fournit ici la réponse. Comme Husserl l'écrit dans les *Ideen I*, la « position » (c'est-à-dire la visée totalisante) de l'objet est « rationnellement *motivée* ('vernünftig motiviert')<sup>22</sup> » par l'apparition « en chair et en os » - sous forme d'une adombration - de ce même objet. Cette motivation étudiée par la phénoménologie statique fait abstraction de tout rapport génétique, en particulier de tout horizon *temporel*.

Cette acception de la motivation qui relève donc du domaine de la phénoménologie statique doit être distinguée de celle que nous avons déjà rencontrée dans la citation de B. Bégout et sur laquelle Nam-In Lee avait lui aussi déjà attiré l'attention : nous avons vu que la phénoménologie génétique consiste à fournir la *GENÈSE des MOTIVATIONS et des implications intentionnelles de toute fondation de validité* en tant qu'elles mettent en jeu une *histoire sédimentée du sens*, c'est-à-dire un passage impliquant des « opérations constitutives (*konstitutive Leistungen*) » de quelque chose de temporellement antérieur à quelque chose de temporellement postérieur. Si la forme universelle de l'unité du flux temporel originaire est déjà une « forme de motivation reliant [entre eux tous les éléments de la constitution génétique] et habitant en particulier toute singularité<sup>23</sup> », on peut cependant distinguer entre divers types de moti-

20. *Méditations Cartésiennes, Husserliana I*, p. 84.

21. Husserl utilise les expressions d'« *Über-sich-hinaus-meinen* », d'« excès » (*Überschuss*) ou, selon la traduction de Peiffer et Levinas, de « dépassement » pour caractériser toute intention consciencielle d'une objectivité transcendante, *II<sup>ème</sup> Méditation cartésienne*, § 20, *Husserliana I*, p. 84 ; trad. française, Vrin, 1947, 1992, p. 86.

22. *Ideen I, Husserliana III, I*, p. 316.

23. *Cartesianische Meditationen, Husserliana I*, p. 109.

vations et de systèmes de motivation dont, en particulier (et nous suivons ici Nam-In Lee<sup>24</sup>) les motivations « actives » et les motivations « passives ».

Les motivations actives sont des motivations de la raison (*Vernunftmotivationen*) en tant qu'elles ne sont pas simplement des porteurs d'une quelconque *validité* (c'est le cas des motivations de la raison dans la phénoménologie *statique*), mais en tant qu'elles possèdent un « trait de l'aspiration et du vouloir (*Strebens- und Wollenszug*)<sup>25</sup> ». Nous reviendrons à la fin de la présente étude sur la dimension *pratique* de la phénoménologie génétique telle qu'elle apparaît ici à travers la notion du *vouloir*.

En revanche, les motivations passives ou « motivations associatives<sup>26</sup> » (comme Husserl écrit dans les *Ideen II*) sont « soit des vécus qui sont des 'dépôts' d'actes et d'opérations rationnels antérieurs, ou surgissent en tant qu'unités aperceptives selon 'l'analogie' par rapport à de tels actes (. . .), soit des vécus qui sont complètement privés de raison (*vernunftlos*) : la sensibilité, ce qui s'impose (*das sich Aufdrängende*), le pré-donné, le pulsionnel (*das Getriebe*) dans la sphère de la passivité<sup>27</sup> ». Ces motivations passives ne sont rien d'autre, nous le verrons, que les motivations de l'intentionnalité d'instinct sur les différents niveaux de la constitution passive. En cela, elles ne concernent pas simplement les actes instinctifs, mais également les actes rationnels en tant qu'ils sont sous-tendus par des motivations instinctives.

\*  
\*       \*

Essayons maintenant de cerner les différents niveaux constitutifs où interviennent les notions de pulsion et d'instinct, et d'en préciser le sens et le statut. Les manuscrits sur lesquels nous nous appuyons (outre le volume XI des *Husserliana* qui contient les *Analyses sur la synthèse passive*<sup>28</sup>) sont principalement les *Manuscrits de St. Mârgen* datant d'automne 1921 (succédant ainsi immédiatement au *Cours sur la genèse de la logique* de 1920/21 qui développa précisément ces analyses sur la synthèse passive), dont tout particulièrement le *Manuscrit πρ* (la deuxième partie du *Manuscrit A VII 13*) qu'on peut considérer comme le lieu et la date de naissance de l'intentionnalité de pulsion telle qu'elle sera développée dans la phénoménologie génétique ; les *Manuscrits E III 9* (1931-32) ; le *Manuscrit C 16 V* (1931) ; le *Manuscrit A VI 34* (1931) et le *Manuscrit C 16 IV* (1932).

24. Voir Nam-In Lee, Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte, op. cit., p. 54.

25. *Erste Philosophie, Husserliana VII*, p. 193.

26. *Ideen II, Husserliana IV*, p. 223.

27. *Ibidem*, p. 222.

28. E. Husserl, *De la synthèse passive*, trad. fr. B Bégout & J. Kessler, Grenoble, Million, col. « Krisis », 1998.

Nous distinguerons trois niveaux constitutifs<sup>29</sup> dans la constitution génétique de l'objectivité pour autant que l'intentionnalité de pulsion et les intentions d'instinct y interviennent - trois niveaux qui font intervenir trois acceptions de la matière sensible ou du volet *noématique* au sein de l'*a priori* corrélatif caractérisant toute description intentionnelle. Nous les aborderons de façon « déconstructive » (Husserl parle à ce propos de la méthode de l'« *Abbau* »<sup>30</sup>), c'est-à-dire dans le sens du constitué au constituant :

- A. l'intentionnalité de PULSION dans la *perception extérieure* ;
- B. le rôle de l'INSTINCT dans la constitution de la *hylè sensible* ;
- C. le système PULSIONNEL d'INSTINCTS ORIGINAIRES dans la constitution de la « *hylè originnaire* » au sein du flux temporel absolu.

#### A] *L'intentionnalité de pulsion dans la perception extérieure*

Le premier objectif sera maintenant d'établir que la *perception extérieure* met en œuvre une intentionnalité de *pulsion*. Nous avons vu précédemment que la perception d'un objet transcendant est caractérisée par une tension entre la perception, présente, d'un objet donné sous forme d'« adombrations », d'un côté, et la perception (qui est plutôt une « perceptibilité »), potentielle, d'un objet visé, mais non donné, s'annonçant par « excès » par rapport à la donation actuelle, de l'autre. La description phénoménologique fait état de cette tension en dévoilant, du côté noématique, des horizons internes et externes et, du côté noétique, une « intentionnalité d'horizon ». Mais cette tension, ce « paradoxe », loin de présenter une limite ou une défaillance du système perceptif, rend bien plutôt la perception possible, car si l'intention ne visait jamais qu'un objet actuel, il serait impossible de comprendre comment une intention de perception passe sans cesse dans une nouvelle intention de perception. Et dans le pouvoir de la conscience d'approfondir toujours davantage la donation de l'objet visé sans jamais pour autant le saisir dans son intégralité, il apparaît ainsi que l'« être-dirigé est tendanciel et qu'il 'veut' (*hinauswill*) d'emblée, en tant que tendance, en tant qu'aspiration, se procurer une satisfaction qui n'est possible que dans une synthèse intuitive (*veranschaulichende*) spécifique, une synthèse qui porte à la donation de soi l'objectivité représentée (*das vorstellige Gegenständliche*)<sup>31</sup> ». Cette intention tendancielle, responsable de cette « tension » précédemment décrite, qui participe à la perception et qui rend possible le passage d'une intention de perception à une autre, Husserl la désigne à partir de 1921<sup>32</sup> comme « intentionnalité de pulsion » ou comme « pulsion à

29. Cette tripartition - qui est identique à celle qu'on rencontre dans les analyses relatives à la constitution de la conscience du temps (temporalité objective ou transcendante, temporalité immanente, temporalité pré-immanente) - a également déjà été mise en évidence par Nam-In Lee (*op. cit.*).

30. *Manuscrit C 6*, p. 1.

31. *Husserliana XI*, p. 83.

32. Notons qu'avant les élaborations d'automne 1921, Husserl n'avait jamais assigné l'intentionnalité de *pulsion* qu'à la sphère du *désir*.

la perception (*Trieb zur Wahrnehmung*)<sup>33</sup> ». Nous lisons par exemple dans le *Manuscrit πρ* : « Il s'agit ici de systèmes intégraux de pulsion (*ganze Triebssysteme*), de systèmes d'intentions de pulsion (*Triebintentionen*) qui sont médiatisés dans une intentionnalité continue de pulsion, mais qui ne sont pas réalisables (*zu verwirklichen*) dans toutes les intentions de pulsion particulières<sup>34</sup>. »

Comment s'effectue l'intentionnalité de pulsion dans la perception d'un objet transcendant ? Elle répond de l'éveil du rapport d'*association* entre une représentation intuitive d'un objet (ou d'une partie de cet objet) actuellement donné et une représentation à vide - qu'elle soit protentionnelle ou rétentionnelle - vers laquelle cette représentation intuitive se transcende dans cette association. Ce rapport d'association peut revêtir deux formes, c'est-à-dire qu'il peut mettre en œuvre deux types d'associations : les associations *reproductives* où la tendance va de la présentation à une présentification de quelque chose qui a déjà eu lieu au passé ; et les associations *inductives* où la tendance va de la présentation à une présentification de quelque chose qu'on attend au futur. La différence fondamentale entre ces deux types d'associations (qui jouent donc un rôle essentiel dans l'intentionnalité de pulsion à l'œuvre dans la perception extérieure) réside dans le fait que l'association reproductrice « dévoile » simplement quelque chose qui a déjà été présent au passé, tandis que les associations inductives doivent d'abord *assurer* le rapport à quelque chose de (non encore) présent.

Retenons alors que, sur le plan de la perception extérieure, l'intentionnalité de pulsion intervient sous forme de deux sortes d'associations : les associations reproductives et inductives. Dans le *Manuscrit πρ*, Husserl nomme explicitement l'association qui relie une représentation intuitive avec une représentation à vide une « association de pulsions » et ajoute qu'il s'agit là d'une « association de pulsions acquises et de processus de pulsion orientés, de processus de pulsion passifs et de leurs effets immanents<sup>35</sup> ».

#### **B] Le rôle de l'instinct dans la constitution de la hylè sensible**

En poursuivant avec Husserl la « déconstruction (*Abbau*) » du champ de la perception, nous pouvons maintenant orienter le regard phénoménologisant sur la seule sphère impressionnelle, c'est-à-dire sur la sphère qui inclut l'ensemble des *sensations*, ce qui implique de faire abstraction non seulement de toute sorte de *noèses* (= actes intentionnels) relevant des systèmes *supérieurs* d'aperception, mais également des présentifications et associations que nous avons rencontrées au premier niveau de notre analyse. Husserl appelle le champ qui s'ouvre par là le champ de la « hylè de sensation (*Empfindungshyle*)<sup>36</sup> ». Ce qui caractérise en propre ce dernier, c'est qu'il est constitué par diverses formes de « l'association originaire » qui sont à l'origine et engagent

33. *Manuscrit A VII 13*, p. 15.

34. *Ibidem*, p. 20.

35. *Ibidem*, p. 20.

36. Cf. *Manuscrit C 6*, p. 5.



la genèse des associations (reproductives et inductives) qui relevaient - nous l'avons vu - de la sphère de la perception extérieure. La nécessité de procéder à une telle « descente » dans une sphère constitutive plus profonde s'atteste e. a. par le fait que la sphère de la perception extérieure ouvre sur une spatialité tridimensionnelle alors que le champ de la *hylè* de sensation n'est que bidimensionnel<sup>37</sup>. Il importe de souligner que ce champ bidimensionnel ne s'intègre pas dans la sphère tridimensionnelle de l'espace perçu, mais qu'il est le fondement constitutif de ce dernier.

Le premier problème qui se pose quand on essaie de déterminer la *hylè* concerne la question de savoir si des moments qui relèvent du Moi (*ichliche Moment*) interviennent dans sa constitution passive ou non ? Dans les *Ideen I*, Husserl semble encore vaciller entre deux positions contradictoires : d'une part, il y désigne la *hylè* comme composante *réelle* (*reelle*) de la conscience, ce qui implique qu'elle est dénuée de toute forme de spatialité (et donc qu'elle est intégrée pleinement dans le champ conscientiel) ; d'autre part, il lui attribue une certaine forme d'« extension », ce qui signifie qu'elle transcende la sphère égoïque. Comment concilier ces deux positions ?

Les analyses sur la synthèse passive dévoilent un rapport de *corrélacion* entre les moments « noétiques » (plutôt : « *proto-noétiques* » car il ne s'agit pas ici d'une intentionnalité d'*acte*) passifs et les unités noématiques passives. Chacun des deux volets de cette corrélation peut être approfondi quant à sa genèse. Du côté *noématique*, Husserl propose dans le *Cours* de 1920/21 une « considération cinétique (*kinetische Betrachtung*)<sup>38</sup> » dévoilant une multiplicité de synthèses passives, génétiquement fondées les unes sur les autres, à l'œuvre dans la constitution du champ hylétique (une première synthèse continue entre les multiplicités abstraites au sein de la conscience originaire du temps<sup>39</sup> ; une « fusion proche (*Nahverschmelzung*)<sup>40</sup> » entre les *data* sensibles concrets ; et une « fusion éloignée (*Fernverschmelzung*)<sup>41</sup> » entre les unités noématiques discontinues). Du côté *proto-noétique*, Husserl identifie une « affection<sup>42</sup> », en tant qu'excitation conscientielle exercée par l'objet sur le Moi, qui possède une *triple* dimension :

- 1° une dimension *doxique* (quoique purement *passive*), Husserl parle ici d'une « intention de représentation passive (*passive Vorstellungsin-tention*) » qui assure le rapport au champ hylétique originaire ;
- 2° une dimension *esthétique*, Husserl parle à ce propos de « sentiment sensible (*sinnliches Gefühl*) » accompagnant le rapport doxique à la

37. Ainsi Husserl écrit par exemple dans la *Psychologie phénoménologique* : « La forme du champ visuel qui persiste au sein du changement des *data* de sensation est (...) bidimensionnel tandis que l'espace des objets de perception est tridimensionnel », *Husserliana IX*, p. 164.

38. *Husserliana XI*, p. 130.

39. *Ibidem*, p. 128.

40. *Ibidem*, p. 140.

41. *Ibidem*, p. 139.

42. *Ibidem*, p. 148.

*hylè* ;

- 3° et une dimension *kinesthésique*, Husserl parle alors d'une « tendance d'activité » relevant des *kinesthèses*.

Ce qui est ici décisif, c'est que dès ce *Cours sur les synthèses passives*, Husserl s'est aperçu du fait que l'instinct intervient à ce niveau constitutif de la *hylè* de sensation<sup>43</sup>. Et cela devient tout à fait évident dans un manuscrit datant de mars 1932 : « Le *datum* [visuel] se modifie dans le cours de la kinesthèse, non pas selon la manière d'un accompagnement (*Mitlaufen*) de sensations kinesthésico-hylétiques, mais il s'agit là de cours (*Verläufe*) instinctifs, pulsionnels (*triebmäßige*)<sup>44</sup> ». Et ce qui est dit ici de la kinesthèse vaut également pour l'intention de représentation passive et le sentiment sensible. C'est ce dont témoigne un autre manuscrit (datant de novembre 1931) qui, de plus, introduit explicitement la notion d'« instinct originaire (*Urinstant*) » : « La première chose (*das Erste*) de la constitution du monde dans la primordialité est la constitution de la 'nature' à partir de la nature originaire hylétique ou plutôt à partir du triple matériau originaire : noyau sensible, sentiment sensible, kinesthèse sensible. À cela correspond l'« instinct originaire »<sup>45</sup> ». Cet instinct originaire - qu'on peut alors opposer à l'intentionnalité de *pulsion* à l'œuvre dans la perception extérieure - correspond à la « tendance noético-noématique instinctive (*instinktive noetisch-noematische Tendenz*) », un intérêt « dirigé instinctivement (...) sur la constitution d'expériences de choses, sur les connaissances des choses<sup>46</sup> ». Comme le précise Nam-In Lee<sup>47</sup>, Husserl appelle cet instinct dans la constitution hylétique originaire « l'instinct originaire de l'« objectivation » (*Instinkt der 'Objektivierung'*) » (*Manuscrit C 13 I*, p. 14) ou « l'instinct de la curiosité (*Instinkt der Neugier*) » (*Manuscrit A VI 26*, p. 60 *sq.* ; *Manuscrit C 16 IV*, p. 7 ; *Manuscrit E III 9*, p. 28).

On peut faire plusieurs remarques à propos de cet instinct de l'*objectivation* ou de la *curiosité* :

- 1° L'instinct d'objectivation, en tant que corrélat de la première objectivation, est le phénomène ultime où l'on peut encore identifier une excitation *conscientielle* ; ici nous sommes à la source même de la conscience et de son *intérêt* - l'*inter-esse* exprimant bien la *tension* originaire caractérisant l'intentionnalité - porté originairement vers les choses et le monde. Pour exprimer l'inextricable indissociabilité entre le moment récepteur et le moment orienté, Husserl désigne cet instinct comme « affection originaire (*ursprüngliche Affektion*)<sup>48</sup> » (qui sera à son tour fondée dans une *association* originaire, cf. le C]).

43. *Ibidem*, p. 150.

44. *Manuscrit C 16 IV*, p. 16, cité par Nam-In Lee, *op. cit.*, p. 107.

45. *Manuscrit B III 9*, p. 67, cité par Nam-In Lee, *op. cit.*, p. 108.

46. *Manuscrit E III 9*, p. 5 (datant de 1931), cité par Nam-In Lee, *op. cit.*, p. 108.

47. Nam-In Lee, *op. cit.*, p. 108.

48. *Manuscrit C 16 IV*, p. 7, cité par Nam-In Lee, *op. cit.*, p. 110.

- 2° L'instinct d'objectivation en tant qu'il participe à la constitution hylétique originaire motive le passage d'une unité inférieure à une unité supérieure de la synthèse passive - passage que nous avons pu identifier du côté du volet *noématique* de la corrélation originaire caractérisant la *hylè* de sensation.
- 3° L'instinct d'objectivation constitue génétiquement l'intentionnalité de pulsion de la perception extérieure, il en est la figure originaire, il trouve son remplissement ultime dans la constitution de l'objet de la perception.

**C]** *Le système pulsionnel d'instincts originaires dans la constitution de la « hylè originaire » au sein du flux temporel absolu*

Avec les analyses relatives à la genèse du champ hylétique que nous venons de faire, nous ne sommes toujours pas parvenus au niveau ultimement constitutif de la *hylè* et des phénomènes pulsionnels qui lui sont corrélés. Comme nous venons de le voir, l'instinct d'objectivation en tant qu'« affection originaire » est à la source de la dimension *conscientielle* ultime du champ hylétique. Or, il y a une *hylè* que Husserl nomme « *hylè originaire (Urhyle)* » qui est dénuée de toute dimension conscientielle. C'est vers cette dernière ainsi que vers le système pulsionnel mis en jeu ici que nous nous tournerons maintenant dans cette troisième et dernière partie de notre développement principal.

En effet, les champs hylétiques avec les *data* sensibles qui y surviennent ne sont pas le moment hylétique ultime de la vie transcendantale, ils s'avèrent en réalité être *constitués* à leur tour. Ils supposent ainsi un niveau constitutif encore plus profond (*le plus* profond) : le niveau génétique de la *passivité originaire* (Husserl parle d'une « passivité hylétique »<sup>49</sup>) qui n'est rien d'autre que ce que Husserl appelle aussi le « flux originaire ». Pour y accéder, nous sommes maintenant amenés à faire abstraction des moments constitutifs rencontrés dans la partie précédente - à savoir autant, noétiquement, de *tout* moment conscientiel (fût-ce l'affection originaire) que, noématiquement, des champs hylétiques constitués.

À ce niveau se pose une question méthodologique fondamentale. Si nous faisons abstraction, au niveau ultimement constitutif de la *hylè* originaire, de tout moment *conscientiel*, nous ne pourrions plus, comme le note à juste titre Nam-In Lee, nous appuyer sur le chemin *cartésien* de la réduction phénoménologique, dans la mesure où ce chemin qui est motivé par la question gnoséologique des conditions de possibilité de la connaissance, se restreint précisément au champ de la réflexion égologique et ne transcende pas la certitude de soi actuelle et concrète. Or, pour Nam-In Lee, c'est le chemin de la réduction qui passe par la *psychologie intentionnelle* qui est censé « remplir » le « vide » du chemin cartésien - et ce, non pas au sens où ce chemin (présenté dans l'*Erste Philosophie*) viendrait se substituer au chemin cartésien, mais au sens où il en

49. *Husserliana XI*, p. 162.

serait une « modification<sup>50</sup> ». Seul le chemin passant par la psychologie intentionnelle serait en mesure de cerner l'*ego* non pas de façon abstraite, mais en descendant dans les « profondeurs de la subjectivité transcendante<sup>51</sup> », ce qui seul permettrait de l'inscrire dans le « flux de la vie transcendante<sup>52</sup> », c'est-à-dire de l'appréhender en tant que *monade transcendante* ou en tant que *vie monadique transcendante*.

Or une telle perspective ne nous semble pas être convaincante. Il ne s'agit pas de nier l'enrichissement que nous procure la prise en compte de la psychologie intentionnelle, ni non plus de contester la critique d'après laquelle le fait de se situer sur le seul plan de l'*ego* abstrait conduit à des impasses que Husserl n'a d'ailleurs jamais niées et qu'il a toujours considérées comme *provisoires* ; ce qui nous semble plutôt problématique, c'est qu'on abandonne ici un terrain qui a pourtant constitué un des acquis méthodologiques fondamentaux de Husserl (et auquel il a tenu jusqu'à la fin, jusqu'à la rédaction des *Méditations Cartésiennes* et au-delà) - celui de l'attestation phénoménologique, celui de la possibilité de faire et de refaire l'expérience à son compte. Si l'on affirme, comme le fait à plusieurs reprises Nam-In Lee (en s'appuyant sur K. Held et B. Waldenfels), qu'en dépassant la sphère égologique restreinte et en se plongeant dans la vie monadique transcendante, on ne peut plus s'appuyer sur une expérience *directe*, mais qu'on est obligé de recourir aux témoignages de tierces personnes (les parents, etc.) pour se procurer des informations nécessaires à l'explication de la genèse originare d'un individu, il est clair que nous quittons tout bonnement le terrain de la phénoménologie. La voie qu'il faut favoriser et qui seule permet de tenir les deux bouts - le fait de tenir ferme la contrainte phénoménologique de l'attestabilité et de l'expérimentabilité universelle, d'une part, et le fait de dépasser la sphère trop restreinte de la certitude de soi actuelle afin de pouvoir plonger dans les sphères ultimement constitutives de la monade, d'autre part -, c'est la voie de la *construction phénoménologique* que nous voyons également à l'œuvre par exemple dans la sphère de la constitution de la temporalité phénoménologique<sup>53</sup>. Qu'est-ce qu'une construction en phénoménologie ? Ce n'est pas une construction spéculative « par simples concepts », le « retour aux choses mêmes » préconisé par Husserl l'interdit d'emblée. Une construction phénoménologique<sup>54</sup> est caractérisée avant tout par deux choses :

1° Elle ne construit pas quelque chose *ex nihilo*, ni ne reconstruit quelque

50. *Erste Philosophie, Husserliana VIII*, p. 316.

51. *Ibidem*, p. 168.

52. *Ibidem*, p. 316.

53. Cf. à ce propos notre ouvrage *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Beauvais, 2004, en particulier le chapitre I de la première partie (intitulé « Phénomène et construction »).

54. Notons que des éléments « *déconstructifs* » peuvent être requis avant qu'on ne puisse procéder à la construction proprement dite. C'est le cas en particulier - le lecteur s'en est aperçu - de la phénoménologie de la « pulsion » et des « instincts ».

chose de donné à l'avance, mais, en construisant, elle découvre la *nécessité* de ce qui est à construire et des lois présidant à cette construction.

- 2° La construction phénoménologique n'impose donc rien à ce qui est, mais elle est *commandée, exigée* par les phénomènes eux-mêmes.

C'est en ce sens là que nous entendons « l'abstraction spécifique » ici requise et - surtout - le rôle de l'identification « créant *a posteriori* » l'objectité dont Husserl parle dans un manuscrit datant de 1934<sup>55</sup>. Et c'est en ce sens-là aussi qu'il faut entendre, nous semble-t-il, le statut paradoxal d'une identification « après coup » (dont il est question dans le *Manuscrit πρ*) qui rend possible l'explicitation phénoménologique « *a priori* »<sup>56</sup>.

Qu'est-ce qui demeure alors si l'on fait abstraction des champs sensibles ? Y a-t-il encore quelque chose qui pourrait rester du côté hylétique ? Les champs hylétiques ne représentaient-ils pas plutôt le moment hylétique ultime en deçà duquel aucune construction (se donnant ici négativement par *déconstruction*) ne pouvait et ne peut aller ? Deux exemples nous montrent à quelle condition on peut effectivement identifier une sphère originellement hylétique, dénuée, comme il se devait, nous l'avons vu, de toute dimension conscientielle : l'état du sommeil et la « sensation » d'un changement de l'environnement (que ce soit sur le plan tactile, olfactif, sonore ou autre) qui n'a pas été remarqué tout de suite par le Moi parce qu'il a été absorbé, au cours de ce changement, dans une activité qui avait attiré toute son attention.

Husserl appelle, dans le *Manuscrit πρ*, « l'originellement hylétique » ou « ce qui est originellement hylétique » (*das Urhyletische*), le moment hylétique génétiquement le plus originaire, au sein du flux originellement passif, qui est constitutif de la *hylè* de sensation<sup>57</sup>. C'est très exactement le moment hylétique qui répond d'un changement du champ sensible *avant* que celui-ci ne se manifeste *consciemment* sous forme d'une affection originaire. Je peux par exemple avoir froid *avant* que je n'en prenne conscience. Le corrélat de cet « originellement hylétique » qui n'est pas *directement* phénoménologiquement attestable, mais que le phénoménologue doit *construire*, est le « pré-

55. Cf. le *Manuscrit C 13 II*, p. 9 (cité par Nam-In Lee, *op. cit.*, p. 115) : l'accès à la sphère originellement passive est « attestable, moyennant une question à rebours, par le Moi phénoménologisant et ce, dans une abstraction spécifique et dans une identification, devant être mise en évidence à partir de lui, qui crée (*schafft*) l'objectité *a posteriori* (*nachkommend*) ».

56. Cf. le *Manuscrit A VII 13*, p. 67 : « L'hylétique originaire (*das Urhyletische*) ne peut être identifié (*herausidentifiziert*) *a priori* qu'après coup grâce à l'explicitation phénoménologique de la constitution des unités hylétiques. »

57. Husserl écrit dans le *Manuscrit C 16 V*, p. 10 (cité par Nam-In Lee, *op. cit.*, p. 117) : « Dans l'attitude transcendantale (. . .), je suis reconduit à ma subjectivité transcendantale et par là à mon présent originellement modal ; dès lors, [je suis reconduit] (. . .) à une sphère temporelle (*Zeitsphäre*) transcendantale ultime, présupposée dans tout changement des phénomènes du monde, en tant que temps transcendantal avec le contenu de temps (*Zeitinhalt*) transcendantal, au sein duquel, ultimement, le phénomène 'monde' parvient pour moi - en tant que Moi transcendantal - à la conscience, [et au sein duquel ce phénomène] est justement mon phénomène, [à savoir] le phénomène du Moi transcendantal et phénoménologique. »

égoïque (*das Vor-Ichliche*) » qui requiert à son tour une construction. Citons à ce propos l'important *Supplément XLIII* (datant de septembre 1933) au texte n° 34 de *Husserliana XV* : « L'analyse structurale du présent originaire (*urtümliche Gegenwart*) (l'écoulement vivant et *stans* en flux) (*das stehend lebendige Strömen*) [= le flux originaire] nous conduit à la structure du Moi (*Ichstruktur*) et à la couche inférieure et permanente qui la fonde de l'écoulement fluent (*Strömen*) privé du Moi, qui, lui [= le *Strömen*], reconduit par une question à rebours conséquente (...) au pré-égoïque radical<sup>58</sup>. » Que cette construction révèle quand même quelque chose d'égoïque, c'est-à-dire quelque chose qui est dans un rapport *constitutif* avec le Moi, un fragment datant de 1931 nous le montre : « Est-ce ici alors déjà un aspirer privé du Moi qui conduit continûment à la réalisation (*Verwirklichung*), qui éveille continûment de nouvelles aspirations, etc. ? Mais qu'en est-il de cette *construction* ? Toute aspiration n'est-elle pas déjà égoïque (*ichlich*)<sup>59</sup> ? » Déjà les *Ideen II* avaient souligné le rapport entre ce « soubassement relevant de l'âme (*seelischen Untergrund*) » et le Moi : en effet, il s'agit avec ce soubassement pré-égoïque d'une « structure du Moi (*Ichstruktur*) qui justement permet et exige de dire que le Moi au stade de 'l'être-inconscient' (*Unbewusstsein*) spécifique, [au stade] de l'occultation (*Verborgenheit*), n'est pas un néant ou la potentialité vide du changement de ces phénomènes en phénomènes de l'actualité du Moi (*Ich-Aktualität*), mais un moment de sa structure<sup>60</sup> ».

Le fait que l'originairement hylétique possède un statut pré-conscientiel signifie qu'il n'est pas le corrélat « noématique » d'un acte *objectivant*. Il est bien plutôt le corrélat d'un acte *non objectivant* et n'est donc plus un noème au sens strict du terme (le noème signifiant par définition le corrélat d'une intention *doxique*).

Husserl développe alors en détail que cet hylétique originaire est dans une unité inextricable avec une « kinesthèse originaire (*Urkinästhesie*)<sup>61</sup> » - entrelacs du volet noématique et du volet noétique qui se donnent ici dans une unité primitive - traduisant l'aspiration la plus originaire caractéristique d'un *instinct originaire*<sup>62</sup> : « Cette aspiration est instinctive [et s'accomplit] instinctivement, c'est-à-dire qu'elle est 'orientée' de façon occultée vers les unités mondaines qui, 'au futur', ne se constitueront que de façon désoccultée<sup>63</sup>. » Et le pôle « noétique » de cet instinct originaire - se situant en deçà de l'instinct d'objectivation dont on a fait abstraction à ce niveau constitutif - n'est autre que le « pré-égoïque », le « pôle du Moi » en tant que « pôle d'*instincts originaires*<sup>64</sup> ». Notons que Husserl appelle l'ensemble des contributions de

58. *Husserliana XV*, p. 598.

59. *Manuscrit C 16 V*, p. 16, cité par Nam-In Lee, *op. cit.*, p. 123.

60. *Ideen II*, *Husserliana IV*, p. 275 sq., p. 332.

61. Cf. le *Manuscrit C 11 IV*, p. 10, cité par Nam-In Lee, *op. cit.*, p. 118.

62. *Ibid.*

63. *Manuscrit A VI 34*, p. 34, cité par Nam-In Lee, *op. cit.*, p. 118.

64. *Manuscrit E III 9*, p. 18, cité par Nam-In Lee, *op. cit.*, p. 123.

l'instinct originaire (ou plutôt *des* instincts originaires) à la genèse ultime de la *hylè* originaire un « système *pulsionnel* (*Triebsystem*)<sup>65</sup> ». Cela signifie que sur le premier niveau constitutif Husserl utilise plutôt la notion de « pulsion », sur le deuxième niveau plutôt la notion d'« instinct » et sur le troisième niveau les *deux* notions à la fois (« instincts originaires » et système « pulsionnel ») où il parle d'ailleurs également d'une « pulsion instinctive<sup>66</sup> » - mais ce choix terminologique mis en évidence par nous ne doit pas cacher qu'il arrive que, sur les trois plans constitutifs, Husserl utilise les deux notions.

Cet accomplissement aveugle des instincts originaires signifie-t-il que ces derniers sont totalement privés d'un rapport *intentionnel* au monde ? Pas du tout<sup>67</sup> ! Sur des pages admirables<sup>68</sup>, Husserl montre par exemple en 1923, donc quatre ans avant la parution de *Sein und Zeit* - dans des analyses philosophiquement peut-être moins édifiantes, mais, à coup sûr, phénoménologiquement plus précises, plus détaillées, plus concrètes que les développements heideggeriens correspondants - que la « première ouverture au monde » (cette expression est de Landgrebe<sup>69</sup>) s'effectue dans une « affection originaire (*ursprüngliche Affektion*) »<sup>70</sup> (qu'il faut distinguer de celle mise en évidence sur le plan constitutif de la *hylè* de sensation), une affection - anticipant de toute évidence la « disposition affective (*Befindlichkeit*) » heideggerienne - que Husserl n'hésite pas, en février 1931, à appeler « humeur (*Stimmung*) »<sup>71</sup>. Voici un passage qui fait intervenir les deux acceptions de l'affection originaire pour les distinguer (Husserl utilise ici le terme d'« *Uraffektion* » et non pas d'« *ursprüngliche Affektion* », mais cela ne change évidemment rien étant donné le contexte) : « Affection originaire [sur le niveau constitutif de la *hylè* de sensation] : l'être-attiré par quelque chose de 'mis en relief'. L'être-attiré exprime beaucoup de choses dans la mesure où cela renvoie à un plus ou moins, à un être-auprès-de plus ou moins proche. Or *pour être constitué cela suppose déjà une affection originaire* [sur le niveau constitutif ultime], c'est un être-auprès-de, un être-orienté-vers originaire<sup>72</sup>. »

Le « pré-égoïque » en tant que pôle de cette affection originaire est aussi le foyer d'une autre opération fonctionnelle (*fungierende Leistung*) déterminante - quoique anonyme - de la subjectivité transcendantale : l'« association origi-

65. *Husserliana* XV, texte n° 34 (datant de septembre 1933), p. 594.

66. Cf. par exemple le *Manuscrit C 16 IV*, p. 11, cité par Nam-In Lee, *op. cit.*, p. 121.

67. Husserl écrit : « Dans chaque instinct originaire non découvert, la direction intentionnelle est là, s'il est en acte, direction vers un horizon à vide qui n'est pas du tout formé, vers un but qui n'a pas de structure connue tracée d'avance », *Manuscrit E III 9*, p. 22, cité par Nam-In Lee, *op. cit.*, p. 119.

68. Voir par exemple le *Manuscrit M III 3 II 1*, p. 25-35 et p. 89-99 (1900-1914) ; le *Manuscrit F I 24*, p. 35 (1909-1923) et le *Manuscrit A VI 26*, p. 3 (1921-1931).

69. L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, p. 83.

70. Voir d'abord le *Manuscrit A VI 26*, p. 29 et puis le *Manuscrit C 16 IV*, p. 11 (datant de 1932).

71. *Manuscrit A VI 34*, p. 19, cité par Nam-In Lee, *op. cit.*, p. 122.

72. *Manuscrit A VI 26*, p. 29, cité par Nam-In Lee, *op. cit.*, p. 121 et souligné par nous.

naire » en tant que condition de toute forme de *sédimentation* d'expériences vécues ayant eu lieu au passé. Cette association originaire correspond à l'affection originaire de l'intention d'instinct *non objectivante* en tant qu'elle s'exprime par et donne lieu à des *habitudes*<sup>73</sup> grâce auxquelles se constituent les objets susceptibles de véhiculer des *sédimentations* antérieures. Ainsi, c'est en vertu d'une répétition de l'intention d'instinct que se forment « noétiquement » la sphère du pré-égoïque et noématiquement l'horizon de la *hylè* originaire. La totalité de ces horizons constitue le « monde » pré-égoïque.

Nous retiendrons de tout ceci que sur le niveau ultimement constitutif de la *hylè* originaire intervient un système pulsionnel d'instincts originaires où les moments égoïques, non-égoïques et kinesthésiques sont dans un rapport d'unité originaire qui répond de la première ouverture au monde de la subjectivité transcendantale. En vertu des structures pré-égoïques mises en évidence précédemment, il est clair que cette subjectivité ne saurait être comprise comme *conscience* constituante absolument transparente, mais seulement comme cette dimension ou cette sphère qui requiert une *construction* phénoménologique appelée par les phénomènes eux-mêmes et qui permet de cette manière de rendre compte de la « conscience » de la *hylè* originaire. Notons, enfin, que nous accédons par cette démarche à une compréhension de l'acceptation *husserlienne* du transcendantal : il s'agit là d'une sphère constitutive non pas simplement *logique* (comme pour Kant), mais *attestable phénoménologiquement dans une expérience*. Et cela explique ainsi pourquoi cela a un sens de parler chez Husserl d'une doctrine *transcendantale* des pulsions et des instincts, expression qui, dans une perspective kantienne, revient tout simplement à une *contradictio in adiecto*.

\*  
\*       \*  
\*

Un dernier aspect qui nous semble être central eu égard à la clarification du statut de la pulsion et de l'instinct chez Husserl - et qui est déjà apparu dans ce qui précède - concerne le rapport entre ces notions et le concept de *volonté*. Le développement de ce point nous permettra enfin de dévoiler la dimension *pratique* de la phénoménologie des instincts. Cette dimension apparaît en particulier à deux égards : premièrement, nous pouvons l'identifier, de façon récapitulative, dans l'ensemble des trois sphères constitutives que nous avons étudiées plus haut ; et, deuxièmement, elle apparaît également dans la conception husserlienne de l'instinct comme « proto-forme (*Vorform*) » de la volonté.

1. La dimension pratique apparaissait déjà sur le plan de la perception extérieure. Il y avait été question de la tendance de l'intention de perception à la *satisfaction*. Cela n'est possible que si l'intention de pulsion de la perception

73. Voir par exemple le *Manuscrit B III 3*, p. 7.



passé continûment dans une *kinesthèse*, c'est-à-dire dans un « acte » ou une « *praxis* » - ce qui signifie qu'elle se dévoile comme « intention pratique ». Et l'intentionnalité d'horizon toujours en jeu dans la perception transcendante s'avère ainsi être une « possibilité 'active' (*tätige*)<sup>74</sup> », une « possibilité pratique<sup>75</sup> » de l'intentionnalité de pulsion.

Cette détermination était également visible dans la dimension kinesthésique de l'affection originaire sur le plan constitutif de la *hylè* de sensation et, surtout, dans son imbrication avec l'instinct d'objectivation. Et le passage incessant, dans la constitution de la *hylè* originaire, d'une intention de représentation passive à une autre s'est également présenté comme une forme de possibilité pratique. Le point décisif ici - déjà mis en évidence par A. Montavont dans son ouvrage *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*<sup>76</sup> - nous semble être le dépassement du clivage traditionnel entre l'activité et la passivité<sup>77</sup> : dans la mesure où, dans la sphère passive, la constitution génétique apparaît comme *intention pratique*, cette sphère « passive » n'est pas *que* passive (tout comme la sensibilité, selon Kant, n'est pas *que* passive, d'où l'introduction, dans l'*Esthétique transcendantale*, de la notion de « réceptivité ») mais englobe également des intentions fondées dans l'intentionnalité de pulsion en tant que celle-ci a sa source dans le « pré-égoïque ».

2. C'est encore une fois la comparaison avec Kant qui nous permettra enfin de mettre en relief la conception proprement husserlienne de l'inscription de la volonté dans l'intentionnalité de pulsion.

Si l'on caractérise souvent la conception kantienne de la volonté comme « formelle », cela ne tient pas au fait que l'impératif catégorique n'aurait pas de contenu (car il en a un : la personne comme fin en soi), mais à la conception même que Kant nous propose de la volonté. Tout comme « penser » signifie chez Kant quelque chose de bien plus formel que « réfléchir », « raisonner » ou quelque chose de la sorte - à savoir simplement « synthétiser », « unifier » un divers -, « vouloir » n'a rien à voir avec quelque forme particulière de désir, mais signifie aussi quelque chose de plus réduit : à savoir se poser une *fin*, ce qui implique de se donner la *règle* pour pouvoir l'atteindre. Et, comme on sait, la notion la plus pure de la volonté est atteinte lorsque l'ascèse de la fondation de la morale est parvenue à son terme - à la purification de la volonté de toute aspiration qui transcenderait la raison pratique (c'est-à-dire la volonté elle-même) - autrement dit, lorsque cette ascèse est parvenue à un concept de volonté, donc, dont une fin *en soi* est la fin et l'impératif catégorique la formulation de la règle requise pour atteindre cette fin.

L'originalité de la position de Husserl consiste en revanche dans le fait

74. *Manuscrit A VII 13*, p. 17.

75. Cf. *Ideen II*, *Husserliana IV*, p. 258 ; *Erfahrung und Urteil*, p. 89 ; *Manuscrit A VII 13*, p. 17 sq.

76. A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999, p. 10.

77. Voir par exemple le *Manuscrit A VII 13*, p. 19, cité par Nam-In Lee, *op. cit.*, p. 136.

d'introduire une notion de volonté qui *n'est pas formelle* (probablement non éloignée, d'ailleurs, de celle de Schopenhauer) et qui, toutefois, ne ramène pas simplement ce concept à une quelconque forme de désir. En effet, l'intention d'instinct - en tant qu'elle se répète sans cesse - est pour Husserl la matrice de la *volonté* se situant à un niveau constitutif plus élevé. L'instinct s'avère du coup être la « proto-forme (*Vorform*)<sup>78</sup> » de la volonté : « (...) dans la pulsion et dans le faire qui s'ensuit est présent (*vorliegt*) une *forme inférieure du vouloir*, une *passivité du vouloir* par opposition à l'activité du 'je veux' en tant qu'accomplissement du vouloir par le Moi<sup>79</sup> ». Comme Husserl le développe dans le *Supplément XLIII* déjà cité au texte n° 34 de *Husserliana XV*, il y a une gradation hiérarchique, dans la constitution génétique, de la « vie pulsionnelle inférieure » à « l'universalité » de l'« humanité » (i. e. à la raison pratique) en passant par la « vie du vouloir »<sup>80</sup>.

On peut certes ramener, comme le fait Nam-In Lee, cette vie pulsionnelle à l'expression de la nécessité de faire face aux besoins de la vie. Il nous semble que la vie pulsionnelle joue cependant un rôle encore plus fondamental : il y a ici de la fondation, exigeant une *construction phénoménologique* (plus concrètement : une descente en deçà des manifestations conscientes du vouloir), de la volonté dans une sphère qui ne livre pas une *matière* à celle-ci, ni ne présente simplement et généralement une forme de *désir*, mais qui *atteste le vécu d'une forme du vouloir à la source - phénoménologique - même de la raison pratique*. Une étude plus approfondie se devrait de clarifier ces rapports.

Parler - comme le fait Nam-In Lee<sup>81</sup> - d'un trait « volontariste » de la phénoménologie husserlienne (on peut citer à ce propos par exemple la *Philosophie première* : « La raison connaissante (*Erkenntnisvernunft*) est une fonction de la raison pratique, l'intellect est la servante de la volonté<sup>82</sup> ») revient cependant à un déplacement d'accent trop unilatéral qui ne se justifie que par le fait, qu'on constate souvent chez les commentateurs de Husserl, de favoriser *un seul* aspect au sein d'une œuvre qui résiste pourtant bien à toute tentative de réduction ou de limitation excessives.

78. *Husserliana XV*, p. 511.

79. *Manuscrit M III 3 III 1 II*, p. 103 (souligné par nous), cité par Nam-In Lee, *op. cit.*, p. 184.

80. *Husserliana XV*, p. 599 sq.

81. Nam-In Lee, *op. cit.*, p. 5 et p. 245.

82. *Erste Philosophie, Husserliana VIII*, p. 201.

# La gêne comme affection existentielle (H. Lipps)

GUY VAN KERCKHOVEN

*La « gêne » de l'homme et de son regard  
signifie une affection existentielle.*

H. LIPPS, *Die menschliche Natur*, p. 43.<sup>1</sup>

## 1. LA QUESTION DE L'HOMME CHEZ HANS LIPPS<sup>2</sup>

1. H. Lipps, *Die menschliche Natur*, Frankfurt a.M., 1941. Maintenant dans : H. Lipps, *Werke*, vol. III, Frankfurt a.M., 1977. C'est cette édition que nous citerons dans ce qui suit (entre parenthèses la page dans cette édition).

2. Concernant l'anthropologie philosophique de H. Lipps, cf. O.F. Bollnow, *Die menschliche Natur. Bemerkungen zum letzten Werk von Hans Lipps*, dans : *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, vol. 8 (1942), p. 229-235 ; maintenant dans : *Studien zur Hermeneutik*, vol. II., Freiburg/München, 1983, p. 240-250 ; *Hans Lipps. Die menschliche Natur*, dans : *Dilthey-Jahrbuch*, 6 (1989), p. 99-126. Evamaria von Busse, « Philosophische Psychologie. Zu Hans Lipps' letztem Buch 'Die menschliche Natur' », dans : *Blätter für deutsche Philosophie*, vol. 15 (1941/42), p. 434-443 ; J. Henningfeld, *Scham und Angst. Phänomenologische Existenzanalyse bei Hans Lipps. (Die menschliche Natur)*, dans : K. Held/J. Henningfeld (éd.), *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, Würzburg, 1993, p. 351-364.

Concernant la vie et l'œuvre de Hans Lipps, cf. : E. Avé-Lallemant, « Daten zu Leben und Werk von Hans Lipps », dans : *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 6 (1989), p. 13-21 ; Evamaria von Busse, « Hans Lipps. Leben und Werk », dans : *ibid.*, p. 22-30 ; O.F. Bollnow, Hans Lipps dans : *Forschungen und Fortschritte*, 18 Jg. (1942), p. 82 ; « Hans Lipps. Ein Beitrag zur philosophischen Lage der Gegenwart », dans : *Blätter für deutsche Philosophie*, vol. 16 (1942/43), p. 293-323 ; maintenant comme « Gedenkrede », dans : *Studien zur Hermeneutik*, vol. II, 1983, p. 194-239.

Jusqu'à ce jour, les travaux philosophiques se sont avant tout intéressés aux travaux de H. Lipps portant sur la philosophie du langage dans le cadre d'une logique herméneutique. Cf. O.F. Bollnow, « Problem der philosophischen Anthropologie. Hans Lipps, Die Verbindlichkeit der Sprache », dans : *Die Sammlung*, 1 (1946), p. 689-699 ; maintenant dans : *Studien zur Hermeneutik*, vol. II (1983), p. 251-267 ; compte-rendu de H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, dans : *Die Literatur*, 40 Jg. (1937/38), p. 508 ; « Zum Begriff der hermeneutischen Logik », dans : *Argumentationen. Festschrift f. Joseph König*, H. Delius et G. Patzig (éd.), Göttingen, 1964, p. 20-42 ; maintenant dans : *Studien zur Hermeneutik*, vol. II (1983), p. 13-18 et p. 268-286 ; K.H. Geissner, *Der Mensch und die Sprache*, Frankfurt a. M., 1955 ; J. Henningfeld, « Der Mensch und seine Sprache. Aspekte der Phänomenologie bei H. Lipps », dans : *Philosophische Rundschau*, vol. 32 (1985), p. 104-111 ; F. Hogemann, « Copula und 'sein' in dem sprachkritischen Ansatz von H. Lipps », dans : A. Gethmann-Siefert (éd.), *Philosophie und Poesie. O. Pöggeler zum 60. Geburtstag*, vol. I, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1988, p. 141-155 ; A.W.E. Hübner, *Existenz und Sprache. Überlegungen zur hermeneutischen Sprachauffassung von M. Heidegger und H. Lipps*, Berlin, 2001 ; K. Meyer-Drawe, « Das Wort als Antwort auf die Dinge. Lipps und Merleau-Ponty zur Kreativität von Sprache », dans : *Dilthey-*

H. Lipps questionne « l'homme » dans une direction « qu'il faut adopter à partir d'une participation » (7). Une telle question n'exprime pas un « intérêt » qu'on porterait à l'homme et qui ne nous engagerait en rien. Elle nous concerne bien plutôt nous-mêmes. Elle nous concerne ou plutôt : elle nous affecte, car affecte « cela même à quoi on n'était pas préparé » (56). Cela nous surplombe. Ce autour de quoi tourne la question ne se laisse pas « repousser », de façon trop précipitée, « dans un champ (...) de constatations objectives » (7). On ne

*Jahrbuch*, vol. 6 (1989), p. 127-140 ; J.F. Owens, 'Bedeutung' bei Hans Lipps, München, 1987 ; F. Rodi, « Die energetische Bedeutungstheorie von H. Lipps », dans : *Journal of the Faculty of Letters. The University of Tokyo. Aesthetics*, vol. 17 (1992), p. 1-12 ; « Hermeneutische Logik im Umfeld der Phänomenologie: G. Misch, H. Lipps, G. Spet », dans : *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt, 1990, p. 147-167 ; G. Roglev, *Die hermeneutische Logik von Hans Lipps und die Begründbarkeit wissenschaftlicher Erkenntnis*, Augsburg, 1998 ; E. Scheiffle, *Der Begriff der hermeneutischen Logik bei H. Lipps*, Tübingen, 1971 ; W. von der Weppen, *Die existenzielle Situation und die Rede. Untersuchungen zur Logik und Sprache in der existentiellen Hermeneutik von H. Lipps*, Würzburg/Amsterdam, 1984. En outre : G. Bräuer, « L. Wittgenstein und H. Lipps », dans : *Kleine Festschrift zu 60. Geburtstag von O.F. Bollnow*, Lippstadt i. W., 1963 ; « Wege in die Sprache. L. Wittgenstein und H. Lipps », dans : *Bildung und Erziehung. Monatschrift f. Pädagogik*, 16 Jg. (1963), p. 131-140 ; G. Buck, *Lernen und Erfahrung*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1967, en particulier p. 122-131.

Concernant l'éthique de H. Lipps, cf. L. Mues de Schrenck, *Das Problem der Ethik im Werk von H. Lipps*, Tübingen, 1962.

Concernant la phénoménologie de la connaissance de H. Lipps, cf. J. König, compte-rendu de Hans Lipps, *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*, dans : *Deutsche Literaturzeitung*, N.F. 6. Jg (1929), p. 891-895 et « Über Hans Lipps' Phänomenologie der Erkenntnis », dans : *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 6 (1989), p. 223-227 ; en particulier M. Wewel, *Die Konstitution des transzendenten Etwas im Vollzug des Sehens*, Mainz, 1968.

Concernant le rapport philosophique de H. Lipps aux écrits de Goethe portant sur la philosophie de la nature, cf. O.F. Bollnow, « Hans Lipps über Goethes naturwissenschaftliche Schriften » (traduit en japonais par T. Ashizu), dans : *Morphologia*, Heft 4 (1982), p. 50-59 ; F. Kümmel, « Zur Rezeption von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften bei G. Misch, J. König u. H. Lipps », dans : *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 12 (1999/2000), p. 225-238 ; E. Scheiffle, « 'Sehen ist eine Interpretation der Dinge'. Goethes Naturwissenschaft in der Sicht von Hans Lipps », dans : *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 6 (1989), p. 141-162.

Concernant le rapport complexe de Lipps à la phénoménologie, cf. H.G. Gadamer, *Vorwort*, dans : H. Lipps, *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*, Werke, vol. I, Frankfurt a.M., 1976, p. VII-XI ; W. Herbstrith, « Hans Lipps im Blick E. Stein », dans : *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 6 (1989), p. 31-51 ; F. Hogemann, *Arbeiten von H. Lipps aus der Bibliothek M. Heideggers*, dans : *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 8 (1992/93), p. 382-386 ; G. van Kerckhoven, *H. Lipps, M. Heidegger e la possibilita di una fenomenologia ermeneutica*, dans : *Heidegger e la fenomenologia dell'esistenza. A cura di Michele Gardini*, Discipline Filosofiche, IX, 2 (1999), p. 135-151 ; L. Landgrebe, « Das Problem der ursprünglichen Erfahrung im Werk von H. Lipps », dans : *Philosophische Rundschau*, 4. Jg. (1956), p. 166-182 ; G. Matteucci, « La gravidanza del reale nella fenomenologia 'critica' di H. Lipps », dans : *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia della Circoli di Monaco i Göttinga*, Quodlibet, Macerata, 2000, p. 921-939 ; F. Rodi u. K. Schuhmann, « Hans Lipps im Spiegel seiner Korrespondenz », dans : *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 6 (1989), p. 52-98 ; K. Schuhmann, « Hans Lipps als Göttinger Phänomenologe », dans : *ibid.*, p. 163-181.

En abordant avec beaucoup de précautions le dernier écrit de H. Lipps à partir d'une analyse phénoménologique singulière, la présente étude suit l'exemple de J. Henningfeld. Elle a été inspirée par les cours et séminaires que F. Rodi a consacrés à Bochum à l'œuvre philosophique de Hans Lipps.

s'attendait absolument pas à cette question. « La réalité humaine ne se laisse pas appréhender selon un point de vue, et examiner méthodiquement » (7). Des points de vue évaluent toute chose « à partir de quelque chose qui est déjà fixé selon une position et une problématique philosophique déterminée » où on « reste prisonnier de préjugés » (7). Le fait qu'on ne se soit pas attendu, tout d'abord, à la question de l'homme résulte de ce « qu'on reste toujours empêtré en soi-même et prisonnier dans l'encerclement de son fondement » (56). On ne trouve pas l'endroit « où on doit fixer l'homme » même si on veut « saisir 'l'essence' de l'homme » (7). La question de « l' »homme nous interloque dans notre discours sur « les » hommes. Elle affecte parce que, en y participant, on fait l'expérience de « l'impossibilité de trouver » (56). C'est pourquoi c'est aussi à partir d'une situation *aporétique* que Hans Lipps pose la question de l'homme<sup>3</sup>. C'est dans la mesure où la constitution essentielle de l'homme demeure pour lui au plus haut point énigmatique que sa démarche anthropologique se distingue comme démarche philosophique.

C'est certes l'expérience de la vie qui nous enseigne comment sont « les » hommes. « L'expérience de la vie fait un calcul avec les hommes en fonction du caractère moyen de leur comportement » (7). Elle ne naît pas à partir d'un être-affecté par la question de l'homme. « Les hommes, tout comme la vie, valent pour elle comme quelque chose où il faut savoir s'orienter » (7). Elle se montre dans la circonspection et la prudence. C'est dans la mesure où le savoir-s'orienter « attend quelque chose de déterminé » des hommes qu'il fait un calcul avec eux (7). Ceux-ci sont visés ici « dans la direction d'un 'on-ne-sait-qui', à présent » (7). Leur caractérisation concerne exclusivement « ce qui est typique pour... ». C'est là que l'expérience de la vie sait s'orienter. Ce n'est que dans cette indifférence à l'égard du « qui est-il ? » que se montre à quel point elle n'est pas affectée, au fond, par la question de l'homme. En ce sens, elle n'est pas concernée par « l' »homme. Le savoir-s'orienter de l'expérience de la vie, en tant qu'il est un connaître, n'est pas en même temps un rencontrer de l'homme au sens du « qui » de son être. Indifférente à cet égard, « elle n'a véritablement à faire qu'avec elle-même » (7). Le savoir-s'orienter comme calculer-avec est un s'accommoder expédiant qui ne commence pas par « l' »homme. Il n'est pas en jeu ; même sa rencontre n'est pas ici annoncée.

Il n'en est pas de même avec la connaissance de l'homme qui « ne réside pas déjà dans l'expérience de la vie » (7). En tant que connaissance pratique, elle prend « les hommes comme des coéquipiers et des adversaires » (7). Le calcul expédiant qui « ne sait que prendre les hommes » est ici dépassé (8). En tant que l'homme est un coéquipier et adversaire, on s'adresse ici, dans la connaissance pratique, à l'homme lui-même - et non pas simplement « la manière dont sont 'les hommes' » (7). « Ce n'est que par la suite que se montrera » si on a estimé quelqu'un à juste titre quand on l'a mis en circuit (*einschaltete*)

3. Cf. H. Lipps, *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis, Werke*, vol. I, Frankfurt a.M., 1976, II<sup>e</sup> partie, 13 ; cf. aussi *Die menschliche Natur, op.cit.*, p. 56.

ou hors circuit (*ausschaltete*). C'est dans la mesure où elle met l'homme en général en circuit (*schaltet*) que ses possibilités deviennent l'expérience. La connaissance pratique de l'homme « connaît l'homme en 'ses' possibilités », dans la mesure où l'expérience « montre à quoi quelqu'un est parvenu, où il s'est arrêté, vers où il a dévié » (8). Par opposition à l'expérience de la vie qui attend quelque chose de déterminé des hommes, où la question de savoir « qui il est » reste sans réponse, la détermination d'un homme - en tant que « sienne » - est la mesure de la connaissance pratique de l'homme, « ce qu'il (...) fait de lui-même ou ce qu'il peut ou doit faire<sup>4</sup> [de lui] » (8). Ces possibilités ne sont pas de celles sur lesquelles on compte dans la vie des hommes et que l'on pourrait aussi prédire comme possibilités générales (8). En tant qu'elles sont *ses* possibilités, elles sont celles auxquelles il se détermine dans sa réalité effective, et qui deviennent d'abord l'expérience dans la réalité effective d'un homme. Et, dans cette mesure, la connaissance pratique de l'homme n'est pas indifférente vis-à-vis du « qui » de l'homme. Celui qui connaît l'homme en ses possibilités et qui « ne sait pas simplement prendre les hommes » a une connaissance du monde en ce sens qu'il « peut se mouvoir librement parmi elles, à savoir qu'il peut les rencontrer » (8). Dans son estimation, l'homme est considéré comme individu - elle peut s'avérer ou être déçue. « Il ne devient pas commun avec les hommes. » « Tout comme il garde une distance vis-à-vis des choses » (8). Dès lors, il est caractérisé comme « homme mondain » (8). Car son comportement rend compte du « qui » d'un homme, et ne calcule pas seulement avec ce qui est commun avec les hommes.

Mais cette connaissance de l'homme manque elle aussi de cette « tension » spécifique « au questionnement philosophique » (8). Orientée vers le « qui » de l'homme, elle peut se figer dans une attitude « qui cherche à se confirmer et à se légitimer » (8). Elle noyaut le se-mouvoir libre parmi les hommes, la rencontre de ces derniers. Dans l'attitude qui consiste à les évaluer, « on s'installe soi-même » (8). La connaissance de l'homme devient critique et, dans cette mesure, « elle démasque » (8). Elle façonne l'homme, par exemple « en devinant l'arrangement de ses sentiments » (8). « Elle dévoile ce qui relève de l'apparence face à la réalité effective » (8). Une certaine « médisance » est sans doute ici en jeu, de même qu'il y a une certaine bassesse dans le fait de se débarrasser d'un homme en l'écartant<sup>5</sup>. Ce n'est que grâce au « tact » qu'on parvient « à comprendre par sympathie quelle est la trace de certains enchaînements » et à trouver, en interprétant, « quel est le milieu d'un certain comportement » (8).

Or, l'anthropologie de Hans Lipps ne va ni tout à fait dans le sens de l'anthropologie kantienne d'un point de vue pragmatique ni non plus dans le sens de la psychologie des moralistes français - dont l'estimation de l'homme n'est

4. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, dans : *I. Kant's gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, vol. VII, Berlin 1917, p. 119.

5. Cf. à ce propos les développements parallèles à « Psychologie und Philosophie » dans : H. Lipps, *Die Wirklichkeit des Menschen*, Werke, vol. V, Frankfurt a.M., 1977, p. 165.

pas exempte d'une certaine attitude dépréciative. Même s'il est vrai que la connaissance de l'homme « a d'une certaine manière toujours eu en vue » la réalité effective d'un homme, ses possibilités, celle-ci était pourtant « quelque chose dont il s'agit tout d'abord de déterminer la *signification* » (7). C'est d'elle que procède cette tension spécifique caractéristique du questionnement philosophique de l'homme qui intéresse Lipps. Ce qui, dans la connaissance pratique de l'homme, n'a été fixé que grâce au tact, c'est cela même qui doit d'abord être rendu transparent comme *constitution* (*Verfassung*) de l'homme. « Il s'agit de dévoiler dans les possibilités de l'homme sa nature et le genre (*Art*) de son existence » (8). Il s'agit de « pointer (*treffen*) » la constitution de son essence.

La nature d'un homme n'est rien qui pourrait être tiré de la familiarité qu'on peut avoir avec un homme dans un ordre déterminé, et qui ensuite pourrait aussi être « démontré » en son lieu. Il faut la prendre comme « enquêtée (*umfragt*) » (9). Il n'y a pas de « point de vue » à partir duquel la question de l'homme pourrait être résolue. Ce n'est qu'*en procédant de façon circulaire* qu'on sera en mesure de comprendre vers où le fixer et ce qu'il signifie. « Il faut toujours recommencer afin de libérer cela même qui a été effleuré ou abordé de façon latérale dans différentes directions et par des côtés toujours différents de la connaissance de l'homme » (9). Le regard, pris comme enquêté, se dirige vers « ce qu'il y a de différencié en cela même qui, dans l'homme, devient expérience », vers ce en quoi apparaît la nature humaine (9). Le différencié, Lipps y insiste, n'est « d'aucune complication ». Ce qui est compliqué, ce sont par exemple des phénomènes naturels qui, dans leur possibilité extérieure, « peuvent être expliqués [de façon causale] à partir de la rencontre de [différents] facteurs » et qui, dans cette mesure, sont intelligibles (9). Ce qui devient expérience chez l'homme, ce en quoi la nature humaine vient à apparaître, doit pourtant « être compris à partir de son origine » (9). « Il s'agit de montrer ce qu'il 'est' (intérieurement) » (9). Il s'agit « d'expliciter ses traits eu égard à la nature humaine de façon à ce que cette dernière soit reconnue dans chacune de ces différentes possibilités de l'homme » (9). Le différencié qui chez l'homme devient expérience est un « *rapport* [toujours différent] *du Moi en lui-même* » qu'il s'agit alors de « décliner » aussi dans l'anthropologie<sup>6</sup> (9, note 1). Vers où le Moi dévie, en quoi il faut le plier et sur quoi il peut aussi se pencher est à chaque fois différent et doit être tourné autrement.

Du coup, l'anthropologie de Lipps offre aussi une perspective particulière, comme si elle était *décomposée à travers un prisme*<sup>7</sup>. Cela ne concerne pas

6. L. Feuerbach, *Über den Anfang der Philosophie in* : L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, W. Bolin et F. Jodl (éd.), vol. II. Philosophische Kritiken und Grundsätzen, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1959, p. 214.

7. Cf. à ce propos O. F. Bollnow, '*Die menschliche Natur*'. *Bemerkungen zum letzten Werk von H. Lipps*, op. cit., p. 242 : « Tandis qu'au terme de son cheminement explicitant, on trouve, chez Heidegger, une structure fondamentale formelle et déterminée de l'existence humaine, dans laquelle les différentes apparitions analysées composent un tout fermé, chez Lipps, des

seulement la diversité des phénomènes humains qu'elle scrute dans une mobilité spécifique du questionnement philosophique, laquelle ne tient aucune autre avancée pour légitime que celle qui « ne peut être que 'contingente' » (9), mais cette décomposition spectrale est due au fait, de façon plus originale, que le Moi se comporte en lui-même et n'est pas immédiatement auprès de soi dans la conscience. C'est en cela, précisément, que « la *Schulpsychologie* [par exemple] déçoit » : parce que cette conscience est la mesure de son intérêt pour l'homme<sup>8</sup> (7). La participation d'un homme y est empêchée. Mais c'est à partir d'elle que doit être posée en premier lieu la question de l'homme. Et si cela même qui, chez l'homme, devient expérience ne coïncide pas d'abord avec ce dont il est immédiatement conscient, alors la compréhension originale de « ce que c'est' intérieurement » ne saurait être une compréhension « psychique » au sens ordinaire du terme. La question de l'homme, qui provient de la psychologie, est transformée en sous-main par Hans Lipps dans la mesure où sa justification - en tant que science - ne saurait avoir pour lui un caractère obligatoire. C'est qu'en effet elle exprime un intérêt non contraignant en l'homme qui ne devrait pas être rendu intuitif par un exemple supplémentaire. En prenant ses distances par rapport à cela, Hans Lipps prend un risque qui est aussi philosophique. L'enjeu de son anthropologie est cette « irruption », c'est-à-dire qu'elle ne s'accomplit que de cette manière.

L'endroit où ce départ a lieu et où on ne peut *qu'être affecté* par la question de l'homme - pour peu qu'on ne s'y attendît pas d'emblée - est celui de *l'embarras d'un homme*. On est exposé à lui. C'est en lui que se montre d'une manière particulière comment le Moi se comporte en lui-même. Dans l'embarras, le Moi devient une expérience déterminée. Mais, du coup la direction de la question de l'homme devient incertaine. Dans l'embarras, on est poussé dans un questionnement bouleversant. On s'approche de la manière dont on *est enchevêtré en soi-même*. L'embarras n'est subordonné à la « recherche » anthropologique que dans la mesure où il est adapté à ce qu'il « signifie » pour quelqu'un.

## 2. L'AMBIGUÏTÉ DE L'EMBARRAS

Aussi peu la réalité de l'homme ne peut-elle être saisie selon un seul point de vue et être abordée méthodiquement, aussi peu « le regard sur l'homme est-il (...) impartial » (10). Sans que l'on s'en aperçoive, « il est sous l'in-

ruptures - ne se laissant pas enfermer dans une totalité - demeurent les unes à côté des autres. Sans cesse, il cherche à atteindre ce même milieu par des côtés toujours différents. L'enchaînement systématique et conséquent de sa pensée est consciemment détruit parce que Lipps est convaincu du fait que, par principe, l'existence humaine ne se laisse pas saisir dans un système, mais que tout système barre l'accès au rapport immédiat au monde ».

8. Concernant le « Schulbegriff der Psychologie », cf. H. Lipps, *Die Wirklichkeit des Menschen*, op. cit., p. 167-168.



fluence de modes d'appréhension désuets » (10). Eu égard à l'homme il y a le risque que cela même qui « était un point de vue affirmé » devienne simplement une « opinion sans contrôle » (10). Le point de vue permettant la résolution de la question de l'homme, point de vue qui offre subrepticement et bêtement la perspective dans laquelle - de façon invisible - se perd notre regard sur l'homme, est celui d'un être à la fois corporel et animé, d'une unité de vie psycho-physique. L'intériorité de l'âme s'exprimerait dans les caractères extérieurs d'un homme, dans ses mines et gestes, dans son attitude qu'il s'agirait d'interpréter par rapport à cette intériorité. Or, c'est précisément l'embarras et son expression qui contredit ce mode d'appréhension désuet. Le point de vue auquel on avait acquiescé sans contrôle, à savoir que l'homme serait au fond un être psycho-physique, devient douteux. « L'embarras par exemple est-il après tout quelque chose qui relèverait de 'l'âme' ? » Et s'exprime-t-il dans les gestes corporels, dans l'attitude extérieure d'un homme ? « Se *montre*-t-il seulement là-dedans ? » (10)

Ce qui est décisif c'est ce qu'il signifie pour celui qui se trouve dans un tel état, qui dès lors ne parvient justement à adopter *aucune* attitude. Dans cette mesure, il est impossible de trouver dans l'embarras un point de vue pour *résoudre* la question de l'homme. C'est en cela que consiste au fond son embarras. Il ne trouve pas d'issue, ce qui explique aussi pourquoi « il rate son entrée en scène » (13). La problématique en laquelle se trouve un homme - et ce, dans *l'unicité de son essence* - vient au jour. C'est elle qui intéresse ici Hans Lipps. « La 'gêne' de l'homme et de son regard signifie une affection existentielle » (43). Il s'agit de l'analyser sans gêne et ce, par rapport à une perspective qui la manque fondamentalement parce qu'elle ne la laisse pas émerger et qu'elle ne *se* meut pas en elle.

« L'embarras que quelqu'un peut ressentir est essentiellement ambigu » (10). On peut le ressentir après coup « eu égard à quelque chose qui est susceptible d'être connu en sa teneur réelle (*sachlich*), qu'on peut constater comme étant là devant nous et qui peut être examiné par tout un chacun quant à son fondement ». « Certaines circonstances, situations *peuvent* nous embarrasser » (10). L'embarras que nous ressentons nous surplombe. Nous sommes embarrassés pour autant que les circonstances et la situation occasionnent cet embarras. Lorsque nous ressentons l'embarras, nous n'« avons » pas cette sensation qui est la nôtre<sup>9</sup>. Et quand on tombe dans l'embarras précisément eu égard à quelque chose qu'on peut connaître dans sa teneur réelle, la « situation » qui rend embarrassant n'est à son tour « rien qui aurait une teneur réelle » : « elle ne saurait être décrite comme quelque chose qui mettrait en rapport ceci et cela » (10). Elle n'est pas un rapport objectif. Plutôt : la situation « se reflète dans le commencement de ce qui s'y trouve » (10). Elle y a été *adoptée* par

9. Cf. H. Lipps, *Die menschliche Natur*, *op. cit.*, p. 45 n. 1: « Or, ce qu'il y a d'indifférent dans cet 'avoir' de sensations comme quelque chose de donné et qui ne signifie proprement rien, met au jour comment dès le commencement nous a (...) échappé la nature de l'homme, ce en quoi il est ouvert comme pouvoir pour ce avec quoi il est. »

nous. Son être-présent est « constitutif » pour elle : « on *se* rencontre auprès de quelque chose » (29). « L'embarrassé, perplexe, ne peut pas se débarrasser de difficultés qui se présentent à son regard de façon paralysante » (10). Il y est empêtré. Il n'est pas simplement dans cette situation difficile, mais il s'y trouve ; affecté, il est mis en cause par elle. Éventuellement, « l'embarrassé se laisse entraîner dans une décision qui éclate à côté et qui de ce fait devient de travers » (10). Et ce caractère indécis « se transpose sans doute aussi sur son attitude extérieure » (10). Il a cet effet. « Mais ce qui déjà est visible extérieurement dans ses gestes, est-ce que c'est par là même 'exprimé' en eux au sens propre du terme ? » (10) L'attitude extérieure de l'embarrassé « n'est quand même pas » une expression de son embarras « au sens où une distorsion de la bouche est comprise comme une expression, à savoir comme une *figuration* de la nausée ? » (10) De façon générale, l'embarras que quelqu'un ressent « de par sa situation » « s'atteste justement *par là* » (10). Et en ce sens c'est un embarras « dans lequel il se trouve » (10) « Donc justement rien d'intérieur comme l'est censé être ce qui est rapporté à l'âme. » « La réalité qui me harcèle se manifeste dans la disposition affective (*Befinden*) » (10).

L'embarras ne survient pas simplement « eu égard à quelque chose que l'on peut connaître en sa teneur réelle », mais « aussi face à autrui » (10). Il « nous surplombe » dans un milieu étranger. Nous trouvons que notre présence « perturbe les autres » (11). Par exemple, on a peur « d'être peut-être considéré par eux comme étant prude ». On sait qu'on n'est pas adapté au cercle de personnes « disposées à nous considérer naturellement comme appartenant à ce cercle » (11). « On est mal à l'aise dans une telle compagnie. » (11) Ce qui est à chaque fois contraignant c'est la manière dont on s'y rencontre, la manière dont on se trouve concerné dans la situation donnée<sup>10</sup>.

On est embarrassé parce qu'on ne peut « assurer » la « participation » et qu'on ne peut rencontrer les autres « sur le même sol » de la possibilité duquel on n'a peut-être pas à répondre seul, possibilité qui retombe d'une manière essentielle « sur ceux qui - chacun de son côté - ont à l'assumer d'une certaine façon, peut-être en conduisant les autres » (29).

On *est gêné*, lorsqu'on « a peur de la publicité de quelque chose » (11). « Mais déjà le fait que quelqu'un nous regarde, en contrôlant ce que nous faisons, peut être gênant » (11). « On perd son caractère naturel (*Unbefangtheit*), l'attention est dissociée » (11). La perte d'assurance est due ici au fait « que peut-être on ne fait pas les choses comme il faut » (11). On est gêné « lorsqu'on *croit* se faire remarquer ». On *se représente* que « quelqu'un nous observe ». Et cet observateur devient pour nous « l'occasion et l'échelle d'une épreuve de soi » (11).

Autre chose est « l'embarras *justifié* » (11). En tant qu'étranger, « on ne peut jamais être sûr des autres » (11). On ne veut pas offrir l'occasion de mal-

10. Cf. H. Lipps, *op. cit.*, p. 20 : « L'être humain 'se comporte', mais toujours d'une certaine façon, en tant qu'il se trouve concerné par lui-même dans des situations. »

entendus, on ne veut pas « apparaître sous un faux jour », mais on craint ici « de ne pas être reçu de façon convenable » (11). C'est justement à partir du moment où, « chez les autres, on semble s'imposer d'une manière sensible », qu'on a « à surmonter un certain embarras naissant » (11). « Compte tenu du fait que la compréhension des autres n'est pas capable de trouver [en soi] un certain départ » on craint, « contraint par les circonstances, de devenir un objet pour eux » (11). En tant que la situation est telle que cela même qui a une teneur réelle prend le dessus, « on a peur d'être négligé dans son soi » (11).

C'est dans le fait qu'on ne puisse pas s'arranger avec des difficultés qui se présentent de façon paralysante au regard, dans le fait qu'on n'ait pas sa juste place dans la société, dans la non assurance de bien faire les choses (qui nous pousse à croire qu'on se fait remarquer par là), dans la crainte de ne pas être reçu de façon appropriée, que se montre comment dans les différentes situations on est à chaque fois sollicité d'une manière différente.

Déjà ici - dans l'embarras qui devient la crainte de ne pas être reçu de façon convenable ou d'être ignoré en son soi - se manifeste « une *ambiguïté du regard* qu'on essaie d'éviter comme étant quelque chose de facile à concevoir » (11). « Car il ne va pas de soi que - ici, pour autrui - on est ce que l'on est de façon univoque » (11). C'est dans l'ambiguïté du regard qu'éclate la gêne ; on essaie de l'atténuer en lui. Car, en tant qu'elle est « facile à concevoir », elle met quelqu'un dans une direction dans laquelle se trouve cela même dont il a peur ou qu'il craint. Dans cette univocité qui échappe on apprend pour la première fois à quel point on n'« est » pas de façon univoque pour l'autre ce que l'on est. « Et alors que la honte a en vue une mise en péril 'de l'homme' et qu'elle n'est pas ici certaine, le gêné cherche ici à éviter quelque chose *pour lui*<sup>11</sup> » (11).

« L'ambiguïté qu'il craint n'est pas seulement une plurivocité - tout comme par exemple tout le monde est à chaque fois plurivoque selon ses rapports personnels. L'« ambigu » est l'aiguillon de la transformation mettant en question le visé » (11). Le gêné s'empêtre dans le fait de ne pas pouvoir retirer cet aiguillon. Car il se représente qu'un spectateur l'observe, représentation qui nourrit cette « transposition en... mettant en question ». Et c'est précisément là où il cherche à prévenir l'ambiguïté menaçante, là où il cherche à la neutraliser qu'elle dessine sa trace.

Lorsque quelqu'un *s'empêtre* dans quelque chose, cela se voit. « L'embarrassé ne sait pas où poser ses mains. Où se mettre, à qui s'adresser, où diriger son regard. » Il n'arrive pas à « sortir de lui-même » (11). Il donne l'impression d'être « non libre, inhibé ». « (...) Il est obligé d'agir d'une quelconque façon, d'adopter une quelconque attitude » (11). Il dévie. « En faisant un sourire défensif, il cherche à garder une distance vis-à-vis des autres, à produire

11. Cf. H. Lipps, *op. cit.*, p. 32 : « La pudeur ne cherche pas proprement à se protéger de quelque chose - comme le gêné veut seulement éviter quelque chose de façon prudente et précautionneuse et, ce faisant, se compare à quelque chose. La pudeur craint précisément de diriger le regard vers cela même qui la met en péril ».

une couche intermédiaire par rapport à l'extérieur, derrière laquelle il peut se cacher » (11). Car l'embarrassé n'ose pas sortir de lui-même. Il a « peur de faire un faux pas » (12). Il se comporte comme quelqu'un qui ne parvient pas à adopter une certaine attitude qu'il devrait pourtant adopter de quelque façon. Il dévie vers un comportement qui ne l'oblige en rien, un comportement dans lequel il aimerait obliger l'autre. Il voudrait savoir que son embarras y soit atténué et rangé. Et c'est précisément en cela que « son entrée en jeu échoue » (13). « Il ne peut pas participer au jeu. Il joue un rôle malheureux » (12). Le fait que, prétendument, il ne soit obligé à rien « manque du côté naturel propre à ceux qui en ont l'habitude en société » (12). Dans un milieu étranger, « il est posé comme dans un vide » (12). L'embarrassé ne maîtrise pas les règles de ce jeu-là. « Précisément ce qui, dans une conversation mondaine, n'oblige à rien quant à sa teneur réelle, occasionne l'embarras parce que, sans le vouloir, on devient soi-même le sujet de la conversation dans ce qu'on dit et dans la manière dont on le dit » (12). Il ne réussit pas à se libérer d'une façon involontaire. « Il se sent inhibé dans ce qu'il veut dire. Il n'a pas d'idée. Il ne peut pas s'abandonner à l'instant, ne trouve pas le ton juste ; rien de ce qu'il dit ne parvient à se donner à entendre » (12). Lorsqu'on croit qu'à travers ce que l'on dit on ne se fait pas entendre, on ne peut « garder le ton » (12). Et qu'on ne parvienne pas bien à l'extérieur, qu'on n'arrive pas à bien exprimer les mots, que l'expression ne soit pas claire en tant qu'expression, tout cela « retombe sur nous, sur ce que nous voulions dire » (12). L'embarrassé « semble vouloir se brouiller en lui-même d'une manière indistincte » (12).

« Le manque d'assurance de l'embarrassé *augmente* » (12). Il ne peut prendre le « risque », sous-tendu de façon tacite dans le jeu social - grâce à une compréhension assurée, non dite, de ce en quoi on peut justement soi-même être verbalisé -, de sortir librement de soi-même. Ce sol de résonance est d'emblée enseveli dans le caractère non obligé qui a été choisi comme prétexte. Et, dans cette mesure, il ne se fie plus du tout à ses expressions - en les contrôlant - d'être pris au dépourvu face à cet embarras caché derrière ce prétexte. Ses expressions n'ont pas le caractère décontracté et naturel de toute conversation sociale non contrainte, elles ne sont pas adaptées à ce dont il est question, à ce sur quoi portent les allusions qui peuvent être faites, à ce qui peut bien nous venir à l'esprit. On entend immédiatement qu'elles sont soumises au contrôle d'une observation intérieure, que l'embarrassé se soumet à la contrainte de faire en sorte qu'elles soient dans tous les cas bien reçues. Et c'est précisément pour cela qu'elles ne sont pas à leur place. L'embarrassé se fait remarquer comme quelqu'un qui « n'appartient pas au cercle » ; il devient maintenant « l'objet d'une considération étonnée » (12). « Elle s'en tient aux choses extérieures », et ne le voit pas « en ce qui le caractérise en propre » (12). L'embarrassé sent alors « la proximité du ridicule » (12). « Il se voit à travers les yeux des autres » (12). *Il devient douteux pour lui-même*. Il est perturbé - non pas en raison du fait d'avoir commis une erreur ou de ne pas avoir été reçu de façon convenable, mais de faire fausse route parce qu'il veut justement bien

faire à tout prix. Et cette perturbation « devient alors pour lui un trouble de son empathie » (12). « Une certaine tonalité affective en tant que fondement d'une compréhension non verbalisée ne peut plus du tout se produire en lui » (12). Tout ce qu'il dit, ses mines, etc. a un effet de moins en moins naturel et de plus en plus artificiel. « Il ne parvient pas à se trouver » (12). « Dans ce qui est fait extérieurement et dans ce qui est sous le contrôle d'une observation intérieure de ses mouvements, se montre comment l'embarras empêche de trouver le milieu qui nous relie aux autres » (12). Ce qui s'interpose d'une façon perturbante, c'est « le changement des points de vue adoptés, la distance de la connaissance qui s'exteriorise » (12). L'embarrassé n'a pas accès au fait de pouvoir sortir librement de soi-même vers le « milieu qui nous relie aux autres ». La « distance de la connaissance qui s'exteriorise » s'atteste à la fois par la domination de l'observation intérieure et le contrôle de soi et le fait d'être regardé d'une façon purement extérieure. Ce « changement des points de vue adoptés », c'est cette exteriorisation revirante et mutuelle de perspectives intérieures et extérieures. C'est la *fissure de la division* qui distingue l'embarras. Et ce, dans la mesure où, en tant que phénomène humain, il ne signifie rien d'autre que le fait de *faire éclater le caractère unitaire de notre être, de faire éclater la « constitution (Verfassung) d'un homme »*. - En effet, ce n'est que dans la faille de cette rupture que peut s'installer le point de vue « désuet » selon lequel l'homme serait au fond un être psycho-physique. Ce point de vue est un embarras dans lequel s'est empêtré notre regard *sur* l'homme, mais il n'est pas un embarras *de* l'homme. Ce n'est que ce dernier qui nous amène au « caractère unitaire de sa constitution » parce qu'il s'y réfracte. C'est dans cette réfraction que se fait voir, comme à travers un prisme, ce que cela signifie d'être un homme.

### 3. UNE UNITÉ FRAGILE ET DOUTEUSE. L'EXPRESSION DE L'EMBARRAS

« L'embarras se montre dans le fait de rougir. Mais il se montre aussi dans la façon de se comporter - on remarque alors un sens de l'expression dans la contraction des bras, dans le regard errant qui ne trouve pas de point d'arrêt, etc. Cependant, n'y a-t-il pas visée d'autre chose que si l'on dit simplement des pensées de quelqu'un qu'elles sont inscrites sur son visage ou si l'on prend sa mine comme l'expression traîtresse de quelque chose qui relève de l'âme ? » (12/13) En tant qu'il est une disposition affective qui nous affecte à *l'occasion de quelque chose*, l'embarras n'est « justement rien d'intérieur ». L'homme est affecté par une réalité qui le contraint ; il est alors sollicité dans la mesure où il est contraint par elle et où il ne peut pas s'en débarrasser. Et par ailleurs : « Il n'est pas vrai de dire que dans l'embarras quelque chose d'intérieur viendrait à l'extérieur - l'entrée en jeu échoue » (13). Ce qui est significatif c'est justement le fait qu'on ne soit pas en mesure de prendre une attitude que d'une certaine manière on devrait pourtant adopter. Car il se montre ici comment on affronte

la contrainte - et cela veut dire ici comment on l'adopte, comment on l'intègre. On s'empêtre ici en soi-même d'une telle manière qu'on ne peut pas sortir librement de soi-même et que, obligé par la contrainte, on dévie dans un comportement qui ne nous oblige pas mais seulement en apparence. On cherche en vain à y amortir l'embarras qui, dans cette mesure, devient une épreuve de rupture.

« L'embarras *est* son 'expression' » (13). Comment faut-il comprendre cette phrase lapidaire de Hans Lipps ? Et que signifient ici les guillemets ? On ne trouve la réponse à cette question qu'en faisant certaines comparaisons. Sans toutefois égaliser ce qui est ici comparé. « Tout comme le rire par exemple permet une certaine détente, c'est-à-dire qu'il ne l'exprime que dans la mesure où dans ce geste la détente oscille, s'impose et se figure » (13). L'embarras n'exprime quelque chose que dans la mesure où l'entrée en jeu échoue et où on « donne l'impression » d'être non libre et inhibé. L'embarras n'est pas une sensation qu'on « aurait », et il ne doit pas davantage être appréhendé comme un « sentiment » - d'un manque d'assurance - qui s'exprimerait<sup>12</sup>. En effet, l'embarrassé n'a pas le sentiment d'un manque d'assurance ; il n'est pas sûr, c'est-à-dire qu'il est de moins en moins sûr de lui. C'est l'effet qu'il fait. Dans la mesure où il le devient. Tant qu'il n'ose pas sortir de lui-même et qu'il ne joue pas un rôle malheureux, il n'exprime pas de sentiment de manque d'assurance. C'est justement une telle « expression » qu'il veut éviter à tout prix en soumettant par exemple ses mouvements au contrôle d'une observation intérieure, des mouvements qui apparaissent du coup comme étant « faits extérieurement ».

« La colère cherche des résistances afin de s'y décharger ; on « se recueille » après que, dans un élan de colère, on a cassé un crayon. Tout comme ne peut se sentir à l'étroit ou soulagé que celui chez qui ce « se » trouve *la direction d'un corps vivant* qui n'est ici pas seulement la condition, mais *le quid affecté du sentir* » (13). C'est dans l'entrée en jeu qui échoue, dans le fait de donner l'impression d'être non libre et inhibé que le « ne-pas-être-sûr-de-lui-même » de l'embarrassé trouve la direction du corps vivant. Celui-ci est le *quid affecté du sentir* qui a alors lieu, pour autant que l'inhibition, la non liberté, touche l'habiter dans son corps. L'affect n'est du coup « rien d'intérieur », tout comme le geste n'est rien d'extérieur. L'affect balance en lui, il s'y impose et s'y figure - tout comme dans le rire ; on amortit l'affect dans le geste et « on réussit à nouveau à se contrôler » - comme lorsque dans un élan de colère on casse un crayon (16). L'affect « augmente et se clarifie dans 'l'attitude' qu'il adopte à travers le geste » (17). Le manque d'assurance de l'embarrassé augmente dans son se-mouvoir, se-comporter et s'exprimer maladroitement. Et il s'y fait remarquer.

« Des pensées, des intentions, etc. peuvent valoir comme intériorité d'un

12. Concernant la psychologie des sentiments, cf. H. Lipps, *op. cit.*, p. 41, en particulier n. 1 ; voir aussi les développements parallèles dans H. Lipps, *Die Wirklichkeit des Menschen, op. cit.*, p. 179.

homme dans la mesure sans doute où l'on peut seulement en avoir conscience ou seulement les deviner » (13/14). On le voit, c'est le cas lorsqu'ils ne trouvent pas cette direction d'un corps vivant qui du coup n'est pas non plus le « *quid affecté* » d'un sentir. « Et comme le penser signifie un s'occuper-de-quelque-chose, il peut aussi être compris comme quelque chose qui 'se déroule en quelque'un' » (14). On ne s'affecte pas ici dans la direction du corps vivant qui à son tour n'est pas *affecté* non plus en tant que *quid* du sentir. Il reste un simple « processus » qu'on « rencontre » dans quelqu'un. « Ce que quelqu'un pense ne peut être remarqué que dans ses mines » (14). En tant que son penser n'est pas en mesure de s'articuler aussi dans les mines *comme* quelque chose de senti dans son corps vivant, justement affecté en lui.

Ce qui est significatif pour le fait que l'affect n'est pas quelque chose d'intérieur, c'est la détermination augustinienne de l'*affectio animi* comme *distentio*. « *Tristitia contractio est* » : le deuil s'enferme en lui-même (13). « Il laisse le cœur se cramponner. » « *Laetitia diffusio est* » (13). La joie est débordante. « On saute de joie ; elle veut prendre l'air. La joie permet d'avancer aux sentiments élevés » (13). « *Timor fuga est.* » « La *fuga* se montre comme une peur qui ne regarde pas en face ce qui approche, qui effarouche et qui n'ose pas faire face à quoi que ce soit<sup>13</sup> » (13). Il en va autrement pour une peur qui devient pensée, « qui se laisse déterminer librement face à un danger ouvert par là » (13). Que l'affect trouve la direction du corps vivant qui est ici le *quid affecté* du sentir ne signifie pourtant pas qu'on serait amené ici, « en pensant », à quelque chose de senti dans le corps, d'affecté en lui, ou dont on se serait souvenu. - Tout comme « une douleur par exemple est sentie comme 'violente' dans la mesure où ce qui y est saisi fait 'penser' à quelque chose qui reste au même endroit, qui ne diminue pas. » « De même qu'une douleur dans le ventre qui est sentie comme cuisante n'est pas comparée simplement avec l'effet du couteau, ou qu'elle n'y fait penser que dans la mesure où l'on peut à son tour *regarder* ce qui coupe comme cet effet du couteau » (13, n. 1). Que dans la mesure où cet effet donne à son tour cette *impression*. Comment faut-il alors déterminer la spécificité de cette « expression » de l'affect ?

On ne peut s'acquitter de cette tâche que d'une manière circonspecte. Hans Lipps tente de déterminer plus précisément l'expression de l'affect en s'appuyant sur l'analyse phénoménologique de la nausée - dont la grimace est celle de l'envie de vomir - d'Aurel Kolnai<sup>14</sup>. En même temps il refuse catégoriquement l'idée défendue par Ludwig Klages selon laquelle le geste serait ici la « parabole d'une action »<sup>15</sup>.

13. Cf. À ce propos l'article « Affekt » de J. Lanz dans : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter (éd.), vol. 1. Basel/Stuttgart, 1971, p. 89-100. La détermination de la joie comme « élévation » et de la douleur comme « contraction » a une origine stoïcienne. Concernant la crainte, cf. Augustin, *Tractatus 46 in Ioannem, ant. fin. Tom. 9* : « *Fuga animi timor est.* »

14. A. Kolnai, *Der Ekel*, dans : *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, E. Husserl (éd.), vol. X, Halle (Saale), 1929, p. 515-569.

15. L. Klages, *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, dans : *L. Klages. Sämtliche Werke*,

Tout d'abord : « qu'une nouvelle puisse 'm'angoisser', qu'une personne puisse me 'faire vomir', cela montre comment l'homme réagit toujours selon le *caractère unitaire de la nature corporelle vivante* » (14). L'afflux de la réalité y a déjà été intégrée d'emblée. Si la « *disposition affective* » doit être sollicitée pour poser la question de l'homme, sa dignité anthropologique - ce qu'elle signifie ici - n'est sans doute rien d'autre que la suivante : il s'agit de cerner très précisément le caractère unitaire de la nature de son corps vivant à partir de laquelle un homme existe et qui est son « milieu ». Pour voir comment un homme fait face à cet afflux, il faut toujours revenir à cet « avoir-été-adopté » préalable. La grimace de la nausée qui est celle de l'envie de vomir permet de ressentir en quel sens précis il faut comprendre ici le caractère unitaire de la nature du corps vivant de l'homme - en ce sens, justement, que l'homme ne parvient d'abord qu'à *se saisir* en elle, et ce, compte tenu du fait de ce qu'il « ressent par là même », sensation qui « affecte » notre corps vivant et qui n'est pas quelque chose « qui se trouve là » et qu'on pourrait y rencontrer. Car il s'agit « de dévoiler la nature de l'homme dans ses possibilités » et non pas de limiter ses possibilités à une nature, relevant du corps vivant quelle qu'en soit la constitution.

« La grimace de la nausée par exemple est celle de l'envie de vomir » (14). L'envie de vomir provoque cette grimace de façon volontaire, mais ce n'est pas *elle* qui la fait. Dans la nausée c'est le visage qui fait une grimace de façon volontaire, c'est le visage qui devient grimace de l'envie de vomir. Mais la nausée peut aussi se figer par exemple d'un coup avec cette grimace - ou « on peut se mettre par exemple volontairement dans la nausée en faisant ses gestes » (17). En tant que geste, la grimace de la nausée, même si elle est faite d'une manière volontaire, n'est pas un simple réflexe de l'envie de vomir. La grimace de la nausée n'active pas non plus cette envie de vomir, mais, d'un autre côté, elle ne fait pas « penser » à ou ne « rappelle » pas le processus isolé par l'envie de vomir. Ce qui me dégoûte *est* pourtant bel et bien en me « faisant vomir ». La grimace de la nausée « ajuste » la nausée au vomissement. Mais elle n'y conduit pas, elle n'y éclate pas. La convulsion et les spasmes ne sont pas non plus « simulés », de façon expresse, par la grimace. Le vomissement est *touché* au regard de ce que l'on « ressent » dans la nausée et ce, grâce à la grimace. Le geste installe l'affect sur ce qu'on ressent ici. Mais les sensations qui sont peut-être liées à l'envie de vomir isolée - cela même qu'on ressent en vomissant - n'apparaissent ici que « *rayées* », elles ne sont ni accomplies, ni copiées. « Je ne peux rien opposer à ce qui provoque ma nausée » (14). De même que je ne saurais réprimer l'envie de vomir : elle s'impose toujours. « Tout comme ce qui nous répugne excite seulement une résistance qui se raidit » (14). De même, on essaie de repousser ce qui provoque l'envie de vomir, on résiste - en se raidissant - au fait que l'excitation s'empare de l'envie de vomir, qu'elle la

vol. 6 : *Ausdruckskunde*, Bonn, 1964, p. 139-313 ; en particulier K. 2 : *Ausdrucksbewegung und Willkürbewegung*, p. 175-193. Concernant le geste comme « parabole d'une action », cf. *ibid.*, p. 190 sq.



« contamine ». « La grimace de la nausée exprime comment on ne peut ‘se débarrasser’ de quelque chose que de façon violente » (14). Comme par exemple les convulsions lors du vomissement, les crampes qu’on ne maîtrise pas, dont le caractère violent se fait sentir dans des spasmes et à travers lesquelles on se débarrasse - en l’expulsant - de ce qui excite l’envie de vomir. « La nausée est du côté de la satiété qui a assez de quelque chose dans la mesure, précisément, où cela a d’abord été intégré » (14). Comme quelqu’un se plaint d’abord, avant de vomir, de quelque chose qui pèse sur l’estomac.

Tandis que « ‘la répugnance et la haine’ sont défiées comme une position et une attitude *justifiées* » - « selon un comportement approprié » que quelqu’un peut « tenir » comme tel, ou par rapport auquel il adopte telle ou telle « position » - « la nausée est quelque chose qui peut juste ‘venir’ à quelqu’un » (14). Quelqu’un ou quelque chose provoque ma nausée. En ce sens-là la nausée est « une sensation » par opposition à « l’horreur et l’effroi » « où quelque chose devient transparent eu égard à des abîmes où ce quelque chose d’abysal est alors ‘vécu’ » (14). Mais ce qui provoque la nausée ne devient pas même transparent eu égard à quelque chose qui, dans cette mesure, peut également être « vécu ». Ce qui est ainsi dégoûtant est pris en direction de quelque chose qu’on peut seulement « rencontrer » dans le corps vivant, dans la mesure où cela fait appel à sa sensibilité et la sollicite ; sachant que son excitabilité rend d’abord possible le ressentir sensible - mais qui ne se trouve pas dans le corps vivant et qui ne s’y laisse pas rencontrer. « On fait l’expérience d’une *attaque* à partir de ce qui, à cet égard, est ressenti justement *comme* dégoûtant » (14). Ce qui est dégoûtant, ce n’est pas « n’importe quelle saleté dont la proximité est seulement occasionnelle, extérieure, spatiale ». « C’est le crasseux, ce qui colle par manque de force, ce qui s’y joue et qui, dans cette mesure, est rebelle qui est dégoûtant » (14).

« Dans la nausée, on saisit quelque chose de façon *sensible*, c’est-à-dire qu’on l’appréhende eu égard à ce qu’on ressent alors d’une manière sensible ou à ce qu’on ressent comme quelque chose de répugnant qui attaque cette sensation sensible » (14). Ce qui se présente comme étant sans gêne provoque la nausée. Quelque chose qui colle, mais aussi le grouillement d’un nid de chenilles et le ricanement de toutes ses dents, sans inhibition et sans gêne. Dans ce ricanement est saisie la dérision sur l’affinité, dont on ne parvient pas à se débarrasser, avec ce qui provoque à cet égard la nausée. L’ordinaire dégoûte. Mais aussi la pâleur fade, le difforme, l’appauvrissement visible et la bassesse de la vie par exemple de vers qui vivent comme des parasites (14). « La pure vie nue dans son état non dompté » est dégoûtante<sup>16</sup>. « Les races en expansion d’une culture bactérienne par exemple à la différence des bactéries qu’on peut observer sous le microscope et dont on peut voir les formes différenciées » (14). Le difforme, qui s’étend sans gêne, l’indompté, le crasseux, le collant « enflamment » la nausée. Mais ce n’est que la grimace qui « installe » la

16. Cf. A. Kolnai, *op. cit.*, p. 554 et p. 556.

nausée sur ce qu'on ressent alors de façon sensible, dans la mesure où le corps vivant est en jeu non seulement à cause de son excitabilité en tant que condition du sentir sensible, mais encore en tant qu'il est affecté ici comme le *quid* du sentir sensible. Ce qu'on saisit d'une manière sensible dans la nausée, n'arrive à sa « *contenance* » déterminée que par la grimace de la nausée. Le sentir sensible par là « *se densifie, arrive à son point critique* » - à savoir qu'il affecte le corps vivant mais qu'on ne l'y rencontre pas (15/16). Et ce, par la grimace de la nausée qui, du coup, fait que le sentir sensible s'accomplit et l'y « fixe » (16). « L'impression d'abord indéterminée et non sûre d'elle revire ici en 'véritable' nausée » (16).

Comment pourrait-on décrire plus précisément cette densification, cette crise qui se produit par le geste et où l'affect est « pu » en tant qu'il « prend ici des voies dont la possibilité s'est réalisée », à savoir par exemple qu'il vire en nausée « véritable » (16)? Le geste serait-il une « densification *imagée* » qui rendrait ici intuitif le sentir sensible (15)? La grimace de la nausée met-elle alors en image - en vertu du caractère semblable de l'expression du visage - les spasmes du vomissement? En tant qu'action dont le sens consisterait à exprimer ce sentir sensible, à le rendre intuitif? Manifestement, les problèmes s'accumulent ici.

Ludwig Klages détermine d'une manière générale le geste comme « la parabole d'une action » (15). Et il comprend la « parabole » ici « comme une densification imagée de quelque chose qui est d'abord et proprement concevable<sup>17</sup> » (15) et qu'il faudrait considérer comme le « sens » d'une action. - Tout d'abord on ne peut guère comparer des gestes avec des « actes arbitraires ». Ceux-ci « ont tout de même une autre allure ». « On ne peut les reconnaître à partir de leur *figure* » (15). Les traits d'un tel comportement « juste » ou « intentionnel » doivent être « compris en leur teneur réelle », c'est-à-dire à partir de la chose visée dans l'acquis préalable (15). Le sens de ces traits « doit être trouvé en tant que plan » (15). Et celui-ci rend possible « de comprendre la signification des détails d'une telle démarche » (15). En revanche, « il est impossible de séparer l'expression du sens » dans les mouvements qui ne sont pas arbitraires - par exemple « lorsqu'on fait demi-tour de façon non arbitraire (...) ou quand on fait un mouvement de repli devant une grenade passant de justesse à côté de la tête » (15). On peut reconnaître le sens des traits de ce comportement ne serait-ce qu'à partir de la figure de ses mouvements. Il n'est pas seulement marqué par la chose visée dans l'acquis préalable qu'il s'agirait d'isoler de l'agir concret ou qui y serait déposée « en tant que plan ». La manière dont le mouvement est figuré exprime le sens des traits de ce comportement.

« Mais où se trouve alors dans la grimace de la nausée - si après tout c'est le cas - le caractère de parabole? » (15) Est-ce qu'elle est semblable à une action arbitraire ou à un mouvement non arbitraire - ou aux deux : a-t-

17. Cf. L. Klages, *op. cit.*, p. 190 sq.

elle l'intention de redoubler par exemple un mouvement non arbitraire ? Or, la figure de ses mouvements ne nous ouvre pas du tout encore le sentir sensible qui y a lieu. Et l'intention d'éveiller un tel sentir sensible ou de le rappeler ne détermine pourtant pas le sens des traits quand on fait une grimace ; on ne saurait l'y trouver en tant que plan. On ne peut comparer le geste ni à une action arbitraire ni à une action non arbitraire et rétroactive. Il ne représente pas en image un mouvement non arbitraire et cette intention « de représenter en image » n'incombe pas non plus aux traits du geste. En tant que densification ou crise le geste n'a rien d'une « image ». Il n'y a en effet pas de chose qui serait visée ici comme « image » et qui, par ailleurs, marquerait la figure du mouvement. Car, le fait que l'affect *soit* son « expression » signifie en réalité qu'il n'y est pas « représenté en image ».

Or, de quoi le geste est-il alors une parabole - si ce n'est pas du sentir « qui est intégré dans le geste et dont on vient à bout par le geste ? » (15) Mais comment le geste s'identifierait-il au sentir ? Comment serait-ce déjà à la sensation - et pas seulement au geste - qu'incomberait la parabole ? Par exemple, dans la grimace de la nausée est intégrée « l'attaque à partir de ce qu'on y éprouve de dégoûtant ». Elle en vient alors à bout, d'autant qu'elle « veut s'en dépêtrer à tout prix » (14). « De même que le mépris s'affranchit de quelque chose qui sinon - et c'est en cela que consiste la parabole - resterait attaché à moi » (15). Le geste absorbe alors la sensation en direction du corps vivant, une direction qui s'était déjà frayée la voie en lui, même si la sensation n'a pas déjà réussi à prendre cette voie. Que la sensation se meuve dans cette direction qui se fraie sa voie, qu'elle « s'identifie » à elle, c'est ce qui nous permet de voir précisément quelle est sa *puissance affective*. « Le fait de fermer les yeux et de tendre les bras pour se défendre lorsqu'on est effrayé ( . . . ) n'est pas proprement censé écarter de mon corps quelque chose qui me saute dessus. On ne supporte pas ici la vue de la chose ou la 'chose' elle-même *comme si* elle me poursuivait<sup>18</sup>. » (15) Ce qui se montre ici c'est la manière dont dans le geste on s'identifie ou on répond à ce qu'il y a de semblable par parabole au sentir. « Et ces mouvements ainsi que les gestes et l'attitude de l'embarras sont précisément compris comme une expression du sentir et de la disposition affective » (15) - et non pas comme des actions arbitraires ou comme un agir non arbitraire et rétroactif. Car le geste ne représente pas, d'une manière intentionnelle, la sensation par « image », et il ne réagit pas davantage, d'une façon non arbitraire, à cette sensation.

« Et de quoi le rire serait-il une parabole ? » (15) « On rit dans les circonstances les plus diverses. On ne rit pas seulement de ce qu'il ne faut pas prendre au sérieux, mais aussi par exemple dans le désespoir. Il y a des rires amers. Et il y a aussi le rire sans raison dans l'embarras » (15). « Ce qui revient ici partout - dans la distance de ce qui peut nous paraître bizarre<sup>19</sup>, dans

18. Cf. à ce propos L. Klages, *op. cit.*, p. 192-193.

19. Cf. à ce propos H. Lipps, « Die Erlebnisweise der 'Primitiven' » dans : *Die Wirklichkeit*

la détente violente de l'échec, dans l'éloignement où l'embarrassé cherche à attacher l'autre - cela ne se laisse pas mettre en évidence dans une formule » (15). La manière dont une sensation toujours différente trouve ici la direction - se frayant sa voie - du corps, la manière dont elle se meut en elle, dont elle s'y « identifie », est à chaque fois distincte sans qu'aucune confusion soit possible. De même qu'à partir de là, le rire par exemple se figure lui aussi d'une manière différente. Ce n'est qu'à partir de cette puissance affective du sentir, adoptée d'une façon diversifiée et figurée d'une manière différente, qu'on peut comprendre la signification propre du rire - et ce, « pour la même raison pour laquelle on ne peut aussi que ressentir (*erspüren*) la signification fondamentale d'un mot en parcourant les différents types de son remplissement<sup>20</sup> » (15).

Or, à quoi se rapporte ce qui a le caractère d'une « parabole » du sentir ? À quoi correspond-on par le geste ou par l'attitude ? « Ce qui a le caractère d'une parabole du sentir se rapporte à la manière dont le plus divers peut être ramené au même dénominateur et être comparé dans la mesure où l'homme est *le milieu unitaire de ses sensations* » (15/16). L'homme est le « milieu » de ses sensations en tant qu'il se trouve auprès de quelque chose qui l'affecte ou qui à cet égard est adopté par lui, en tant qu'il se trouve sollicité comme être « affectif ». Ce milieu du sentir est « unitaire » en tant que le fait de se trouver auprès de quelque chose concerne l'*être en chair et en os de l'existence* de l'homme et en tant que sa « disposition affective » relève du corps vivant. Car en tant que la puissance affective du sentir relève du corps vivant, elle est aussi « possible ». Ce qui concerne un homme peut être saisi eu égard à cette corporéité vivante de son existence et peut y être assumé, constaté et éventuellement maîtrisé. « L'homme réagit toujours conformément au caractère unitaire de la nature de son corps vivant » (14). Il revient sur sa disposition affective en tant que relevant du corps vivant dans la mesure où il se trouve sollicité à cet égard ; il cerne son être-affecté dans les gestes corporels ou dans son attitude, les amortit éventuellement en eux ou essaie aussi de les dominer. La corporéité vivante de la disposition affective de l'homme, la puissance affective de son sentir en tant qu'elle relève du corps vivant, n'est nullement une simple potentialité (*Vermöglichkeit*) de son *Leibkörper* en tant qu'« organe ». On ne peut comparer la manière dont l'homme revient dans les gestes corporels ou dans son attitude à sa disposition affective en tant qu'elle est en expérience à même le corps vivant, ni à un mouvement réflexe ni à sa doublure.

Déjà le rire nous montrait comment « le plus divers peut être ramené au même dénominateur » (15). Mais il nous mettait aussi sous les yeux la flexibilité de ce même dénominateur et sa capacité à être modulé. En outre, « le caractère non arbitraire des gestes interdit déjà d'emblée de parler d'une transposition qui, conformément à un mot ou à un concept, serait au moins possible de leur disponibilité et leur utilisabilité » (16). La puissance affective du sen-

*des Menschen*, op. cit., p. 37.

20. Cf. à ce propos H. Lipps, *Die Verbindlichkeit der Sprache*, Werke vol. IV, Frankfurt a.M., 1977, p. 115 sq.

tir *se saisit* seulement dans ce qui est appréhendé comme étant senti dans le corps vivant. En tant que telle, elle n'est pas à notre disposition et ne peut être utilisée par nous. Dans le geste, elle est « pue » mais pas « traduite ». Car le geste essaie de « s'arranger à cet égard » avec ce qui est appréhendé comme étant senti à même le corps vivant, ou « de s'en défaire » (16) et non pas de le traduire en quelque chose de comparable ou quelque chose qui pourrait le rappeler. Ce qui dans le geste corporel par exemple dans le rire « peut être ramené au même dénominateur » est en même temps à un tel point différent qu'aucune confusion n'est possible entre les façons dont il s'y figure à chaque fois autrement. Quelque chose qui serait concevable comme un « rire authentique », qu'on pourrait transposer en rire amer de désespoir ou en rire sans raison de l'embarras, n'existe pas. En tant que « milieu unitaire » de ses sensations, l'homme s'appréhende dans la *différence* des possibilités affectives contenues en lui, et qui peuvent bien être comparées dans la mesure où elles sont corporellement médiatisées en tant que possibilités saisissables. En tant que le corps vivant est à chaque fois affecté d'une manière différente, survient avant tout à même celui-ci *le différencié* - la manière dont l'homme parvient alors à s'appréhender.

Que ce milieu unitaire du sentir en lequel un homme parvient à s'appréhender, à savoir dans la différence des possibilités affectives contenues en lui, soit fragile, c'est ce dont a témoigné le caractère insaisissable de l'embarrassé qui faisait irruption dans l'ambiguïté du comportement de son corps vivant. L'embarrassé se trouve auprès de quelque chose avec quoi il n'est pas en mesure de s'arranger. *Il ne lui réussit pas de se comporter en lui-même par rapport à ce qui l'affecte alors.* Ce qu'il y a de différent dans les possibilités affectives qui y sont contenues ne s'articule pas. Gêné par ce qui l'affecte à cet égard, il s'empêtre en lui-même. Ce vers quoi il se trouve sollicité reste dépourvu de direction. Son être-affecté manque la pointe qui est à offrir à la sollicitation. L'embarrassé s'empêtre de façon maladroite dans le fourmillement des sensations qui l'assaillent dont il n'arrive pas à se sortir. Décontenancé, il ne peut pas s'y retrouver. Angoissé, il s'enferme en lui-même et n'ose pas sortir de lui-même.

On peut sentir cette insaisissabilité de l'embarrassé dans l'ambiguïté de son comportement, relevant du corps vivant, consistant à devoir agir d'une quelconque façon, alors qu'il ne peut pas sortir de soi-même, ainsi que dans son entrée en jeu qui aussi échoue et qui n'est pas à sa place précisément parce qu'elle est maladroite. Puisque dans son sentir cela même qui est différent dans les possibilités affectives qui y sont contenues n'arrive pas à être articulé, l'embarrassé semble vouloir se noyer d'une façon indistincte en lui-même. Sans pointe, dépourvu d'une direction, il n'y a rien qui pourrait se laisser comparer de quelque façon à la puissance affective de son sentir, qui se laisserait ramener au même dénominateur. L'embarrassé cherche en vain à même son propre corps le point de rencontre de son sentir. En tant qu'elle n'est pas articulée, la puissance affective de son sentir ne s'y laisse pas saisir. L'exigence de sortir

de soi, de saisir cela même qui le sollicite, est trop forte pour lui. L'embarrassé n'est pas en mesure de mettre en évidence de façon pointue son trouble ; ce qui est différencié, la manière dont il parvient alors à s'appréhender, ne peut pas ressortir à même son corps vivant en tant qu'affecté à chaque fois d'une manière différente. C'est précisément la raison pour laquelle son insaisissabilité éclate dans la défiance à l'égard du corps vivant traître qui semble lui faire faux bond.

La faille par laquelle l'embarras fend le milieu unitaire du sentir d'un homme ne se laisse montrer que dans le déchirement de son être-là corporel. Ce n'est qu'à cette aune que se laisse mesurer à quel point il pénètre profondément dans ce milieu unitaire. *Dans le déchirement de son être-là corporel, l'homme s'efforce d'amortir ce qu'il y a de gênant dans son insaisissabilité.* Il aimerait prouver le caractère unitaire de sa nature corporelle vivante. Mais mis à l'épreuve, celui-ci lui échappe. L'embarrassé voudrait bien sortir de soi, à tout prix il veut le faire comme il faut. Il insiste sur l'expression fidèle, essaie de surveiller sans cesse ses gestes corporels, la manière dont il s'exprime. Puisque son être-affecté ne trouve pas par ses gestes et ses expressions une « attitude » qui lui est appropriée, l'embarrassé se dépasse lui-même dans ses tentatives de produire une telle attitude. En tant que faites extérieurement, les gestes et expressions manquent de précision et de force persuasive. Car, dans la mesure où ils sont soumis au contrôle de l'observation intérieure et produits en elle, l'embarrassé exprime par là même son intention de vouloir sortir comme il faut de soi-même ou de se placer convenablement par rapport à autrui. En tant que tous ses efforts sont dirigés vers ce but, l'embarrassé perd son caractère naturel. Il prend des poses artificielles et s'exprime d'une manière tordue. Et son insaisissabilité s'accroît en raison du fait d'être ignoré en ce qui le caractérise dans son être le plus propre et de n'être considéré que dans ses expressions artificielles et tordues, ce qui le rend presque comique. *La gêne de l'embarrassé est une affection de son existence.* Une gêne qui, en tant qu'elle surmène celui qui l'a, ne parvient pas à se saisir, dont l'insaisissabilité éclate dans l'entrée en jeu ratée, et qui ne se figure pas dans une déformation de la bouche comme c'est par exemple le cas dans l'attaque qui provoque la nausée. La gêne de l'embarrassé embrasse l'homme tout entier. L'embarrassé est embarrassé précisément parce qu'il ne peut pas être pour lui-même « total ». Gêné, le regard de l'embarrassé est pénétré par une paralysie menaçant toute son efficience.

#### 4. LA GÊNE DE L'ÊTRE HUMAIN

« À travers le 'caractère de parabole' des affects ne s'exprime rien d'autre que ceci : ce qui, du point de vue de la teneur réelle, est le plus différent peut être considéré comme étant identique » (16). Ce qui affecte ne peut être pris que de façon à ce qu'il se tienne dans une parabole ; la puissance de l'affect se

saisit dans celle-ci et ne « se donne le pouvoir » que de cette manière-là. Ce à quoi s'identifie l'affect n'est pas figuré (*dargestellt*) en image par quelque chose d'autre avec quoi il pourrait être comparé à quelque égard. Et il n'est pas non plus « traduit » en autre chose parce que cela mobiliserait ici des souvenirs. Ce qui est pris ici pour réaliser cette identification *se met ici en forme* dans quelque chose d'autre qui ne se laisse pas comparer d'une manière démontrable avec lui et qui ne le rappelle nullement - de quelque façon que ce soit. Il ne se compare pas *avec* l'autre mais « à *même* l'autre ». Ce n'est que de cette manière que l'identification peut avoir un effet. Pour effectuer cette identification, l'affect peut saisir des éléments les plus différents eu égard à leur teneur réelle ; il les rend effectifs par le fait qu'ici, dans des éléments complètement différents quant à leur teneur réelle de ce qui est pris pour réaliser l'identification, celui-ci devient d'abord quelque chose d'« identique ». Mais, *pour soi-même*, ce à quoi se compare l'identification ne se laisse pas ramener à ce dénominateur ou n'apparaît pas comme étant « le même ». « Que par exemple un type de sens chez un homme puisse être décrit comme étant 'courbe', cela montre que l'homme est vu ici à *partir* des choses tout comme on voit quelque chose dans les choses en leur être-courbe. Car ce que veut dire 'courbe', cela ne se laisse pas cerner par la simple forme (*Gestalt*). L'un se compare à l'autre sans qu'on puisse distinguer entre un sens propre et un sens figuré du terme 'courbe' » (16). Ce en quoi l'affect a le caractère d'une parabole, ce qui est pris de lui pour réaliser l'identification, réside dans le sentir en tant qu'en lui est frayé le chemin en direction du corps vivant que l'affect n'a pas déjà pris par lui-même tout seul. Ce n'est que là qu'il se saisit et qu'il se donne du pouvoir. Ce n'est qu'à même le corps vivant qu'est touché, amené cela même à quoi se compare l'affect, ce en quoi ce qui est pris de lui pour réaliser l'identification est visible aussi comme quelque chose d'« identique ». Dans les gestes ou dans l'attitude « arrive à son point critique l'impression d'abord indéterminée qui n'est pas sûre d'elle-même<sup>21</sup> » (16). Ce en quoi le sentir a le caractère d'une parabole correspond à cela. Voici comment il faut le concevoir : ce qui est pris ici pour réaliser l'identification dans le « se-trouver (*Sich-Befinden*) » se compare avec ce qui affecte en le corps vivant, en ressort comme « identique » ou se laisse ramener au même dénominateur. La puissance affective du sentir se libère par là.

Dans les gestes l'affect est ce dont la possibilité s'est réalisée (*gekonnt*). « Ils signifient le commencement d'une distanciation par rapport à ce qui me touche » (16). « Tout comme le concevoir prend à son tour des voies 'dont la possibilité s'est réalisée' » (16). « Par la saisie du son articulé on a réussi à tenir librement devant soi ce qui y a été 'intégré' » (16). « Par sa prononciation dans un mot, par cette naissance nouvelle et modifiée de l'impression, il est délié à soi-même<sup>22</sup>. » « Et ce n'est que dans la mesure où on garde ses distances,

21. Cf. le développement parallèle de H. Lipps dans : *Die Verbindlichkeit der Sprache*, op. cit., p. 120.

22. Cf. à ce propos l'idée de Lipps d'un « être-délié-à-soi-même (*Zu-sich-selbst-entbunden-*

où on ne se laisse pas entraîner qu'on parvient à s'arracher de l'impression de la volatilité et à la mettre en évidence. La libération de... devient une libération pour... » « L'homme se défait de l'animalité sensible et corporellement éveillée par la libération grâce au voir de la domination du sentir (Klages)<sup>23</sup> » (16). Pourtant, la saisie que l'affect éprouve par l'articulation du mouvement des gestes ou de l'attitude se distingue aussi du fait que l'impression renaît d'une façon modifiée par sa prononciation dans un mot. Et la libération de l'affect dans les gestes ou dans l'attitude est autre que le libre tenir-devant-soi de l'impression. Dans l'affect, on ne se trouve *pas* auprès de quelque chose qui, en nous emmenant, se volatilise dans l'être-emmené ; ce qu'on ne peut mettre en évidence que moyennant le *voir* ; et en lequel ce que l'impression a d'impressionnant se saisit d'abord, en vue duquel elle est saisie par la prononciation dans un mot. Par le voir on se libère de l'hébétude provoquée par l'impression qui s'y est volatilisée. Dans l'affect, on « a » cette impression qui du coup peut aussi être saisie comme « impression *de* ». Et ce, par la prononciation dans le mot qui nous amène à *ce qui* avait frayé son chemin dans « l'impression de » mais qui n'avait pas encore été « délié à soi-même ».

« Dans l'impression on *perçoit* (*vernimmt*) seulement quelque chose - mais on n'en est pas affecté » (16). Dans ce percevoir on revient à l'hébétude par ce qui impressionne quelqu'un ; pour autant qu'on « a » l'impression, on *perçoit*, elle est « impression *de* ». On arrive à saisir ce dont on a l'impression par la prononciation d'un mot ; l'« impression *de* » s'y délie à soi-même. Et puisque dans l'impression qu'on « a », on « *perçoit* » simplement quelque chose, « on peut essayer de traduire pour soi-même l'impression en activant des souvenirs<sup>24</sup> » (16).

Dans l'impression, on n'est pas « envahi » par quelque chose qui, en ce sens, nous surplomberait. On n'est pas à un tel point abattu par l'impression qu'on ne serait pas en mesure de réagir.

« (...) alors qu'il s'agit à *cet égard* d'en finir avec l'affect dans lequel on se trouve pris, dans la mesure où on essaie de s'en détacher » (16). Dans l'affect se manifeste une contrainte et non pas une hébétude. Dans la contrainte, on est gêné par ce qui nous affecte. Une libération-de dans le voir y est interdite. Dans l'envahissement, ce qui affecte pénètre au lieu de se volatiliser. On se trouve pris dans l'affect qui nous surplombe. On ne parvient pas à se tenir à l'écart dans la mesure où on n'arrive pas à tenir devant soi ce qui nous affecte. On est abattu par la contrainte de ce qui nous affecte, à laquelle on ne peut pas réagir, et on cède. Et c'est précisément à cet égard qu'il s'agit dans les gestes ou dans l'attitude de « venir à bout » de l'affect. Dans les gestes ou dans l'attitude, l'affect est « pu » dans la mesure où l'on essaie de « se détacher » de

*Werdens*) » de la pensée par l'expression ainsi que d'un « être-appelé (*Berufen-Werden*) » de l'impression par la prononciation d'un mot, *op. cit.*, p. 112 et p. 118 *sq.*

23. Cf. à ce propos en particulier L. Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins*, dans : *Sämtliche Werke*, vol. 3.

24. Cf. à ce propos H. Lipps, *Die Verbindlichkeit der Sprache*, *op. cit.*, p. 119-120.



lui. La manière dont il est saisi grâce à l'articulation du mouvement ne délie pas tout simplement l'affect « à soi-même ». Ce n'est pas que quelque chose qu'on pourrait tenir devant soi dans le voir se libérerait - à l'instar de l'impression dans la prononciation d'un mot. Flexible, l'affect fluctue dans le geste, s'intensifie et se clarifie en lui. Dans cette mesure, on répond bel et bien ici, dans le geste ou dans l'attitude, à la contrainte de ce qui nous affecte, à laquelle on cède dans l'affect. On poursuit la direction dans laquelle ce qui affecte pénètre l'affecté. « De même qu'on suit une sensation et qu'on essaie de rester sur la voie du senti, qu'on devient attentif et clairvoyant, l'affect s'intensifie et se clarifie dans 'l'attitude' qu'il obtient par le geste » (16/17). Mais l'affect n'obtient cette attitude qu'à partir du moment où la direction de ce qui affecte en pénétrant arrive au point où il touche le corps vivant et est intégré par lui. Une fois ramené en tant qu'« identique » à ce dénominateur, qui permet à l'affect de se comparer à lui, ce qui affecte « renaît de façon modifiée ». Et ce, non pas tellement au sens où il serait délié à soi-même, mais plutôt au sens où il est par là délié *de* soi-même. Dans l'articulation du mouvement par les gestes ou par l'attitude, ce n'est pas l'affect qui parvient à se saisir ; c'est soi-même qu'on saisit *eu égard* à ce qui nous affecte. Ce qui nous affecte *s'y éclaire*. L'affect « se libère » à travers les gestes dans la mesure où il y fluctue dans un mouvement d'oscillation qui, en s'articulant, perd sa tonicité compulsive. Dans le geste on rencontre la contrainte. Dans le pouvoir de l'affect à travers les gestes ou l'attitude, on s'oppose à ce qui nous surplombe. Le contraignant y est intégré comme quelque chose au devant de quoi on peut aller. On le voit, on devient « clairvoyant ». On vient à bout de l'affect là où il s'éclaire, on l'amortit et « on se contrôle à nouveau » (16). Les traits de la nausée sont tirés nettement dans la grimace que quelqu'un fait. L'attaque de ce dont on ne peut alors se débarrasser que d'une manière violente y est amenée à la crise. Dans la grimace de l'envie de vomir la nausée est aussi bien exprimée dans la mesure précisément où on a envie de vomir. Et ce n'est qu'à cet égard qu'on se détache de ce qui nous répugne et de ce qui nous écœure.

« Seul ce qui est capable d'exprimer des gestes relevant d'un corps vivant peut aussi *avoir* des affects » (17). Il peut s'emparer de lui-même *eu égard* à ce qui l'affecte. L'embarrassé n'y parvient pas. Il ne peut s'emparer de lui-même, il ne peut se trouver soi-même *eu égard* à ce qu'il ressent dès lors. Du même coup, sa manière de se mettre en jeu devant les autres échoue également - c'est ce qui caractérise l'embarras en tant que disposition affective. C'est une gêne dont l'être humain ne parvient pas à se débarrasser. Le milieu unitaire de ses sensations à partir duquel il cherche à se lier aux autres est concerné par là. L'embarrassé ne parvient pas à se saisir dans ses gestes corporels ; l'impossibilité de se saisir s'y intensifie sans pouvoir trouver une solution. Et ce, jusqu'au désarroi qui menace tout son agir en le paralysant. On est exposé à l'embarras. C'est une situation qui n'offre aucune issue à l'être humain. Le Moi ne peut se rapporter en lui-même à ce qui provoque l'embarras. Le moi est sans appui ; ce qui provoque l'embarras ne lui offre aucune possibilité d'un comportement

dont quelqu'un « pourrait » [se saisir]. - Lorsqu'il s'agit de découvrir la nature et l'espèce d'existence d'un être humain dans ses possibilités mêmes, l'embarras montre comment la nature de l'être humain et le genre de son existence sont constitués dans l'impossibilité de trouver un appui - comment la manière dont il est empêtré en soi-même (qui explique pourquoi il ne parvient pas à se saisir soi-même) fait irruption à même son corps vivant sans pouvoir y être touchée.

L'anthropologie de Hans Lipps commençait par expliciter - au regard de la nature humaine - les traits de l'embarrassé impossibles à saisir. La *question de l'homme* ne se fait entendre que dans le désarroi d'une personne empêtrée en elle-même sans qu'il y ait la moindre issue pour elle. Cette question ne peut être prise en charge qu'à partir de là<sup>25</sup>.

*Traduit de l'allemand par Alexander Schnell*

25. Cf. O.F. Bollnow, « *Die menschliche Natur* ». *Bemerkungen zum letzten Werk von H. Lipps*, dans : *op. cit.*, p. 243 : « Mais alors, qui est-on proprement, ou quand suis-je proprement 'moi-même' ? Cette question est le point central, finalement décisif, à partir duquel s'ouvre la compréhension de tout l'ouvrage, et il est significatif qu'elle est posée non pas au début, dans n'importe quelles considérations préliminaires théoriques, mais seulement dans l'accomplissement même des recherches, à un endroit apparemment marginal, à savoir lorsqu'il traite des représentations compulsives. » - Cf. H. Lipps, *Die menschliche Natur*, *op. cit.*, p. 109.

# Valeur et bêtise. A partir de Sartre

ROLAND BREEUR

## 1. INTRODUCTION

« Le pour-soi est échec », avoue Sartre. Et il est bien vrai que cette notion « d'échec » acquiert dans son œuvre une fonction prépondérante. Et cela à plusieurs niveaux : que ce soit dans le cadre de son « ontologie phénoménologique » ou dans celui de sa morale. Bien entendu, et comme on va le voir à l'instant, le sens de cette notion s'avère intrinsèquement déterminé par celui que Sartre réserve à la notion de la liberté. Mais ce n'est pas tout : on verra en outre que cette liberté se conjugue selon la structure de la *double néantisation*, et prolonge en cela celle que Sartre décrivait déjà comme structure de la « conscience imageante » (*L'imaginaire*, 1940). Ce qui vient à l'appui d'un soupçon que l'on pourrait avoir à ce sujet, à savoir que l'enjeu véritable et la portée de la liberté sartrienne relèvent *en un certain sens* de l'imaginaire. Mais il faudra prendre soin de bien préciser *en quel sens*. Or, cette complicité entre « l'imaginaire » et « la liberté » nous induira aussi, dans un premier temps, à chercher à comprendre tout l'enjeu et la portée de la notion d'échec (dans *L'être et le néant*) par le biais de que Sartre avait d'abord développé à propos de cet *imaginaire*.

Mais en outre, j'aimerais en un deuxième temps mesurer la modification que le pour-soi est contraint de ressentir dans son expérience de cet « échec » suite à sa « conversion » vers le pour-autrui. Conversion, on le verra, qui semble s'accompagner de celle de la notion de valeur vers sa dégradation, *l'antivaleur*. Cette conversion ou cette dégradation de la valeur *s'illustre à partir de l'antivaleur par excellence*, c'est-à-dire, selon Sartre, *de la bêtise*<sup>1</sup>.

## 2. TOUT TRIOMPHE EST ÉCHEC

Mais qu'est-ce donc qu'un échec ? Il y a échec, dit Sartre, lorsqu'une opération n'atteint pas son objectif. L'échec suppose donc l'action, qui est une disposition de moyens en vue d'une fin. Et la fin se donne « comme l'au-delà non-existant qui éclaire la totalité de l'existant » (CM, p. 450). Ce qui veut dire que je comprends le monde à la lumière de la fin, et que par l'action j'y

1. J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale* (CM), Paris, Gallimard, 1983, p. 318.

introduis des changements de façon à ce que la totalité des modifications opérées soit approximativement équivalente à la fin réalisée. Et donc, dit Sartre : « Il y a échec lorsque j'ai eu toute latitude de réaliser l'opération et lorsque, l'opération finie, elle ne se transforme pas dans la fin. » (CM, p. 451)

Si l'on suivait à la lettre le sens de cette description, rien ne nous interdirait de croire n'importe quelle réussite possible. Car selon les cas et les enjeux, il est indéniable qu'une fin peut très bien être atteinte. Je peux faire le pari de grimper sur le Mont Ventoux en patins à roulettes. Dans ce contexte bien limité, mon action aboutira une fois le sommet atteint.

Certes, je veux atteindre le sommet, mais pas n'importe comment ! Pas à quatre pattes. Et c'est là tout le problème. Il n'est en effet pas possible de délimiter le sens définitif de la fin dès le départ, car c'est finalement moi qui décide du sens de la réussite. Je désire *un certain succès*, et pas n'importe lequel. Le sens et la valeur de ce que je considère être l'aboutissement de mon projet dépendent finalement de ma liberté, qui par essence ne s'arrête pas à cette réalisation, mais la dépasse. Même si ma fin se réalise, elle ne me comblera jamais de manière définitive et irrécusable. Le sens de cette réalisation dépend de ma liberté qui justement la transcende et ne « s'arrête pas à l'ornière de ses résultats », comme disait Char. L'intervention en Irak fut-elle un triomphe ou un échec ? Cela dépend, entre autres, du point où on décide d'arrêter l'opération (CM, p. 451). Mais cet arrêt est quant à lui totalement injustifiable et arbitraire, car il s'impose par une liberté qui par définition est illimitée et infinie.

En ce sens, « tout triomphe est échec », ou, pour reprendre la terminologie de *L'être et le néant*, « le pour-soi dans son être est échec »<sup>2</sup>.

Afin de mieux comprendre la portée de cette notion, il nous faut donc reprendre les analyses que Sartre propose du rapport de la liberté et de la valeur. Une valeur, suivant ces descriptions et ce contexte, c'est le « soi » de toute conscience en tant qu'il représente l'être qui se fonde sur sa liberté. C'est ce qui constitue le sens du dépassement, ce vers quoi le pour-soi se transcende et qui dans cet élan hante son existence comme une absence. Cette valeur fait donc partie intégrante de la liberté comme dépassement du donné vers et au profit d'un être désiré ou d'une fin projetée. Elle est structurellement inscrite dans ce double rapport que toute liberté entretient face au donné.

Sartre a bien montré comment cette liberté ne signifie pas survol ou distance absolue, mais surgit uniquement comme dépassement d'un donné concret. La liberté est constitutivement impliquée, elle est « un moindre être qui suppose l'être, pour s'y soustraire » (EN, p. 32) et ne se produit par conséquent qu'à partir d'une pré-séance de l'en-soi sur le pour-soi. Ce qui, bien sûr, renvoie à la base ontologique de *L'être et le néant*, et à l'idée d'une décompression de l'être (EN, p. 32). Par son implication dans le réel, la liberté ne se confronte donc pas à l'être comme à un « obstacle », puisque c'est en partie l'irruption de mes choix qui le constitue comme tel. Admettons que je tombe gravement

2. J.-P. Sartre, *L'être et le néant* (EN), Paris, Gallimard, 1943, p. 132.

malade et que je me voie contraint d'abandonner mes projets les plus chers. Le malheur est que je suis libre : « je suis ainsi contraint par ma liberté de la faire mienne », d'en faire mon horizon, ma perspective, de me reprendre et me dépasser à partir des pertes et des sacrifices qu'elle m'impose. Elle m'interdit de m'y installer : ainsi, être libre signifie être « condamné à vouloir ce que je n'ai pas voulu, à ne plus vouloir ce que j'ai voulu, à me reconstruire dans l'unité d'une vie en présence des destructions que m'inflige l'extérieur » (CM, p. 449). Voilà ce que signifie « condamné à être libre » : être totalement déterminé et totalement libre. Je suis exposé au monde et contraint de le dépasser. Simone de Beauvoir illustre cette idée en se référant à Van Gogh qui, selon elle, quoique malade, « accepte sereinement la perspective d'un avenir où il ne pourra plus peindre », sans qu'il y ait là résignation stérile. « Dans un tel renoncement le passé se trouvera intégré et la liberté confirmée ; il sera vécu à la fois dans le déchirement et dans la joie »<sup>3</sup>. Déchirement bien sûr, puisque ce passé constituait son mode de vie essentiel et personnel, mais joie aussi parce que ce renoncement libère une sorte d'ivresse vers un avenir encore vierge et non entamé.

En un mot, la liberté est « rapport au donné » ou à l'être comme massivité opaque. C'est à la lumière des choix ou des fins que le *plenum* d'être apparaîtra comme monde<sup>4</sup>. Il n'y a de liberté qu'au milieu du monde, et il n'y a de monde que par la liberté. Or, ce double rapport face au donné, *dépassement et dévoilement*, caractérise aussi la structure de l'imaginaire ou d'une conscience imageante.

C'est cette parenté entre la structure de l'imaginaire et de la liberté qui incite Sartre à affirmer que « l'imagination [...] c'est la conscience tout entière en tant qu'elle réalise sa liberté<sup>5</sup> ». Autrement dit, dans l'imaginaire en tant que tel, la liberté trouve sa condition la plus propre.

Je résume brièvement ce qu'il entend par là : l'imagination pose un objet irréel, hors d'atteinte du monde réel. Elle permet en cela de prendre du recul face au monde en tant que tel. Le dépassement vers un irréel s'accompagne en effet d'une saisie du monde dans sa totalité. Pour pouvoir être dépassé vers un irréel, le monde même doit être neutralisé ou nié. Sartre affirme que tenir le monde à distance et le nier, c'est une seule et même chose. Dès lors, l'imagination repose sur une double néantisation : elle pose un irréel, et elle irréalise le monde. Ces deux négations sont strictement complémentaires, puisque, dit Sartre, nier d'un objet qu'il appartient au réel, c'est nier le réel en tant qu'on pose l'objet. Telle est la double condition pour que la conscience puisse imaginer. Chercher à s'imaginer en ce moment ce que fait Odette, c'est pour Swann, neutraliser le réel en tant que tel, le poser à distance. Mais cette distance n'est

3. S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1947, p. 42-43.

4. J.-P. Sartre: « Par son recul néantisant, la liberté fait qu'un système de relations s'établit du point de vue de la fin entre 'les' en-soi, c'est-à-dire entre le *plenum* d'être qui se révèle alors comme monde. » (EN, p. 567).

5. J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, Gallimard, « Folio », Paris, 1986, p. 358.

ni absolue ni arbitraire : elle est très précisément liée à la production d'Odette en image. L'imagination est donc une manière de dépasser le monde « par une conscience qui reste dans le monde<sup>6</sup> ». Je ne transcende pas le donné par une « intuition du néant<sup>7</sup> », qui paralyserait toute appréhension du monde ; je ne transcende le monde que vers un irréel concret. Ce qui revient à dire que je ne dépasse pas le monde de n'importe quelle façon mais obligatoirement *d'un certain point de vue* : le monde de Swann apparaît désormais comme cette totalité d'où Odette est absente. Sa transcendance, ou ce vers quoi Swann tend, reflue sur la totalité dépassée et la marque de son irréalité. Ce qui veut dire que l'imaginaire apparaît comme l'infrastructure du réel comme monde. Comme dit Sartre : « Ainsi l'imaginaire représente à chaque instant le sens implicite du réel »<sup>8</sup>. C'est en effet parce que j'échappe au réel en vertu d'une fin projetée et imaginée que le monde s'affirme comme totalité organisée et *comme le fond même que cet irréel transcende*. Voilà comment la conscience échappe au réel ou se tire d'elle-même vers une position de recul par rapport à lui. Autrement dit : « L'appréhension du néant ne peut se faire par un dévoilement immédiat, elle se réalise dans et par la libre succession des consciences, le néant est la matière du dépassement du monde vers l'imaginaire. C'est en tant que tel qu'il est vécu, sans jamais être posé pour soi »<sup>9</sup>. C'est donc là sa manière *d'être libre*, et la structure de l'imaginaire est finalement celle de la conscience comme dépassement libre en général. Poser une fin, c'est dépasser le réel non pas vers un monde en retrait, c'est dépasser ce monde concret de manière à le faire apparaître comme totalité à la lumière de la fin posée. On retrouve donc le schème de l'imaginaire dans la conscience comme projet et libre choix : poser une fin au milieu du monde implique la double néantisation. « Ainsi le surgissement de la liberté est cristallisation d'une fin à travers un donné et découverte d'un donné à la lumière d'une fin ; ces deux structures sont simultanées et inséparables » (EN, p. 590). La liberté articule la même « double néantisation », celle qui, pour reprendre une phrase de Simone de Beauvoir, permet à l'être de se dévoiler, et ce dévoilement, dit-elle, « c'est le passage de l'être à l'existence »<sup>10</sup>.

Mais c'est assurément en raison de cette structure même que toute liberté est vouée à l'échec. Odette imaginée ou désirée est un irréel, elle n'existe pas en image dans un monde imaginaire : au contraire, cet imaginaire est un néant qui ne s'affirme qu'au prix d'une perpétuelle néantisation et conjuration du réel, d'un réel qui pour sa part demeure entièrement indifférent à son existence. Odette désirée et imaginée n'atteint jamais l'être, elle ne fait que le hanter par son absence. Or, il en va de même pour les valeurs et pour toute fin projetée. La structure même qui la crée la condamne à la défaite.

6. *Ibidem*, p. 358.

7. *Ibidem*

8. *Ibidem*, p. 360.

9. *Ibidem*, p. 361.

10. S. de Beauvoir, *o.c.*, p. 43.

### 3. VALEUR ET ÉCHEC

La valeur est ce dont manque le pour-soi comme manque à être : c'est cet irréel vers lequel il se transcende et qui constitue le sens de ce à partir de quoi il projette sa fin. Ce manqué, c'est en un mot le « soi-même » de tout acte de conscience, l'irréel projeté comme fruit de cette structure réflexive qu'est la double néantisation. Ce qui me manque (« pour être heureux ») c'est ce que je désire dans cette situation concrète - mais celle-ci ne suscite en moi le manque que par ce désir. Ce que je cherche ainsi à réaliser, ce n'est pas un être comme tel, mais une synthèse impossible entre un être et mon rapport à lui. Je cherche en un mot à conjuguer en un mouvement un désir et sa satisfaction : soit un désir qui ne manque de rien, ou une satisfaction qui excite le désir. Et si malgré cet échec, notre esprit trouve encore des moments de calme et de repos, ce n'est pas par les choses considérables que nos désirs atteignent, mais comme disait Leibniz, c'est grâce à des « demi-plaisirs », de « petites aides ou petites délivrances » qui rendent supportables le manque suscité par l'inquiétude<sup>11</sup>.

Au reste, c'est *en chaque acte concret* que la conscience tend vers le « soi » impossible qu'est la valeur. Toute conscience cherche à se laisser envoûter, hanter ou inspirer par ce *soi*, bref, cherche à l'évoquer et à l'être sans perdre de sa transparence ou translucidité. Elle vise à atteindre et conserver un retour sur soi sans être dégradée en identité sans présence ni distance.

La valeur n'est donc pas une norme abstraite, voire idéale : c'est ce vers quoi tend toute conscience, comme par exemple celle d'une souffrance. En effet, toute souffrance, du fait même qu'elle est une conscience et non une simple donnée physiologique, est présence à soi, dépassement hors de soi, et dès lors, souffre aussi de ne pas être assez souffrance. De ne pas l'être entièrement, non pas comme en-soi, mais comme *en-soi-pour-soi*. Bref, comme conscience dont tout dépassement spontané serait entièrement et paradoxalement déterminé par l'être qu'est la souffrance. Cette conscience veut n'être que pure émanation spontanée de souffrance, elle cherche à se réduire à une sorte de création continuée d'elle-même, à se conjurer de telle sorte que toutes ces « pensées » ou tous ces débordements spontanés et inconditionnés ne soient que le signe, l'expression et la confirmation de cette souffrance. Or, pour atteindre cette synthèse impossible, elle doit chercher à se faire ensorceler par un être qu'elle-même crée et maintient en vie. De là, au lieu d'être une réaction à une situation ou sensation réelle, cette conscience s'évertue à la faire naître par une incantation magique. Elle se dégrade en une pantomime spontanée, une comédie du souffrir : je me tords les bras, je crie, je gémiss et me lamente (« aïe ! que la vie est dure... »). Les rictus, le froncement de sourcils, mes grimaces n'expriment pas ma manière de supporter une souffrance qui me surprend, mais vise à la sculpter. Or, une fois de plus, tout ce procédé pour

11. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 130.

créer ce « soi » ou cette valeur repose sur celui de la double néantisation. Je m'irréalise, néantise mes sensations physiques en « analogon » afin de créer une souffrance irréaliste et dont je voudrais qu'elle me déborde « comme un orage ». Mais justement, il faut que « je l'élève à l'existence dans ma libre spontanéité. » (EN, p. 135). Ce rapport libre et spontané au réel cherche à se laisser conditionner par ce qu'elle fait naître et projette au-delà du réel. La conscience crée un irréel par lequel elle s'efforce à se laisser hanter, afin de conjurer ce manque qui résiste. Elle ne sera jamais « écrasée » par la souffrance - car dans ce cas, toute conscience s'évanouit - et du fait même qu'elle est « conscience de souffrance » elle demeure beaucoup trop « bavarde », elle s'échappe vers un au-delà de la souffrance. *De là l'échec perpétuel* : la souffrance même s'échappe.

#### 4. ANTI-VALEUR

Dans la *Recherche*, Proust décrit comment Françoise, la cuisinière de Tante Léonie, elle qui accuse les souffrants et les malades de « jouer la comédie » et demeure insensible aux plaintes réelles de ses proches, est surprise un soir à se lamenter à la lecture d'un livre de médecine. Marcel la surprend « qui . . . lisait la description de la crise et poussait des sanglots maintenant qu'il s'agissait d'un malade-type qu'elle ne connaissait pas. . . » A chaque symptôme qu'elle lisait, elle s'écriait : « Hé là! Sainte Vierge, est-il possible que le Bon Dieu veuille faire souffrir ainsi une malheureuse créature humaine? »<sup>12</sup>.

Or, justement parce qu'il la surprend, cette lamentation paraît aux yeux de Marcel foncièrement risible et idiote. Toute cette pantomime spontanée vue du dehors a quelque chose de ridicule, semblable au ridicule du « garçon de café » qui s'évertue à paraître naturel et spontané (EN, p. 98 sq.).

Or, ce ridicule, c'est en fin de compte celui d'une personne qui, se sachant surprise et observée, joue le spontané à défaut de l'être. Et elle ne l'est pas, pour la simple raison que cette spontanéité s'est, au regard d'autrui, dégradée en spontanéité bâtarde, une spontanéité envoûtée par un être, un « soi-même » qui n'est plus celui vers lequel ses actes tendent et qu'ils créent. Ce soi, c'est celui qui envenime, infecte et envahit sa pensée sous le regard de l'autre. Surpris par ce regard, le soi, comme dit Sartre dans des descriptions célèbres, vient tout à coup hanter sa conscience irréfléchie (EN, p. 318). C'est-à-dire que face à ce regard qui m'a surpris, je subis vis-à-vis de cette liberté qu'est autrui *ce que ma propre liberté s'efforçait d'atteindre par la valeur*. Tous mes actes spontanés sont désormais perçus comme l'émanation, la création et la confirmation de ce « soi-même » que je suis fatalement pour autrui. Et mes tentatives pour m'en arracher, pour prouver ma spontanéité et mon naturel, ne sont que de vains efforts pour à nouveau revendiquer et récupérer ma propre liberté, li-

12. M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, Paris, Pléiade, 1987, Tome I, p. 121.



mitée par celle de l'autre. Cependant, par cette comédie, je ne fais qu'affirmer et que confirmer pour autrui ce qu'il évoque en moi. Face à lui, tout ce que je fais et dis, ne sont que des mimes de moi-même, des actes envoûtés par un *soi* que l'autre a imposé et engendré en moi. Comme la 'fantaisiste' Franconay qui dans son mime nous donne à reconnaître Maurice Chevalier, dans mes propres actes je me donne malgré moi à reconnaître un *moi-même*. Et comme l'imitatrice, qui semble tout à coup « possédée » par celui qui n'apparaît pas « en chair et en os », mais qui arrive à faire son apparition de manière suggestive, moi-même je ne fais qu'évoquer au regard de celui qui me guette un « soi » que sa liberté crée en moi.

Et ce « moi-même » m'échappe, il n'est pas le sens de mes projets libres, ou ce vers quoi ma liberté se dépasse. Ce moi n'est plus une valeur ou ce qui me manque, il est un être qui me poursuit et m'échappe, auquel je reste englué et qui compromet ma liberté. Ce moi a la qualité du visqueux : comme lui, il n'est pas valeur, mais « antivaleur »<sup>13</sup>, c'est-à-dire, un « être idéal où l'En-soi non fondé a priorité sur le Pour-soi » (EN, p. 703).

Une antivaleur pourrait donc bien être comme la dégradation de toute valeur. Or, elle se dégrade lorsque la liberté qui la crée se voit limitée. Et s'il est vrai que seule une conscience peut limiter une conscience, seule la liberté d'autrui peut limiter la mienne. Sa liberté, en me surprenant, m'empêche de me dépasser ou de *me* déborder vers une autre valeur, de surmonter l'échec : mes tentatives qui cherchent à évoquer à ce regard ma spontanéité inentamée sont déterminées et engluées par cet objet visqueux qui me *hante* et que je me sens être pour sa conscience. Voilà qu'en un certain sens, ce regard accomplit la synthèse que ma liberté vainement s'évertuait d'accomplir. Mais cette synthèse réalise un soi-même qu'elle n'a pas désiré, qui n'est pas le sens vers lequel ma liberté se transcende.

## 5. LA BÊTISE

C'est précisément dans ce contexte que l'on doit décrire le phénomène de la bêtise. Virus fascinant et extrêmement contagieux qui exige d'être manipulé avec grande précaution et contre lequel il n'existe aucun remède. Le fait d'y penser est déjà périlleux, car cette pensée même reste sans protection.

La bêtise est fascinante et déconcertante aussi, non seulement en raison de tout le fracas qu'elle peut provoquer<sup>14</sup>, mais surtout en ce qui en elle échappe

13. « Ainsi, dans le projet appropriatif du visqueux, la viscosité se révèle soudain comme symbole d'une antivaleur, c'est-à-dire d'un type d'être non réalisé, mais menaçant, *qui va hanter perpétuellement la conscience* comme le danger constant qu'elle fuit... » (EN, p. 703, je souligne).

14. Montherlant : « Les idées bêtes - avec bannières, hymnes, haut-parleur, voire tanks et lance-flammes pour la persuasion - sont la forme raffinée, et la seule véritablement effrayante, de la Bêtise. »

à la raison et à l'idée optimiste de progrès intellectuel. La bêtise n'est pas une notion privative et ne renvoie malheureusement pas tout bonnement à un manque d'intellect<sup>15</sup> : elle nous confronte, en quelque sorte, à la faiblesse, l'impuissance, la débilité ou la vulnérabilité de ce qu'on est et des fins que l'on poursuit. Elle renvoie à une sorte d'opacité qui envenime la conscience de celui qui en est la proie et qui cherche à en conjurer la menace en crachant ce venin sur les autres. En ce sens, il en va de la catégorie des « imbéciles » comme de celle des touristes : tous les autres « en sont », sauf moi. Ce qui par ailleurs ne fait qu'attester que d'emblée, *la bêtise est un phénomène dit « intersubjectif »*. Et dans un passage assez dense mais très inspirant (CM, p. 306-338), Sartre la décrit comme phénomène d'oppression. Mais pas dans un sens strictement politique du terme, c'est-à-dire, au sens où je refuserais à l'autre jugé sot tout accès à un savoir dont la possession garantit mon pouvoir. La référence à l'oppression se justifie par le fait qu'on n'est « jamais sot tout seul ». Pourquoi pas ?

Parce qu'au niveau du pour-soi et de ma propre conscience individuelle, mon ignorance ne m'apparaîtra strictement comme telle qu'à la lumière de ma conscience comme dépassement : cette ignorance, je la dépasse du fait même d'en prendre conscience. Ainsi, je la transcende vers un projet dans lequel elle se verra peut être neutralisée, vaincue, ou simplement refoulée. Je peux en effet, comme *Frau Stör* dans le *Zauberberg* de Thomas Mann, par pure inculture et illettrisme être parfaitement convaincu que la troisième symphonie de Beethoven se surnomme *l'Erotica*<sup>16</sup>. Mais j'apprendrai ma balourdise en la dépassant : j'en ris, je me corrige, bref je « m'instruis ».

Au niveau du pour-soi, il n'y a pas de bêtise, du fait qu'il n'y a pas d'anti-valeur. Même mon passé d'ignorant ne m'engluie pas (à moins que j'en décide ainsi), puisque c'est encore par mes libres choix qu'il acquiert le semblant de vie par lequel il se manifeste encore. Je reprends inlassablement mes « manques », mes échecs pleins d'innocences, de naïvetés et d'inconsciences dans l'unité du projet que je poursuis. Je neutralise ce passé en le surmontant, en me maîtrisant, me perfectionnant, soit en me développant. « Comme j'étais

15. Ainsi qu'on est généralement poussé à le penser, comme l'atteste encore cet ouvrage récent de José Antonio Marina, pour qui la bêtise (« estupidez ») se réduit à un « déclin » de l'intelligence (défaite, échec : un « fracaso »), de là le titre *La inteligencia fracasada. Teoría de la estupidez*, (Barcelona, Anagrama, 2004). Ironie du sort : dans l'argumentation générale sur laquelle se fonde la thèse de son ouvrage, l'auteur semble en proie à une erreur qui risque fort bien d'illustrer son propos même. L'argument est le suivant : puisque la bêtise repose sur un déclin de l'intelligence, tout ce qui relève de pareil déclin permet d'illustrer la bêtise. Or, cet argument est un contresens, voire une sorte de sophisme (*ex consequentia*). Que fracaso ! De là bien sûr les confusions dont font preuve les analyses de l'auteur : car en quel sens des phénomènes comme l'indécision, l'irrésolution, ou la « procrastination » (p. 109 sq.) font-ils preuve de bêtise ?

16. « Stör weinte begeistert im Anblick der Form des ehemaligen Joachim. "Ein Held! Ein Held!" rief sie mehrfach und verlangte, dass ein seinem Grabe die 'Erotika' von Beethoven gespielt werden müsse. » (Thomas Mann, *Der Zauberberg*, Frankfurt am Main, Fischer, 1988, p. 568).

naïf », « quel ignorant je faisais »... Or, au regard de ma propre liberté, je ne puis en vérité et en toute sincérité, bref *sans mauvaise foi*, me juger bête, imbécile ou cuistre. Comme le dit quelque part Wittgenstein : « Niemand kann mit Wahrheit von sich selbst sagen dass er Dreck ist »<sup>17</sup>.

Ce n'est que face au regard d'autrui et à la lumière de son appréciation ou de son mépris que mon illettrisme, mon manque de tact, de civilité, d'égards, mon manque de bon sens ou d'habileté, mes obsessions, mes soucis ou tout bonnement mes habitudes apparaîtront comme signes de bêtise. Et à cet effet, la valeur même qu'on prête à l'intellect, à l'instruction ou à la raison n'est pas absolue, elle présuppose un « choix »<sup>18</sup>. Il n'y a donc pas de disposition naturelle et innée vers le vrai, la sagesse ou le bon sens, à l'image de laquelle je serais jugé bête. Au contraire, « on connaît des pensées imbéciles, des discours imbéciles qui sont faits tout entiers de vérité... »<sup>19</sup>. Ainsi, le mauvais goût dont fait preuve Odette n'est pas le fruit d'un manque de raison. Il serait trop simple de réduire la bêtise à l'irrationnel ou à un manque intellectuel. Il est vrai en effet que du point de vue intellectuel, Bouvard et Pécuchet sont des savants : ils lisent tout ce qui est disponible sur un sujet, ils s'instruisent et incarnent une certaine idée du progrès. Et pourtant, ils sont d'une bêtise terrifiante.

Puisque le pour-soi se constitue sur un « choix », et que c'est en vue de tel « choix » qu'autrui juge mes propos, on peut aussi expliquer la bêtise comme l'effet d'une discordance entre projets. Tout projet détermine un champ : en vue de telle ou telle fin poursuivie, les moyens utilisés créent et dévoilent un monde au regard duquel certains actes et pensées apparaissent comme inadaptés, déplacés, ou excessivement simplifiés. Aller parler d'amour à un neurologue, ou parler de neurones à l'amoureux...

En général, toute situation réclame un genre de « problèmes » bien spécifiques, et tout comme il peut être foncièrement maladroit, voire idiot et stupide d'exiger des réponses et des méditations d'ordre métaphysique à un ingénieur, il est tout aussi idiot de chercher à résoudre des problèmes purement métaphysiques ou philosophiques à l'aide de problèmes et de systèmes purement physiques ou biologiques. Ma bêtise s'impose précisément dans ces cas de confusion de champs symboliques bien déterminés, voire dans cette brutalité qui souvent m'incite à refuser de prendre en compte le contexte sémantique propre à chaque « ordre du discours », ordre de problèmes ou de préoccupations.

La position du problème, c'est-à-dire, la pensée qui se pose en vue d'une fin, crée un champ au sein duquel une vérité est souhaitée. C'est donc *par cette position du problème que surgit la bêtise* : elle est « la faculté de faux

17. L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen/ Culture and Value*, G.H. Von Wright & H. Nyman, Oxford, Basil Blackwell, 1980, p. 32, « Personne ne peut dire de soi avec vérité qu'il est de la crotte. ».

18. A propos de cette notion de « choix », cf. EN, p. 508 sq.

19. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (1962), Paris, Quadrige, 1997, p. 120.

problèmes »<sup>20</sup>. Par exemple, je sollicite une certaine réponse dans un style de questionnement qui répugne au contexte interrogé. Si je demande : « mais à quoi ça sert, la philosophie ? », ma question, on s'en doute, est une provocation. Et non pas par le genre de réponse qu'elle exige, mais parce qu'elle se refuse d'emblée à reconnaître le statut autonome de la pensée. Je demande à quoi cela sert d'intégrer des cours de philosophie dans la formation d'ingénieurs, un peu à la manière dont un ingénieur demanderait à quoi cela sert d'ajouter de la colle à bois dans du béton. En formulant sa question ainsi, je condamne d'avance toute réponse possible<sup>21</sup>.

Bref, la pensée ou tout autre phénomène de culture se voit menacé par des préjugés infantiles, créations et articulations de problèmes sommairement posés, analyses précipitées ou erronées. Et c'est peut-être à ce niveau même que la bêtise, non plus uniquement la mienne, mais celle d'autrui, se laisse détecter : c'est dans son articulation, voire l'entêtement avec lequel ces faux problèmes surgissent et sévissent que l'on dévoile la bêtise des autres. Et cette bêtise a quelque chose d'inquiétant et de déroutant, non seulement en ce que bien souvent et *d'un point de vue objectif et rationnel, ils ne contiennent rien de « faux »* (faux du genre  $2 + 2 = 5$ ), mais aussi en ce qu'ils exercent sur beaucoup d'esprits un immense pouvoir de séduction. Car la bêtise séduit : c'est avec hâte et empressement que je m'y abandonne : elle m'inspire et impose son règne avec un force comparable à *celle qui caractérise la superstition*. Je puis en effet être persuadé du caractère irrationnel et faux de certaines croyances et manies superstitieuses, ainsi que je puis être conscient de la bêtise de mes propos, et pourtant je reste malgré moi englué en elles. La bêtise, comme la superstition, envenime ma conscience *comme une opacité qui ne se dilue pas*. Pourquoi ? Parce que, disait Sartre, *elle me vient d'autrui*. Elle fait partie intégrante de la structure même de l'intersubjectif et de l'antivaleur.

Qu'est-ce donc que ma bêtise, sinon l'articulation de problèmes, de soucis ou d'actes non adaptés au monde dans lequel ils surgissent, c'est-à-dire, le monde du pour autrui. La bêtise n'est pas un manque d'idées, mais, comme le disait Montherlant, elle consiste à avoir beaucoup d'idées, mais des idées bêtes, qui sont jugées telles par la liberté d'autrui ? Elles apparaissent comme l'expression d'un être opaque, d'une anti-valeur qui limite ma liberté sous le regard d'une liberté qui me transcende. La bêtise est le signe d'une liberté limitée, *soit d'un esprit borné*. Et dans ce cas, vu le caractère illimité de toute

20. « Les notions de non-sens, de contresens doivent être rapportées aux problèmes eux-mêmes (il y a des problèmes qui sont faux par indétermination, d'autres par surdétermination ; et la bêtise enfin est la faculté des faux problèmes, témoignant d'une inaptitude à constituer, à appréhender et déterminer un problème en tant que tel) » (*Ibidem*, p. 207).

21. G. Deleuze : « Lorsque quelqu'un demande à quoi sert la philosophie, la réponse doit être agressive, puisque la question se veut ironique et mordante. La philosophie ne sert pas à l'Etat ni à l'Eglise, qui ont d'autres soucis. Elle ne sert aucune puissance établie. La philosophie sert à attrister. Une philosophie qui n'attriste personne et ne contrarie personne n'est pas une philosophie. Elle sert à nuire à la bêtise, elle fait de la bêtise quelque chose de honteux ». *Nietzsche et la philosophie, o.c.*, p. 120.

liberté, rien ne peut véritablement s'abriter contre cette menace que représente la bêtise. Tout acte, valeur et action sont susceptibles de se voir « détournés » vers un non-sens. Je suis livré aux autres, et tous mes actes sont réfractés dans leur liberté qui, à tout moment, peut me « surprendre ». C'est parfois avec stupéfaction qu'on apprend comment certaines de nos paroles, et que nous avons oublié avoir dites, semblent avoir provoqué l'hilarité générale. Cette stupéfaction, que Proust décrit comme la conscience d'un écart que l'on ressent entre notre image « selon qu'elle est dessinée par nous-mêmes, ou par autrui »<sup>22</sup> est finalement celle qui dévoile un soi-même que l'autre évoque en nous et auquel on reste rivé malgré nous, qui limite notre liberté. C'est cette limitation qui nous condamne à la bêtise : tout à coup, ce que je fais, ce que je dis et ce que je pense, tout cela est perçu comme l'émanation d'un être opaque. Opaque, parce que je n'y ai pas accès, vu qu'il me vient par autrui. Mais auquel je ne peux pas m'arracher, vu que par ma honte, j'en ai confirmé et trahi l'existence. Ma honte me trahit, au regard d'autrui qui me stigmatise à jamais. J'ai beau chercher à m'instruire, mais aussitôt que ma liberté se sentira « surprise » par celle d'autrui, je sentirai cette opacité remonter en moi. « C'est moi, l'idiot. »

Il est à ce propos aisé de comprendre pourquoi la bêtise, qui par exemple me hante dans la honte, s'accompagne de violence ; je me sens traqué, poursuivi et menacé d'être réduit à cet être opaque qui pour autrui, s'extériorise par mes expressions, en mon ignorance ou par mes actes grossiers. Ma violence est le signe de la faiblesse qui m'accable du fait même que ma liberté se sent bornée et que je vis cette limitation de manière affective par la honte.

La bêtise est en fin de compte le règne de « l'esprit de sérieux ». C'est l'esprit renfrogné et inquiet de celui qui refuse d'assumer la liberté d'autrui, celle qui menace de « surprendre » la sienne : c'est la bêtise de ceux qui disent non, par humeur ou entêtement et qui ont, comme disait Barthes, « dans ce recoin du refus qui est en eux, une sorte d'opacité triste ». Ou il y a encore la bêtise de l'esprit de dogmatisme, du système « qui prend » (et la liste en serait aussi infinie que la liberté humaine) : « Dès que ça prend, il y a bêtise »<sup>23</sup>.

## 6. CONCLUSION

Résumons. Si à propos de la bêtise, j'ai suggéré qu'elle est un phénomène intersubjectif, c'est avant tout pour illustrer la dégradation d'une valeur vers une anti-valeur. A cet effet, je me suis limité à la description de *ma* bêtise, bref, de celle qui envahit un pour-soi une fois surpris par autrui. Il va sans dire que la problématique exigerait d'être approfondie et portée au domaine du pour-autrui en tant que tel. En effet, comment par exemple reconnaître et résister à la bêtise des autres ? Comment la combattre ? Comment détecter chez

22. M. Proust, *o.c.*, Tome II, p. 569.

23. R. Barthes, *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil, 1984, p. 414-415.

autrui cette opacité qui caractérise tout esprit borné ?

Si en attendant j'ai surtout cherché à comprendre l'origine de ce caractère « borné » à partir du pour-soi, c'est pour montrer comment cette conscience ne peut se voir limitée que par une liberté qui transcende la mienne. En outre, cette limitation, j'ai cherché à la comprendre à partir de la notion d'antivaleur : ma liberté se voit alourdie et arrimée à un « soi-même » qu'elle n'est que pour la liberté d'autrui. Et vu que cette liberté m'échappe par principe, l'être qu'elle évoque en moi et qui me hante s'impose comme opacité.

Or, de ce point de vue subjectif, comment vaincre ma bêtise, puisque les critères aux yeux desquelles elle est jugée ne transcendent pas les libertés qui la jugent ? On ne triomphe pas d'elle simplement en s'identifiant à une position d'intellectuel, de lettré ou de savant mais, dirait Sartre, en assumant sa liberté. C'est en refusant de me laisser borner, en refusant la violence que suscite en moi la honte de me voir figé en cette antivaleur, que j'assumerais probablement la liberté d'autrui.

Mais alors, l'envers de la bêtise n'est pas le savoir, mais la générosité. Si la philosophie doit « nuire à la bêtise », ce n'est pas du haut d'un présumé savoir et d'une supériorité intellectuelle. Mais c'est par cette générosité qui caractérisait déjà la pensée de Descartes<sup>24</sup>, et à la lumière de laquelle la bêtise apparaît comme une manière basse de penser et d'agir, bref, comme mesquinerie<sup>25</sup>. Or, celle-ci est comme l'avarice de l'esprit, l'envers de l'attitude généreuse. A ce sujet, Sartre, qui a consacré plusieurs réflexions à cette « vertu » ou même cette « passion », écrit ceci : « toute vérité est pourvue d'un dehors que j'ignorerai toujours. Ainsi, l'attitude de la générosité, c'est de jeter la vérité aux autres pour qu'elle devienne infinie dans la mesure où elle m'échappe ».

24. Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 153 sq.

25. Voir *Les passions de l'âme*, art. 159, sur la « bassesse » ou « l'humilité vicieuse. »

# L'origine de l'expression

YASUHIKO MURAKAMI

## La 1<sup>re</sup> *Recherche Logique* et la langue chez les autistes

L'autisme est un trouble du développement découvert entre 1943 et 1944 indépendamment par Kanner et Asperger. Aujourd'hui, il est unanimement considéré comme d'origine innée et neurologique (et le plus probablement génétique). Plusieurs signes le caractérisent : difficulté de la communication, perturbation de l'imagination (comportement répétitif), de la sociabilité, etc. Souvent les autistes ne s'intéressent pas aux autres et ils évitent l'interaction, en se plongeant dans des jeux très simples et répétitifs ou dans des monologues qui imitent par exemple des publicités télévisées, ou qui racontent des récits inventés. Ils ont souvent du retard dans l'acquisition de la langue et même les autistes ayant une intelligence normale et sans retard linguistique - le syndrome Asperger - éprouvent des difficultés dans les rapports interhumains. Chez ces derniers, on constate une certaine différence par rapport aux non-autistes en ce qui concerne l'apprentissage et l'usage de la langue. Notre étude qui part de l'analyse d'un trouble de la langue chez un jeune homme caractérisé par le syndrome Asperger montrera justement une genèse possible de l'expression (*Ausdruck*) sensiblement différente de celle analysée par Husserl pour les sujets sains. La confrontation de l'autiste et du non-autiste montrera le rôle décisif que jouent la corporéité et l'affectivité dans la fonction de l'expression linguistique et logique, mises hors circuit dans la discussion de Husserl<sup>1</sup>.

1. Il faudrait préciser notre méthode en psychopathologie phénoménologique. Il est vrai qu'elle déborde le cadre de la phénoménologie pure et classique qui s'appuie sur la perception interne, d'autant plus qu'elle analyse le vécu d'autrui qu'un phénoménologue ne peut pas vivre de façon « interne » et immédiate. Mais il y a une raison pour laquelle elle peut se prétendre recherche phénoménologique. Dans la rencontre avec un autiste, ou dans la lecture de ce qu'il écrit, nous ressentons justement la différence de structure du vécu entre nous (si nous ne sommes pas autistes) et les autistes. C'est justement cette différence structurale de vécu qui nous fait poser la question phénoménologique soit sur la structure de notre propre vécu, soit sur celle de vécu autistique. Par conséquent, une psychopathologie ou anthropologie phénoménologique va toujours de pair avec une analyse purement phénoménologique. Par ailleurs, cette méthode permet à la phénoménologie pure de poser des questions auparavant inaperçues et c'est là son avantage. La psychopathologie phénoménologique ouvre un nouvel horizon pour la recherche phénoménologique.

## 1. L'EXPRESSION ET LES KINESTHÈSES

Citons d'abord le témoignage d'un jeune autiste.

Après les cours, on s'est reposé dans la salle d'attente. Un élève est venu poser une question au professeur [...]. Il a dit comme un robot : « Monsieur M., est-ce que ... ? ». Le prof. a répondu à la question et l'élève a dit : « merci beaucoup » et il est parti. Mais il est revenu encore une fois, et il a posé la même question. Il a trois fois répété la même chose. Je me suis étonné de cet entretien puisque, chez moi, je posais toujours trois fois la même question et chaque fois ma sœur en était fâchée. À la première fois, j'entends le bruit. À la deuxième fois, j'entends la voix. Je comprends à la troisième fois ce qui est dit. J'ai essayé, désormais, d'arrêter l'interrogation à la deuxième fois, et à la troisième fois je la répète dans ma tête. (Autobiographie d'un patient de Dr. Miyao, p.24)

Dans la 1<sup>re</sup> *Recherche Logique*, Husserl présente la structure de l'expression (*Ausdruck*) logique et idéale, distinguée de l'indication (*Anzeichen*) empirique, comme triade 1) de *vivre le mot parlé* (Wortlaut), 2) de *vivre dans le sens* logique et idéal et 3) de *viser l'objet*<sup>2</sup>. Dans l'expression, ces trois moments fonctionnent simultanément de manière unifiée. En écoutant la voix, on entend non pas le phénomène sonore mais le sens du mot et de la phrase. C'est le sens qui occupe le premier plan de la conscience. C'est ce que veut dire le schéma : « en vivant le mot comme phénomène sensible, on vit *dans* le sens ». Dès lors, quelle altération de la structure de l'expression le vécu des autistes engendrent-ils ? (étant donné que ce vécu met en œuvre trois étapes de la compréhension comme le dit bien la citation suivante : « À la première fois, j'entends le bruit. À la deuxième fois, j'entends la voix. Je comprends à la troisième fois ce qui est dit ».) Cette question sera le fil conducteur de notre réexamen de la notion d'expression que nous voudrions livrer dans ce qui suit.

Dans le paragraphe 8 de la 1<sup>re</sup> *Recherche Logique*, Husserl cherche à déterminer l'essence de l'expression dans le monde logique et idéal détaché de la sensibilité et de la corporéité (*Leiblichkeit*). La physionomie et le geste comme « expressions » entre guillemets, à savoir comme extériorisations (*Äußerungen*) ne véhiculent pas d'intention de communication et n'ont donc pas de sens (LU II/1, 31). L'attestation indirecte de l'idéalité de l'expression consiste d'abord dans le fait qu'elle n'a pas besoin d'être remplie, et ensuite, dans l'in-

2. « [...] mais tandis que nous vivons la représentation du mot, nous ne vivons cependant pas le moins du monde dans l'acte de nous représenter le mot, mais exclusivement dans l'accomplissement de son sens, de son acte de signifier ([...] *aber während wir die Wortvorstellung erleben, leben wir doch ganz und gar nicht im Vorstellen des Wortes, sondern ausschließlich im Vollziehen seines Sinnes, seines Bedeutens.*). Et, ce faisant, tandis que nous nous absorbons dans la réalisation de l'intention de signification, et, éventuellement, de son remplissement, notre intérêt tout entier se porte sur l'objet intentionné en elle, et désigné grâce à elle [...]. » LU II/1, 39-40.



différence du mot parlé au statut ontologique (ou bien, il peut s'actualiser dans le champ perceptif comme lorsqu'on parle ou écrit, ou bien, il suffit de le *phantasmer* pour qu'il fonctionne comme dans le cas de la vie solitaire de l'âme ; une *phantasia* vide sans remplissement du mot parlé suffit) (LU II/1, 36). Le signe et le sens fonctionnent indifféremment par rapport au statut ontologique de leur phénoménalisation sensible parce qu'ils se forment dans la dimension de l'idéalité.

Pourtant, cette discussion menée par Husserl sur le signe en tant que celui-ci est réduit au monde idéal peut faire l'objet d'un ré-examen. En fait, la multiplicité des champs intuitifs de l'apparition du signe et son fonctionnement indifférent par rapport au champ d'apparition impliquent une intervention de la *corporéité* que Husserl n'a pas remarquée. Même si l'articulation du mot parlé et du sens est elle-même eidétique, le mot parlé ne peut pas se phénoménaliser en s'enfermant dans la sphère pure de l'idéalité. Le mot parlé concerne toujours un champ intuitif (surtout la perception ou la *phantasia*), ou plus précisément, il concerne des kinesthèses. Lorsqu'on pense *dans sa tête*, les kinesthèses de prononciation fonctionnent dans le champ de la *phantasia*, même lorsqu'il n'y a pas de *phantasma* de voix, donc même lorsqu'il n'y a que la représentation vide de la figure de *phantasia* (*Phantasiebild*). Le *Phantasieleib* y fonctionne sans le *Phantasiebild*. On ne peut pas penser moyennant une langue qu'on n'est pas en mesure de prononcer. La pensée ne peut fonctionner que dans les kinesthèses du parler ou de l'entendre. *Du point de vue grammatical et linguistique, le signe s'articule dans la dimension de l'idéalité, mais pour son fonctionnement en tant que mot parlé, il requiert toujours des kinesthèses*<sup>3</sup>.

*Le mot parlé est donc un phénomène où s'inter-pénètrent*<sup>4</sup> *et s'articulent entre elles la dimension de la figure intuitive, la dimension des kinesthèses et la dimension de l'idéalité linguistique.* Certes l'idéalité et la logique constituent une dimension irréductible et étrangère aux kinesthèses, mais elles ne se phénoménalisent comme expression (*Ausdruck*) qu'à travers l'inter-pénétration avec les kinesthèses.

La citation au début du texte où un garçon ne peut comprendre ce qu'il entend qu'à la troisième écoute montre le processus de la pénétration successive de ces trois dimensions ( [1] figure intuitive ou synthèses passives et actives dans la perception, [2] kinesthèses, [3] articulation linguistique). Alors que chez les non-autistes, les trois dimensions fonctionnent simultanément de

3. Cette thèse suit celle de Maine de Biran. Selon Biran, l'origine du signe consiste dans la répétabilité de l'acte volontaire. Si on peut répéter un acte à sa volonté, la perception comme le résultat de l'acte est « désignée » par cet acte. Le mouvement (les kinesthèses) lui-même devient le signe (Maine de Biran 1802, 152). « [...] en entendant chanter ou parler, nous chantons, nous parlons tout bas ; c'est un instinct d'imitation encore plus marqué ici que dans aucun autre mouvement, il nous entraîne le plus souvent sans que nous nous en apercevions. » (Maine de Biran, *Œuvres* tome II, 144)

4. Le mot pénétration (*Durchdringung*) relève de la 3<sup>e</sup> *Recherche logique* (p.ex., LU II/1, 227).

façon unifiée, chez certains autistes, elles doivent être volontairement superposées. À la première écoute, les impressions sensibles s'articulent de façon passive. La figuration sonore se produit avec des rétentions et des protentions. Il s'agit là d'une synthèse passive au sens de Husserl. À la deuxième écoute, la figure intuitive (ici le son) devient une *voix* en s'inter-pénétrant avec les kinesthèses, aperçues à même le *Phantasieleib* de celui qui parle. La voix humaine se distingue maintenant d'un simple bruit de chose. Cette distinction relève de l'aperception de la pénétration des kinesthèses dans le son de la voix. Si nous entendons un son comme la voix et non pas comme un simple bruit, ce n'est pas seulement parce qu'elle ressort comme une figure (*Gestalt*) sonore particulière sur un fond (*Hintergrund*) donné, mais parce que nous ressentons *en phantasia* les kinesthèses de la prononciation qui s'y inter-pénètrent<sup>5</sup>. Cela relève originairement de la pénétration de mes kinesthèses dans ma voix ; même lorsque j'entends la voix d'autrui, *mes* kinesthèses fonctionnent du moins de façon vide dans la *phantasia* (c'est la fonction du *Phantasieleib* que de ressentir les kinesthèses d'autrui). L'articulation de la voix est donc corrélative de la pénétration de la dimension des impressions sensibles avec celle des kinesthèses. Nous appelons « *schématisation*<sup>6</sup> » ce qui, ici, correspond à la *transposition architectonique*<sup>7</sup>, à travers la *pénétration*, du phénomène infigurable et non-intuitionnable *dans* la figuration intuitive. Souvent, les autistes ne sont pas capables de ressentir (ou d'« *erleben* » au sens husserlien) leurs propres

5. On peut dire la même chose pour l'écriture. Si elle ressort dans le champ visuel, c'est qu'elle est une figure pénétrée par les kinesthèses et l'idéalité de la langue. À cause de la pénétration de l'idéalité, elle est aussi distinguée d'une figure peinte. Les autistes chez qui l'inter-pénétration entre dimensions ne fonctionne pas facilement saisissent l'écriture non pas comme un mot parlé doué de signification, mais comme une simple figure. Celle-ci deviendra secondairement l'indice (*Anzeichen*) qui indique une chose perceptive (elle n'est donc pas une expression (*Ausdruck*)). Et c'est pour cette raison que les autistes graves qui ne parlent pas se remémorent souvent très bien des alphabets et des idéogrammes extrêmement complexes sans savoir ce qu'ils signifient.

6. Le schématisme kantien désigne la transposition du concept non-sensible dans la figure sensible avec l'aide de l'imagination. Ici, nous utilisons le mot « schématisation » pour désigner la pénétration et l'articulation réciproque de la dimension non-figurale en général et de la dimension de la figure sensible. Dans cette pénétration, en même temps que la dimension sensible s'articule et s'auto-figure, les dimensions non-figurables s'articulent et entrent dans la conscience pour devenir le « vécu » figurable. Ici les phénomènes de soi non-sensibles et non-figurables, à savoir les kinesthèses et l'affectivité, se transposent dans un vécu figurable. Dans la 3<sup>e</sup> *Recherche Logique*, Husserl appelle « moment d'unité (*Einheitsmomente*) » ou « moment figural (*figurale Momente*) » le résultat de la pénétration des éléments étrangers (LU II/1, 234, 281).

7. Ce terme de Richir est utilisé dans un sens un peu plus large. La transposition architectonique comme transposition de la dimension se produit comme la formation du complexe de plusieurs dimensions étrangères, dans la pénétration entre dimensions qui altère plusieurs dimensions en les unifiant. La différence par rapport à Richir est sans doute celle-ci : il n'y a pas intrinsèquement de hiérarchie entre les dimensions étrangères, et la transposition ne va pas nécessairement dans un sens. La structure génétique du vécu des autistes montre justement qu'il y a d'autres voies possibles de la genèse. La hiérarchie apparente de la genèse chez Husserl n'est applicable qu'aux non-autistes.

kinesthèses<sup>8</sup>. Même lorsqu'ils les vivent, il est possible que ce vécu des kinesthèses ne co-existe pas avec le vécu des impressions sensibles. Par exemple, Donna Williams ne vit pas la sensation lorsqu'elle ressent ses kinesthèses et ne vit pas les kinesthèses lorsqu'elle ressent la sensation (Williams 1998, 56). Dans ce cas, il est difficile d'entendre la voix comme une voix. Par exemple, l'autiste est souvent maladroit et ne maîtrise pas le mouvement de son corps et il ne peut même pas en sentir la surface. En effet, beaucoup d'autistes ont du mal à entendre une voix de façon sélective parmi les bruits qui les entourent. Si la pénétration du son et des kinesthèses ne marche pas, la voix ne devient pas la voix dans son sens propre. Lorsque nous entendons une voix comme voix en la distinguant des bruits, les données sensibles et les kinesthèses s'articulent entre elles, mais en même temps elles *s'unifient* comme quelque chose d'inséparable. D'un autre point de vue, lorsque les enfants autistes différencient pour la première fois la voix et le bruit, ils sont *ouverts à la nouvelle dimension du phénomène*, la dimension de ce qui n'est pas sensible ni figuratif, à savoir la dimension du *Leib*<sup>9</sup>. L'ouverture à la dimension des kinesthèses implique l'ouverture aux kinesthèses d'autrui. L'autiste découvre maintenant son propre *Leib* et le *Leib* d'autrui. Par contre, cette dimension n'est pas encore ouverte pour les autistes graves qui ne répondent pas à l'appel de l'autre : pour eux, il n'y a que des variations des données sensibles sans moi ni autrui. L'articulation et la pénétration des kinesthèses et des données sensibles sont donc corrélatives de l'aperception d'autrui, ou plus précisément de l'horizon de l'interfactivité.

Que signifie la transition de la deuxième écoute qui entend la voix à la troisième écoute qui entend la langue ? Le sujet comprend maintenant la signification linguistique. La voix (l'unité des impressions sensibles et des kinesthèses) s'inter-pénètre à présent avec la dimension de la langue. *La voix devient le mot parlé*<sup>10</sup>. *En même temps, nous sommes ici en présence de l'expérience de l'entrée dans une nouvelle dimension infigurable/invisible appelée « idéalité et logique ».* *Dans cette transposition architectonique, la voix subit une déformation cohérente immatérielle pour devenir le mot parlé. Par ailleurs, l'existence des enfants autistes qui manipulent la langue mais qui n'arrivent pas à communiquer avec les autres montre que la langue ne saurait devenir un moyen de communication si elle ne se fonde pas sur l'interfactivité au niveau des kinesthèses. Sans ces dernières y aurait-il une « langue » qui ne serait pas*

8. « [...] Je ne sais comment mon corps est rassemblé dans une unité ni comment il est relié au mouvement. » (Gerland 1996, 175)

9. Contrairement aux non-autistes, l'entrée dans la dimension non-sensible est le plus souvent un acte volontaire chez les autistes.

10. Husserl affirme lui-même que la voix est en tant que telle « mot parlé vide » (LUIII/1, 37, 41) à savoir un son qui n'est pas pénétré par l'idéalité et par la grammaire. Elle subit une « modification phénoménale » (LU II/1, 41) lorsqu'elle devient le mot parlé d'une expression logique.

*un moyen de communication*<sup>11</sup> ? La communication au niveau de l'idéalité et de la logique relève donc de la dimension des kinesthèses qui les fonde et elles ne sont pas elles-mêmes caractérisées par la communicabilité.

Ainsi, les dimensions qualitativement étrangères et irréductibles les unes aux autres s'inter-pénètrent en s'articulant mutuellement. Cette articulation est en même temps l'expérience d'une unification. Dans cette optique, la genèse phénoménologique constitue la découverte d'une dimension architectonique inconnue et la pénétration de dimensions (préexistantes et découvertes) qui s'articulent réciproquement<sup>12</sup>. *En même temps, cela semble impliquer qu'il y aurait une structure génétique autre que celle qui est actuellement donnée.* La structure et l'horizon possibles de l'expérience humaine sont beaucoup plus vastes que la structure réellement donnée dans la réflexion phénoménologique : la maladie mentale et le trouble de développement (autisme, ADHD, dyslexie, etc.) font entrevoir cette *autre* possibilité qui n'est pas saisissable par la réflexion philosophique. La structure de l'expression dégagée par Husserl n'est peut-être applicable qu'au développement normal (non-autiste). Même si la dimension de l'idéalité et de la logique elle-même a une structure *a priori*, l'effectuation de l'expression dépend de la structure génétique propre au développement normal.

Pour illustrer cette pluralité possible de l'institution de la langue, on peut donner un autre exemple chez les autistes. Souvent, les autistes pensent en utilisant des images<sup>13</sup> au lieu du mot parlé, et l'acquisition de la langue ne s'effectue pas à travers la conversation mais à travers l'écriture ou, plus précisément, à travers la remémoration des caractères typographiques. 1) Au lieu d'utiliser la langue, les autistes utilisent pour la pensée des séquences d'images à l'instar d'une vidéo<sup>14</sup>. C'est une autre manière de penser que l'expression pure qui utilise la représentation vide du mot parlé. La pensée du non-autiste

11. Mais en même temps, après l'acquisition solitaire de la langue, l'enfant autiste apprend souvent, certes de façon maladroit mais tout de même, la communication avec autrui.

12. Une nouvelle dimension commence à fonctionner en ce qu'elle se fonde sur une dimension qui existait déjà auparavant mais les deux dimensions n'ont pas de point commun, étant donné qu'elles sont étrangères l'une à l'autre. La fondation ou la *Stiftung* d'une nouvelle dimension n'est donc pas un processus linéaire mais constitue un saut. Par ailleurs, la dimension qui fonde est altérée par la dimension fondée qui l'articule de nouveau (Merleau-Ponty 1942, 143-144). L'exemple de l'autisme montre, par son développement spécifique, le caractère génétique d'une structure qui est généralement conçue comme une structure *a priori*.

13. Cette « image » est une sorte de *phantasia*, mais sans doute assez fixée, pourtant ce n'est pas non plus un fantasme hystérique accompagné d'un affect et d'un scénario figés. Il est possible qu'elle soit une *phantasia* sans *Phantasieleib* ou sans affectivité. Si l'autiste imite automatiquement les mouvements des autres et des objets, c'est parce qu'il est privé de la *Leiblichkeit* qui rend possible la distance (architectonique) par rapport à l'autre et à l'objet. Il vit dans la succession des figures ou des images sans aperception de son propre corps.

14. « Je pense avec les images [pictures]. Les mots sont comme la deuxième langue pour moi. Je traduis les mots parlés ou écrits dans le film multicolore complété avec les sons, qui se joue comme une vidéocassette dans ma tête. Quand quelqu'un me parle, ses mots sont simultanément traduits dans les images [pictures]. » (Grandin 1995, trans., 20)

n'a pas besoin d'utiliser une image (à savoir le remplissage intuitif du sens) ; la fonction vide du mot parlé y suffit. Au contraire, certains autistes n'ont pas besoin de la fonction du mot parlé mais ils utilisent l'image. *Ils pensent sans utiliser l'expression*. Pour eux, la séquence des images est pensée elle-même et le mot parlé en est tributaire<sup>15</sup>. 2) Pour apprendre la langue, certains enfants autistes se remémorent d'abord la figure des caractères typographiques (alphabet ou idéogramme) sans signification et la relie après coup à la perception de l'objet individuel<sup>16</sup>. Dans le cas grave, il n'y a même pas d'objet intentionnel : il semble y avoir seulement la synthèse passive des impressions sensibles telles que la figure, le mouvement et la couleur, etc. En raison de la fondation sur la motivation, on voit que ce que le mot indique n'est pas un concept général mais un objet individuel. Tout comme pour la liaison entre les « canaux de Mars » et l'« existence d'habitants intelligents sur Mars » (LU/1, 24), l'autiste apprend la langue non pas à travers des expressions mais à travers des indices (*Anzeichen*)<sup>17</sup>. Dans ce cas, la langue ne s'institue pas comme une logique qui s'inter-pénètre avec les kinesthèses du mot parlé. Même si l'autiste apprend la prononciation des mots, cela s'effectue sur la base d'une motivation empirique et *a posteriori*, en mettant en jeu le lien entre la figure sonore et l'objet individuel qu'elle indique, et non pas la schématisation et la pénétration réciproque des kinesthèses et des significations linguistiques<sup>18</sup>. Sans s'inter-pénétrer avec les kinesthèses, la parole devient monotone. Si l'on apprend la langue ainsi, l'idéalité et la logique fonctionnent indépendamment de la corporéité du mot parlé. Elles seront indiquées après coup dans la motivation. Chez certains autistes, la logique s'interpénètre avec la séquence des images et non pas avec les kinesthèses comme chez les non-autistes.

15. Plus précisément, au lieu de l'expression où la logique et les kinesthèses se pénètrent, il utilise un phénomène où l'image se pénètre avec une certaine « logique ». La pensée des autistes n'est pas nécessairement illogique, pourtant même lorsqu'ils parlent couramment la langue, ils utilisent souvent une logique autre que la logique de l'expression. C'est pour cette raison que l'autiste et le non-autiste s'entendent mal.

16. L'autiste considère souvent que le mot désigne l'individuel et non pas un concept général. Autrement dit, la langue relève de la motivation indicative. « Contrairement à la plupart des gens, ma pensée part des images vidéos et spécifiques qui aboutissent ensuite à la généralisation et aux concepts. Par exemple, ma notion de chien est inextricablement liée aux chiens que j'ai rencontrés auparavant. C'est comme si j'avais un catalogue des chiens que j'ai rencontré, un catalogue des images qui s'accroît au fur et à mesure que j'ajoute des exemples à ma médiathèque. Par exemple, si je pense à Great Danes, le premier souvenir qui surgit dans ma tête est Dansk, le Great Dane du chef de mon lycée. [...] Il n'y a aucun Great Dane générique ou généralisé. » (Grandin 1995, trans., 29-30)

17. Il y a une technique de développement du langage pour les autistes qui profitent de cette fonction de l'indice.

18. « J'étais très fort pour apprendre des longues phrases par cœur. Je ne l'ai pas vraiment pratiqué mais les mots se ramassaient tout simplement. Ils demeuraient quelque part dans mon âme comme un rythme et une fois je me suis souvenue du premier mot d'une phrase que j'ai entendue, les mots tout entiers se déployaient comme un serpent et sortaient de ma bouche. Les mots viennent tous par eux-mêmes et, tout comme les autres choses, je n'ai jamais dû rechercher quelque part dans mon âme pour les réactiver. » (Gerland 1996, 52)

## 2. L'EXPRESSION ET L'AFFECTIVITÉ

La fonction des kinesthèses dans l'expression implique une autre dimension. Husserl parle lui aussi de l'émotion en tant qu'acte psychique constitutif du « sens large » (LU II/1, 33) : l'affectivité joue donc ici un rôle<sup>19</sup>. L'affectivité s'inter-pénètre intrinsèquement avec les kinesthèses et l'articulation de ces dernières implique simultanément l'articulation de l'affectivité transposée dans l'expression de l'émotion<sup>20</sup>. Dans la mesure où la fonction du mot parlé suppose les kinesthèses, elle suppose également l'affectivité qui s'y pénètre. Le sens linguistique s'inter-pénètre ainsi avec l'affectivité où elle se schématise comme émotion. La double fonction du signe et du sens linguistiques se fonde sur la pénétration réciproque de l'articulation des kinesthèses et du mouvement de l'affectivité. C'est pourquoi un mot qui ne correspond pas à l'affectivité laisse un malaise et qu'un mensonge peut être deviné. Le maniérisme chez les autistes et les schizophrènes signifie le décalage entre l'affectivité schématisée et la langue. Pour les autistes, la langue n'est pas un moyen d'exprimer leur émotion<sup>21</sup>. Chez les non-autistes, de même que le mot parlé (l'articulation du signe) se fonde sur l'articulation des kinesthèses, de même la signification linguistique se fonde sur le mouvement de l'affectivité. Pourtant, cela ne veut pas dire que l'idéalité relève de l'affectivité (ou de la corporéité en général), mais au contraire, que toute la fondation revient à la pénétration des dimensions qualitativement étrangères. Tout énoncé et toute pensée s'inter-pénètrent avec l'affectivité actuelle, et celle-ci se schématise et s'exprime, même à l'insu du sujet, dans l'émotion à travers l'énoncé et le geste. L'« expression de l'émotion » n'est pas l'« extériorisation » (*Äußerung*) (LU II/1, 31) de l'« intériorité », mais la transposition architectonique de l'invisible au visible, ou plus précisément, la schématisation (= genèse du vécu) à travers la pénétration réciproque des diverses dimensions irréductibles. Chez les autistes, la langue s'institue non pas comme une « expression de l'émotion » mais sur la fonction cognitive de la perception. C'est la raison pour laquelle les autistes ont quelque difficulté à saisir la tournure ambiguë des non-autistes qui

19. L'*affectivité* désigne la dimension qu'on ne peut vivre ni figurer en tant que telle. Lorsqu'elle se schématise en s'inter-pénétrant avec d'autres dimensions, elle devient l'*expression de l'émotion* et on aperçoit l'*émotion* (si celle-ci est visée et thématisée, elle se fige dans l'*affect*). L'émotion est l'affectivité schématisée et figurée dans le vécu. Si elle échoue à se schématiser et si l'affectivité se fige sans être vécue, elle se pétrifie sous forme d'*affect pathologique*.

20. En ce qui concerne le rapport entre les kinesthèses et l'affectivité, des analyses supplémentaires seraient nécessaires. Nous présumons ici le fait qu'elles s'inter-pénètrent du moins partiellement et de manière inséparable.

21. « Montrer ce que je ressens est un acte volontaire. C'était comme si je devais poser mes sentiments à l'extérieur de moi-même de façon manuelle et les transposer dans quelque chose qu'on peut montrer à l'extérieur. Je n'ai vraiment pas compris pourquoi on doit faire comme ça. En soi, mes sentiments ne surgissent pas et j'ai rarement la force de saisir mon sentiment et de le montrer sous mon nez comme un placard avec un message pour les autres gens. J'étais étrangère à l'idée selon laquelle il était important de savoir si les autres peuvent voir ce que je ressens ou pas. » (Gerland 1996, 101)

supposent la compréhension de leur « vouloir dire ». Par exemple, l'expression « un peu » signifie chaque fois une quantité différente selon la situation : il est difficile pour un autiste de saisir une telle ambiguïté.

### 3. L'EXPRESSION ET LE RYTHME, LE RYTHME ET L'INTERFACTICITÉ

Pour la fonction de l'expression, il faut donc à la fois la pénétration et l'articulation réciproques des éléments étrangers tels que les kinesthèses, l'affectivité, la perception, et l'idéalité. Il est important de noter le phénomène paradoxal de la schématisation où les éléments étrangers s'unifient en s'articulant les uns avec les autres. Il doit y avoir un phénomène qui montre à la fois leur articulation et leur inter-pénétration (unification). Ce n'est rien d'autre que le *rythme*, ou plus précisément la musicalité qui implique également la mesure, l'harmonie, la mélodie ou le timbre. C'est à travers le rythme que ces éléments étrangers s'articulent les uns avec les autres en s'enchevêtrant. Bergson constate que l'œuvre d'art exprime l'émotion et la qualité à travers le rythme. Grâce à l'effet hypnotique du rythme, c'est-à-dire grâce au *Phantasieleib* qui saisit le rythme d'autrui<sup>22</sup>, le spectateur éprouve une émotion ou, autrement dit, il schématise de façon fictive l'affectivité d'autrui en assistant à son rythme<sup>23</sup>. Le rythme est, en tant que trace de la pénétration réciproque des dimensions étrangères, l'ouverture même aux dimensions non-figurables. Il est la trace intuitionnable de la schématisation.

1) Le rythme est l'articulation de la figure sensible, à savoir l'articulation de la figure et du mouvement de la sonorité ou de la couleur. 2) À travers et au long du rythme, les kinesthèses se schématisent en s'inter-pénétrant avec l'affectivité. Et le rythme du mouvement du corps (*Leibkörper*) d'autrui fait ressentir la fonction des kinesthèses et de l'affectivité chez lui<sup>24</sup>. 3) En même temps, l'affectivité se schématise à travers le rythme<sup>25</sup>. Si l'affectivité se schématise par exemple dans la voix, cela s'effectue dans les changements de l'intonation, de la mesure ou de l'intensité, qui constituent le rythme au sens large, c'est-à-dire la musicalité. La figure sensible, l'affectivité et les kinesthèses ne sont pas elles-mêmes le rythme, pourtant elles se schématisent simultanément de façon unifiée dans celui-ci. C'est la raison pour laquelle le geste d'autrui reflète son émotion (affectivité schématisée). Si, par exemple, le secouement nerveux au niveau des jambes irrite les autres, c'est qu'ils « ressentent » l'an-

22. « [...] la régularité du rythme établit entre lui et nous une espèce de communication, et les retours périodiques de la mesure sont comme autant de fils invisibles au moyen desquels nous faisons jouer cette marionnette imaginaire. » (Bergson 1889, 9)

23. « [...] l'objet de l'art est d'endormir les puissances actives ou plutôt résistantes de notre personnalité, et de nous amener ainsi à un état de docilité parfaite où nous réalisons l'idée qu'on nous suggère, où nous sympathisons avec le sentiment exprimé. » (Bergson 1889, 11)

24. Bergson l'appelle « sympathie physique » (*ibid.*, 10).

25. « Le poète est celui chez qui les sentiments se développent en images, et les images elles-mêmes en paroles, dociles au rythme, pour les traduire. » (*ibid.*, 11)

goisse ou l'irritation qui se schématisent dans la perception du secouement. 4) La fonction du rythme dans la langue et dans l'œuvre d'art se fonde sur ces trois stades du rythme du corps. S'il n'y a pas de rythme, le signe ne réactive pas le sens. Une parole monotone est difficile à comprendre et les autistes parlent souvent sans accent ni rythme puisque la fonction de leur langue ne se base pas sur des kinesthèses. Le signe devient signe lorsqu'il se phénoménalise à travers le rythme. C'est pourquoi la différence de l'intonation par exemple peut donner lieu à une proposition interrogative. Si l'expression linguistique n'a pas besoin de remplissage intuitif du sens, c'est que le rythme implique toujours l'intuitionnabilité ou plus précisément la schématisation de l'affectivité (même dans le cas de la lecture, celle-ci peut être effectuée dans la *phantasia*). Non seulement l'affectivité, mais la syntaxe (affirmative, interrogative, impérative, etc.) s'exprime aussi à travers le rythme et l'intonation. La dimension de la corporéité et celle de la logique se pénètrent réciproquement, malgré leur étrangeté irréductible. Lorsque nous lisons une langue étrangère, par exemple, nous ne pouvons pas la comprendre facilement si nous ne nous habituons pas au rythme et à l'accent. La compréhension d'une langue dépend de l'habitualité au rythme. Le rythme est l'arrière-plan qui soutient la mélodie et l'harmonie de la pensée et du langage (cf. Lanciani 2005, 101). Le sens linguistique fonctionne pour la première fois lorsqu'il se fonde sur la corporéité (schématisation de la figure, des kinesthèses et de l'affectivité). Cela suggère que la fonction de l'expression dans la représentation vide du mot parlé est médiatisée par le rythme schématisant. Par conséquent, la parole monotone et la difficulté de la compréhension linguistique dont nous avons parlé en commençant sont corrélatives, relevant toutes les deux du manque de rythme.

Dans ma tête, je connaissais ce que je voulais dire, mais les mots ne correspondaient jamais à mes pensées. Je comprends maintenant que l'incapacité de suivre le *rythme* de la parole d'autrui était une partie de mon problème et qu'elle m'a fait parler plus abruptement (*harsher*) que je ne l'ai voulu. (Grandin 1986, 113 ; je souligne)

« [L]es mots ne correspondent jamais à mes pensées », c'est-à-dire, l'usage de la langue ne s'institue pas dans la dimension de l'affectivité. Et la citation montre que la difficulté de la schématisation de mon affectivité est corrélative de la difficulté de l'appréhension du rythme d'autrui.

Un autre caractère important du rythme est qu'il est indifféremment partagé par plusieurs personnes. L'émetteur et le récepteur du rythme vivent un seul et même rythme. Le rythme n'est pas seulement la trace de la pénétration réciproque (schématisation) de l'affectivité, des kinesthèses et de la figure intuitive, mais aussi la schématisation *intercorporelle* ou *interfacticielle* de l'affectivité et des kinesthèses. C'est pourquoi Bergson peut analyser, du point de vue du spectateur, la suggestion de l'émotion de l'artiste, à savoir le partage intersubjectif de la schématisation de l'affectivité. Le partage du rythme ou l'indifférence du moi et de l'autre dans le rythme atteste la fonction interfac-



ticielle du *Phantasieleib*. Cette interfactivité est corrélative du fait que le mot parlé joue le même rôle dans les kinesthèses réelles et dans le *Phantasieleib*. Car, l'indifférence au statut ontologique du mot parlé montre l'indistinction du rythme de celui qui parle et du rythme que reçoit celui qui écoute (Richir 2000, 353). Puisque le rythme soutient l'interfactivité de la voix, la communication avec autrui ne marche pas bien si on échoue à saisir le rythme. La schématisation (articulation et unification) du *Leib* est intrinsèquement intercorporelle et interfacticielle. La langue ne devient pas un moyen de communication sans être fondée sur (ou plutôt pénétrée par) le rythme. Par conséquent, pour un autiste qui a appris la langue à travers le déchiffrement de l'écriture et non pas comme étant liée au rythme, la parole n'est pas un « outil » de communication dans son sens normal.

#### 4. CONCLUSION

En examinant quelques cas d'autisme, nous avons essayé de montrer que la genèse et la fonction de l'expression supposent la dimension de la corporeité. Si l'autiste a des difficultés pour apprendre la langue c'est du moins partiellement dû à la difficulté d'entrer dans l'interfactivité corporelle et dans la schématisation des kinesthèses et de l'affectivité.

Il reste à savoir ce qui se passe au moment de la découverte de l'interfactivité. Qu'est-ce qui se passe lorsqu'un autiste découvre autrui comme un être humain ? Si l'on emprunte le mot de Husserl, il s'agit de l'intention communicative (*mitteilende Intention* (LU II/1, 39)) distinguée à la fois de l'expression et de l'indice qui ne sont pas eux-mêmes de l'intention de communication (LU II/1, 31). Mais Husserl n'a pas développé cette notion.

#### Note

- La première version de ce texte a été prononcée le 13 mai 2005 à l'Université de Poitiers dans le cadre du séminaire de l'Association pour la Promotion de la Phénoménologie, organisée par Alexandre Schnell.

- Je remercie le Dr. Masutomo Miyao (Chef de la « Division of Developmental Neuropsychology » au *National Center for Child Health and Development, Japan*) ainsi que la *National Society for the Promotion of Science (Japan)* pour leur soutien apporté à mes recherches.

#### Bibliographie

- H. Bergson 1889, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1927/2003  
 G. Gerland 1996, *A Real Person, [En riktig människa]*, Cura Bökforlag och Utbildning AB, Stockholm, trans., J. Tate, London, Souvenir Press  
 T. Grandin 1986 (& M. M. Scariano), *Emergence Labeled Autistic*, Arena Press  
 T. Grandin 1995, *Thinking in Pictures*, New York, Bantam Dell Pub Group  
 E. Husserl (LU II/1), *Logische Untersuchungen, II/1*, Tübingen, M. Niemeyer,

1913 (1993)

R. Izumi 2003, *L'homme de l'espace sur la terre - Vivre au Japon en tant qu'autiste* [*Chikyû Umareno Ihôjin - Jiheishô-sha tosite Nihon ni Ikiru*], Tokyo, Kafû-sha

A. Lanciani 2005, « L'harmonie entre musique et jeu », in *Annales de Phénoménologie* n° 4, 2005, Beauvais, Association pour la promotion de la phénoménologie

Maine de Biran 1802, *Œuvres tome II, Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Paris, Vrin, 1987

M. Merleau-Ponty 1942, *La structure du comportement*, Paris, PUF

R. Niki & H. Fujiie 2004, *L'autiste, ainsi nous formons-nous* [*Jiheikko, Kou-iu-fu ni Dekitemasu*], Tokyo, Kafû-sha

M. Richir 2000, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Millon, coll. Krisis

D. Williams 1996b, *Autism An Inside-Out Approach*, London, JKP

D. Williams 1998, *Autism and Sensing, The Lost Instinct*, London, JKP

# Temporalité et remplissement

CARLOS LOBO

<sup>1</sup>Sans parvenir à se réaliser sous la forme d'un système, la phénoménologie en conserve cependant quelque chose dans la manière étrange dont l'investigation du *moindre* thème l'engage elle-même et la met en jeu dans sa possibilité la plus essentielle, en l'ouvrant donc au risque de sa propre impossibilité. C'est, *a fortiori* et *par excellence*, le cas lorsque ce thème est l'*évidence*, s'il est vrai que celle-ci renvoie aussi bien à la *dimension constituante* de l'expérience en général (et en un sens élargi), qu'à l'opération la plus essentielle des descriptions phénoménologiques. Ce « bouclage » ne devient lui-même manifeste qu'à prendre la mesure de l'*élargissement* concomitant des concepts d'*expérience et d'objet*, qui « à toute espèce fondamentale d'objectivité (*Gegenständlichkeit*) » fait correspondre « une espèce fondamentale de l'«*expérience*», de l'*évidence* et pareillement une espèce fondamentale du style d'évidence »<sup>2</sup>. Ceci vaut tout autant des objets individuels (quel que soit leur mode d'être) que des objets généraux (ou idéaux), des objets immanents que des objets transcendants, des objets temporels (ceux qui durent ou changent « dans le temps ») que de ceux qui ne le sont pas, des objets dont l'extension temporelle tombe en dehors de leur mode d'être que de ceux dont l'être réside dans leur extension temporelle (les fameux et équivoques tempo-objets, dont les vécus ne sont pas le moindre exemple), etc. Un tel élargissement de la catégorie d'objectivité ne devient praticable et pensable que par la prise en compte et la prise en charge *phénoménologiques* de l'objet comme pôle d'identité, autrement dit comme noème, comme *vis-à-vis* de la multiplicité subjective de l'expérience constituante qui le « produit » (§62, p. 225, p.[148]), comme corrélat intentionnel au sein duquel se conjuguent de façon originale « réalité » et « idéalité ». L'évidence, sans se confondre avec « la légalité fondamentale de l'intentionnalité », représente « un mode de l'intentionnalité universelle, rapportée à la vie universelle de la conscience », à partir duquel devient compréhensible la « structure téléologique universelle » de la conscience, c'est-à-dire le mode et le sens de l'étagement de ses « productions » (*Leistungen*). L'évidence quelle qu'elle soit n'exclut donc nullement la modalisation, tout un horizon de modalisation, sans

1. Cet article poursuit une investigation engagée en 1998, qui a reçu, cependant, récemment une inflexion et une impulsion décisives. Sa mise en forme finale a mobilisé les compétences linguistiques d'Anne Conflant et bénéficié de l'attention vigilante et amicale de Marc Richir. Les traductions ont été revues avec la même et impressionnante sûreté par Patrick Lang. Je tenais à les en remercier ici.

2. *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, P.U.F, 1957, abrégé, comme il est d'usage, en *LFT*, p.219, p.[144].

compromettre pour autant la recherche d'apodicticité – bien au contraire.

D'où, en même temps que cette exploration *évidente* de l'*évidence*<sup>3</sup>, la *nécessité d'une critique* de l'*évidence*, non seulement des conceptions creuses qui ont pour commun dénominateur, la méconnaissance de son caractère intentionnel et par suite de sa fonction et de son fonctionnement dans la vie intentionnelle de la conscience, mais aussi une recherche *constitutive et génétique* sur la possibilité, conformément à la conscience, de ce fonctionnement de l'*évidence*. De là aussi toute la difficulté et l'importance des études poursuivies sous le titre d'« *évidence* », et des études phénoménologiques, qui « à l'opposé des discours vides de la tradition sur ce sujet », ne veulent pas s'en tenir à de simples définitions. Aussi, Husserl n'a-t-il pu prendre lui-même pleinement conscience de l'importance et de la *dimension* réelle d'une critique de l'*évidence* que fort tardivement. S'il mentionne cependant l'hiver 1922-23, comme moment de l'accomplissement d'une telle critique, cela n'exclut nullement que la prise de conscience de *sa nécessité* n'ait été plus précoce. Il est probable même qu'elle remonte aux années 1917/1918, comme nous le verrons ultérieurement.

C'est très tard que j'ai reconnu que toute critique des évidences et en particulier des évidences du jugement (plus précisément de celles de l'activité catégoriale) doit non seulement être effectuée, comme il va de soi pour l'exposé présent, dans le cadre de la phénoménologie, mais que toute cette critique ramène à une *critique dernière* sous la forme d'une *critique de ces évidences qu'effectue de façon immédiate la phénoménologie à son premier niveau, lui-même encore naïf*. Mais cela signifie que : *La critique, première en soi, de la connaissance*, dans laquelle toute autre critique prend racine, est l'autocritique de la *connaissance phénoménologique elle-même*. (LFT, p. 282, p. [255]).

Tel est le véritable lacies de la prise de conscience de soi (la *Selbstbesinnung*) phénoménologique, un lacies dans lequel, quoi que suggère la présente déclaration, Husserl s'est installé très tôt, mais qui n'a et ne pouvait cesser de prendre de plus en plus d'ampleur, à mesure que progressait l'analyse et la scrutation phénoménologiques de la conscience vivante, dans ce qui constitue sa vivacité ; elle, qui rend compte des forages successifs dans des dimensions toujours plus insoupçonnées et reculées de l'intentionnalité. C'est elle encore qui, au fil conducteur d'une critique de la « perception interne » brentanienne (avec l'opposition confuse et néfaste qui est la sienne entre contenu physique et contenu intentionnel), le pousse vers la découverte du *temps phénoménologique* : d'abord sous la forme d'une analyse du temps et de l'espace (une « esthétique transcendantale ») formelle et abstraite, où la « conscience intime du temps » désigne, certes, « le lieu originaire de la constitution de l'unité d'identité ou de l'objectité et ensuite des formes de liaisons de coexistence et de suc-

3. LFT, p. 216, p. [142].

cession de toutes les objectités devenant conscientes », mais reste cependant une « conscience produisant une forme générale », une « abstraction » (*Synthèse passive*, p. 199, p. [128])<sup>4</sup>; ensuite, sous la forme d'analyses *concrètes* des « synthèses originaires » du présent fluent, dans lesquelles se constitue le contenu immanent, soubassement ultime de toute autre activité constituante, et par conséquent aussi, strate que je dois pouvoir réactiver à *mon gré*, si je veux pleinement rendre compte de la constitution de l'objectité en tant que telle, et le faire *phénoménologiquement*, c'est-à-dire dans une expérience elle-même évidente.

Le passage de l'un à l'autre de ces niveaux d'analyse phénoménologique (dont les manuscrits de Seefeld et ceux de Bernau<sup>5</sup> signalent deux étapes importantes) s'accompagne de l'intégration de la dynamique du *remplissement temporel*, d'abord écartée, pour y ressaisir à l'œuvre, dans sa pulsation primordiale et en son point de jaillissement, l'évidence qui constitue l'élément tout à la fois de la connaissance phénoménologique et de la vie de la conscience. Nous sommes alors en présence non pas d'une *structure formelle* de la conscience, mais de la structure *eidétique concrète* de la conscience, prise dans ses *entrelacements et enchaînements structurels*, de la *téléologie* de la conscience vivante telle qu'elle se déploie et se vit à différents niveaux, mais toujours dans le cadre unitaire d'un enchaînement structurel, de ce « *Strukturzusammenhang* » unitaire dont le motif devient de plus en plus insistant à mesure que l'analyse s'approfondit et se complexifie.

Avant de nous tourner vers les leçons sur la *Synthèse passive* où se produit cette intégration, précisons dans le chapitre sur l'évidence (Section II), de façon à situer correctement le niveau et la portée de ces analyses, et nous assurer une maîtrise minimale des *entrelacements et recoupements* qui s'y produisent (à tous les sens de ce terme), il nous faut étudier la manière dont l'idée s'en trouve introduite publiquement par Husserl en 1929, dans le tome X du *Jahrbuch. Logique formelle et logique transcendantale* trace, en effet, dans ses grandes lignes (§§ 58-61 et §§105-107) le « programme » que les leçons sur la synthèse passive sont chargées, du moins en partie, d'accomplir. D'un strict point de vue historique, il y a là un renversement de la chronologie assez paradoxal, puisque, comme on le sait, l'ouvrage de 1929 est postérieur aux *Leçons sur la synthèse passive* qui s'étalent de 1920 à 1926. Mais, comme le confirment l'introduction de L. Landgrebe à *Expérience et jugement* et la composition même de ce dernier ouvrage, le texte de 1929 était bien conçu comme un court traité programmatique et introductif à un travail plus ample, livré pu-

4. *La synthèse passive*, trad. B. Bégout et J. Kessler, avec la collaboration de N. Depraz et M. Richir, J. Millon, 1998, abrégé en *SP*.

5. Cf respectivement, le texte n° 36, ainsi que ceux qui se rapportent à la « résolution du schème appréhension-contenu d'appréhension » pp. 151 sq., in *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. J-F. Pestureau, révision M. Richir, J. Millon, 2003, et *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, textes établis par R. Bernet et D. Lohmar, Kuwer Ac. Pub., 2001, en particulier le texte n° 6, pp. 107-124.

bliquement pour la première fois sous la forme « d'un exposé de quatre heures sur la *Logique génétique* que Husserl avait donné à plusieurs reprises à Fribourg, à partir du semestre d'hiver 1919-1920 » (*Expérience et Jugement*, p. 7, p. [VII]). Plusieurs points ressortent ainsi de la présentation de Landgrebe qui trouvent confirmation dans *Logique formelle et logique transcendante*: 1) le caractère programmatique de ce dernier texte ; 2) son caractère introductif par rapport à des analyses dont l'exposé avait été donné à plusieurs reprises (Landgrebe parle de quatre heures d'exposé à partir du semestre d'hiver 1919-20, Husserl, comme nous le verrons, de quatre heures durant le semestre d'hiver 1922-23) ; 3) que la « logique génétique » dont parlent l'un et l'autre texte correspond, du moins *en partie*, aux leçons sur la *Synthèse passive*<sup>6</sup>.

*Or, ce faisant, elles indiquent un lieu d'achoppement, celui que représente, dans les Ideen I, la dissociation des deux problématiques : celle de l'évidence et celle des conditions de possibilité de l'évidence phénoménologique elle-même.*

#### 1.

Quant à « la clarification de l'évidence et de l'ensemble des rapports correspondants entre la simple *intention* et le *remplissement* », elle a été « effectuée pour la première fois dans les *Logische Untersuchungen* (2<sup>e</sup> partie) », et approfondie « dans [les] *Ideen*. . . ». Ces deux étapes marquent « un progrès décisif de la phénoménologie vis-à-vis du passé philosophique ». Mais il reste (en accentuant différemment la proposition de Husserl, sans en altérer le sens) que « cette clarification a besoin d'être perfectionnée » (§ 60, p. [145]). Que ce perfectionnement est difficile du fait du *maximalisme* de la *méthode phénoménologique*, qui la rend particulièrement « incommode »<sup>7</sup>, et du fait que, par rapport à cette exigence de méthode, les *Ideen I* se signalent par une *double insuffisance* : dans l'élucidation de la couche fondamentale de constitution temporelle de l'évidence telle qu'elle se trouve impliquée et présupposée par toute objectivité constituée, d'une part, et, d'autre part, dans la clarification des modes et conditions de donation dans la réflexion des objectivités phéno-

6. Cf. sur ces points, les précisions des traducteurs français de la *Synthèse passive*, p 16-20. Ainsi que l'article de Dieter Lohmar, « Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk *Erfahrung und Urteil* », *Husserl Studies*, 13, Kluwer, 1996, pp. 31-71.

7. Maximalisme et inconfort qui contrastent singulièrement avec le *minimalisme* des prestations de service intellectuel contemporaines. Sous le haut patronage d'Occam, on a érigé en *vertu* la diminution toujours accrue du *coût théorique*, cette recherche de rentabilité dût-elle se solder à terme par l'évacuation pure et simple de la chose. C'est là une inquiétude qu'on a appris visiblement aussi à anesthésier. L'invocation de la clarté (métaphore mise à part, cela doit vouloir dire l'évidence) y fonctionne bel et bien comme un truc de l'argumentation justifiant toutes les paresseuses intellectuelles, et procure ainsi, à celui qui y excelle, un confort intellectuel certain en même temps qu'une *compétitivité* du point de vue du marché des produits et du travail (virtuellement) théoriques. Comme Platon et Husserl nous aident à le penser, nous avons là l'éternelle double *mécanique* et *symbolique* de la compétence théorique, et par suite, la figure fantomatique d'une *maîtrise* monotone et même atone que rien ne peut venir contrarier.

ménologiques que sont les vécus purifiés, réduits à leur pur apparaître dans la sphère d'immanence.

Cette double *insuffisance*, dont Husserl était conscient à l'époque, risquait, en effet, de déboucher sur la double erreur qu'il dénonce au § 58, - et derrière laquelle se profile le spectre du psychologisme transcendantal - consistant à croire (1) qu'on peut, en phénoménologie ou en psychologie, avoir affaire à des « data psychiques quelconques », pour ainsi dire à l'état brut dans une expérience immanente *indubitable* sans *présupposer* l'identifiabilité (*Identifizierbarkeit*) de ces *data*, et (2) qu'on pourrait donc parler à propos de la perception interne, de l'introspection ou de l'expérience immanente en général d'une évidence *apodictique excluant a priori toute modalisation*. Finalement, il n'en a rien été, et c'est peut-être ce qu'il y a de plus surprenant. L'erreur des *Ideen I*, s'il y en a une, réside principalement dans la *croyance* que la « mise hors-circuit » des « problèmes de la conscience immanente du temps ou ce qui revient au même, de ceux de la constitution des objets de la temporalité égologique » pouvait affecter en quelque manière le traitement des descriptions noétiques menées indépendamment de cela, et plus particulièrement, la problématique de la constitution des sphères objectives. La sphère concernée par la constitution temporelle ne serait donc que celle des vécus eux-mêmes « *data hylétiques et fonctions intentionnelles* » (p. 379, p. [252-253]). Il reste que cette croyance en la portée de la phénoménologie de la conscience intime du temps induit un trouble dans la perception du *statut phénoménologique* de la noèse et du *datum* hylétique et par suite du noème.

Examinons ces deux erreurs et tentons de prendre la mesure de l'écart qui sépare le programme relatif à la phénoménologie de la conscience intime du temps de 1929 de celui de 1913, et en quoi consiste la *levée* de la naïveté seconde qui menace la phénoménologie transcendantale d'enlèvement dans le *psychologisme transcendantal*.

(1) La première erreur « qui consiste à croire que le *datum* en tant qu'objet est *constitué pleinement déjà en faisant son apparition ainsi réellement* dans le vécu » (*op. cit.* p. [252]) se trouve exposée et réfutée dans les paragraphes déjà mentionnés de la deuxième section de *Logique formelle et logique transcendantale*. Autrement dit, la constitution temporelle intime du *datum* au niveau de la conscience intime du temps ne suffit pas, à elle seule, à rendre compte de l'objectivité des *data*, *objectivité* présupposée par le discours phénoménologique qui les thématise. Se trouvent mises à contribution ici *d'autres synthèses* que celles, abstraites, de la constitution originaire, des *synthèses* qui ne se laissent pas ramener à celle de l'acte thématissant de la phénoménologie et *a fortiori* à celle des actes catégoriaux qui en constituent la conception. On comprendra aisément que si la thématisation phénoménologique valait constitution nous retomberions dans l'un des contresens archaïques sur la nature de la connaissance, car celle-ci serait, en contradiction avec ce qui est son intentionnalité propre, « productrice » de son objet. Rappelons, une fois de plus, cette idée élémentaire sans laquelle toute critique poussée plus loin, ou même une

déconstruction risquent de retomber, d'une manière ou d'une autre, en deçà du niveau de pertinence (et de naïveté) théorique de l'empirisme sceptique : toute production conceptuelle ou discursive requiert des actes pré-catégoriaux, des actes anté-prédicatifs, dont la description incombe à une phénoménologie constitutive, mais *autre* que celle de la temporalité phénoménologique. Le *mythico-métaphysique* se réintroduit ainsi par la bande, sous les espèces du *datum* réel (*reell*) et de ce qui partage le même statut ontologique que lui.

Or cette erreur est précisément celle que Husserl reconnaît lui-même avoir commise dans les *Ideen I*, au sujet des vécus. Elle reproduit au niveau de la conscience transcendantale, *en interne*, pour ainsi dire, l'erreur que Husserl avait réfutée dans les *Ideen I* (aux §§ 43, 44, 150) et qu'il vient lui-même de réfuter sous une autre forme, au § 107, p. [250], p. 376 : celle d'un entendement divin ou d'un *intuitus originarius* qui saisirait les choses dans leur réalité en court-circuitant, pour ainsi dire, la structure irréfragable de l'intentionnalité, qui comprendrait, *intentionaliter*, les choses dans la mesure même où il les *comprendrait en lui – realiter (reell)*<sup>8</sup>.

Cette autocritique, les leçons sur la *Synthèse passive* la reprendront de façon plus explicite et plus fine, en reconnaissant « en contradiction avec les *Ideen* », que « les *unités noématiques*, les sens objectaux » sont *immanents* aux vécus, donc des « moments réels » (*SP*, p. 83)<sup>9</sup>, au même titre que les noèses et les *data* hylétiques. – Ce n'est pas, objectera-t-on, la même erreur, elle est, d'ailleurs, presque inverse. – Mais à y regarder de plus près, il ne s'agit que de son autre face. Croire que le noème est *transcendant* sous prétexte qu'il serait un « contenu intentionnel », c'est présupposer et croire, contre toute évidence *possible*, que le *contenu réel* de la conscience (noèse et hylé) serait, quant à lui, *pleinement* constitué dans la conscience immanente *en tant qu'objet interne* ; c'est supposer que, *par-delà toute évidence effectuable*, il y aurait dans la conscience, sous une forme il est vrai estompée, quelque chose comme des « blocs » de réalité *immédiatement connus*, identifiés immédiatement dans une évidence apodictique qui dérogerait à la structure universelle de l'évidence, selon laquelle il n'y a pas d'objet sans *identifiabilité*, et donc pas d'identité qui serait évidente en excluant tout un horizon de remplissement et de modalisation.

Telle est l'*illusion*, inévitable en première approche, dont Husserl avait commencé à se défaire à l'époque de Bernau, donc entre 1918 et 1919. Or cette auto-critique passe, là encore, par une refonte radicale des directions d'analyse du temps phénoménologique ébauchées en 1913, et une formulation renouvelée des problèmes alors aperçus. C'est particulièrement sensible dans le texte n° 6, *Akte als Gegenstände in der « phänomenologischen Zeit »* (Actes en tant

8. Cf. *SP*, p. 108, pp. [18-19] : « On rend à Dieu un mauvais service, pour le dire de façon drastique et en termes théologiques, quand on Lui prête le pouvoir de faire être et de commettre tous les contre-sens sur la vérité ».

9. Cette déclaration intervient dans un contexte dont la teneur est presque identique à celle des textes de *LFT* que nous commentons ici.



qu'objets dans le « temps phénoménologique »)<sup>10</sup>. De façon à ce qu'on puisse juger sur pièce, il ne sera pas inutile de proposer une description de la critique ainsi que de ses attendus.

La critique, tout d'abord.

*Ideen I* : j'avais alors esquissé une idée du temps phénoménologique, de celui dont relèvent les données hylétiques en tant qu'unités constituées en même temps que les noèses et leurs corrélats noématiques. Je croyais donc pouvoir assimiler ces derniers, en tant qu'unités constituées, aux unités hylétiques et pouvoir au même titre les considérer comme des membres (*Glieder*) d'un seul et même temps phénoménologique. Je concevais en arrière-plan (si je décris correctement mon ancien point de vue), la conscience originaire constituante du temps, dont les structures exigeaient pour elles-mêmes une recherche. Et ces structures, pensais-je, devaient être les mêmes pour tous les objets du temps phénoménologique, les données hylétiques comme les actes. Or il faut bien considérer quel type d'études d'acte j'avais accompli dans les *Ideen*, sous exclusion de la question de la constitution du temps [je souligne]. Que pouvait-on tirer proprement de là quant aux structures de la conscience pure ? Que pouvait-on en obtenir quant aux rapports entre événements hylétiques et événements noétiques, etc. ?

Si j'y réfléchis correctement, tout cela était néanmoins correct pour l'essentiel. Et inversement, ce que j'ai décrit ci-dessus requiert probablement maint complément, si ce n'est mainte correction. Lorsque j'ébauche une phénoménologie de la perception, de l'imagination, du jugement, de la volonté, etc., la question de la constitution temporelle, la question sur la manière dont ces types de vécus se constituent en tant qu'objets temporels doit être mise hors circuit, car cette constitution est quelque chose de commun, d'identique par essence (*Wesensgleiches*) pour tous les actes et leurs corrélats noématiques. De ce point de vue, j'ai donc procédé de façon tout à fait correcte, il était probablement correct aussi de remettre à plus tard la phénoménologie de la conscience originaire du temps (*op. cit.* pp. 120-121).

En d'autres termes, les *Ideen I* avaient eu raison et tort à la fois. Elles avaient tort d'attendre des analyses de la conscience interne du temps une élucidation radicale de la constitution des noèses, noèmes et *data* hylétiques. Husserl y anticipait ainsi sur « les études ultérieures » censées montrer que « le temps » est « un titre qui couvre tout un *ensemble de problèmes parfaitement délimités* et

10. Texte n° 6 sous-titré également « Zeitgegenständlichkeiten und der konstituierende Ursprung », *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917/18), pp. 107-124.

d'une difficulté exceptionnelle » (p. [162]). Et il semblait presque regretter que « l'exposé qui a été donné jusque là » ait « jusqu'à un certain point passé sous silence toute une dimension », mais se justifiait par la *nécessité* où il était de la taire « de façon à préserver des confusions ce qui n'est d'abord visible que dans l'attitude phénoménologique et qui constitue, abstraction faite de la nouvelle dimension, un domaine de recherche fermé »<sup>11</sup>. Il avait en même temps raison de réserver cette analyse et d'en faire abstraction, sans y voir un motif de dégradation relativiste ou empiriste de l'« absolu » phénoménologique atteint par réduction. Il avait encore raison, au-delà de ce qu'il pouvait alors soupçonner, de se féliciter de « la chance » pour la phénoménologie – la situation était sensiblement différente pour la critique kantienne, condamnée à la perfection dès sa première parution – de pouvoir laisser « hors jeu l'énigme de la conscience du temps » dans les analyses préparatoires, sans qu'une telle abstraction compromît en quoi que ce soit leur « rigueur ». Sans nous précipiter dans l'identification de cette dimension, il convient donc de comprendre que si l'abstraction en question n'a rien de dommageable, cela tient précisément au fait que la phénoménologie de la conscience intime du temps se tient sur un plan d'abstraction qui la rend incapable de *fonder* phénoménologiquement les divisions régionales ontologiques. Cette abstraction reconnaît donc à la phénoménologie de la conscience intime du temps une forme de radicalité, celle d'une « esthétique transcendantale » qui s'installe dans ce qui constitue la *forme vide* de toute ontologie possible, mais appelle, par là même, un complément sous la forme d'une phénoménologie de la dynamique du remplissement temporel seule à même d'éclairer pleinement la nature de la *dimension* à l'œuvre dans le jeu de la « présentation » (terme par lequel Husserl désigne également le moment primitif de la noèse qu'est l'« impression ») et de ses *modifications* rétentionnelles et protentionnelles.

Le contexte de la citation à présent. Husserl a commencé par reconnaître l'étroite interconnexion entre plusieurs problèmes qu'il nous faut sommairement dénombrer et exposer.

(a) Problème de la « perception immanente » phénoménologique des « vécus intentionnels, des actes et des corrélats noématiques » et de leur statut *ontologique*. De quel type d'objectivité et de « temps immanent » relèvent-ils ? Sont-ils constitués comme les données hylétiques, et existent-ils en tant qu'« unités-de-durée dans le temps phénoménologique », le même que celui des données hylétiques elles-mêmes ? Ou, pour préciser encore davantage,

11. Tout en ayant conscience de la dette que plusieurs générations de phénoménologues doivent à ce travail pionnier, ainsi que de mes propres limites, je dois néanmoins signaler que la traduction de Ricœur est très défectueuse en ce lieu. Il sur-traduit en attribuant explicitement la nouvelle dimension à la conscience, ce qui n'est pas nécessaire, et risque de réorienter la lecture vers des *contenus de conscience* du type *data* ou actes, alors qu'il peut s'agir d'une dimension qui n'est pas simplement *quelque chose de la conscience*, mais correspond à son essence la plus intime. Le pronom personnel dans la phrase : « elle a été obligée de le faire, afin de . . . » est sans antécédent identifiable, le sujet de la phrase aurait dû être « l'exposé », « l'exposition » ou la « présentation » (*die Darstellung*), que Ricœur a traduit par « les analyses ».

« faut-il distinguer entre “ acte immanent ” et conscience originaire constituant le temps (constituant l’objectivité temporelle dans la forme du temps), conscience en tant que flux originaire, dans lequel doivent, prétendument, se constituer originairement tous les objets immanents, donc aussi les actes en tant qu’objets immanents, de sorte que donc ceux-ci acquièrent, à juste titre, la plus haute dignité ontologique, celle de l’être le plus originaire et le plus authentique (*die des ursprünglichsten und eigentlichsten Seins*) ».

(b) Le problème s’aiguise en celui du statut ontologique des *data* hylétiques et de leur perception immanente : « L’être de ces données est impliqué par leur être-perçu de façon immanente (une saisie [*Erfassung*] étant naturellement exclue). Qu’en est-il dès lors de la perception de ces données elles-mêmes ? Sont-elles aussi des objets immanents ? En ce cas, leur être consiste lui aussi dans leur être-perçu de façon immanente. Mais ne tombons nous pas ainsi dans des régressions à l’infini ? » Nous n’y échappons qu’en posant, en manière de verrou, la « conscience interne » comme un percevoir unitaire – sans saisie, puisque la saisie en tant qu’action pleinement objectivante suppose justement l’opération qui affecte le « perçu » du caractère d’itérabilité<sup>12</sup> –, une conscience dans laquelle et pour laquelle les perceptions de *data* se constituent en des vécus.

(c) Mais alors surgit le problème de la manière dont il convient justement de distinguer « la perception des données immanentes de la conscience intime de cette perception ». Il faut dans cette perspective établir que et comment les *data* de sensation ne sont pas des objets de la perception « intime », et montrer qu’à ce niveau de constitution on ne trouve aucune perception pas plus que le moindre acte, de quelque sorte qu’ils soient. D’où la conséquence : « les perceptions d’actes (...) ont une connexion propre des plus intimes (*eigenen innersten Zusammenhang*) et une structure des plus singulières (*eigenste Struktur*), et telles que ce qui y est perçu peut être à son tour lui-même une “ perception de ” et qu’il peut constituer en lui de nouvelles objectités immanentes telles que des *data* de sensation » (p. 108). Le titre de *perception interne* tel qu’il était repris de Brentano dans les *Recherches logiques*, remarque Husserl en marge, était donc un concept équivoque, qui embrassait aussi bien « les *data* de sensation que les perceptions de perceptions et les perceptions d’actes

12. Cf. sur ce point les passages de *LFT* que nous avons en vue et qui résument l’ensemble de notre propos. D’une part, p. 212, p. [139] : « Cette identifiabilité [je corrige ici la traduction] est impliquée comme corrélat essentiel par le sens de *tout* objet de l’*expérience* par excellence, donc au sens habituel qui se détermine par le fait même que l’on *saisit* et que l’on *a avec évidence* un datum *individuel* “*lui-même*” (datum immanent ou réel) » ; d’autre part, p. 214, p. [140] : « la donation du “perçu immanent” lui-même par cette perception interne n’est, considérée en elle seule, que la donation d’un objet pris en son premier degré et non celle d’un objet au sens propre. La perception n’est absolument pas une pleine action objectivante, si précisément par là on doit entendre la saisie d’un *objet* lui-même. La perception interne *en tant que saisie d’un objet lui-même ne vaut pour nous que par le fait que le ressouvenir possible et que l’on peut répéter à volonté est tacitement mis en ligne de compte* ». [Je souligne cette dernière phrase].

en général », il ne distinguait donc pas la « perception intime » dans laquelle les *data* se constituaient, de la perception interne et réflexive de la phénoménologie ou de la psychologie phénoménologique qui *objective* ces *data*. Or cette confusion représente du point de vue de la *théorie critique de la connaissance* que veut être aussi la phénoménologie transcendantale un contresens sur le *sens intentionnel de la connaissance* elle-même, qui suppose que ce qui est conçu (dans un acte catégorial pré-discursif et repris et exprimé dans un acte catégorial prédicatif) est précisément *déjà là*, déjà constitué dans son *ipséité* et *disponible* pour une identification *possible*, donc déjà constitué en tant qu'objet. Mais la difficulté ainsi que l'énigme résident précisément dans le fait que, d'une part, les *data* de sensation auxquels l'analyse et l'abstraction phénoménologiques sont conduites, ont ceci de singulier que, *conformément* au sens de cette abstraction, ils ne sont pleinement constitués « en tant que tels » qu'à ne pas être des objectités immanentes, mais *ce dans quoi* celles-ci se donnent, et, que d'autre part, ils ne sont cependant *objectivables* pour l'analyse phénoménologique que si on les présuppose comme déjà constitués *en tant qu'objectités immanentes*.

La solution de ces problèmes est anticipée, aussitôt : la source constituante des perceptions de *data* immanentes, tout comme celle de n'importe quel autre acte est la même, à savoir « la structure d'essence de la conscience intime, le flux originaire du vivre » ; quant à leur statut, ils sont les uns comme les autres constitués dans le temps immanent *en tant qu'objectités immanentes*. Enfin, à la différence de ce qui se produit, par exemple, pour la perception externe et le perçu externe, mais aussi pour l'ensemble des actes qui ont pour *terminus ad quem* intentionnel un objet transcendant, il y a ici une parfaite *coïncidence* entre *perception et constitution* : « leur être-perçu "intime" consiste justement en cette constitution ». Husserl met alors en garde contre la *confusion* consistant à croire « qu'une perception serait déjà au sens plein du terme un acte constituant, alors que cela ne vaut, en dernière instance, que de la dernière, de la perception de la conscience intime qui constitue en soi toutes les autres perceptions et les renferme en soi de façon immanente. » (*ibid.*)

C'est ainsi seulement qu'il devient possible d'échapper à l'objection suivante : si un acte, par exemple une perception de son, est constituée intimement comme un événement dans le temps immanent, il partage alors la durée de son *objet*, mais tandis que l'objet suppose une unité et une identité permanente, l'acte singulier, ou mieux individuel, quant à lui, semble dépourvu par essence de toute identité, puisqu'il n'y a, par loi essence, pas deux phases d'acte qui soient identiques. Or l'objection se dissout dès que l'on reconnaît, en l'occurrence, la distinction entre « la perception de son », d'une part, « et la conscience constituante du son et la conscience constituant la perception de son », d'autre part. La ligne de partage principale de cette distinction n'est pas très claire à première lecture, mais il semble qu'il faille introduire cette scansion dans l'énumération des trois items. Car comme le précise la suite, il s'agit bel et bien de distinguer entre deux sens essentiellement différents d' « im-

manent » et de « perception immanente » : le sens de constituant nouveau ici mis en lumière, comme équivalent de « conscience intime » et le sens qui est celui des *Ideen*, qui se réfère exclusivement à l'« unité d'une objectivité adéquatement donnée dans une forme de temps donnée adéquatement » – c'est-à-dire à l'exclusion de toute référence « aux moments et formes qui relèvent de la conscience intime ». (p. 109).

Interrompons-là cette description. Laissons momentanément de côté les distinctions entre les modes de donnée de cette conscience elle-même et les modes de donnée des actes et de leurs corrélats considérés comme objets-de-temps ; ainsi que le problème subtil mais crucial concernant la « simultanéité » des deux processus parallèles (le déroulement des objets-de-temps et le processus qui le constitue), problème dont la solution conduit à l'idée du temps phénoménologique comme système d'ordonnement de temporalités, de niveaux de temporalisation, et donc à distinguer entre plusieurs sens de « simultanéité » phénoménologiquement attestés. Ce qui aboutit à la « révision » de la position d'*Ideen I*, que nous exposons plus haut. Reportons nous à présent, à ce qui suit ce texte, et intéressons-nous à la manière dont Husserl y présente la *dimension* – à plusieurs étages et néanmoins unitaire – de la conscience intime du temps, de la structure complète et concrète de la temporalité constituante, une structure qui identifie et intègre les « autres synthèses » que nous évoquions précédemment, des synthèses, notons-le, antérieures à toute prédication (c'est-à-dire à toute expression), mais qui permettront de clarifier dans toute sa complexité et son dynamisme l'activité synthétique logique, et en particulier la dynamique du remplissement.

Si l'on veut saisir la *racine* qui rattache l'une à l'autre les deux erreurs que pointe *Logique formelle et logique transcendantale*, il nous faut là encore entrer dans quelques détails. L'universalité et l'unité du temps phénoménologique se trouvent réaffirmées, puisque la durée de l'objet extérieur dans le temps objectif comme la durée d'un objet immanent (tel un *datum* hylétique) s'y constituent, mais par là même aussi, se trouve située à son véritable niveau, l'*Urkonstitution* qui s'en tient à la *simple forme* de l'individualité : celui d'une constitution elle-même formelle et abstraite. Exerçant cette auto-critique la phénoménologie entre de plain pied dans sa *maturité*, puisque, sans abandonner l'arpentage de l'*a priori* corrélationnel, elle est en mesure de caractériser la *dimension* commune à la conscience constituante originaire et à la conscience phénoménologisante<sup>13</sup>.

Dans une quasi-mathématisation, sur laquelle le manuscrit de Seefeld sur l'individuation s'expliquait déjà<sup>14</sup>, il est possible de faire correspondre biunivoquement à chaque *point d'objet* (que celui-ci persiste inchangé ou non, mais

13. Sur cette dimension, cf. la page [162] d'*Ideen I* que nous commentons ci-dessus, et la manière dont elle est rappelée par Rudolf Boehm dans son introduction au volume X des *Husserliana*, pp. [XXX-XXXI].

14. *Husserliana*, X, pp. [239-240] et plus particulièrement, pp. [253-259], tr. fr. J-F. Pestureau, J. Millon, 2003 respectivement pp. 139-140, pp. 151-155.

par hypothèse, il est plus facile de le supposer dans un premier temps inchangé) un *point de durée*. Le continuum de ces points de durée, qu'il s'agisse d'un objet extérieur ou d'un objet immanent du type donnée hylétique, correspond exactement à la durée comprise comme remplissement de temps. Cette réduction schématisante et mathématisante, caractéristique de la constitution originelle façon 1905, permet certes de comprendre « comment les points-d'objets, après avoir été présents, deviennent conscients comme tout juste passés, etc. », mais elle ne permet pas de comprendre comment l'« unité de la conscience de durée » est elle-même donnée. « Mais cela fait partie de la constitution de l'objectivité temporelle, alors que celle-ci est elle-même la suite temporelle continue des données surgissant dans la présence originelle. » (p. 121).

Qu'en est-il à présent pour les actes eux-mêmes ? La suite du texte reproduit la même oscillation dans l'auto-critique, mais dans ce va-et-vient se produit une percée en direction de la dimension proprement constituante de l'unité objective. Si les actes sont comme les *data* hylétiques des durées, des *remplissements de temps*, sous la forme d'un *continuum* de phases se différenciant incessamment les unes des autres, il faut faire preuve de circonspection et se demander si le mode de constitution qui vaut pour les *data* hylétiques vaut universellement pour tout acte. En particulier, n'y a-t-il pas de distinction à opérer entre acte rapporté à un transcendant (par exemple la perception extérieure d'un bruit de klaxon dans la rue) et acte rapporté à un immanent (la même perception réduite à une perception de son immanente) ? La réponse de Husserl se fait plus circonspecte, car il faut montrer que la constitution temporelle ainsi décrite rend compte à la fois de l'unité du noème et de l'unité de la noèse. Quant au noème, le son en l'occurrence, il est bel et bien constitué en tant que son qui dure et en tant que son se modifiant (son présent, son tout juste passé, son attendu, etc.). La *ligne de la durée* du son relève donc d'une schématisation qui a son fondement *in rebus*, d'une intégration résultant de l'intégration des *continua* de modification de chaque point de durée en un *continuum* unique. Mais cette unité temporelle, cette *durée* n'est pas l'unité noématique complète. Les « teneurs » noématiques assignées à chaque point de durée ne sont justement, dans ce contexte d'analyse, que des points d'objectivité, dont toute teneur a été par conséquent évacuée.

Quant à l'unité-de-durée de la noèse (quelle qu'elle soit, souvenir, sentiment, jugement, etc.), elle se constitue comme un « quelque chose d'identique » « grâce à ses *étagements modaux* dans la conscience intime »<sup>15</sup> ; et là encore, il convient de distinguer entre l'acte lui-même dans sa continuité, d'une part, et, d'autre part, « le temps-de-l'acte et les modalités de temps dans lesquelles il se donne à chaque fois » ; bref l'acte lui-même *et* les « modes de donnée de l'acte dans le flux de la conscience intime ». Soit par exemple le jugement que « 2 < 3 ». Du point de vue immanent, il est « unité-de-processus, à la-

15. Nous renvoyons sur ce point, dans ce numéro même, à l'introduction de la traduction de *Variation et ontologie*.

quelle chaque moment-de-présent fournit sa contribution, et ce qui est “ saisi ” là originairement, se *modalise* continûment [*modalisiert sich stetig*] ; mais ce qui appartient au jugement, c’est l’unité de ces donations modales, l’identique, mais non pas les modalisations » (*Bernauer Manuskripte*, p. 122)<sup>16</sup>. Comme précédemment, ce par quoi le jugement se produit comme événement dans la conscience originaire, n’est pas ce qui le constitue en tant qu’unité noétique *itérable*. Poursuivant l’analyse d’exemple, Husserl parvient à une conclusion qui porte la marque de la même tension qui caractérisait l’examen rétrospectif de la position des *Ideen I*.

Le jugement un en tant que processus dans le temps de jugement ne comprend pas les modifications rétentionnelles et protentionnelles, qui appartiennent au phénomène de jugement dans la conscience intime. Et ainsi de tous les actes. Nous avons donc bien un temps-d’acte propre et les présentations tentées ci-dessus ne peuvent pas être correctes. Et ce temps *immanent est une forme, qui est commune à tous les immanents*. La perception immanente n’est pas ce qui constitue au sens propre le perçu, mais c’est plutôt une unité du temps immanent corrélatrice et qui lui appartient par essence. Par conséquent, de nouveau tout cela était correct ! (*Bernauer Manuskripte*, p. 122).

La phénoménologie de la conscience intime du temps se révèle incapable, du moins sous cette forme, de rendre compte de la *constitution complète* de l’intentionnalité. Il est nécessaire d’y intégrer non seulement une autre *dimension* du remplissement, mais également de prendre en compte la structure complète, y compris les modifications, *nach Noesis und Noema*, dans lesquelles l’un et l’autre se constituent en tant qu’unités corrélatrices, modifications qui sont essentiellement de nature modale.

Telle est la leçon que reprennent presque littéralement *Logique formelle et logique transcendantale* et la *Synthèse passive*. Malgré sa longueur, il nous faut citer et lire ce texte au plus près de sa version originale.

Dans des expériences répétées, d’abord déjà dans la modification continue de la perception instantanée en rétention et en protention, ensuite dans des ressouvenirs *possibles* à répéter à volonté, dont

16. Le texte allemand dit : « Das Urteil, das ich fälle, 2<3, ist eine Vorgangseinheit, zu der jedes Gegenwartsmoment seinen Beitrag leistet, und das da ursprünglich Erfasste modalisiert sich stetig, aber die Einheit dieser modalen Gegebenheiten, das Identische, gehört zum Urteil, nicht aber die Modalisierungen ». – Sur la différence entre modification et modalisation, cf. par exemple, le volume XXVIII des Husserliana qui l’étend aux sphères d’acte affectifs : « Sous le titre de “modalités”, nous ne visons pas ici n’importe quelles modifications [*Abwandlungen*], que des actes de n’importe quelle classe peuvent subir. » (p. [112]). Les *modalisations* représentent dans toutes les sphères d’actes (objectivants ou non-objectivants, logiques *lato sensu* ou affectifs *lato sensu*) et au niveau de l’activité comme de la passivité, *un type de modification* d’acte parmi d’autres : un acte et son contenu peuvent ainsi être (plus ou moins) fondés ou non-fondés, vides ou pleins, clairs ou obscurs, directs ou indirects, motivés ou immotivés, etc.

la synthèse produit la conscience du même et cela en tant qu'« expérience » de cette « ipséité ». Cette identifiabilité est impliquée comme corrélat essentiel par le sens de *tout* objet de l'*expérience* au sens courant et prégnant du terme, qui se détermine en ceci qu'elle est une *saisie* et une *possession évidentes* d'un datum *individuel dans son soi* (datum immanent ou réel [realen]).

De même nous disons que le sens d'un objet *irréel* implique l'identifiabilité qui lui correspond, sur la base des modes de saisie et de possession du soi qui lui sont propres. Quant à l'opération [Leistung], elle est donc réellement quelque chose comme une « expérience », à ceci près qu'un objet de cette sorte *n'est justement pas individualisé par une temporalité qui lui appartienne originellement*. (§ 58, p. 212, traduction modifiée ; je souligne)

Le sens du passage est clair. Conformément à son titre, il met en parallèle *deux formes d'expérience* et leurs corrélatifs respectifs : objectivités individuelles (immanentes ou transcendantes) et objectivités idéales (irréelles). Encore faut-il, pour ne pas en affadir le sens, y maintenir la corrélation qui fait de l'« identifiabilité » un caractère *noématique* appartenant *universellement et intrinsèquement* au sens de *tout* objet *en tant que tel*. Autrement dit, il n'y va pas seulement de notre capacité à exercer l'identification, en l'absence pour ainsi dire de tout soi identifiable, ou, comme la femme d'Antonioni, dans l'indifférence de ce qui est identifié – de ce soi supputé – à supporter telle identification plutôt que telle autre, voire aucune. (Une *femme* n'est *une* femme qu'à être identifiable comme telle, sans en évacuer le « mystère », si l'on y tient, disons, sa part d'indétermination indéfiniment ouverte). Du point de vue noétique, il y a saisie et possession, à ceci près que la temporalisation de base en rétention et protention, celle qui est pour la conscience comme une seconde peau, fonctionne de façon différente selon qu'il s'agit de « réalité » (*immanente ou transcendante*) ou d'irréalité (*nécessairement transcendante*). Dans le cas des « réalités » *lato sensu*, d'après leurs sens, elles comportent nécessairement leur emplacement et leur extension temporels ; qu'elle change ou non, elle dure et cette durée entretient des *relations d'essence* à celle que j'éprouve de façon immanente, voire avec le temps et l'espace réels, tandis que les « irréalités » ne s'y réfèrent, lorsqu'elles le font, qu'extrinsèquement (*außenwesentlich*)<sup>17</sup>. Une idéalité mathématique, pas plus qu'un noème ne durent ou ne changent, ce qui n'exclut pas qu'une expérience approfondie ne nous la révèle autre, ou ne mette un terme à sa validité présumée.

(2) Ici intervient, le *second caractère essentiel* de l'évidence (ou « expérience »), intimement lié au précédent, la « possibilité de l'illusion », ou encore sa « modalisabilité ». En termes corrélatifs, l'évidence *en tant qu'opération*

17. Cf. *LFT*, la note (a) p. [139]. Quant aux modes de participations des idéalités et autres irréalités à la réalité, ils diffèrent selon qu'il s'agit de l'idéalité de la signification ou de l'idéalité de la *species*. Cf. *op. cit.* ; p. [138].



[*Leistung*] loin d'exclure les modifications de croyance les *présupposent*.

La *possibilité de l'illusion* va de pair avec l'évidence de l'expérience et ne supprime pas son caractère fondamental et son opération, bien que la révélation [*Innenwerden*] évidente de l'illusion "supprime" l'expérience ou l'évidence correspondante. C'est du fait de l'évidence d'une nouvelle expérience que l'expérience auparavant incontestée subit la modification de croyance que constituent la suppression, le biffage et c'est seulement ainsi que l'expérience peut subir cette modification de croyance. L'évidence de l'expérience est donc là toujours déjà présupposée. La "dissipation" consciente d'une illusion, dans le caractère originel du "maintenant je *vois* que c'est une illusion", est elle-même un type d'évidence, à savoir celui de la nullité de quelque chose saisi par l'expérience ou corrélativement de la "suppression" (*Aufhebung*) de l'évidence (évidence auparavant non-modifiée). (*LFT*, pp. 212-213, pp. [139-140].)

Comme nous venons de le voir au sujet des objectités immanentes (noèses et *data* hylétiques), le fait de saisir ces objectités dans une « expérience » interne évidente et apodictique exclut si peu la modalisation, qu'elle est même impossible sans elle. Autrement dit, l'apodicticité est elle-même susceptible d'une certaine modalisation, comme les *progrès* successifs de la phénoménologie le prouvent, indépendamment des retombées fatales dans l'attitude naturelle.

Nous sommes avec ces deux caractères en présence de ce que la phénoménologie nomme proprement des « possibilités constitutives », auxquelles on reste immanquablement aveugle tant que l'on s'obstine à tenir le modal pour une modification *accidentelle* qui surviendrait au *contenu* d'une conscience, ou ce qui revient au même, tant qu'on considère l'évidence – comme le vécu lui-même – de façon monolithique.

2.

Après avoir défini l'expérience comme « capacité origininaire d'identification », et procédé à l'élargissement corrélatif du concept d'objectité, le terrain est semble-t-il prêt pour une « caractérisation de l'évidence comme donation des choses elles-mêmes » (titre du § 59), et une première définition. « Evidente signifie », conformément à la définition qu'en donne Husserl dans *Logique formelle et logique transcendantale*, au terme de développements qu'il nous faut brièvement évoquer, *l'opération intentionnelle* (die intentionale *Leistung*) *de l'auto-donation* (*Selbstgebung*). Et Husserl de préciser, pour ne pas rester dans le vague d'une « belle formule », sonnât-elle très « phénoménologique » : « c'est la forme générale par excellence de l'"intentionnalité", de la "conscience de quelque chose", forme dans laquelle l'objet dont on a

conscience est présent à la conscience sous le mode du saisi “ lui-même ”, du vu “ lui-même ”, de l’être-près-de-cet-objet-lui-même d’une manière consciente » ou encore « c’est la conscience originaire », la saisie de la chose elle-même (« *es selbst* »), quelle qu’elle soit, « par contraste par exemple avec la saisie par image ou avec toute autre pré-opinion, intuitive ou vide. » (*LFT*, pp. 214-215, p. [141])

Mais faute d’une « analyse sérieuse de l’opération (*Leistung*) qui s’effectue d’une manière commune à travers toutes les formes d’évidence », ces définitions, aussi nombreuses et précises soient-elles, risquent d’achopper de nouveau sur le *même* obstacle, consistant à *interpréter*, à tort, l’évidence comme un vécu parmi d’autres et pris dans l’enchaînement propre des vécus, porteur comme d’un sauve-conduit, d’une garantie ou d’une assurance contre les illusions, et non pas, justement comme une *opération* orientée sur et par un but et dont le *résultat* est par conséquent toujours en jeu. De cette interprétation, Husserl relève, dans sa réfutation, deux variantes : la version *normativiste* et la version *sensualiste* – version sensualiste qui comporte à son tour plusieurs variantes dont une, brentanienne, sous les espèces de la théorie de la « perception interne », à laquelle Husserl a lui-même un temps souscrit, mais dont il s’est finalement démarqué. Toutes deux ont en commun, une incapacité à saisir « l’évidence comme une intentionnalité fonctionnante », comme une « opération intentionnelle ».

C’est pourquoi, au moment d’en produire le concept, Husserl éprouve le besoin d’opérer une critique en forme de réfutation, à vrai dire assez sommaire et équivoque, de ce qu’il qualifie « d’interprétation courante de l’évidence », pour enchaîner aussitôt sur une critique de l’évidence de la « perception interne », conception « célèbre » sous les traits de laquelle il est aisé de reconnaître celle de Brentano, comme le confirme la critique plus explicite de la fin du § 60, §100 p. [231], p. 349. Cette critique amorcée dans les *Recherches logiques*, ou du moins dans son premier après-coup, comme en atteste à la fois l’appendice II, et les ajouts de la deuxième édition, a semble-t-il également achoppé durant quelque temps, non pas faute, comme Husserl l’a cru dans *Ideen I*, d’une prise en compte de la phénoménologie de la conscience intime du temps, mais du fait de la croyance que cette intégration était *nécessaire* pour parvenir à une clarification du mode de constitution de l’intentionnalité.

(1) La critique des théories de l’évidence qu’amorcent les §§ 59-60 et que prolongent les §§ 105-106 de *LFT*, s’en prend au « contresens fondamental de l’interprétation courante de l’évidence » qui, ne parvenant pas à voir dans l’évidence une « opération » (*Leistung*) (autrement dit une *activité constituante* d’une nature originale qui implique, d’après son sens même, à la fois une identité *déjà* constituée et une *progressivité* de la saisie de cette identité qui échappe à la bivalence d’une logique non-modale), lui substitue une *vision monolithique* de l’évidence et de la vérité, figées pour parler avec Platon, dans une éternité de mort. De cette illusion Husserl semble distinguer deux variantes dont les profils respectifs ne sont pas, de prime abord, aisés à distinguer,

mais que l'on parvient néanmoins à préciser si l'on tient compte des développements qu'y apportent les §§ 105-107, et si l'on adopte le fil conducteur de l'auto-critique husserlienne vis-à-vis de sa position initiale, et qui enveloppe une critique de la conception Brentanienne de la perception interne (comprise comme perception empirique évidente et indubitable).

Le *monolithe* de l'évidence est le *constructum* d'une conception elle-même monolithique de la conscience, une construction dont « la présupposition naïve » est, comme le précise le § 105, celle « de la vérité en soi ». En l'absence d'une phénoménologie, le seul concept d'évidence qui puisse s'imposer, par-delà tous les clivages secondaires, est celui qui le transforme en une sorte de *talisman* logique, ou comme le dit Husserl ailleurs, en un *truc* de l'argumentation servant à promouvoir un style de pensée relevant plus de la prestidigitation ou du théâtre de marionnettes, que de l'opération technique – ou disons, si elle relève d'une technique, c'est de celle du *faire paraître*, que Platon traquait dans le *Sophiste*, et dont le scepticisme s'est fait une spécialité, cette *phantastique* qui suit la phénoménologie comme son ombre et qui fait que chacun de ses pas a sa projection ou son double empirico-sceptique. Rien d'étonnant dans ces conditions que nous retrouvions, sous une forme inversée, les deux caractères signalés plus haut, sous la forme d'un « *apodicticité absolue* » excluant *a priori* toute possibilité de modalisation, d'une certitude qui est elle-même une « assurance contre toutes les illusions » ; une apodicticité qui revêt donc la forme d'un « en soi » mythico-psychologique. L'ouverture intentionnelle et horizontale (*horizonhaft*) caractéristique de l'évidence selon la phénoménologie se trouve *réifiées* en un caractère distinctif attribué à un vécu subjectif parmi d'autres, un « vécu singulier prélevé sur l'enchaînement concret unitaire dans son essence (*aus dem konkreten wesenheitlichen Zusammenhang*) », tandis que cet enchaînement, cette connexion reste elle-même dans l'ombre. Le mythologique est ici un autre nom pour ce mélange absurde caractéristique du psychologisme en général, et du psychologisme transcendantal en particulier qui fait dépendre non pas telle ou telle connaissance, mais la possibilité de la connaissance et de la vérité elles-mêmes de caractères *réels* (*reellen*) de vécus singuliers.

Parvenue à ce stade la critique se dédouble en *deux versions*, qui correspondent à deux variantes de ce contresens commun. Cette division s'opère apparemment selon le statut que l'on confère *au vécu*, mais aussi selon le mode d'attribution de la fonction d'assurance, de « garantie » (*Sicherheit*). La présentation et la formulation que Husserl en donne en manifestent d'emblée l'absurdité. D'un côté, « on voit en cette évidence un *critérium absolu* de la vérité avec lequel non seulement toute évidence externe, mais à proprement parler aussi l'évidence interne devraient être supprimées ». D'un autre côté, si cherchant à échapper à cette absurdité, « si, en une sorte de substitution sensualiste, l'on a recours aux soi-disant sentiments d'évidence – étant incapable d'interpréter l'évidence comme une intentionnalité qui fonctionne – alors le fait que la vérité reste pourtant toujours assignée comme but à l'évidence de-

vient lui-même un miracle, bien plus, cela devient, au fond, un contresens ». La première variante correspond à la version formaliste, voire technologique de la logique qui, parce qu'elle se méfie justement de la dimension *vécue* de l'évidence tant interne qu'externe, ainsi que du caractère contingent de l'enchaînement des vécus, les subordonne à une norme et un instrument *universels* ; sans se rendre compte que l'assurance quant au *bon usage* de cet instrument ou de ce critère suppose à son tour l'évidence même qu'elle a cru ainsi évacuer. L'autre variante semble plus facilement identifiable. Mais le « sensualisme » en question est lui-même un titre assez général qui recouvre des positions théoriques très différentes. Il doit en tous cas être pris en une acception suffisamment large pour pouvoir intégrer non seulement la version brentanienne de l'empirisme, et concerner ainsi « l'évidence célèbre “ de la perception interne ” »<sup>18</sup>, tout comme la première variante doit être prise en un sens assez large pour concerner également la version kantienne de la logique transcendantale. La perception interne, tout comme la perception externe, présuppose l'identifiabilité et donc une certaine *itérabilité* de ce qui se donne, itérabilité sans laquelle aucune saisie objective n'est possible (*ibid*). Mais le criticisme dans sa version d'origine, bien qu'il fasse droit à une « synthèse de recognition » (p. 214, p. [141] et p. 218, p. [144]) ne parvient pas à sortir du psychologisme – et du mythologique – du fait de sa méfiance viscérale à l'égard de l'intuition, méfiance qui le conduit à « traiter de haut l'évidence et la “ confiance en soi de la raison ” », et même, à rejeter toute évidence intellectuelle, toute intuition eidétique ou rationnelle. Il reste prisonnier d'une tradition immémoriale, « qui, pour des motifs depuis longtemps oubliés, en tous cas jamais clarifiés, réduit l'évidence à l'évidence rationnelle apodictique, absolument indubitable, et pour ainsi dire absolument achevée ». Tout dans le § 105 – y compris l'allusion à la « vérité-du-marché » à laquelle Kant se fie puisque d'elle dépend la différence entre thalers possibles et thalers réels – confirme cette hypothèse de lecture. La critique transcendantale kantienne se raccroche elle aussi, au final, sous les espèces d'« idées régulatrices », à quelque chose comme une norme, une norme dont il s'est interdit *a priori* de rendre compte. Ces idées régulatrices sont, aux yeux de Husserl, des *idéaux*, en ce sens que tout en s'en défendant, elles emprisonnent la téléologie infinie de la science dans une figure limitée, *limitée en l'occurrence par les œillères de la physique mathématique classique*. C'est dire, en d'autres termes, qu'elles ont subi – secrètement – une *substruction* qui affecte autant la perception de la démarche effective des sciences que celle des « fondements phénoménologiques primitifs », une *substruction induite*, ayant sa source dans une obnubilation « par les méthodes des sciences “ exactes ” » et un contresens sur le mode de constitution et le statut de la logique et des mathématiques. Même si l'on crédite Kant d'un coup d'œil, comme était tenté de le faire un certain Heidegger à la même époque, sur les problèmes des fondements phénoménologiques originaires (*phänomenolo-*

18. *Op.cit.*, p. 214, p. [140].

*gischen Urgründen Probleme*), sur la subjectivité opérante (*leistenden*) de la connaissance et de son sens téléologique, l'idée régulatrice bloque cette téléologie dans une dimension trop étroite. L'ensemble de la relation établie entre les sujets empiriques historiquement agissant et l'idée située à l'infini reste elle-même un « fait contingent », imputable à cet autre fait contingent, qu'est *la finitude* de notre pouvoir de connaître. Ce qui fait défaut, en l'occurrence, c'est l'élucidation eidétique de la relation ici en jeu prise elle-même comme une relation d'essence obéissant elle-même à une « loi d'essence », une relation qui n'exclut pas l'aléa et le risque de son enrayement, puisqu'il s'agit de la relation entre la subjectivité constituante et son « œuvre » prise dans la trame de son histoire. Les idées régulatrices représentent ainsi des constructions qui non seulement ne sont pas puisées à « la source vivante de la vie absolue », mais font écran à son investigation. Le diagnostic d'aveuglement ici développé fait écho à celui de la *Krisis* (§§ 1-2).

On doit finalement se laisser aveugler par les idées idéales et régulatrices et par les méthodes des sciences « exactes », et en particulier dans la philosophie et dans la logique, comme si l'en-soi de celles-ci était réellement une norme absolue aussi bien en ce qui concerne l'être de l'objet qu'en ce qui concerne la vérité. C'est là ce qui s'appelle réellement devant les arbres ne pas voir la forêt (p. 369, p. [245]).

La critique kantienne, à trop promouvoir l'opération grandiose d'une connaissance (celle des sciences « exactes »), « dont le sens reste cependant très limité », néglige « les infinités de la vie et de sa connaissance, les infinités de vérités relatives et des vérités relatives à celle-ci uniquement dans cette relativité d'un être rationnel » (p. 370, p. [246]). Comme le confirmerait la lecture attentive de ce passage, l'ensemble de la critique, avec son insistance sur la vie et la *relativité* de la vie, annonce celle qui sera développée dans la *Krisis*. Nous voyons se confirmer, par un autre biais, la thèse interprétative que nous avons défendue ailleurs<sup>19</sup>, au sujet du texte de 1935, selon laquelle l'émergence de la thématique du monde de la vie *en tant que* monde de la *praxis* et de l'*affectivité*, comme monde des « relativités où s'entremêlent l'être et la valeur » (p. 371, p. [247]) (les valeurs en tant que corrélats des actes affectifs en général, les valeurs pratiques, mais également les valeurs marchandes) est appelée par le souci *critique* de mettre à nu les implications intentionnelles, *toutes* les implications, de l'*activité* de connaissance, et plus radicalement de la connaissance phénoménologique elle-même, donc y compris celles qui sont d'ordre affectif et pratique. La *Leistung* de l'évidence n'est pas l'opération d'un sujet désincarné, elle est aussi, sans que cela se traduise par une retombée dans l'empirisme, un *travail*, une *opération* d'un sujet incarné, appartenant à une communauté, pris dans une histoire et des traditions. Afin d'épargner au

19. « Réduction éthique et réduction transcendantale », in F. de Gandt et C. Majolino (éd.), *Esquisses de la Krisis*, Paris, Vrin, 2005 (à paraître).

lecteur la vérification, nous donnerons la citation intégrale de ce passage :

Juger dans une évidence naïve cela signifie juger sur la base d'une donation de la chose « elle-même » et en se soumettant à la question constante : qu'est-ce qu'il faut « voir » là et qu'on doit arriver à exprimer fidèlement . . . donc c'est juger avec la même méthode que suit dans la vie pratique l'homme avisé et prévoyant, là où il lui importe sérieusement de « parvenir à découvrir comment les choses sont effectivement ». Cela est le commencement de toute sagesse bien que ce n'en soit pas la fin, et c'est une sagesse dont on ne peut jamais se passer, si profondément que l'on s'engage dans la théorisation . . . sagesse que l'on doit donc finalement manifester également dans la sphère phénoménologique absolue (p. 370, p. [246])<sup>20</sup>.

C'est pourquoi il faut se garder de conférer une signification « mystique » aux formulations qui font intervenir le lexique de la vie. S'il y a du mystique en un sens recevable, c'est uniquement au sens où le mysticisme est une tentative pour enraciner la foi et la vie contemplative dans la vie la plus quotidienne et, par ce biais, transformer la vie quotidienne en plaçant sur son terrain quelque chose qui, *a priori*, lui est incommensurable ; tout le contraire en somme d'un vœu pieux. De même, ici la « vérité vivante puisée à la source vivante de la vie absolue et de la prise de conscience de soi tournée vers cette vie absolue dans le sentiment constant de la responsabilité de soi », n'est pas *séparée* des vérités relatives de la vie quotidienne, mais au contraire s'inscrit avec elles dans l'horizon le plus large du *monde*<sup>21</sup>.

Le § 106 qui approfondit encore cette critique, creuse jusqu'à ce qui constitue la *racine* commune aux deux versions, et prend la forme d'une critique de la *clara et distincta perceptio* cartésienne. Celle-ci représente également « un caractère psychique subjectif », un caractère que les épigones déclinent sous des titres divers « comme caractère d'évidence, comme sentiment d'évidence » ou encore, « comme sentiment de la nécessité rigoureuse » (*Gefühl der strengen Notwendigkeit*) ou encore, chez Brentano « évidence de la perception interne ». Le caractère monolithique ou plus exactement ponctuel et abstrait (de « moment ») de l'évidence et de l'apodicticité atteintes dans le *cogito* condamne très tôt, si l'on veut passer outre cette évidence et ces vérités absolues mais étiques, à quitter le terrain de l'apodicticité et à recourir à « des suppositions d'évidence de moindre valeur », « éventuellement » déjà, dans un souci de s'assurer une maîtrise des autres modalités, un recours « à la logique des probabilités » (*die Logik der Wahrscheinlichkeit*). Faute de reconnaître que la *modalisation* fait partie intégrante de l'évidence et de l'expérience, on aboutit au type de cercle,

20. Passage dont il faut rapprocher nombre de passages de *Krisis*, p. 69, p. [60], pp. 362-3, p. [329], etc.

21. Sur le « monde » *absolu* dont le monde n'est que le phénomène, cf. ici même *Variation et ontologie*.

dont le « paradigmatisme » contemporain représenterait une forme particulièrement virulente, mais auquel les « études transcendantales » antérieures (kantienne, peut-être Fichte) n'échappent pas, cercle dans lequel Husserl voit une persistance de « cette façon absurde de rendre compréhensible par des déductions » (p. 372, p. [247]), ce qui doit relever d'une expérience phénoménologique. Cette façon de procéder substitue au *cogito* ponctuel temporel et formel, un *cogito* logique, et donc remplace la confiance naïve dans la perception interne (une perception interne passablement simplifiée) par une confiance naïve dans des évidences logico-formelles. La critique husserlienne se précise en ce lieu. On tente par la voie du transcendantal d'échapper à l'absurdité du positivisme ou à l'ambiguïté de l'empirisme radical (Hume) où l'on prétend établir ce qui est *en droit* le plus évident au moyen de ce qui l'est moins. La dissociation acceptée sans critique par les uns et les autres entre le monolithe de l'évidence apodictique (« des évidences universelles absolument valables ») d'une part, et les modalisations, perçues comme des événements contingents, que les premières sont censées régler, en tous cas comme des *caractères indescriptibles*, d'autre part ; cette dissociation manifeste la cécité à l'égard de la dimension *intrinsèquement* modale de l'évidence, dont une analytique phénoménologique de l'expérience externe aurait pu nous préserver. C'est ainsi que l'on en vient à soumettre les inductions et les raisonnements probables aux « principes *apodictiques* des probabilités » (comme les « célèbres principes de Laplace ») (p. 372, p. [248]).

Il faut prendre ici toute la mesure non seulement de la pertinence, mais également de la fécondité de la critique husserlienne. Si l'on s'en tient au volet mathématique, elle prend acte de l'incapacité de la mathématique ou « logique des probabilités », dans sa tentative pour rendre compte du *vraisemblable – non pas seulement* de la vraisemblance qui affecte les événements de la vie quotidienne, mais également celle qui surgit de façon inopinée et imprévisible au sein de la physique contemporaine sous la forme des relations d'incertitude de Heisenberg<sup>22</sup>. Il serait certes hasardeux de conjecturer des répercussions *mathématiques* des quelques remarques de Husserl au sujet des probabilités. Il reste qu'elles existent et convergent, pour l'essentiel, avec celles que Hermann Weyl – qui reconnaît sa dette à l'égard de Oskar Becker, et de ses « *Beiträge zur phänomenologische Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen* », parues dans le *Husserls Jahrbuch für Philosophie*, VI, 1930, (6, pp. 398-436 et pp. 459-477). C'est ainsi qu'au terme d'une revue critique des tentatives successives pour attraper le *fantôme de la* modalité, Weyl conclut sur la question *limite* de l'interprétation modale du continuum spatio-temporel comme « médium de localisations *possibles* », d'après laquelle, loin que la modalité se laisse saisir par l'usage des outils d'une mathématique du *contenu* (du continu et du dénombrable), il faudrait procéder à l'inverse et considérer les di-

22. Auxquelles Husserl fait référence dans la *Krisis*, *Husserliana VI*, à deux reprises, p. [2] à éclairer par les pp. [388] sq.

verses constructions « contentuelles » (de contenu) comme autant d'habillages de cette dimension des « potentialités » mathématiques, d'une mathématique non pas du donné en acte, mais de la *productibilité* du donné<sup>23</sup>, bref une *logique de la mathématique se faisant*. Il n'est pas jusqu'à la recherche d'une *logique des potentialités* « d'une autre espèce » qui ne fasse écho à certaines déclarations de Husserl. Même si Weyl préfère, en ce lieu, et à cette date, à la suite d'O. Becker, se référer à Heidegger, au moment d'évoquer la « logique intrinsèque de l'histoire », il reste que c'est la phénoménologie de Husserl qui la première a foulé en 1900 les terres du modal, et n'a cessé de s'y enfoncer, la considérant comme dimension propre de la connaissance comme de l'action, de la vie théorique comme de la vie pratique.

Sur le volet phénoménologique, les potentialités intrinsèques qui donnent son sens et sa consistance au déroulement continu de la vie correspondent à l'historicité transcendantale qu'évoque à plusieurs reprises *Logique formelle et logique transcendantale*. Encore faut-il pour ce faire, aller jusqu'au bout de la *révolution de pensée* qu'annonce prudemment H. Weyl et accepter l'idée que le développement des constructions mathématiques ou de leurs applications, trouve déjà son exemplification dans l'expérience interne primitive. Mais cela suppose une fois encore de soustraire celle-ci aux interprétations par le haut ainsi qu'aux substructions. C'est dans le cadre d'une analyse intentionnelle et eidétique (p. 373, p. [248]) qu'il faut étudier le jeu modal de la donation de la chose elle-même, de la *Selbstgebung* et de ses implications modales (possibilités de biffage, possibilités de confirmation, possibilité du biffage complet, cas-limite correspondant à ce que la logique classique nomme négation). Or une telle explicitation intentionnelle de la dimension modale, qui prend dans un premier temps la forme d'une phénoménologie des *modifications formelles et quasi-mathématique* de la temporalité phénoménologique, doit à terme devenir une « explicitation intentionnelle du flux de l'expérience sensible dans l'ensemble intentionnel total de l'ego » (*eine intentionale Auslegung des Stromes sinnlicher Erfahrung im ganzen intentionale Zusammenhang des Ego*). Quel est le contenu précis de ce programme? Et où Husserl en entreprend-il la réalisation?

(2) Et tout d'abord, comment l'exposé de sa théorie de l'évidence motive-t-il phénoménologiquement un tel programme? Nous vérifierons ce faisant l'hypothèse directrice selon laquelle les analyses sur les synthèses passives de remplissement et de modalisation temporels (rassemblées dans *la Synthèse pas-*

23. « J'ai souvent dit, je le redis ici une fois encore : en utilisant le continu ou la suite des entiers nous projetons le donné en acte sur l'arrière plan du possible à priori, *i.e.* sur un champ de possibilités construites selon une procédure définie et néanmoins ouverte à l'infini. Je crois en outre que cette "potentialité" est une question capitale, mais c'est l'objet d'une conception métaphysique plutôt que d'une conception logique de valeur universelle. Des idées de ce genre sont immanentes à nos constructions théoriques, et nous avons entrevu le déguisement sous lequel l'idée dont nous parlons entre dans notre construction mathématique en acte. » (H. Weyl, *La recherche des modalités*, in *Le continu et autres écrits*, Vrin, 1994, trad. fr. J. Largeault, p. 206.)



sive) représentent justement *l'échantillon de réalisation d'un tel programme* mentionné dans la note (a) du § 107, lorsque Husserl exprime l'espoir de « pouvoir publier dans les années prochaines [ses] propres recherches concrètes qui se sont poursuivies à travers toute une suite d'années et dont [il a] souvent exposé dans des leçons les grandes lignes ». Ces recherches ne sont pas celles qui suivent la publication de *Logique formelle et logique transcendantale*, puisque l'idée en remonte même aux années antérieures à 1912, et que la « première ébauche », réalisée en 1912, avait la forme d'un texte prêt à la publication, comme tome II des *Ideen*. Ce texte qui a circulé en cercle restreint ne correspond cependant pas aux recherches signalées initialement, qui prennent en compte des complications inattendues – « le champ des problèmes concrets à résoudre » s'étant « révélé entre temps comme beaucoup plus difficile et plus étendu » que prévu<sup>24</sup>. A l'issue de la critique du préjugé relatif à l'évidence et à l'apodicticité, le terrain est déjà amplement aplani pour une théorie de l'évidence *phénoménologiquement* fondée, d'une « théorie par le bas », s'il est vrai que les théories précédentes restent des « théories par le haut » (*Theorie von oben her*) (p. 372, p. [247]), fondée dans une analyse elle-même évidente de l'opération de l'évidence.

La théorie phénoménologique, conformément à son sens même, est elle-même étroitement articulée au programme. Puisque si l'évidence est essentiellement une *opération d'identification progressive et ouverte, qui suppose un horizon de remplissement, de modalisation et de détermination*, l'explicitation intentionnelle de l'opération dans ses implications ultimes se confond avec l'exploration du champ de la phénoménologie elle-même. La théorie est donc, conformément à son sens et son essence, perfectible. D'où la première tâche importante que formule Husserl à l'issue de la première caractérisation de l'évidence comme *Leistung*, et « qui consiste à examiner à fond tous ces modes de l'évidence » (p. 219, p. [144]) et plus particulièrement, à clarifier de manière plus approfondie « l'ensemble des rapports correspondants entre la simple *intention* et le *remplissement* » (p. 220, p. [145]). C'est une tâche et en même temps « un lot considérable de tâches qui doivent être saisies et résolues d'une manière évidente » et au final des tâches qui relèvent « de la constitution phénoménologique » (p. 221, p. [145]). Comme l'indique la fin du § 60, ces tâches sont précisées, mais non accomplies dans la suite de l'ou-

24. A supposer que les leçons sur les synthèses passives correspondent – en partie – à ces recherches, il serait précipité cependant, même si elles se présentent elles mêmes comme des recherches en *logique transcendantale* ou *logique génétique*, de les identifier aux « *Logische Studien* » dont la note (a) au §57 (p. 211, p. [138]) annonce la publication imminente (cf. également fin du §56, p. 208, p. [136], ou encore note (a) au § 86, p. 286, p. [188]). Mais il est certain qu'elles y correspondent en partie. En revanche, il est plus aventureux de considérer que l'auto-critique de la phénoménologie a été accomplie dans les leçons sur les synthèses passives, c'est-à-dire que ces leçons correspondent aux « quatre heures de leçons pendant l'hiver 1922-1923 » dont une fois de plus le cercle d'« amis » (collègues et étudiants) a pu bénéficier, grâce à une rédaction due à E. Stein ou à L. Landgrebe. S'agit-il des leçons regroupées sous le titre d'*Introduction à la philosophie*?

vrage. Aussi n'y a-t-il rien de surprenant à ce qu'il se termine, au § 107, par une reprise et une redéfinition plus précise des tâches, que Husserl décline en quatre rubriques : (a) évidence de l'expérience externe (sensible), (b) évidence de l'expérience « interne » (dont les guillemets se comprennent depuis la critique de Brentano) et que Husserl préfère nommer plus proprement *expérience immanente*, (c) évidence des *data* temporels immanents, (d) évidence en tant que forme structurelle apriorique de la conscience.

(a) Le point de départ de l'analytique phénoménologique dans l'expérience ou évidence externe, dont les motifs ont été indiqués dans le paragraphe précédent, n'a rien d'un point de départ « naïf ». L'« extériorité » ici traitée correspond en réalité à la couche d'évidence et d'expérience que les *Méditations cartésiennes* dégagent au moyen de la « réduction abstrayante », étant donné qu'il faut faire « abstraction de toutes les couches ayant une signification sociale ou individuelle ». L'« esthétique transcendantale » qui se trouve alors mise en œuvre équivaut, ici comme dans les *Méditations*, à une phénoménologie de la « pure nature » ou « la nature physique pure », cette nature qui nous est donnée primordialement et en propre. Cela représente une *première* grande tâche « qui exige des recherches qui s'étendent extraordinairement loin ». Intervient alors la note *décisive* qui permet non seulement de marquer la distance critique de Husserl vis-à-vis du travail dont la publication a été préparée par E. Stein (le tome II des *Ideen* « rédigé en 1912 »), mais de nous orienter dans l'identification des *leçons* dans lesquelles Husserl prend conscience des insuffisances de cette « première élaboration ». Il s'agit de « recherches concrètes qui se sont poursuivies à travers toute une suite d'années » et dont « les grandes lignes ont été assez souvent exposées dans des leçons » (p. 375, p. [250]).

(b) Concernant la perception interne Husserl distingue les niveaux de complexité, il faut tout d'abord, dissiper la confusion entre la « perception *interne* » psychologique et la « perception “ interne ” » propre à la théorie de la connaissance (phénoménologique), mais, il faut ensuite, encore, se garder de retomber dans cette naïveté seconde, consistant à croire que nous avons atteint sous la forme d'un donné immanent, le sol d'une apodicticité fixe et sans faille, ou, *ce qui revient au même*, que la constitution temporelle immanente, même prise en sa complexité, suffit, à elle seule, à rendre compte de l'être du vécu. D'où les deux tâches : (a) décrire la « manière très complexe » dont se constitue le donné immanent « dans le flux des présentations, des rétentions, des protentions, dans une *synthèse* intentionnelle complexe qui est celle de la conscience interne du temps », qui en dégagent le « moment de la réelle possession des choses elles-mêmes » ; (b) se garder de l'erreur de croire que cette phénoménologie du temps qui rend compte de la constitution de l'apparition réelle dans le flux rend pleinement compte de la *constitution du datum* ; une telle constitution implique en effet d'autres « moments » dont celui de l'identifiabilité et celui de la modalisabilité. Il faut donc, même au niveau formel de la phénoménologie de la conscience intime du temps, intégrer à la couche primitive de l'évidence (celle qui consiste en la simple saisie immanente du *datum* dans sa

durée immanente, et dont la certitude dépend de l'« impossibilité en quelque sorte apodictique » de le biffer « pendant toute cette durée ») la couche de l'évidence pré-objectivante, celle qui confère au *datum* immanent qui dure le statut d'une *objectivité de premier niveau*, une *objectivité purement immanente* dont tout l'être et l'étoffe résident dans l'« extension temporelle », « l'évidence d'être à nouveau reconnaissable comme étant le même » ou « synthèse de reproduction » qui confère au *datum* sa *forme temporelle*, sa « place temporelle dans le temps »; la prise en compte de cette couche de l'expérience vaut reconnaissance de *l'insuffisance de la perception* interne à constituer le donné immanent en tant qu'objet immanent.

(c) Se trouve fondée par là même, notons-le en passant, la possibilité de l'intuition eidétique phénoménologique. Car cela s'étend à tous les *data* immanents, aussi bien les noèses que la *hylé*. Si l'analyse phénoménologique ne se réduit jamais à une décomposition des vécus en leurs parties réelles, c'est parce que l'explicitation de l'insertion de ceux-ci dans le flux du vécu, de leur constitution temporelle, *ne suffit* pas à rendre compte de l'objectivité du vécu. Victimes de cette illusion, la psychologie associationniste (qui part d'atomes psychiques pour aller à la forme totale par des lois d'association) et le gestaltisme (qui part des totalités pour aller aux éléments) se trouvent ici également congédiés. Mais la psychologie dans sa recherche d'objectivité est victime d'une illusion *objectiviste* consistant à croire que la constitution temporelle est objectivante et par suite qu'il y a *déjà là* au niveau du vécu *en tant que tel* quelque chose comme des objets immanents; « dans l'« intérieurité » immanente de l'*ego*, il n'y a pas non plus à l'avance d'objets ». L'évidence ne se borne pas à saisir ce qui est déjà là, mais elle constitue *ontologiquement* le déjà-là de la sphère d'immanence. La dénonciation de cet *objectivisme* est solidaire du préjugé concernant le caractère monolithique de l'évidence. – Mais à éviter cet écueil ne retombe-t-on pas dans un autre, celui dont il était déjà question plus haut, et contre lequel déjà, les *Recherches logiques* mettaient salutairement en garde, consistant à voir dans la connaissance une opération de transformation qui construirait ou instituerait son objet? Pire, cet écueil ne représente-t-il pas, une sorte d'intériorisation de l'illusion d'un « intellect infini » qui connaîtrait absolument les choses, en un sens incompréhensible, dans la mesure même où elles les produirait? En d'autres termes, en voulant éviter la thèse d'une « évidence absolue » (p. 376, p. [250]) et en voulant promouvoir celle d'une évidence progressive et ouverte sur un horizon de remplissement, de détermination et donc de modalisation, Husserl n'est-il pas conduit à commettre un contresens *phénoménologique* sur l'*essence* de l'acte de connaître? – La difficulté dans laquelle nous risquons de nous empêtrer à notre tour consisterait à croire qu'il *faillit conjuguer être et temps*; ou pour le dire plus rigoureusement, réduire la phénoménologie de la constitution à la seule dimension constituante temporelle. Pour être *donné*, un vécu n'en est pas pour autant saisi, c'est-à-dire constitué comme un « objet existant ». Il faut pour cela l'*opération*, la *Leistung*, de l'évidence *fonctionnante*, avec « l'en-

*semble des fonctions et des capacités qui jouent là un rôle qu'il faut dévoiler* » (p. 380, p. [253], trad. modifiée). Ces autres fonctions et potentialités sont précisément celles que Husserl nomme *passivité* ; ce sont des *synthèses* « qui n'ont pas besoin d'avoir la forme d'un acte spécifique du moi », et qui représentent une forme d'évidence primordiale, antérieure et fondatrice (*fundierenden*) par rapport aux formes d'évidences actives. Cette *activité* Husserl la caractérise de façon générique comme le se-diriger du moi vers le donné « lui-même », donc comme opération d'identification, une identification qui peut s'opérer selon diverses attitudes correspondant aux divisions des sphères d'actes remontant aux *Recherches logiques* : actes objectivants (qu'ils soient prédicatifs, c'est-à-dire expressifs ou non) correspondant ici à l'attitude attentive (« *aufmerkend* ») et de saisie (« *erfassend* »), actes affectifs, ou attitude évaluative (« *wertend* »), enfin actes pratiques ou attitude volitive (« *wollend* »). Deux contresens sont donc à éviter concernant le concept de *Leistung* : le premier consistant à en faire une opération technique ou pratique, fût-elle intérieure et « mentale », l'autre qui la considère comme une activité, un acte du moi. A proprement parler, elle est un terme du lexique de la constitution. (α) Mais l'annexion de cette synthèse d'évidence *opérant passivement* a une répercussion sur le traitement de la phénoménologie du temps intime, car elle est elle-même une dimension de l'évidence constituante qu'il faut décrire dans sa « légalité inflexible » (*ihrer starrer Gesetzlichkeit*). Et c'est une tâche supplémentaire : « la constitution des *data* temporels immanents (...) est une évidence continue en un sens très large, mais qui n'est rien moins qu'un actif " être-dirigé-sur " de la part du moi » (p. 380, p. [253]). (β) Deuxième tâche : étudier l'évidence en tant qu'auto-donation (*Selbstgebung*) dans ses degrés de perfection. La variation des degrés de perfections de l'évidence en tant que *donation du soi* (ou *auto-donation*) est intimement *connectée*, et plus précisément *entrelacée*, à celle d'autres modifications : celles de la clarté, des « *degrés de clarté* », mais aussi celle de la modalité. Tel est le programme que reprennent et tentent de réaliser les leçons sur la « *genetische Logik* ». Cette insistance sur l'entrelacement et l'enchaînement *marquent* la rupture caractéristique des leçons sur les synthèses passives avec le traitement *quasi-mathématique* (en tous cas formel et abstrait) antérieur. C'est ainsi que l'évidence du présent d'un *datum* immanent, par exemple d'un son qui retentit, « en tel point de présent du temps (qui n'est naturellement pas un point mathématique) fonctionne par essence (*fungiert wesensmäßig*) en connexion avec l'évidence du [son] qui vient " tout juste " de retentir et du [son] qui " va " [retentir]. » (*ibid.*). (γ) La gradualité de la clarté, indissociable d'une série de modifications modales, doit être étudiée dans sa *téléologie* (eu égard à son « *Idée* », comme y insiste Husserl), mais une téléologie qui, à la différence de celle des *Recherches logiques*<sup>25</sup>, *doit être dévoilée à présent dans son opérativité. Les modifications d'une évidence s'effectuent toujours dans la*

25. Cf. *Recherches Logiques*, Tome III, (RL VI), trad. fr. H. Elie, A. L. Kelkel, et R. Schérer. 1974, P.U.F, § 25, mais surtout, §§ 38 et 39.

*sphère immanente comme dans l'expérience externe en fonction* d'autres évidences. Il ne s'agit pas ici uniquement de perception interne, car dans la sphère de l'expérience interne (psychologique) *comme* dans la sphère d'immanence de la vie intérieure transcendantale, on trouve à l'œuvre cette connexion et cet entrelacement structurels des évidences. Cet enchaînement des évidences et la manière dont il s'opère, représente ainsi non seulement un *moment essentiel* de la « forme d'essence » du « constituer par flux » (*strömenden Konstituierens*) de l'expérience vivante interne (ou, aussi bien, immanente), mais son foyer opérant, ce qui est à l'œuvre dans le constituer. Ainsi se trouve dévoilée le terre natale de toute ontologie, telle est la foi qui anime Husserl, sous les espèces d'une phénoménologie de la constitution concrète *nach Noesis und Noema*, attentive aux *entrecroisements* eidétiques de la constitution des essences intentionnelles. Nous ne quittons pas le sol ferme de l'eidétique phénoménologique, car celle-ci, comme c'était sa vocation, persiste en prenant le style d'un dévidage des fils de l'étoffe de la conscience, traitant des diverses « modalités »<sup>26</sup> de la fondation phénoménologique (de la *Fundierung*) que sont l'*entrelacement* (*Verflechtung*) noématique des catégories d'objets et l'*empiètement* noétique des fonctions d'évidence (*Übergreifung*). L'exemple de l'objet culturel que Husserl convoque exemplifie ces modes d'entrelacement – cette modalité de *Fundierung* où le *fundierenden* est affecté en retour par le *fundiert*. C'est ainsi qu'à l'incorporation de l'idéalité logique ou plus largement culturelle répond la spiritualisation de l'objectivité matérielle. La généralisation de cet exemple pose le principe d'une correspondance terme à terme entre *position* d'objectivité et *fonctions* d'évidence immanentes ; ce qui, il faut le noter au passage, fonde phénoménologiquement la *réductibilité* de toute *objectivité* à sa multiplicité subjective constituante, ou encore, sa considération comme index phénoménologique. Mais elle vise surtout une autre dimension de la constitution, qu'une version trop rigide de l'apodicticité risque, une fois encore, de reléguer au second plan, voir d'occulter purement et simplement, à savoir que tous ces objets qui existent *selon la conscience* (*bewußtseinsmäßig*), les *objets dans leur comment* (*im-Wie*), *dans leur expérimentabilité* (*Erfahrbarkeit*) « ne se situent pas sur un pied d'égalité à l'égard de l'affection possible » (p. 382, p. [254]). La passivité n'est pas *eo ipso* affective, et il faut se garder, nous semble-t-il de rabattre la thématique de la passivité telle qu'elle émerge ici, sur celle de l'affectivité, qui vise sous ce titre, depuis 1901 au moins, l'*analogon* de la troisième « classe d'actes » brentanienne (les actes qui ne sont ni des représentations, ni des jugements). Il reste que les thématiques se croisent fatalement à partir du moment où l'investigation sur les fondations de l'activité objectivante par excellence qu'est l'activité catégoriale se confond, comme nous l'avons vu plus haut, avec le prolongement d'un effort qui est déjà à l'œuvre dans la vie quotidienne (affective et pratique). La schématique aseptisée de l'intention-

26. En quel sens et comment ces « modalités » de l'entrelacement et de l'empiètement sont-elles elles mêmes reconductibles aux modalités au sens technique que nous avons dit, c'est là un point que les investigations ultérieures devraient nous permettre de préciser.

nalité qui réduisait l'analyse intentionnelle à la décomposition d'une fonction d'appréhension et d'un contenu appréhendé, associée à celle de la conscience intime du temps réduite au diagramme des points, lignes et phases de temps, se révèle décidément inadéquate dans son exactitude même. Mais l'analyse phénoménologique reste intentionnelle et eidétique. Tout au contraire, c'est la *fondation* même de la phénoménologie transcendantale qui se trouve éclairée, et donc la seule justification acceptable qui se trouve ainsi proposée. En phénoménologie, conformément à ce qui est le *sens intentionnel de l'évidence*, « la chose est ce qui est premier à nous affecter et c'est seulement en nous détournant d'elle d'une manière réflexive que nous sommes affectés secondairement par la perspective ou dans un retour ultérieur à la chose, par les couleurs en tant que sensations, qui sont donc déterminées, par la fondation des fonctions d'évidence » (*ibid.*).

(d) C'est donc selon une *légalité d'essence*, la « légalité d'essence la plus universelle de la conscience » (SP, p. 151, p. [70]) et non une légalité empirique qu'il faut considérer le mode d'insertion de l'évidence dans la vie de la conscience. L'évidence en tant que « forme-de-structure apriorique de la conscience » est, comme la forme du temps interne une *structure fixe*, mais qui, à la différence de celle-ci, ne se limite pas à une assignation de place temporelle, à une individuation par simple localisation temporelle dans le flux absolu, et donc à une individualisation *abstraite et formelle*. Elle fonctionne par assignation de « place » dans un système unitaire de coordonnées élargi, intégrant la téléologie du *remplissement*, dans son interconnexion avec les synthèses d'auto-donation (*Selbstgebung*) et les synthèses qui motivent, fondent et rendent possibles la prise-de-possession-du-soi (*Selbsthabe*) qui se donne : synthèses de déterminations, de modalisation et d'association. La série des opérations d'évidence forme ainsi un vaste enchaînement où les degrés d'évidence et les formes d'évidences, ainsi que les formes de non-évidence s'entrelacent sans cesse pour donner naissance à de nouvelles formes d'évidence, donc à de nouvelles constitutions : « sédimentation de rétentions sous la forme de la conscience "endormie", formation selon l'essence d'intentions vides associatives, d'opinions (*Meinungen*), d'efforts vides qui tendent à une plénitude etc., auto-donation en tant que remplissement, confirmation, vérification, bifrage, fausseté, erreur pratique, etc. – tout cela, ce sont des formes de structure appartenant *a priori* à la vie, et la recherche de cette unité, recherche qui prend tout cela en considération et l'éclaircit, est l'immense thème de la phénoménologie ». (p. 383, p. [256]).

### 3.

Tel est le thème auquel s'attachent les leçons de 1920-26 sur les synthèses passives. En laissant de côté les pages introductives qui font écho aux développements de *Logique formelle et logique transcendantale* (nous en avons pointé

quelques unes), nous nous reporterons directement aux passages où s'amorce l'éclaircissement du « grand problème de la mise en évidence (*Evidentmachung*), de la vérification (*Bewährung*), ainsi qu'aux problèmes, qui y sont étroitement liés, de la simple confirmation et du renforcement » (SP, p. 151), dans son rapport avec la refonte de la phénoménologie de la conscience de la temporalisation dans laquelle se constituent les différences ontologiques.

La déclaration liminaire de cette leçon fait écho, jusque dans sa dramatisation, aux analyses prospectives finales de *Logique formelle et logique transcendantale*. Ce passage mérite d'être cité encore une fois<sup>27</sup>.

Une logique qui laisse incompréhensible l'opération de mise en évidence logique demeure elle-même dans une obscurité sans espoir. Mais si on n'échoue pas dans ce problème central, ce qui est alors à expliquer, c'est le niveau sous-jacent et premier de la synthèse de vérification passive qui est au fondement de toutes les vérifications actives. Pour cela, il faut aiguïser notre regard dans les structures de ce qui est ici, dans la mesure du possible, divisé en intuitions et représentations vides. L'importance universelle, soulignée de façon répétée par nous, que possèdent tous ces types de conscience pour l'unité d'ensemble d'une vie transcendantale comme conscience d'ensemble, nous conduit à des analyses qui concernent rien de moins qu'un simple problème spécial, même très important, de la logique. Nous serons conduits à des vues intellectuelles dans la plus universelle loi d'essence (*Wesengesetzmäßigkeit*); à la loi de structure la plus universelle de l'unité de la vie transcendantale intérieure, mais aussi aux lois les plus universelles de la genèse (SP, p. 151).

Ces fonctions de vérifications passives (« de la vérification remplissante, du renforcement »), Husserl dit les avoir « déjà rencontrées » auparavant, « dans la sphère de la passivité », et même « très tôt sans pouvoir suffisamment les expliquer dans leur relation à d'autres synthèses » (SP, p. 148, p. [66]). Où et quand? Précisément dans les *Recherches logiques*, et plus particulièrement dans la *Sixième recherche*, lorsque, abordant la question des degrés de connaissance, il est conduit à assimiler remplissement et connaissance (p. 85, p. [65]), tout en distinguant les degrés et les formes, médiates et immédiates ainsi que propres et impropres de remplissement (§ 20). Mais les passages visés sont peut-être surtout ceux qu'il consacre à l'analyse du remplissement perceptif lui-même, avec la distinction entre une perception (*Wahrnehmung*) « réduite » à la pure perception (*Perzeption*), c'est-à-dire à l'appréhension perceptive pure, à quoi font écho les analyses de la Cinquième Recherche sur la pure représentation (*Repräsentation*)<sup>28</sup>, puisque toutes deux ont ceci de commun

27. Nous en avons amorcé la lecture dans un article sur *L'écriture phénoménologique* (II), paru dans les *Recherches husserliennes*, Vol. 15, Facultés Universitaires Saint-Louis, en 2001, pp. 53-82.

28. Cf. Les analyses toujours utiles de René Scherer sur la question, dans *La phénoménologie*

de représenter respectivement, *l'appréhension* et le *contenu d'appréhension*, *abstraction faite de la qualité d'acte*, notion par laquelle Husserl désigne à cette époque aussi bien les caractères positionnels (ou si l'on préfère modaux), que d'autres caractères modaux ne relevant pas des modalités<sup>29</sup>. Mais il nous faut laisser en suspens cette rétrospection, ainsi que les nouvelles ressources qui mettent Husserl en état désormais d'expliquer les synthèses passives de remplissement « dans leur relation à d'autres synthèses ». Les développements précédents indiquent suffisamment, me semble-t-il, ce qui a constitué l'un des leurres principaux ; à savoir le fait de croire, à tort, que l'absence d'une *phénoménologie de la conscience intime du temps* représentait une lacune ; qu'il était par conséquent nécessaire et possible d'expliquer la constitution de l'intentionnalité complète et concrète, y compris les différences noématiques principales, à *partir* des modifications de la conscience intime du temps. Or, cela s'est révélé à plus ample analyse, une *illusion*, car, comme y insiste Husserl en plusieurs lieux des leçons, la conscience du temps est certes « le lieu originnaire de la constitution de l'unité d'identité et de l'objectivité et ensuite des formes de liaisons de coexistence et de succession de toutes les objectités devenant conscientes », mais elle n'est « pourtant qu'une conscience produisant une forme générale », une *simple* forme, « une abstraction », et l'analyse phénoménologique qui s'y attache, n'est, elle-même, qu'une « analyse abstraite » (p. 199, p. [128])<sup>30</sup>. Si l'on peut lui appliquer à bon escient le titre kantien d'« esthétique transcendantale », il faut alors dire qu'il ne s'agit que d'une « esthétique transcendantale » abstraite et formelle où le temps phénoménologique opère en tant que système d'individuation abstrait, un système ferme de localisation selon lequel tout ce qui advient dans et pour la conscience a *a priori* sa place absolue assignée (*SP*, p. 87, p. [295]), une place unique et à chaque fois unique. D'où l'importance de ce point de vue phénoménologique formel, des deux traits noématiques que sont le caractère d'être-une-fois-unique (*Einmaligkeit*) et celui d'être-en-un-moment-unique, qui est à chaque fois irréductiblement propre et singulier (*Jeweiligkeit.*), nous dirions presque un caractère d'être insubstituable si ce terme n'était trop éloigné du sens du

des « *Recherches logiques* » de Husserl, 1967, P.U.F, p. 289 sq. Quant à la portée, y compris polémique, de cette question, nous renvoyons à l'étude que nous avons consacrée à la question dans *L'apriori affectif* selon Husserl (I), in *Alter*, 2005.

29. « Si dans toute intuition pure, nous appelons  $w_r$  et  $b_r$  les parts respectives de leurs composantes purement perceptives et imaginatives, nous pouvons établir l'équation symbolique suivante :  $w_r + b_r = 1$ , 1 symbolisant la masse du contenu intuitif total de l'intuition pure, donc le contenu total de son objet. Si alors  $b_r = 0$ , c'est-à-dire si l'intuition pure est dépourvue de tout contenu d'image, elle s'appelle *appréhension perceptive pure* (*reine Wahrnehmung*) ou mieux *perception pure* (*reine Perzeption*), car il faut ici continuer à faire abstraction du caractère qualitatif que, d'habitude, le sens du terme d'appréhension perceptive embrasse conjointement en tant que caractère positionnel. » *Recherches Logiques*, Tome III, (RL VI), trad. fr. H. Elie, A. L. Kelkel, et R. Schérer. 1974, P.U.F, p. 105-106, p. [82].

30. Les textes postérieurs aux *Leçons de 1905*, *Hua X*, attireraient déjà l'attention sur cette abstraction, pp. 139, 142, 225n, 227, 228, 230, voire même comme nous l'avons dit plus haut sur leur caractère *quasi-mathématique*, pp 153-155.



terme allemand et n'en représentait, au final, une conséquence. Pour exprimer les choses d'une façon où subsiste encore de l'équivoque, ce qui fait défaut, c'est une phénoménologie des *pleins du temps* qui rende compte de façon ultime du mode de constitution de l'individualité concrète, et qui pré-trace les *lignes fondamentales* des différences *ontologiques* fondamentales (régionales) telles qu'elles affleurent dans la constitution typique primordiale des individualités. Mais qu'est-ce que cela peut vouloir dire phénoménologiquement, si ce n'est qu'il faut décrire la manière dont les individualités sont originellement instituées dans une expérience qui leur procure tout à la fois et en même temps, *non seulement* une *place absolue et définitive* dans le temps phénoménologique (dans le temps comme système ferme d'emplacement et d'extension), *mais aussi* en même temps une place dans « un système subjectif libre » (p. 104), « un système de positions donc, avec un horizon vide, qui est un horizon de liberté » (p. 105). Il importe donc de comprendre très précisément de quelle manière la temporalité et la synthèse de remplissement vont se trouver convoquées à cet effet. L'un des passages décisifs à cet égard se trouve dans les pages introductives des leçons, fort heureusement restituées dans l'édition française de la *Synthèse passive*. Son parallélisme avec le texte de *Logique formelle et logique transcendantale* est évident, de même qu'est manifeste, l'approfondissement qu'il représente par rapport aux annonces programmatiques de ce dernier. Si Husserl commence par un rappel de la portée universelle de la constitution originaire du temps dans ses grandes lignes, *en confirmant* le principe d'une schématique du temps et *suggérant* le lien étroit entre cette phénoménologie constitutive et l'ontologie formelle, c'est aussitôt pour en indiquer les limites, et pour affirmer la nécessité d'une contre-abstraction, et donc d'une phénoménologie de la constitution qui fasse abstraction « du caractère général de la constitution temporelle », pour s'intéresser à la manière dont la subjectivité fonctionnante institue, dans des *modes fondamentalement différents d'expérience*, des teneurs temporelles justement hétérogènes, et par suite les *genres propres suprêmes*. Il nous faut encore, au risque d'une certaine longueur, mais qui rendra au final plus commode le *travail* du lecteur, reproduire intégralement ce texte où se produit cette bifurcation des recherches constitutives. Le lecteur se rendra compte ce faisant qu'il n'y a pas lieu de *scinder* temps noématique et temps noétique, non plus que temps hylétique et temps noético-noématique, mais que la ligne de démarcation traverse *deux régimes de fonctionnement* de l'intentionnalité : un régime abstrait et formel, celui d'une phénoménologie constitutive elle-même quasi-mathématique, qui s'acquitte de la tâche de rendre compte de l'institution de l'ontologie formelle et par suite de l'ensemble des mathématiques considérées comme des façons diverses de construire le quelque chose ; et un régime concret, attentif au sens d'être, et par suite, portant sur les teneurs temporelles, les pleins du temps dans lesquels se dessinent les différences eidétiques « matérielles », les *ontologies régionales*.

Chaque détermination temporelle qui se trouve dans le sens ob-

jectal respectif, point temporel, intervalle temporel, figure temporelle, est une unité pour une diversité correspondante et infinie de modes d'apparition. Chaque objet individuel comme objet temporellement formé est *res temporalis* et dans ce premier sens, *res extensa* ; par là, est essentiellement affirmée la *nécessité pour un objet d'être expérimenté dans un système de multiplicités d'apparitions, déterminé et conforme à une loi*. Cette conformité à une loi, et par là, le système d'apparition tout entier qui lui appartient, est *commune à tous les objets individuels pensables, justement comme objets temporels, quel que soit le genre de ces objets, et aussi à quelque région qu'ils appartiennent*.

Les modes d'apparition déterminés nécessairement à partir de la forme temporelle du sens ne sont cependant pas les seuls que le sens en tant que sens d'objectités individuelles peut prescrire à la possibilité de l'intuition faisant expérience. En d'autres termes, *ce qui s'étend* dans la forme temporelle et *la remplit* en différentes figures temporelles, le contenu de cette forme, a aussi ses modes d'apparitions. Il ne subit pas seulement des variations d'apparitions, puisqu'avec sa figure temporelle il s'esquisse selon des perspectives temporelles.

Cela nous *empêche de poser directement la question de la constitution noématique des objets sans tenir compte de l'extension temporelle*. Nous savons que tous les objets pensables ont leur expérimentabilité (*Erfahrbarkeit*) et avec celle-ci, une constitution temporelle. *Mais, comme nous faisons abstraction de cette condition la plus générale* et que nous interrogeons les teneurs temporelles et leur mode d'apparition, la recherche se scinde nécessairement. Car c'est ici le lieu où le quelque chose le plus élevé, mais aussi le quelque chose le plus vide en général, comme généralité de ce qui est en général pensable, comme objet en général, se scinde en genres propres suprêmes. Mais selon le genre dans lequel nous nous trouvons, les teneurs temporelles sont justement hétérogènes et ont comme telles des modes fondamentalement différents d'expérience, de constitution noématique selon le sens objectal et les modes noématiques de celui-ci – *naturellement abstraction faite du caractère général de la constitution temporelle*. (*SP*, p. 82, pp. [333-334] Je souligne).

Or cette *expérimentabilité* qui suppose non seulement comme nous l'avons vu l'*identifiabilité* mais également aussi cet autre moment-de-caractère noématique qu'est la *modalisabilité*, forment en se combinant, ce trait unitaire, sans lequel il n'y a pas d'objectité reconnaissable et pensable, qu'est « la libre disponibilité » (*freie Verfügbarkeit*) (*SP*, p. 101, p. [9]). Une phénoménologie de la constitution concrète doit par suite rendre compte de cette structure de temporalisation, qui contredit la loi « héraclitéenne » du flux, structure dont

la légalité essentielle rend compte de la possibilité inverse du surgissement d'un *même*, et d'une *reproduction* possible ; et donc de la possibilité de ré-effectuation du même – manière phénoménologique de porter au niveau de la prise de conscience de soi, la condition de possibilité de l'intuition eidétique, possibilité qui est à la fois celle du savoir en général et celle de l'élucidation des conditions de possibilité du savoir. Une telle élucidation implique que l'on ne s'en tienne pas à la dynamique du remplissement temporel considérée comme une fonction monotone, mais que l'on y intègre également la *possibilité* de la péripétie, et donc de la modalisabilité. Ainsi pour reprendre l'exemple du vécu de perception, « considéré concrètement, le vécu de perception en procès constant est un constant [continu] remplissement de soi, justement par là, une unité de concordance constante [continue] » ; du point de vue de la phénoménologie de la constitution temporelle concrète, l'ensemble de cette structure qui ordonne des *continua*, ce flux de flux devient un « ajointement (*Gefüge*) systématique d'un remplissement progressif d'intentions, auquel est évidemment lié, main dans la main, un évidement (*Entleerung*) progressif d'intentions déjà pleines de l'autre côté » (*SP*, p. 99, p. [8]). Mais ce remplissement *peut* et doit pouvoir s'interrompre à tout moment. Or comment dans une structure aussi rigide, du jeu, de la liberté, de la modalisation et de l'ouverture, pas seulement de l'indétermination, peuvent-ils s'introduire ? C'est ici qu'il nous faut entrer dans les « complications » de la structure d'enchaînement ou enchaînement-par-structure (*Struktuzusammenhang*), dans le « système extrêmement compliqué et étonnant de l'intention et du remplissement qui font l'apparition », et dans lequel « l'objet qui apparaît de manière toujours nouvelle, toujours autre se constitue comme le même », mais de sorte « qu'il n'est jamais achevé, jamais définitivement clos » (*SP*, p. 103, p. [13]). Pour rendre compte de cette possibilité de modalisation, il faut donc introduire au niveau de la synthèse passive de remplissement, et donc dans la temporalisation concrète dans laquelle les *objectités adviennent* consciemment (*bewußtseinsmäßig*), des différences modales dans leur entrelacement aux différences entre modes propres et modes impropres de remplissement.

Dans cette structure complexe à entrées multiples, on ne devrait donc pas s'étonner de voir ces différences – secondes du point de vue *formel* de la phénoménologie de la conscience intime du temps –, jouer le rôle de *discrimen* entre les *modifications temporelles fondamentales elles-mêmes*, et déboucher sur une autre *formulation* de la loi fondamentale de la conscience. Or parmi les différents modes de la vérification passive, la distinction qui rend compte de la modalisabilité, et donc de la falsifiabilité, est précisément celle entre remplissement propre et remplissement impropre, ou pour le dire en d'autres termes, ce qui maintient ouverte l'expérience, c'est le fait que se mêle constamment au noyau d'intuition pleine une « mise en intuition » ou intuitionnification (*Veranschaulichung*) « simplement clarifiante, simplement révélatrice » qui vient fournir un simple remplissage (*Füllsel*) en lieu et place d'une authentique *plénitude* (p. 159, p. [79-80]), une « simple figuration » (*Ausmalung*), par rapport

à quoi la pure vérification apparaît comme un « cas limite idéal » (*SP*, p. 161, p. [82]), donc, phénoménologiquement parlant, comme un *télos* retiré à l'infini.

Il nous reste donc à présent à suivre dans ses lacis, la manière dont cette part inéliminable d'« imagination passive », de « figuration passive » ouvre le système rigide de la conscience intime du temps, en dégageant la structure d'horizon de modalisation (et donc la possibilité de l'erreur mais aussi de son contraire), en dévoilant la téléologie vivante de la vérification, d'une vérité qui ne peut jamais revêtir la forme d'un simple *acquis* (d'un simple résultat que j'*aurais* en moi et dont je pourrais m'assurer la possession solipsiste), ni d'un but à jamais inaccessible, mais une expérience dont l'enjeu reste constamment en jeu, un être-près-de-la-chose-même selon la légalité propre de la conscience (*das bewußtseinsmäßige Bei-ihm-selbst-sein*) qui est aussi un laisser-jouer-la chose-auprès de la conscience (*ein Bei-dem-Bewußtsein-spielen-lassen*).

# Affect et temporalisation

MARC RICHIR

Il y a, concernant la temporalisation, un paradoxe que seul, à notre connaissance, Platon a relevé, dans le *Parménide* (141 a-d et 152 a-e). Parlant, à propos de la temporalisation, non pas du successif, de l'antérieur et du postérieur, mais du plus vieux et du plus jeune, du vieillissement et du rajeunissement, s'interdisant, par ailleurs, de « mesurer » la temporalisation par rapport à un terme fixe (l'être qui est, qui a été ou qui sera), Platon réfère le vieillissement à lui-même, mais eu égard à un *devenir* plus vieux, tout comme il réfère le rajeunissement à lui-même, mais eu égard à un *devenir* plus jeune. Tout comme, au registre de l'éthique, un être ne peut devenir meilleur que lui-même que par rapport à une part de lui-même qui devient par là moins bonne, l'Un ne peut devenir plus vieux que lui-même que par rapport à une part de lui-même qui devient moins vieille donc plus jeune, et ne devenir plus jeune que lui-même que par rapport à une part de lui-même qui devient moins jeune, donc plus vieille. Cette formulation paradoxale, qui peut paraître sophistiquée, n'est due qu'à ce qui, contrairement au sens commun, en devenir, ne se réfère qu'au devenir sans qu'en celui-ci (comme dans la seconde hypothèse du Parménide) il y ait *arrêt* sur un présent (*nun*) ou un instant, qui serait classiquement « point » de référence fixe et stable passé, présent ou futur - auquel cas, au reste, le plus vieux et le plus jeune le seraient « en même temps », ce qui pose l'antique problème de la « simultanéité » de l'être-passé et de l'être-futur.

Il se fait cependant que ce qui est ainsi spéculativement touché dans le jeu dialectique complexe du *Parménide* a bien, contrairement aux apparences, un répondant phénoménologique. Husserl y touche aussi à sa façon quand, dans les *Manuscrits de Bernau*<sup>1</sup>, il parle des entrecroisements des protentions et des rétentions, les protentions étant déjà ouvertes aux rétentions encore futures et les rétentions étant encore ouvertes aux protentions déjà passées. Sans entrer ici dans les inextricables difficultés rencontrées par Husserl pour concevoir la double intentionnalité (transversale et longitudinale) temporalisante en présent par rapport à un *hylè* temporelle qui serait toujours déjà et toujours encore « maintenant » - difficultés dues à la nécessité de « dépasser » la structure classique de l'intentionnalité (appréhension/contenu d'appréhension) -, nous pouvons dire qu'elles sont surmontées à la condition de considérer que la *hylè* temporelle (de la double intentionnalité) est originairement constituée, non pas par de l'affection - qui, pour nous, va de pair avec la *phantasia* dans la tem-

1. Publiés et édités par R. Bernet et D. Lohmar, Hua XXXIII, Kluwer, Dordrecht, 2001. Cf. notamment les textes N<sup>os</sup> 1 et 2.

poralisation en présence de langage (de sens) sans présent assignable<sup>2</sup> -, mais par ce que nous nommerons, pour l'en distinguer, *l'affect*. Ce n'est pas que celui-ci demeure identique, comme une sorte de « corps mobile », venant du futur en augmentant d'intensité, passant par le maintenant (*Jetzt*) en y étant à son maximum d'intensité, et fuyant dans le passé en diminuant d'intensité - selon ce qui est à peu près la conception de Husserl à Bernau -, mais c'est au contraire qu'il *devient*, et devient lui-même, en s'éveillant dans ce qui est encore sa prime jeunesse, en mûrissant dans ce qui advient comme son *acmé*, et en vieillissant dans ce qui est déjà son entrée en sommeil. Pas un instant il n'est identifiable à de l'étant (*on*) ou à de l'*ousia*, car il ne cesse de changer à l'intérieur de lui-même et par rapport à lui-même, sur-prenant de sa jeunesse et dé-prenant de sa vieillesse, sans passer par des états successifs (ce qui serait déjà une « interprétation » après coup), retournant au sommeil comme il est venu à la veille, et sans que, nécessairement, pour autant, la veille soit parfait état d'éveil. L'affect peut être subconscient, voire inconscient, la conscience pouvant s'attacher seulement nous le verrons, à ses « rejets ». Cela signifie déjà cette chose importante que la protention n'est pas une *Auffassung*, appréhension (ou une intentionnalité) portant sur ce qui va venir à l'instant, et la rétention une appréhension (une intentionnalité) portant sur ce qui vient tout juste de passer, mais que la protention est déjà la surprise du plus jeune, toute *dans* l'affect qui survient et surprend avant de prendre ou d'affecter, et la rétention déjà la déprise du plus vieux, toute *dans* l'affect qui est déjà deuil de ce qui est en train de s'endormir, de mourir, et de mourir de vieillesse. Cette espèce de rythme, au demeurant, peut être dite, quoique très métaphoriquement, plus ou moins rapide ou plus ou moins lent - ce peut être en un éclair ou au fil des années, dans un regard ou dans une tranche de vie. Il n'y a en tout cas ici que l'affect qui jouisse de cette « propriété » de devenir sans jamais se fixer en être, de vivre sa vie plus ou moins éphémère et principalement rapportée à elle-même. Telle est donc la *hylè* de la temporalisation en présent qu'elle y est originellement étalée entre le plus jeune et le plus vieux, qu'elle y « prend » du temps, c'est-à-dire est originellement en *distensio* ou en *diastasis* sans que la pointe d'un maintenant soit nécessaire pour qu'elle ait lieu, donc sans qu'il faille, comme y est contraint Husserl, considérer que l'affect soit vécu maintenant dans la conscience à tout instant de son déploiement.

Cela nous laisse cependant la charge de penser une telle temporalisation diastatique en présent sans présupposer d'aucune manière la successivité de l'avant et de l'après, c'est-à-dire en comprenant que ce qu'il y a « derrière » celle-ci n'est rien d'autre que *l'irréversibilité* - et même l'irréversibilité dans et malgré la répétition.

Il nous faut pour cela revenir tout d'abord à nos deux conceptions de la temporalisation : en présence (sans présent assignable) et en présent. La pre-

2. Cf. en particulier notre étude : « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de phénoménologie*, 2004, N° 3, pp. 155 - 200.

mière, nous ne pouvons y revenir ici en détail, consiste en la temporalisation du sens se faisant et se distribuant schématiquement en *phantasiai*-affections, elles-mêmes en revirements mutuels et instantanés (non temporels) les unes dans les autres. La seconde, à laquelle nous consacrons à présent nos analyses, vient d'abord de l'*interruption* de la première et de la transposition architectonique des *phantasiai*-affections en imaginations et affects, les deux étant encore tenus ensemble, mais à travers ou par une *Spaltung* dynamique (la fixation rigide de celle-ci relevant des psychopathologies). Qu'est-ce à dire, concrètement ? Dans le premier cas, que des *phantasiai*, non *ipso facto* figuratives en intuition, sinon vaguement sans fixation d'objets, sont schématiquement mises en mouvement par des affections qui les habitent et en sont indissociables, et s'échangent en *revirant* les unes dans les autres, selon l'instantané (*exaiphnès*) platonicien, du plus jeune (protentions) au plus vieux (rétentions) et du plus vieux au plus jeune d'un sens qui s'y fait, mais qui s'y fait comme *entre* ses protentions et ses rétentions propres par rapport auxquelles seules, pour ainsi dire, le sens « réfléchit » (par l'entremise du soi qui le fait) ou « mesure » sa propre maturation, c'est-à-dire par rapport à ce qui reste encore en lui d'im-mature (encore trop jeune) et à ce qui déjà de lui paraît plus ou moins saturé (déjà trop vieux). Il s'agit là, dans nos termes, d'un clignotement phénoménologique *entre* deux pôles (pôles *pour nous* qui effectuons l'analyse), jamais atteints dans la mesure où le « mouvement » vers le surgissement de l'un des pôles revire, selon l'instantané hors de tout temps, dans le « mouvement » vers son évanouissement et vers le surgissement corrélatif de l'autre pôle : ces pôles sont ici respectivement celui où le sens surgirait déjà tout fait, armé de pied en cap dans l'illumination, et celui où, s'en évanouissant, il serait en train de se perdre en se fuyant ou en s'éteignant lui-même. De l'un à l'autre pôle, il n'y a pas de continuité, mais battement en alternance autour de l'instantané, comme dans le devenir hégélien, mais où, à l'encontre de Hegel, l'être et le néant ne pourraient se « construire » et/ou se « détruire » ensemble, mais se nourriraient alternativement l'un de l'autre, au gré de la schématisation phénoménologique - l'être relevant ici du *Wesen* de l'*An-Wesen* et non pas du *Seiende* (ce *Wesen* qu'« est » la *phantasia* « animée » d'affection) et le néant du *Wesen* de l'*Ab-wesen*. Le faire du sens n'est jamais que très localement irréversible, car il est principiellement réversible, jamais acquis ou conquis sans retour possible. L'acquis de l'habitus et de la sédimentation relève de la significativité intentionnelle, dont il n'est pas question ici où il n'est encore question d'aucun objet.

C'est ce schématisme qui s'*interrompt* dans le second cas, celui de la temporalisation en présent. Cette interruption signifie que le revirement du plus jeune au plus vieux et du plus vieux au plus jeune ne se fait plus, donc que le sens ne se fait plus, et que, pour ainsi dire, « à la place » de l'instantané « perdu » du revirement prend place une *distensio* ou une *diastasis* tout d'abord *vide*, elle-même en suspens dans le vide parce que, sans être « intemporelle », elle est cependant sans protention du plus jeune et sans rétention du plus vieux,

protection et rétention dont elle précise la trace parce que, justement, elle l'est de leur perte qui n'est cependant pas temporellement assignable, comme on pourrait le croire, à tel ou tel « moment » du passé. C'est par exemple ce qui se produit chaque fois que *je ne sais plus* (au présent) ce que *je voulais dire* (au passé, mais en quel passé?), dans l'écart entre ce qui, dans cet exemple, survient comme la *surprise* de l'interruption et ce qui s'atteste comme l'*oubli* de cela qui est par là perdu; c'est cet écart qui constitue la *distension* ou la *diastasis* primairement vide. Primairement, car la surprise et la perte se nouent en affect dans cette distension, affect quasi-traumatique (pouvant tout emporter s'il est traumatique) qui est celui de *l'interruption*, et non pas celui qui, de la *phantasia*-affection, traverse l'interruption en se transposant architectoniquement dans ce qui doit être l'affect concret au présent. Tout cela, donc, c'est-à-dire la distension, constitue le « moment » même où la *phantasia* (-affection) perdue vient à être visée dans un acte intentionnel originaire, l'acte, pour nous, de l'imagination - et sans que sa visée doive nécessairement aboutir à une figuration de la *phantasia* en intuition d'objet: elle peut être, le plus généralement, celle d'une significativité intentionnelle et imaginative, celle d'un « objet » qui peut tout aussi bien *ne pas* être figuré en intuition dans une « apparence perceptive » (équivalent architectonique général du *Bildobjekt*).

Reprenons ce moment de plus près et plus rigoureusement. L'interruption de la temporalisation en présence est une sorte de « décrochage » mutuel des protections et des rétentions qui sont celles du sens se faisant à l'écart de tout présent assignable, et c'est alors que, dans le vide de l'interruption, survient l'imagination qui vise à s'accrocher à telle ou telle *phantasia*-affection perdue comme telle, et *gespalten* de son affection qui par là se transpose en affect toujours déjà étalé dans la diastase, avec quelque caractère quasi- ou mini-traumatique, le plus souvent étouffé par l'éveil, le mûrissement et l'entrée en sommeil de l'affect, c'est-à-dire par sa vie propre, « accompagnant » l'imagination. De son côté, si celle-ci vise à constituer la *phantasia*-affection perdue en corrélat noématique, elle ne peut pas fixer celui-ci de manière stable à moins qu'elle ne sache déjà, par un *arrêt* sur quelque chose de déterminé, *ce qu'elle* imagine dans ce qui est dès lors sa *doxa* (quasi-positionnelle, dans les termes de Husserl) - et ce dernier cas n'est pas le cas le plus général, car le plus souvent, dans l'interruption dont nous parlons, l'imagination ne « sait » en quelque sorte que très vaguement ce qu'elle imagine, son objet figuré en intuition (*Bildsujet*) reste flou et biscornu, comme par exemple dans le rêve, et en tout cas fugace, instable, *blitzhaft*, fluctuant, encore très proche de la *phantasia* elle-même. Par ailleurs, cet acte de l'imagination étant dissocié (*gespalten*) de l'affect qui l'accompagne, sa *hylè* est *vide* et n'est rien d'autre, en langage husserlien, que l'*Akterlebnis*. Cependant, cette *hylè* vide doit bien trouver une place dans la structure de ce qui est en train, pour nous, de se constituer: elle ne le peut que dans la distension ou la *diastasis* primairement vide de l'interruption, mais en aucun « moment » déterminable de celle-ci, de quelque manière que ce soit. L'acte d'imagination est *quelque part* étalé en sa *hylè* vide dans la *diastasis*,



qui n'est pas intervalle ou *diastema*, de l'interruption, car il n'y a pas pour elle d'extrémités situables : l'acte y joue précisément comme un maintenant ou un instant (*Jetzt*) flottant car *insituable* (par définition, la conscience ne peut assister au « point » de son surgissement puisqu'elle en découle), *sans passé et sans avenir propres* - ainsi que Descartes l'avait bien compris de l'instant. Ce caractère insituable, insaisissable et quasiment hors temps de l'acte d'imagination, qui communique avec la vacuité de sa *hylè*, communique aussi avec la teneur de son corrélat noématique, telle que nous devons la caractériser quand l'imagination n'est pas doxique. Il vient en effet que le plus souvent, s'il n'y a pas d'arrêt de l'intentionnalité sur la significativité de la *doxa*, l'imagination ne laisse d'autre trace d'elle-même que son maintenant-instant lui-même comme tout en clignotement dans la diastase principalement vide. Cependant celle-ci, à son tour, serait gagnée par la même foncière instabilité (cf. manie) qui la dissoudrait si précisément un affect *concret* ayant traversé l'interruption ne venait s'y « étaler » en y *menant sa vie* entre le plus jeune et le plus vieux - ce n'est précisément pas que cet affect s'y crée de toutes pièces (il ne peut y avoir de *création ex nihilo* en phénoménologie), mais c'est qu'il ne peut être rien d'autre que le transposé architectonique, ayant traversé l'interruption, de l'une ou l'autre affection habitant la *phantasia* ou des uns ou des autres « conglomerats » d'affections habitant telle ou telle condensation ou dissipation schématiques de *phantasiai*. C'est donc bien l'affect, mais l'affect pris en ce sens, qui constitue la *hylè* temporelle recherchée par Husserl avec tant de peine, et sans qu'il soit nécessaire de la poser « maintenant » à tout instant. Dès lors en effet le temps du présent se constitue (et s'*institue*) dans le double clignotement en échos alternés de l'instant-maintenant et de la diastase de l'affect concret entre le plus vieux et le plus jeune : l'instant-maintenant n'appartient au temps (présent) que s'il revire, dans l'instantané immaîtrisable, hors temps, en s'étalant avec sa *hylè* vide, dans la diastase de l'affect, et celle-ci n'appartient au même temps que si elle revire, de la même manière, dans l'instant-maintenant qui dès lors paraît la rassembler en l'annulant. Tel est donc *le présent* clignotant comme *phénomène* et *rien que* phénomène, la conscience du temps n'étant que la visée tentant de saisir (pour y échouer) un pôle du clignotement depuis l'autre pôle, ce qui explique ce paradoxe que la conscience du temps soit elle-même temps (« pré-immanent »), mais ce qui montre aussi, à l'encontre de Husserl, que la conscience interne du temps *n'est pas* en elle-même *continue*, mais n'a que l'illusion de cette continuité dans le double clignotement alterné du *Jetzt* et de l'affect, constituant chaque fois une phase de présent (en un autre sens que chez Husserl) qui peut s'éveiller mais aussi s'évanouir dans le sommeil qui lui est propre et peut pareillement s'enchaîner, indéfiniment, à d'autres phases, selon ce que nous nommons *le schématisme de la répétition se répétant de ce clignotement lui-même*<sup>3</sup>. Il n'y a donc, dans nos termes, de

3. Le schème de cette répétition se répétant est pour nous le nombre comme schème : cf. notre IV<sup>e</sup> *Recherche phénoménologique* in *Recherches phénoménologiques*, vol. II, Ousia, Bruxelles, 1983.

rétenion de rétenion que si la rétenion dont il y a rétenion a déjà elle-même reviré dans l'instant-maintenant, s'est rajeunie de son vieillissement avec l'affect qui « l'incarne ». De même ne peut-il y avoir de protention de protention que si la protention prise en protention a déjà elle-même reviré dans l'instant-maintenant, ce qui signifie cette fois qu'elle s'est déjà vieillie (« elle sera rétenion ») du sein même de sa jeunesse avec l'affect qui l'incarne. C'est bien là une manière de souligner le paradoxe du présent comme avance et retard *originares* (distension) par rapport à lui-même, ce lui-même y étant flottant comme le maintenant-instant qui ne peut jamais y être fixé (sinon abstraitement en un point non temporel) quelque part, et donc y être « identifié » comme point de référence (corps mobile) ou *nunc stans*.

A cela, il faut ajouter une complication qui peut être considérable, et qui vient du *déphasage interne* du noème imaginaire par rapport à l'affect concret constituant la *hylè* temporelle en distension. Le cas le plus manifeste est celui où le noème imaginaire se transpose en noème perceptif du fait de sa « persistance » remarquablement stable au fil d'une phase de présent où l'affect de la *hylè* temporelle (l'affect en diastase) en paraît neutralisé au point d'en paraître « subjectif » par rapport à l'objet. Il faut cependant aussitôt préciser que cette stabilité est celle qui s'obtient par l'arrêt de la *doxa* sur de l'extériorité, et que cet arrêt, du reste, peut aussi bien se produire dans l'imagination en tant, nous l'avons dit, qu'imagination qui *sait ce qu'elle* imagine (tel ou tel objet « interne » pourvu de sa quiddité), mais, c'est là une sorte de cas pur qui est finalement assez trivial (imagination volontaire).

Le cas général, on l'a vu, est celui où le noème imaginaire est tout aussi éphémère et instable que l'acte. Mais ce qui est susceptible d'en écarter, et d'introduire des perturbations dans la conscience du temps, c'est le fait que *quelque chose* (en *Spaltung*) de la *hylè* temporelle concrète étalée en distension peut aussi bien « passer dans » le noème imaginaire et y être repris : cas où l'affect appartient au moins pour partie à la *significativité intentionnelle* imaginative et, même, le cas échéant, de manière paradoxale, à la *figuration intuitive d'objet*. Cela signifie à la fois deux choses : d'une part que l'objet imaginé (figuré ou pas), qui n'est pas, contrairement à ce qu'a pensé Husserl, *eo ipso* temporel, commence par là à le devenir, quoique de façon vague et instable, dans telle ou telle mise en scène imaginaire, et d'autre part que, dans la mesure où les significativités intentionnelles d'objet sont imaginatives, et où la figuration intuitive d'objet l'est par l'« apparence perceptuelle » qui est en soi un simulacre ou un *eidolon*, la part d'affect qui est reportée dans le corrélat noématique de l'acte d'imaginer l'est elle-même, dans l'imaginaire ou même dans le simulacre, c'est-à-dire « habite » ce corrélat sans y être nécessairement reconnue ou réfléchie *comme telle*, à savoir en tant que significativité affective de l'acte ou mise en relief (accentuation) affective de tel ou tel élément de la figuration. Dans le cas de non reconnaissance ou de non réflexion, l'intentionnalité imaginative est non doxique car elle ne sait pas qu'elle « imagine » en fait plus que ce qu'elle « croit » imaginer. Ce « plus » qui excède de la *doxa*

se dérobe à la conscience au point que ce que celle-ci reconnaît par ailleurs comme la *hylè* liée au corrélat noématique de l'imagination (fixé cette fois par la *doxa*) lui paraît comme énigmatiquement emblématique, voire comme *exogène*, venant d'ailleurs que d'elle-même sans qu'elle puisse se l'expliquer, soit dans la surprise de l'*Einfall*, soit dans la fascination pour quelque chose qui garde son secret, de façon indépendante, précisément, de la temporalisation en présent. Le passage de la *hylè* temporelle en distension dans le noème imaginaire n'est donc pas aussi immédiat et transparent que ne le pensait Husserl, il ne consiste pas tout simplement à faire de l'objet intentionnel un objet temporel « qui dure », et cela, parce que l'affect concret en distension n'est pas primordialement, comme il le pensait, l'*Impression* ou l'*Empfindung* - l'*aisthesis* d'un *aistheton* -, mais justement le transposé architectonique de l'affection dans la *phantasia*-affection, et ce, à l'écart de tout sensualisme. Celui-ci pourrait en effet ne convenir, à la limite, que pour la constitution du « signal perceptif » qui est encore tout autre chose que la perception ou l'imagination. Et dans nos termes, s'il y a perception (mais aussi imagination), c'est-à-dire autre chose que pure réception d'un signal, s'il y a quelque chose qui donne « vie et couleur » aux couleurs des objets, ce ne peut être que par les affections des *phantasiai*-affections et par les affects qui en sont les transposés architectoniques dans les diastases de présent. Et ces affects sont en déphasage par rapport à ce qui est couramment reçu comme la *hylè* intentionnelle (en unité hylémorphique avec la *morphè* intentionnelle) des unités intentionnelles de la perception et de l'imagination.

Autrement dit : il faut distinguer, dans la structure intentionnelle ici en cause : a) la *hylè* et la *morphè* qui constituent les parties abstraites du *tout intentionnel* concret et hylémorphique, et par exemple, le noème n'est pas lui-même coloré, pas plus que la noèse. Sauf dans le cas de la perception, où il y a persistance (ce qui ne veut pas dire durée mais sédimentation de la significativité d'une *doxa*) du corrélat noématique (qui l'est du même objet) *en excès* sur les phases de présent (où il y a chaque fois *Abschattung*), il y a en général dans l'imagination, même quand elle est doxique, corrélation stricte de la visée et du corrélat, et la *hylè* intentionnelle n'est pas ipso facto temporelle : elle est pour ainsi dire « immatérielle », toute dans le simulacre, dans l'« apparence perceptive », visée sans être pour elle-même intuitionnée, ou plutôt visée avec l'illusion d'être intuitionnée<sup>4</sup>. C'est en tout cas la visée intentionnelle qui fournit le tout du « contenu » de l'acte, et à ce registre, rien ne vient de l'affection de la *phantasia*-affection - il s'agit d'une *Vorstellung* (l'ancien stoïcisme eût dit précisément : une *phantasia*) - qui n'est susceptible d'être éveillée à l'affect (d'en être « investie ») que si précisément quelque chose de l'affect en tant que transposé architectonique de l'affection y est par ailleurs reporté.

4. Ou : avec l'intuition comme illusion aussi bien qu'avec l'illusion comme intuition. Il reste que, intuition ou illusion, quelque chose (l'apparence « perceptive » le *Bildobjekt*) paraît. Telle est l'énigme du simulacre, sans autre « contenu » que celui dont il est la *Darstellung* (cf. Platon, *Timée*, 51 c 2 - 5).

Dire cependant que le corrélat noématique n'est pas, *eo ipso* par lui-même intrinsèquement temporel, n'exclut pas, remarquons-le, qu'il puisse l'être d'un objet temporel qui dure, comme le montre l'exemple de la perception. b) L'affect en distension qui « accompagne » l'acte d'imaginer, non pas comme vécu d'acte (*hylè vide* de l'acte), mais comme l'autre partie, dynamiquement *gespalten* de l'acte et issue de la transposition architectonique, de la *phantasia*-affection, c'est-à-dire comme ce qui, radicalement *inintuitif* mais toujours susceptible, précisément, d'être *ressenti*, s'éveille, mûrit et meurt ou s'endort en donnant lieu, littéralement, à l'acte d'imaginer, quelque part en lui, mais en une part radicalement indéterminable (qui n'est ni point ni intervalle) - dans ou au sein de la distension où l'affect s'étale en s'éveillant, en mûrissant et en s'endormant. c) L'acte d'imaginer lui-même, ainsi « situé », donc « flottant » quelque part, mais comme l'instant-maintenant qui, clignotant comme pôle avec la distension comme autre pôle, paraît donner à celle-ci l'unité projectionnelle/rétentionnelle sans laquelle elle serait aveugle, c'est-à-dire en fait l'« en même temps » (qui n'est qu'abstraitement simultanété) du plus jeune et du plus vieux qui ne le sont cependant en toute rigueur, ainsi que le pensait Platon, et à moins de s'annuler mutuellement, que relativement à eux-mêmes. On voit ainsi comment *il faut l'acte intentionnel d'imagination pour l'institution du temps du présent*, de ses phases et de la conscience du présent, mais aussi bien pourquoi la conscience du temps n'est pas elle-même imaginaire (nous suivons Husserl sur ce point) ou « représentative » (*vorstellig*). d) La part éventuelle de l'affect encore étalé en distension qui se reporte dans le contenu noématique de l'acte d'imaginer, tout en y demeurant radicalement intuitionnable mais susceptible d'être ressentie comme ce qui, de l'objet imaginé, paraît avoir *excité* l'acte d'imaginer avant même que celui-ci n'ait conçu ou imaginé une figuration intuitive, ou maintient l'imagination sur sa figuration (plus ou moins clairement intuitive) comme par une sorte de *fascination* qui ne peut manquer de se répéter. C'est de la sorte que la transposition architectonique des *phantasiai*-affections peut donner lieu, du sein de la *Spaltung* dynamique qui tient encore ensemble imagination et affects, à l'*excitabilité* des affects et à leurs éventuelles synthèses passives au sein de ce que Freud nommait « processus primaire », l'origine de l'*excitabilité* paraissant *exogène* par rapport à l'acte d'imaginer. C'est ce qui correspond à ce que Husserl nomme quelque part les « tendances sensibles » dans les *Manuscrits de Bernau* (Hua XXXIII, 276), bien que ce soit ici, à l'écart de tout sensualisme, et dans un rôle constitutif à la fois plus large (pour la « vie psychique ») et plus restreint (pour la « constitution du réel »). Il ne faut en effet pas confondre la sensation (*Empfindung*, *aisthesis*) avec l'affect paraissant *exogène* (par rapport à l'acte d'imaginer) dont nous parlons. La première, à vrai dire, *n'existe pas comme telle du point de vue phénoménologique*, puisqu'elle relève toujours, que ce soit dans l'apparence « perceptive » ou dans l'*Abschattung* perceptive, de la *hylè* dans le tout concret hylémorphique intentionnel, et en est seulement tirée, ou bien par abstraction analytique, neutre eu égard à tout affect et donc à

l'affectivité, ou bien précisément par tel ou tel affect paraissant, par rapport à ce tout, exogène, mais qui y trouve comme un écho auquel il s'attache (ou qui ne devient un tel écho que par ce que les psychologues nomment « investissement »). Cela peut aller, par exemple dans le rêve, ou même dans la rêverie, jusqu'au point où ce sont de tels affects qui, par l'ouverture qu'ils constituent à l'excitabilité, suscitent les associations de significativités imaginatives ou de figurations intuitives d'objet - ces associations ayant lieu principalement entre les affects plutôt qu'entre les « représentations ».

Si donc la sensation n'existe pas comme telle du point de vue phénoménologique, c'est non seulement qu'elle est toujours déjà prise dans les schématismes phénoménologiques où elle est enfouie comme l'autre source de la *phantasia* (-affection), mais c'est aussi que, de l'autre côté, pour ainsi dire, elle est toujours déjà prise dans la *doxa* intentionnelle, ou plutôt, qu'indissociablement avec la significativité intentionnelle constitutive d'un objet intentionnel, elle constitue l'arrêt (pour Platon : du dialogue de l'âme avec elle-même<sup>5</sup> ; en termes phénoménologiques : de la vie transcendantale de la subjectivité transcendantale) en quoi littéralement se fixe la *doxa*. Il n'en va évidemment pas de même de l'affect paraissant exogène par rapport à elle : il ne peut par lui-même constituer le corrélat noématique de l'acte d'imaginer, mais il peut seulement y être reporté quand ce dernier existe déjà. C'est dire que cette « composante » de l'acte d'imaginer où il y a ce report n'est pas doxique, mais que la *doxa* de l'acte, si elle est de la sorte « infiltrée » par de l'affect paraissant exogène, peut en être *faussée* ou à tout le moins « influencée » - croyant par exemple imaginer quelque chose de défini sans reste, alors que c'est aussi tout autre chose, éventuellement, qui est en jeu, et qui peut même paraître avoir suscité cette imagination.

Il y aurait beaucoup à dire, à propos du statut phénoménologique de la sensation, de ce que Husserl, dans les §§36 -39 des *Ideen II*, explique des *Empfindnisse* comme *Leibvorkommnisse*, en tant qu'ils diffèrent des « sensations », *Empfindungen*. Sans aller, comme Husserl, jusqu'à dire que les *Empfindnisse* se localisent comme lieux du corps (*Leib*) - et Husserl pense ici principalement au toucher -, on peut soutenir, dans nos termes, où nous prenons le *Leib* lui-même comme un ici absolu et donc comme un lieu, que les *Empfindnisse* « individuent » des parties du *Leibkörper* comme tout corporel contenu dans le *Leib* comme lieu, et ont dès lors cette étonnante caractéristique de n'être pas tout simplement des « sensations » du *Leibkörper* comme chose perçue (le *Leibkörper* étant institué principalement dans l'intersubjectivité transcendantale sur la base de l'interfactivité transcendantale), mais du *Leibkörper* comme *Körper* qui est aussi *Leib*, qui est donc vivant non perçu et même non figurable en intuition, en tant qu'ayant « sa » *Leiblichkeit*. En ce sens, l'*Empfindnis* est plutôt « ressenti du dedans » que senti, et sa caractéristique est étonnante dans la mesure précisément où il constitue une *hylè* qui n'est pas toujours déjà

5. Cf. par exemple, Platon, *Philèbe*, 38 c - e, *Théétète*, 189e - 190a, *Sophiste* (263e, 264b).

*hylè* intentionnelle comme partie abstraite d'un tout hylémorphique intentionnel et concret. En ce sens aussi, qui va bien au-delà de l'exemple husserlien du toucher (et de sa réflexivité dans le touché sur laquelle a tant insisté Merleau-Ponty), l'*Empfindnis* relève bien plus de ce que nous nommons affect que de ce que l'on nomme sensation. Mais cet affect, qui « accompagne » nécessairement tel ou tel acte de l'imagination, et qui se temporalise lui aussi nécessairement en s'étalant en diastase entre plus vieux et plus jeune, comporte, pour ainsi dire en sus, une « part » spatialisante, c'est-à-dire une diastase où une partie du *Leib* comme *lieu* se met à jouer dans la partie du *Leibkörper* (dont le *Leib* est le lieu) qui s'y ressent. Peut-être est-ce cela que Husserl entendait, au §36 d'*Ideen II*, comme le « dedans » (*Inneres*) du doigt ou de la main touchante, et qui fait, comme on l'a dit classiquement, du *Leibkörper* un « corps-sujet » : « dedans » qui, cette fois, n'est plus proprement ou exclusivement temporel, mais qui aussi, sans donner au mot le sens précis qu'il requiert, est « *spatial* ». En grec, l'*Empfindnis* est ce qui est ressenti comme partie superficielle mais en épaisseur d'une masse ou d'un volume (*ogkos*). Cependant, reprendre cette question comme elle rebondit ici, étudier le rapport profond qui doit exciter entre affect en distension temporelle et *Empfindnis* avec sa « distension spatiale » peut nous conduire fort loin, nous inviter en particulier à remonter aux affections et de là au schématisme phénoménologique en tant qu'il est, d'un seul mouvement, non seulement schématisme de temporalisation (en présence, en présent), mais aussi schématisme de spatialisation. Il faut en passer, en particulier, par la question de la différence entre *chôra* et *topos*, et entre *topos* et « espace » (*en ô*), tout autant que par la question du monde (*kosmos*) qui, là, peut trouver son lieu (ou sa place) - avec ce transfert d'accent des Grecs à nous qui doit nous faire distinguer entre le monde comme *Leibkörper* pourvu de *Leiblichkeit* et l'univers comme purement physique, c'est-à-dire purement corporel, hétérogène en tout cas à toute *Leiblichkeit*<sup>6</sup>.

6. Comme on le sait, la notion de monde purement physique, ou plutôt d'univers, au sens qui nous est aujourd'hui familier, est une notion moderne, qui remonte, à strictement parler, au XVII<sup>e</sup> siècle. En elle, le monde n'est pas un « vivant », et n'a donc pas par lui-même de *Leiblichkeit*. Ce qui est ainsi gagné pour la connaissance objective (l'astrophysique) est perdu pour la philosophie, et en particulier pour la phénoménologie. Il faut avoir cette distinction à l'esprit si l'on veut avoir accès au sens grec du monde, du ciel, etc., qui n'est ni « poétique » ni « subjectif ».

## Introduction à l'inédit K III 12

CARLOS LOBO

« La formule delphique γνῶθι σεαυτόν a acquis un nouveau sens. Une science positive est une science perdue dans le monde (in der Weltverlorenheit). On doit d'abord perdre le monde par l'ἐποχή pour le reconquérir dans une universelle prise de conscience de soi. Noli foras ire, dit saint Augustin, in te redi, in interiore homine habitat veritas. » Tout lecteur familier de la littérature phénoménologique connaît ce final des Méditations cartésiennes, par lequel Husserl résume le vertigineux panorama des niveaux de constitution. Or c'est encore de cela qu'il est question en 1935, dans ces notes issues du manuscrit K III 12, portant le titre Variation et ontologie, dont nous devons une première transcription, achevée le 1<sup>er</sup> février 1949, à Marly Biemel. Prolongeant la Krisis dans son effort pour aplanir le terrain en vue de favoriser la réception de la phénoménologie transcendantale, Husserl reprend, à nouveaux frais, l'exposé systématique tout à la fois des réquisits (Erfordernisse) et des ressources (Vermöglichkeiten) d'une telle connaissance de soi<sup>1</sup>.

L'on sait à quel immense détour se trouve convié, dans les Méditations cartésiennes, celui qui veut arpenter la distance entre soi et le monde, entre soi et autrui, entre soi et soi-même, une distance qui se mesure en niveaux de constitution, auxquels correspondent autant de degrés de réduction, c'est-à-dire d'arrachements aux diverses strates d'« évidences » naïves qui obstruent les champs anonymes de l'activité constituante. L'ἐποχή phénoménologique, bien qu'elle conserve quelque chose de la violence de la déliaison et de la conversion platoniciennes, reste cependant inscrite dans une aspiration anthropologique fondamentale à un savoir qui soit digne de ce nom, dont l'histoire de la philosophie offre de multiples manifestations sporadiques et fragmentaires ; bien plus, elle se caractérise d'entrée de jeu comme un « enfoncement dans l'intention de l'aspiration à la science » (§4, p 11). Cette téléologie, qui laisse ouverte la possibilité de multiples crises et d'enrayements, qui puise même toute son énergie dans cette ouverture même, n'a rien d'une construction spéculative, voire idéologique. Elle se confond avec le plus ancien. Elle est même l'une des plus anciennes « histoires » que les hommes se racontent, dans le langage de la mythologie qui, quels que soient les dehors qu'il revêt, restera indéfiniment la forme d'expression adéquate d'une humanité finie, et indéfini-

1. Ce texte de Husserl vient ainsi confirmer sur plus d'un point la pertinence des analyses que Raymond Kassis a consacrées aux *Difficultés de l'intersubjectivité et ressources de l'intropathie* chez Husserl (*De la phénoménologie à la métaphysique*), Millon, 2001, en particulier pp. 232 sq.

ment finie, tant qu'elle n'aura pas digéré la mutation anthropologique radicale qu'est l'institution platonicienne d'une « érotique » du savoir, d'un questionnement et d'une recherche infinis aimantés par une Idée-fin (Zweckidee) incommensurable à l'ensemble des buts changeants et relatifs de la vie de tous les jours (§5), mais aussi à toutes les prises de position et prises de vue théoriques opérées dans l'horizon d'un monde pré-donné. Quant au lieu où se produit une telle mutation, il n'est autre que celui tout à la fois de l'inscription et de l'effacement de la différence entre l'intelligible et le sensible, que Platon désigne d'un nom qui porte la marque de cette équivoque : la  $\psi\upsilon\chi\eta$  (§61).

Telle est ici l'amorce (ou mise en jeu) de la question de l'ontologie et de l'ontologique, à rebours, en somme, du trajet des Méditations cartésiennes - le problème initial de l'« ontologie de l'âme » et de sa possibilité introduisant au problème de l'ontologie du monde, ainsi qu'à celui de l'ontologie de l'esprit et à son « paradoxe » : à savoir, « qu'elle inclut l'ontologie de la nature ». Une fois encore, Husserl revient sur ce qui, dans le sujet que nous sommes et qui cherche sérieusement à savoir pour lui-même et par lui-même ce que sont l'être et le mode d'être du monde, de l'âme, de l'esprit, de la nature, doit constituer la ressource d'une connaissance ontologique effective : la variation eidétique. Et une fois encore, l'enquête sur les moyens d'une telle connaissance recoupe et illustre l'« objet de cette connaissance ». Cela ressemble au transcendantal kantien - mais avec, pour ainsi dire, un certain coefficient de déformation, qui confère aux propositions phénoménologiques l'allure d'une « boucle » qui ne semble dessiner la figure d'une totalité close, que parce qu'elle cherche à suivre et à défaire le nœud constitutif de l'attitude naturelle. On ne s'étonnera de ce « bouclage » du transcendantal kantien qu'à ne tenir la réduction phénoménologique que pour un pur procédé méthodologique, d'ordre quasi-technique, c'est-à-dire à ne pas tenir compte de la complication qu'elle introduit dans tout thème, en le rétro-référent, toujours et encore - et non pas une fois pour toutes - au sujet qui fonctionne (fungiert), le mien, et qui n'est pas l'ego tout court, mais un ego dont le statut doit être à chaque fois déterminé en fonction du niveau de constitution envisagé. Le sens nouveau du nosce te ipsum dépend donc étroitement du degré et de la forme que prend la réduction phénoménologique.

Deux années plus tôt, cependant, dans le volume VIII du Jahrbuch, Heidegger rappelant la primauté ontico-ontologique du Dasein, c'est-à-dire de « l'étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a, entre autres, la possibilité essentielle du questionner », conférait à cette formule une nouvelle signification, celle d'une double analytique existentielle et existentielle ; tout en atténuant ce que pouvait avoir de vertigineux et d'inouï - voire d'inaudible - l'amorce de la question de l'être, en la réinscrivant dans une tendance plus fondamentale et plus ancienne. C'est ainsi que très tôt, la philosophie aurait perçu quelque chose du caractère insigne de l'étant que nous sommes à chaque fois nous-mêmes. Ainsi d'Aristote, aux yeux duquel « l'âme (de l'homme) est en quelque manière l'étant », car « l'âme » qui constitue l'être de l'homme



découvre, en ses guises d'être - *l'αἰσθησις* et la *νόησις* - tout étant en son « être-que » et son « être-ainsi », donc toujours en même temps en son être » (§ 2, *Sein und Zeit*, p. [5], p. 28, trad. fr. E. Martineau). Et de même qu'Aristote s'efforçait, dans *Métaphysique A*, de gommer ce que pouvait avoir de brutal la conversion eidétique platonicienne, en la réinscrivant dans une tendance naturelle, un amour naturel du savoir, de même Heidegger s'efforce-t-il d'estomper la violence de la mise en jeu de la question ontologique, qui nous arrache à notre première tendance à comprendre notre être propre à partir de l'étant auquel il se rapporte essentiellement de façon constante et immédiate - à partir du « monde » -, en la réinscrivant dans une autre tendance, en l'exposant comme « la radicalisation d'une tendance essentielle d'être appartenant au Dasein même, la compréhension pré-ontologique de l'être » (*S.u.Z.*, p. [15], tr. fr. p. 34). La teneur de la question, son questionné, tout comme son mode de position, le choix de son interrogé, apparaissent dès lors moins arbitraires, et moins violents l'embarquement du lecteur de *Sein und Zeit* et son implication, dans les replis de la question. Ce lecteur, c'est l'étant que nous sommes, celui qui est capable du questionnement ontologique, et cela même si, de prime abord et le plus souvent, nous faisons tout autre chose que nous livrer à une recherche *peri tês ousias*. Cette « « rétro- » et « pré-référence » du questionné (être) au questionner en tant que mode d'être d'un étant » (p. [8], p. 30), celui que nous sommes, dessine si nettement les boucles de la réflexivité et de la rétro-référence de la réduction phénoménologique à l'ego constituant, à la subjectivité transcendantale, que Heidegger éprouve aussitôt le besoin de se démarquer d'une accusation de mauvaise « subjectivation » du tout de l'étant (p. [14], p. 34)). Il n'en demeure pas moins qu'il est possible de caractériser l'analytique existentielle, « en termes kantien », comme « une analytique ontologique préalable de la subjectivité du sujet » (p. [24], p. 40). Bien plus, il est possible de proposer une « exemplification historique de l'intention de l'analytique » (p. [46], p. 56)) dans les termes mêmes de Descartes et de reprendre le point de départ de la philosophie moderne, le cogito, ou le *sum cogitans*, mais en tâchant d'élucider l'être du *sum*, et à partir de là, le mode d'être des cogitationes, en évitant de pré-comprendre l'être qui dit *sum*, comme une res ou un *subjectum*. La « bonne subjectivation » serait celle qui assignerait au « sujet » ainsi qu'à l'« objet », à la personne et à la chose, leur véritable provenance ontologique, et indiquerait les motifs fondamentaux qui ont historiquement conduit à poser le *subjectum* (*ὑποκείμενον*) comme détermination ontologique dernière.

Quant à la phénoménologie transcendantale husserlienne, serait-elle entrée, depuis l'abandon supposé du sol découvert par les Recherches logiques, dans un processus de (mauvaise) subjectivation du sujet ? C'est devenu un lieu commun, pour ne pas dire la légende des études phénoménologiques : Husserl aurait été, comme Kant, voire plus radicalement que Kant, victime de la « greffe d'un préjugé fatal », dont Descartes fut le promoteur, « sur la base duquel l'époque postérieure devait négliger d'entreprendre une analytique onto-

logique thématique de l'« esprit » au fil conducteur de la question de l'être, et, en même temps, tout débat critique avec l'ontologie antique à elle transmise ». De là l'effort infructueux, bien que méritoire, mais insuffisant, dans l'époque récente (Bergson, Dilthey, Scheler, voire Husserl), pour arracher la personne humaine à l'objectivation et à la chosification (pp. [46-50], pp. 56-58).

Mais peut-on faire grief à Husserl (cf. la note p. 57), comme on est invité à le faire à Descartes, de la double omission, d'une part, d'une analyse plus poussée de la « connexion essentielle entre le temps et le je pense » et, d'autre part, d'une détermination insuffisante du mode d'être propre de la res cogitans ? Sauf à s'en tenir à une version fortement expurgée de l'« esthétique transcendantale » husserlienne (limitée aux développements les plus schématiques et les plus formels de la phénoménologie de la conscience du temps, ceux-là même que Heidegger a retenus pour publication)<sup>2</sup>, on peut difficilement faire droit à la première critique<sup>3</sup>. Quant à la seconde, elle est tellement ressassée sans que les éclairages nouveaux apportés sur cette dimension de la constitution et, parallèlement, la mise à disposition du riche matériau des recherches ultérieures y apportent de correctif, qu'on finirait par y soupçonner plutôt une formule de conjuration visant à occulter la dimension à laquelle la phénoménologie puisait ses possibilités d'intuition et de description et, par suite, de détermination et de conceptualisation.

A ces deux objections, les notes sur l'ontologie et la variation fournissent une réponse en contrepoint.

## 1.

Le texte n° 1, avec son complément, ainsi que le texte édité dans l'*Husserliana* XXIX, sous le n° 8 (pp. 85-89), et réinséré ici dans son contexte originel, procèdent à un déploiement systématique de ces niveaux de « subjecti-

2. On peut se référer depuis à l'édition des *Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, qui marquent une étape charnière dans ce dépassement de la problématique de 1904/1905 ; mais on pouvait déjà en soupçonner quelque chose, *a tergo*, à partir des leçons sur la *Synthèse passive*, ultérieures, mais disponibles, depuis 1966, dans le volume XI des *Husserliana*.

3. Dès les *Ideen I*, voire même dès 1909, les analyses sur le temps, en introduisant la structure d'horizon, dépassent le schématisme opératoire - en un sens formel et mathématique - des analyses de 1905 (Cf. les nécessaires mises au point de Bernard Besnier « La conceptualisation husserlienne du temps en 1913 » *Annales de phénoménologie*, 2004, pp. 87-88, 112-116), et initient un programme d'analyses orientées sur les concrétions phénoménologiques, qui verront le jour sous les espèces d'une phénoménologie des synthèses passives temporelles, attentive aux entrelacements, fusionnements et aux enchaînements de conscience. Tel est le sens du virage génétique des années '20 qui envisage le développement des niveaux de constitution eux-mêmes dans le cadre de dynamiques de remplissement, de détermination, de tension, et même d'impulsion vers l'apodicticité, déjà présents à l'époque des *Recherches logiques*, mais que Husserl avait circonscrit aux niveaux d'activité supérieure, celui de l'activité objectivante d'une part, et celui de l'activité affective d'autre part, sous les espèces des actes de volonté (décision et choix).

vité » selon leur mode et niveau d'implication propres. A chacun d'eux correspond un mode de connaissance de soi déterminé, qui est fonction du mode de donation tout autant que de la modalité doxique à laquelle cette connaissance peut prétendre.

Nous avons ainsi, pour commencer par le texte n° 1, une recherche relative à une eidétique de l'ego personnel concret, ou si l'on préfère, à une ontologie de la personne qui n'en reste pas à de vagues généralités « personalistes », d'inspiration théologique, mais où je me préoccupe de savoir ce que je suis concrètement, c'est-à-dire aussi ce dont je suis capable ou incapable en tant que sujet agissant (c'est-à-dire producteur de réalité) et affectif (c'est-à-dire évaluant), ainsi que la manière dont sa connaissance me devient accessible. Le dénombrement des réquisits et des ressources d'une telle connaissance de soi qui vise à terme à rendre possible l'auto-variation dont le texte n° 8 du tome XXIX des *Husserliana* constitue le développement le plus abouti, n'y parvient qu'en fixant également les limites d'une telle eidétique de l'ego personnel concret. De sorte que l'on est conduit à dire que, si l'auto-variation qui découvre l'extension eidétique infinie des ego doit prendre son point de départ dans l'ego personnel, ce n'est, à terme, et à l'inverse, que depuis cette eidétique égologique parfaitement développée (cette « monadologie transcendante ») que se manifestera, dans l'évidence, la singularité absolue de l'ego personnel, et l'existence nécessaire de l'ego personnel dans sa singularité, sa facticité et contingence absolues, « comme dans la preuve ontologique », ajoute Husserl. Ceci vaut mutatis mutandis, comme nous le verrons, de la constitution de l'alter ego.

C'est, en effet, sur le fond de la multiplicité infinie des monades, que l'autre m'est accessible comme tel, à savoir comme quelque chose de plus qu'une simple variante de moi-même, comme la première unité « transcendante historique » constituée rendant possible des constitutions de niveaux supérieurs à celui de la sphère primordiale (qui est, pour parler en termes kantien, celui de l'esthétique transcendante, à savoir l'étude de la « nature primordiale »). Comme le rappelle le § 61 des *Méditations* (p. 151), le premier étage après celui de la « nature primordiale » et la première tâche d'une « analytique transcendante » phénoménologique, préalable à toute « étude sur la sphère prédicative »<sup>4</sup>, est représentée par la théorie de l'*Einführung*, qui seule

4. Sphère prédicative qui, notons-le en passant, ne recouvre pas celle du jugement, étant donné qu'il y a, comme le rappelle le § 4, pp. [12-13] des *Méditations cartésiennes* (trad. fr. G. Peiffer, E. Lévinas, pp. 9-10, éd. allemande, E. Ströker, Felix Meiner Verlag) un jugement et une évidence anté-prédictives. Le prédictif se confondant avec l'expressif. « A titre complémentaire : Il nous faut distinguer jugement (au sens le plus large d'une visée d'être) et évidence, et jugement anté-prédictif, évidence anté-prédictive. Une évidence prédicative implique une évidence anté-prédictive. Ce qui est visé ou bien ce qui est vu de façon évidente est exprimé, et la science veut, en règle générale, juger de façon expressive et fixer le jugement, la vérité, en tant que jugement et vérité exprimés. Mais l'expression en tant que telle possède son propre degré de plus ou moins bonne ou mauvaise adaptation à ce qui est visé ou qui se donne en personne, et donc possède sa propre évidence ou non évidence co-visée dans la prédication. ».

permet de résoudre l'énigme de la constitution de l'« être-étranger » ou « extranéité » (Fremdheit), et par suite celle de la constitution du monde comme objectivité transcendante. Mais cela suppose, comme le rappelle Husserl alors, qu'on saisisse le « véritable sens » de ce problème et qu'on y adopte la « véritable méthode », celle de la « phénoménologie constitutive ». Or la méthode phénoménologique ne se développe pas seulement dans l'élément de la généralité logique (prédicative), mais plutôt dans celui de l'universalité eidétique, qui « est de l'universalité vue ou visible » (§ 34).

Mais, préalablement à l'élargissement monadologique, il est indispensable de bien comprendre, à même ma propre monade, en quoi consiste le statut eidétique de l'ego personnel concret. Il n'est, en effet, un ego singulier, contingent eu égard à ses propres possibilités d'être, que parce qu'il est lui-même intrinsèquement une singularité eidétique. L'eidos personnel concret constitue ainsi le fonds et le présupposé de toute connaissance empirique de soi. Ce présupposé est double : auto-perception continue de soi (en règle générale une auto-perception qui reste implicite, donc potentielle) et disponibilité - et donc reproductibilité - de la vie passée pour une reprise thématique dans et par la réflexion. Mais ce présupposé qui pose au final la thèse de l'expérimentabilité, de l'accessibilité de la vie du sujet, interdit eo ipso toute réduction du moi à un simple « substrat des actes présents », et permet, en revanche, de fonder la conception selon laquelle l'ego personnel est une unité (temporelle) de motivation (une « histoire »), individuelle et ouverte.

La prise en compte du caractère temporel de la vie et de la connaissance qui, éventuellement, s'y déploie, opère une première variation à l'issue de laquelle nous saisissons le caractère idéal, pour nous, de cet eidos. Dans la mesure où, premièrement, la connaissance de mon moi dans mon activité présente ne m'est structurellement accessible que dans la reproduction, et dans l'après-coup de la reprise réflexive, où, deuxièmement, le moi de mes actes passés suppose, à l'inverse, une présence à soi qui n'était alors qu'implicite et confuse, et où, troisièmement, la connaissance de ma vie future ne m'est intuitivement accessible que selon le mode de l'anticipation, et donc comme simple possibilité, la connaissance de soi personnelle dans une parfaite évidence est manifestement irréalisable, et se dénonce, par l'évidence même de cette impossibilité, comme un idéal. L'idéal n'est pas comme chez Kant une figuration d'une Idée (à savoir, d'un concept incommensurable aux conditions d'une intuition sensible et donc sans « réalité objective »), mais un eidos complexe, au sens phénoménologique, dont toutes les vues eidétiques ne sont que les entames unilatérales. L'ego personnel pris dans ses comportements multiples est un ego percevant, mais aussi et déjà imaginant, se souvenant, anticipant, etc. ; il est moi passif et actif ; moi dans son actualité passée, présente ou future, mais aussi moi dans ses potentialités et ses habitus, moi « logique », ainsi que moi pratique et affectif.

[trad. modifiée.]

*Les brefs développements sur la connaissance éthique de soi, en dépit de leur caractère embryonnaire et lacunaire, sont parmi les plus intrigants de ce texte. Ils visent, (a) à fonder les développements, autrement abstraits et arbitraires (cf. la note marginale 5), sur une éventuelle complétion de la connaissance de soi personnelle par prise en compte des possibilités d'être factices, par simple projection imaginaire dans des situations et (b) à en lever les limites, (c) tout en indiquant l'une des ressources de la « vision à plein » (de l'Einsicht) éthique, dont il était question dès 1908, vision à plein pratique par laquelle se trouvait levée l'hypothèque des objections de formalisme que l'on pouvait adresser à l'impératif catégorique kantien comme à celui de Brentano. Il n'y a pas à recourir à une classe d'actes empiriques (celle de l'amour ou de la haine), car aucun droit, aucune norme apodictique ne peut se fonder sur du factuel empirique, mais le recours à la tierce instance d'un mobile pur (d'un sentiment pur), seul à même de rendre compte et de « fonder » en un sens quasi-phénoménologique le caractère contraignant de la loi morale, et donc de rendre effectivement catégorique l'impératif, apparaît comme une construction, et même une substruction inutile, puisque ce qu'il y a de catégorique et d'apodictique dans l'impératif est inhérent à ma sphère personnelle, en tant que sphère indissociablement pratique et affective. Mais comment puis-je échapper, objectera-t-on, à l'arbitraire et à la relativité ? Ne réduit-on pas ainsi l'impératif à un « sentiment », et ne retombe-t-on pas dans l'hétéronomie des morales du sentiment ? A cela, il faut répondre que l'impératif kantien nous laisse tout autant démunis, car pour déterminer si le mobile de mon action prend ou non effectivement en charge ce qui doit être son motif, je n'ai d'autre recours que ce sentiment intérieur pur du respect et le témoignage de ma conscience (Gewissen). Ce serait surtout ne pas tenir compte de ce qui constitue le véritable « substrat » de la sphère morale qui est de nature eidétique. L'autre évidence dont il est ici question exige, comme la précédente l'impliquait, l'élargissement maximal de ma sphère de possibilités, élargissement impliqué par l'idée-même d'intention pratique, puisque le bien que cherche à réaliser toute action n'est réellement tel qu'à pouvoir être voulu par quiconque, i.e par une multiplicité infinie de sujets possibles. Ce qui fonde, en dernière instance, la réalité éthique absolue d'une action, d'une décision, etc. sans l'arracher à l'immanence de ma sphère pratique personnelle propre, car elle y est nécessairement prise, c'est le fait qu'elle puisse idéalement être considérée comme une possibilité de fait d'une multiplicité infinie d'ego.*

*Mais l'obtention de celle-ci suppose justement un élargissement de la sphère pratique propre, un élargissement - et un affranchissement vis-à-vis - du cercle de mes possibilités factices innées (« définissant » mon « caractère »), qui est l'œuvre de la raison logique. Pour élargir mon horizon pratique et l'ouvrir à l'Idée d'un bien absolu, il faut dépasser les limites de mon individualité personnelle. Il faut se soustraire à la sphère de la pratique et se placer, au moyen de l'épochè transcendante, pour ainsi dire, « par delà bien et mal ». Cet affranchissement n'échappe à la contradiction du scepticisme éthique construite*

en 1908, qu'à ne pas être en tant que tel un affranchissement pratique vis-à-vis de tout impératif catégorique ; mais bien plutôt une libération de l'impératif catégorique vis-à-vis de ses limitations factuelles.

C'est ici qu'entre en scène l'imagination libre qui m'ouvre à l'extension eidétique infinie de mes possibilités d'être. Aussi convient-il de bien prendre garde à ce que signifie ici liberté. La variation eidétique, qui ouvre le royaume de l'ontologie et de l'éthique rationnelles, doit être une libre variation, une variation dans « un complètement libre gré » (in einem völlig freien Belieben) (MC, §34, p. 72), où la possibilité n'est prise que comme une pure possibilité quelconque « parmi d'autres pures possibilités entièrement quelconques » (unter anderen ganz beliebigen reinen Möglichkeiten) (ibid.)<sup>5</sup>. Ou, comme l'écrit Husserl ici, « ce n'est que lorsque je suscite, mets en jeu et fais varier dans l'attitude de la " gratuité ", [de la " quelconquité " ou " quodlibétalité "]<sup>6</sup> (Beliebigkeit), celles qui sont en contradiction avec mon être, que je peux conquérir une universalité d'essence, dans laquelle moi, le moi de fait, je deviens un moi dans l'univers de mes libres possibilités factices, de mes possibilités eidétiques ». La possibilité de la saisie de cet « eidos ego » est présupposée par l'auto-aperception personnelle comme par l'empathie, et en est par conséquent indépendante.

Et ce serait un contresens phénoménologique que de croire qu'il faille déjà disposer d'une multiplicité d'ego de fait pour pouvoir procéder à une telle variation. Ou plus exactement, il faut dissocier ici deux problèmes : (1) celui de mon propre point de départ en tant qu'ego personnel faisant mon entrée en phénoménologie (pour cela j'ai déjà une sphère plus ou moins large de possibilités factices plus ou moins intuitivement développées) et (2) celui du point de départ pertinent de la libre variation, qui suppose justement une levée de l'hypothèque que fait peser ma facticité. Quant au premier point, il suppose comme cela tombe sous le sens, un degré de socialisation et d'éducation tels qu'ils sont inconcevables sans la fréquentation des autres. Mais à ne fonder l'élargissement que sur la multitude de ceux dont je fais l'expérience et qui me sont accessibles dans l'expérience, je n'effectue aucune idéation, mais bien une simple généralisation empirique, qui restreint la multiplicité infinie des autres aux bornes étroites de mon horizon d'expérience actuel. En outre, on se heurte ici comme le relève Husserl à « une difficulté », qui menace d'aboutir à un cercle. En outre, l'évidence en matière de connaissance d'autrui est encore plus difficilement atteignable que dans le cas de la connaissance de soi, car « je n'ai en aucune façon cette seconde espèce d'évidence » que procure le souvenir. Son passé ne m'est nullement disponible, comme c'est le cas, dans une certaine mesure, pour moi-même.

Il ne me reste, pour lever cette limitation drastique et en même temps fournir à la libre auto-variation l'étayage imaginaire dont elle avait besoin, d'un

5. Cf. également les §§. 35, 36, et 60, des mêmes *Méditations cartésiennes*.

6. Sur ces options terminologiques, cf. notes pp. 308-309, dans notre *Le phénoménologue et ses exemples*, Kimé, 2000.

point de vue psychologique et personnel, que la libre imagination.

Pour l'eidétique égologique, comme pour toute autre eidétique, l'imagination est fortement limitée, et si nous devions attendre de celle-ci l'élargissement de l'intuition eidétique, nous ne sortirions jamais des limites fort étroites de l'intuition sensible, et serions condamnées à ce procédé de construction qu'est le schématisme kantien. « La poésie, la biographie, l'histoire sont, au même titre que l'expérience constante d'autres dans la vie quotidienne » « les grands expédients pour obtenir une intuition diversifiée de l'homme ». Mais, s'il est vrai que la « poésie » en particulier confère une certaine intuitivité aux autres possibles que je puis poser ainsi à vide à partir de moi-même en remplissant (analogiquement) l'« horizon vide » de leur « historicité personnelle », il reste que « l'expérience de la communauté », elle aussi, peut tout aussi bien remplir le même office (Leistung). On aura noté ici un étrange balancement dont le résultat est une mise en équivalence modale de l'imagination et de la perception. En outre, les ressources de l'imagination pure ne deviennent « une aide pour une doctrine d'essence de la personnalité » et, a fortiori, pour une « eidétique transcendante de l'ego » qu'en devenant libre fiction, que si chacune des possibilités imaginées se trouve elle-même « libérée de toute facticité » et que je me libère moi-même de ma propre facticité.

C'est à cette étape de l'investigation que se pose la question : « Comment parviens-je à me débarrasser de la facticité ? ».

Nous trouvons ici une application remarquable, transposée au problème de l'intersubjectivité, du principe phénoménologique, selon lequel « aucune intuition d'essence n'est possible sans la libre possibilité d'une conversion du regard sur un individuel correspondant et la formation d'une conscience d'exemple - tout comme également et à l'inverse, aucune intuition individuelle n'est possible sans la libre possibilité de l'accomplissement d'une idéation et, en elle, de l'orientation du regard sur l'essence qui s'exemplifie dans ce qui est individuellement visible » (Ideen I, p. 15, p. [12]). En l'occurrence : aucune intuition d'un eidos-ego n'est possible sans la libre possibilité d'une expérience de l'autre (sans l'empathie d'un alter ego) et sans la formation d'une conscience d'exemple de celui-ci - et inversement, aucune empathie n'est possible sans la libre possibilité d'une auto-variation et, en elle, l'orientation du regard sur l'eidos ego qui s'exemplifie dans l'autre qui est individuellement visible. Nous trouvons dans ce manuscrit également une formulation qui lève l'équivoque et explicite le paradoxe de l'autre formule des Ideen I concernant le statut de l'imagination, et selon laquelle la « fiction » constitue l'« élément vital de la phénoménologie, comme de toute science eidétique » (§70, p. 148, p. [132]).

La question phénoménologique cruciale de la variation eidétique rejoint celle de la possibilité de l'ontologique. A supposer que je puisse m'affranchir de la facticité, cela est-il phénoménologiquement démontrable ? La question initiale, rappelons-le, visait la possibilité d'une eidétique de la personnalité. Elle se radicalise et se généralise à présent en une question sur la possibilité

*d'une ontologie en général - et non d'une « ontologie générale » . Or la réponse à la question de l'ontologie dépend tout entière d'une analytique de la variation, analytique qui se poursuit sous divers angles d'attaque tout au long du manuscrit.*

*Ce n'est pas l'imagination, ni même la pure imagination qui fournit à l'intuition eidétique sa fondation (Fundierung), mais quelque chose qui a à voir avec la possibilité pour un individu (réel, imaginé, présumé, etc.) d'être pris en exemple. Or ce quelque chose est lui-même ce qui libère l'imagination aussi bien que la perception, la saisie du général aussi bien que celle de l'individuel<sup>7</sup>. De là que, comme le déclare Husserl dans ce qui ressemble à un débordement ironique de la problématique heideggerienne, n'importe quoi peut, pour autant qu'il est quelque chose, qu'il est une chose quelconque, fournir un point de départ valable pour une ontologie. La question qui met en jeu la question ontologique n'est pas - question abstraite et elle-même arbitraire - celle du choix de l'étant exemplaire à varier, mais celle de ce qui me délivre de ce choix, comme de tout autre, et les rend indifférents. Seul ce qui me place, moi, le sujet qui exerce la variation en vue d'une intuition eidétique (de moi-même, de la personne, du sapin, du lion, d'un temple grec, etc.), dans une telle attitude de quodlibétalité, de « gratuité » fondamentale (la Beliebigkeit) est en mesure de « dénouer » l'espace de jeu des possibilités qui maintient l'eidos dans son statut de type empirique, et le concept, dans les limites de l'inductivité empirique.*

*L'ensemble de ces analyses trouve, en dernière instance, sa traduction en termes d'horizon. Car le type empirique possède son « horizon de familiarité » qui endigue l'inconnu et l'indéterminé, tout en laissant ouverte la possibilité d'une mutation modale qui inverse le sens anticipé jusqu'alors. Aussi la libération s'exprime-t-elle en termes d'« élargissement » de l'horizon. En quoi consiste le « nœud » qui limite d'emblée l'espace de jeu des possibles, et emprisonne toute généralisation et toute variation dans la facticité? Réponse : en ce lien qui fait qu'il y a monde, à savoir une multiplicité à chaque moment d'un seul tenant, celui de la « causalité », à condition toutefois de prendre ce terme, comme avertissait déjà Husserl dans la Krisis, en son acception la plus large. Il ne s'agit pas ici de s'affranchir de telle ou telle forme de causalité (celle*

7. L'ensemble de cette problématique croise en plus d'un lieu celles que Marc Richir a développées depuis l'époque des *Recherches phénoménologiques*. Ne pouvant m'engager ici dans l'analyse des motifs qui conduisent, à propos de l'eidétique husserlienne de l'intersubjectivité, au diagnostic de « construction métaphysique », je me limiterai à quelques renvois (Cf. les analyses du texte de *Husserliana XV*, in *Méditations phénoménologiques*, Millon, 1992, pp. 380-389, ainsi que in *Phantasia, imagination, affectivité*, Millon, 2004, pp 69-128). Posons simplement en pierre d'attente, que l'attention à la forme *phantastique* de l'inchoativité, sous les espèces de l'*indétermination*, s'accompagne d'une relégation au second rang, et dans les textes mêmes où cela affleure, d'une autre forme de labilité et d'inchoativité, plus *abstraite* en un sens, mais bel et bien phénoménologique, celle du très libre jeu des *modalisations* qui constituent, pour le dire de façon imagée, l'élément vital de la conscience, qui lui confère sa mobilité propre et rend possible pour elle seule, à la différence de toute chose ou plus largement de tout constitué, des allers et venues, voire des zigsags dans le flux du temps phénoménologique.



de la physique classique ou de la physique contemporaine). D'où la salve de questions (difficiles) sur lesquelles se termine le texte, et dont nous ne retiendrons que la plus critique : « La restitution de l'ontologie, dans le recours à la capacité à saisir les faits comme exemple, pour des variations libres, est-elle légitime ? ». Cette question rejoint la question finale du texte complémentaire : « Et quel sens une ontologie a-t-elle en général - la seule ontologie sensée n'est-elle pas la phénoménologie transcendantale ? ».

L'investigation se poursuit désormais sur deux fronts : (1) approfondissement des ressources et implications de la variation en général, et de l'auto-variation en particulier (textes n° 2, n° 3, n° 4, n° 5); (2) déploiement de la monadologie transcendantale dans ses ultimes implications ontologiques (texte n° 8 de *Husserliana* XXIX). Quant à la question de l'implication de l'ontologie de la nature dans l'ontologie de l'esprit, elle fait l'objet du texte écarté de la présente édition. Que nous reprendrons dans un autre contexte.

Avant de retracer dans ses grandes lignes le schéma de la « quasi-preuve » ontologique dont il est question dans le texte mentionné en dernier lieu, il est nécessaire de marquer une halte, et d'aborder la seconde objection heideggerienne, qui, à la suite de ce qui vient d'être dit, ne se repose qu'avec plus de vigueur. N'y a-t-il pas dans cette amorce de l'ontologie un abandon du terrain initial (celui de la *psuchè*) et une indifférence coupable à l'immense différence qu'il peut y avoir entre le mode d'être de la personne et le mode d'être d'un sapin, d'un lion, d'un temple grec, ou d'un morceau de quartz ?

2.

La phénoménologie transcendantale ne se rend-elle pas coupable, comme Descartes si l'on suit ici Heidegger (*concesso non dato*), d'une méconnaissance du mode d'être de l'ens cogitans ? Ou bien ne faut-il pas plutôt dénoncer la naïveté mathématique et phénoménologique de l'amorce de l'analytique existentielle ? La naïveté mathématique tient au statut de la détermination, et à la théorie implicite de la définition (et de la conceptualisation) à l'œuvre dès les premiers paragraphes de *Sein und Zeit*. Certes, le sens d'être ne se confond nullement avec une définition, mais Heidegger, comme Rickert et tant d'autres, présuppose que, d'un point de vue ontique, quelque chose comme une définition réelle est possible. Mais laissons ce point qui demanderait à être instruit plus patiemment<sup>8</sup>. Quant à la naïveté phénoménologique, elle tient à la manière totalement non critique dont Heidegger aborde la question de l'exemplification<sup>9</sup>.

A supposer qu'ait fait défaut dans l'histoire de la métaphysique moderne

8. J'ai commencé le défrichage de cette question dans le cadre d'une étude de la controverse avec Frege, « La logique de la définition », in *Frege et Husserl*, ed. R. Brisart, Vrin, 2001.

9. A quoi il faudrait ajouter la méconnaissance de la dimension modale qui constitue l'essence même de la question, tant ontologique que pratique, cf. *Husserliana* XXVIII, pp. 112-116.

une « détermination ontologique » du mode d'être du cogito, et par suite un point de départ sûr pour amorcer la question ontologique, on ne peut qu'être frappé de la difficulté persistante, jusque dans l'analytique existentielle, à s'emparer de ce qui constitue la dimension dans laquelle se meut la phénoménologie et avec elle l'ensemble de la modernité. Cette dimension, tout à la fois thématique et opératoire, depuis laquelle surgit le cogito cartésien, dans laquelle il scrute les nervures des distinctions ontologiques fondamentales (entre âme et corps, entre Dieu et âme, Dieu et monde), n'est autre que celle des modalités de créance. La raison cartésienne (entendement et volonté) y puise et en déduit l'arsenal de ses règles et principes les plus sûrs et les plus naturels : pour l'obtention et l'extension de la certitude, pour la détermination la plus certaine possible de ce qui ne l'est pas, voire ne peut pas l'être. L'ordre du savoir et des disciplines scientifiques se calque sur les différents degrés de « composition » (au sens des *Regulae*) qui sont autant d'extensions de la certitude, étant entendu qu'il n'y a pas de savoir là où il n'y a pas de certitude, et qu'il est difficile de se maintenir dans cette certitude si l'on ne tient pas compte des limites de l'entendement humain. Les diverses déterminations du soi se distribuent selon les degrés dessinés par les modalisations de la « créance » : certitude absolue au point de conversion du doute le plus extrême, apodicticité mathématique du cogito ressaisi comme axiome, certitude métaphysique de notre durée (de notre conservation dans l'existence) en tant que cogito, certitude métaphysique et morale de notre réalité physique, certitude morale de notre existence physique passée, probabilité et contingence de notre existence physique future, etc. C'est encore cette dimension que Pascal traque dans son œuvre mathématique (la règle des partis) et dans son apologétique, elle, qu'investit son célèbre argument du pari, elle, qui permet de prendre toute la mesure de la disproportion de l'homme et de son instabilité ; elle, qui est au cœur de la polémique des Provinciales sur la « probabilité », et qui constitue aussi bien la ressource que l'enjeu du démontage en règle des arguments théologiques relatifs à la grâce prochaine etc., etc.

Or malgré la richesse des modes ou « guises » d'être, l'analytique reste fort discrète sur cette dimension sans laquelle la subjectivité transcendante est proprement impensable. Faute d'avoir su la saisir en son point de surgissement, dans les Recherches logiques, et d'avoir repéré la manière dont elle « travaille » la réflexion de Husserl depuis cette date jusqu'aux abords des années 1909, on a, en règle générale, à la suite de Heidegger, rabattu la subjectivité transcendante husserlienne sur la subjectivité cartésienne, elle-même retaillée aux dimensions de la critique kantienne. Cela se traduit par une sous-estimation de la portée et des implications de la rétro-référence de la réduction phénoménologique et transcendante, selon laquelle tout « objet » ou, plus largement, tout « corrélat » (car il y a des intentionnalités non-objectivantes) se trouve constitué dans et par la conscience phénoménologisante, en « index » de multiplicités subjectives constituantes, celles de la subjectivité anonyme, fonctionnant et opérant dans l'anonymat et la forclusion. Le dévoilement comme

la description de ces multiplicités subjectives pures est l'œuvre d'une forme inédite d'« abstraction », une abstraction non empirique et non formalisante, qui ne s'exerce pas au niveau des contenus de conscience - quelle que soit l'extension qu'on donne à ce concept<sup>10</sup> -, qui ne concerne pas tel ou tel niveau de détermination, mais l'ensemble extrêmement mobile et fuyant de ces caractères d'actes que Husserl nomme « modalités ». Cette abstraction qui emporte la conscience qui l'exerce, qui l'ouvre à elle-même et produit en elle une dissociation radicale suppose la mutation radicale, elle-même de nature modale, qu'est l'épochè transcendantale. Mais elle s'exerce simultanément aussi au niveau des « phénomènes », puisque les « objets » que le phénoménologue décrit (actes, contenus, caractères, moments, fondements . . . d'actes) ne deviennent accessibles que par la modification radicale de la modalité de croyance (qui nous entraîne à les projeter sur le plan du monde ou à les interpréter à partir du monde toujours déjà là) et ne sont eidétiquement descriptibles que par la mise en œuvre de variations réglées des moments (ou parties abstraites), dont, de façon privilégiée, celui correspondant aux modalités d'actes. Il y a certes, et même nécessairement, un moment d'expérience à la base de la réflexion phénoménologique, mais le propre de cette expérience est d'être immédiatement convertible et convertie en intuition d'essence. Husserl tributaire en cela comme Kant de la problématique humienne, avait tout d'abord été tenté d'imputer cette modification à l'imagination en tant que telle (Einbildungskraft, Imagination), ce qui le conduisait à interpréter la croyance elle-même comme un « caractère impressionnel ». Il écrit ainsi dans les années 1908, qu'il aimerait, désormais, « essayer de fonder la croyance non comme moment propre caractérisant, mais comme l'impressionnalité de l'« appréhension » elle-même, en quoi d'ailleurs le mot appréhension doit être pris de façon suffisamment large »<sup>11</sup>. A suivre les hésitations de Husserl dans les manuscrits édités dans ce volume des Husserliana, ce n'est que dans les années 1909/1910 qu'il parvient à interpréter correctement l'abstraction déjà mentionnée, et à entrevoir cette dimension essentielle pour la vie de la subjectivité et pour sa compréhension, qu'est le modal (das Modal) (p. [229], p. 245).

Les notes qui l'affrontent, intitulées pertinemment « problemata », concernent (1) la distinction entre intuition transcendantes et intuitions immanentes, (2) le rapport entre perception, imagination et souvenir, (3) enfin les « problèmes qui concernent le “surplus au-delà de l'apparition” ». Malgré leur caractère elliptique, ces notes, en un seul et même geste, indiquent le lien étroit existant entre ces trois ordres de problèmes, amorcent une remise en cause de la distinction humienne entre idée et impression (encore à l'œuvre dans la psychologie empirique brentanienne sous la forme de la distinction entre contenu

10. La polysémie relevée dans les *Recherches logiques* n'est pas réduite par les recherches ultérieures.

11. Texte n° 4, La croyance comme impression, in Phantasia, *conscience d'image, souvenir*, trad. fr. R. Kassis et J.-F. Pestureau, Millon, 2002, pp. 235-236, *Husserliana XXIII*, pp. [218-219].

physique et contenu psychique) et annoncent une nouvelle dimension.

« 1) “ Intuitions sensibles ”. Quelle doit [en] être la caractéristique ? J’ai distingué dans les Leçons de Göttingen intuitions transitoires (transiente), transcendantes (transzendente) et immanentes. Une partition des intuitions en sensibles et non sensibles recoupe-t-elle celle-ci ? Donc intuitions immanentes “ sensibles ” (son : pris en immanence) et non sensibles : intuition immanente d’un “ acte ”.

« Dans les Recherche Logiques, j’avais différencié les “ contenus ” en primaires et caractères d’acte, mais tout cela nécessite une nouvelle recherche pour cette dernière raison. Qu’est-ce qu’un “ contenu ” ?

« 2) Le problème du rapport entre vécu perceptif (perzeptivem) (apparition perceptive y compris) et apparition imaginative (simple apparition-de-phantasia), puis apparition-de-souvenir. Apparition d’attente aussi. L’apparition, pourrait-on dire, serait la même pour toutes les apparitions (intuitions) non perceptives. La différence se trouve dans une autre dimension, dans quelque chose qui dépasse l’apparition. 3) Les problèmes qui concernent le “ surplus au-delà de l’apparition ”. D’abord le caractère de la “ position ” et les caractères parallèles qui se rangent sous le titre non position. Ou bien la position est-elle un caractère général qui devrait concerner la croyance, la non croyance, le doute, la supputation, etc. et en outre toutes les modifications qui font partie de ceux-ci : impression - idée ? » (op. cit. p. 251 pp. [236-237], je souligne).

Mais la découverte de cette « autre dimension », celle du modal, pose aussitôt la question critique et rétro-active de la « possibilité de la séparation abstraite de l’appréhension (apparition) et du mode qualitatif ». Malgré les hésitations, dont le manuscrit porte la trace, Husserl risque la thèse que, dans la distinction des actes en général, et dans celle des actes intuitifs en particulier, « nous pouvons faire abstraction du caractère modal », et que, « in abstracto, nous pouvons donc séparer apparition (appréhension) et mode, en l’occurrence le mode qualitatif » et « dès lors poser en vis-à-vis apparitions perceptives et apparitions-de-phantasia ». Mais il semble reculer devant la conséquence d’une telle distinction (si la différence entre apparition perceptive et apparition imaginaire ne dépend pas des « moments qualitatifs », « une pure imagination ne devrait-elle pas être possible comme pure apparition d’imagination sans aucun mode de croyance ? ») et préférer « l’autre possibilité selon laquelle il nous faut considérer “appréhension” (apparition) et mode comme étant à séparer relativement » (p. 253, p. [238]).

Se trouve ainsi frayée la voie pour une exploration de l’activité dont les modalités marquent le trajet : à savoir non pas l’imagination (Imagination humaine, ou Einbildungskraft transcendante kantienne), non pas même la pure et simple imagination (Phantasie), mais la libre imagination telle qu’elle est mobilisée dans l’activité de niveau supérieur, d’une imagination libérée du lien secret qui la maintient prisonnière de la facticité. Comme Husserl y insiste dans Variation et ontologie, « il ne s’agit pas ici d’une pure imagination, mais de la

*mise en œuvre d'une libre variation qui produit un quelque chose d'absolument pur, une pure essence et son " extension " de libres possibilités. » Le lien avec la pure et simple imagination est si intime, et la facilité de l'exercice de cette dernière si obvie, que nous croyons pouvoir facilement nous placer dans « la pure position du " en général " et scruter une essence eidétique », sans voir qu'il y a là des difficultés, de fort redoutables difficultés.*

La série des textes n° 2, 3, 4, 5 du manuscrit K III 12 reprend point par point chacune de ces difficultés.

Le texte n° 2 prend acte de la nécessité d'une élucidation intuitive de la variation, et donc de ce qui dans la structure d'exemple rend possible la libre réversibilité de l'intuition d'individu en intuition d'essence, et inversement. Ou la possibilité d'une conversion de l'explication (Explikation) en variation. C'est ainsi qu'il explore les deux versants de cette ligne de conversion qu'est la structure « exemplaire » de l'étant, en l'occurrence de l'étant corporel : l'individu et l'eidos, ou en termes d'opération, l'explication et la variation. L'explication, qu'elle soit le fait de l'attitude quotidienne (l'attitude pratique, pour laquelle « une exactitude approximative suffit ») ou celui de l'attitude scientifique, se déroule dans cette dimension constitutive du monde qu'est la typique, et selon laquelle « tout réel » (Reales) « possède un horizon de possibilités de semblables, de choses typiquement identiques ». A l'intérieur de ce cadre typique, jouent deux niveaux de modifications possibles, mais reliés l'un à l'autre : la chose et ses propriétés. Mais la chose n'est pas le substrat de la tradition. Elle est « précisément une par rapport au système unique des kινήσεις, et ce de telle sorte que tous les modes d'apparition et toutes les unités en eux (unités de la donation de faces, de la perspective), qui sont rendus effectifs ou à rendre effectifs, forment un unique système des séries d'imperfection et de perfectionnement, qui tendent vers une unique limite ». Le substrat est à entendre comme « ce qui se maintient toujours dans le type » ou encore, le « restant des altérations » (Verharrendes von Veränderungen) - à l'intérieur de ce système. C'est l'ensemble de cette structure complexe, cette « structure de groupes de ressemblances » - que Husserl voit à l'œuvre dans la nouvelle physique - qu'investit la variation. Mais la caractérisation, ici proposée, s'avère encore insuffisante. La variation reste encore une variation « dans l'horizon du monde » et se borne à « transformer » l'étant réel pris en exemple en un « étant sur le mode du possible » d'« un monde possible ».

Le texte n° 3, en approfondit l'analyse en prenant davantage et plus précisément en compte les deux niveaux de l'explication individuelle : l'être-proprété, et l'étant lui-même avec ses propriétés. La variation peut s'exercer sur le « ce que c'est » total, sur l'en-soi, qui forme le terme idéal (le pôle) de la détermination, de l'identification et de l'explication, ou sur « ses propriétés ». Mais la structure d'exemple ainsi que la variation reçoivent ici une élucidation phénoménologique plus satisfaisante, quoique encore fort obscure. Or c'est ici que se produit la rétro-référence de la structure exemplaire de l'étant réel (l'individu) à la subjectivité constituante, et la prise en compte de celle-ci dans

*l'élément de sa vitalité : les modalités.* « Le point de départ est n'importe quel « exemple », en dernière instance un objet concret individuel (objet - substrat) - c'est-à-dire du côté de la subjectivité, un quelque chose de constamment identifiable, tout le temps, dans sa certitude d'être, de vérifiable, vérifiable dans une perception continue, de vérifiable par rectification, non seulement dans une identification subjective singulière, mais dans une identification intersubjective dans une validité d'être vérifiante en soi. » Ce qui, à terme, confère au substrat et au sujet un sens radicalement nouveau. Le fait que tout objet concret individuel (tout objet-substrat) puisse servir de point de départ pour une variation n'a rien d'extrinsèque, mais est bel et bien « constitutif ». De ce fait même l'exemplarité de l'étant n'a rien d'une dénomination extrinsèque, qui supposerait la couche de la prédication (i.e de l'expression), mais est révélatrice de ce qui le constitue intimement dans son être et son être-tel. L'exemplarité désigne ainsi une structure de double renvoi correspondant très exactement à ce que Husserl a caractérisé précédemment comme horizon, un double horizon interne et externe, qui doit être caractérisé modalement. Ainsi déterminé l'étant se caractérise comme « une unité de motivation de validité selon toutes les faces selon des modes de validité et des modes de contenu de validité », unité dont chaque détermination se tient, par conséquent, dans un espace de jeu de possibilités d'être telles, « également possibles ». Ainsi se trouve partiellement élucidé le statut modal de l'étant réel - qui n'est pas à la mesure du « sujet » -, sa contingence, et donc aussi la manière dont opère la variation sur ce type d'étant. Dans son « quoi », l'étant réel n'a de sens que replacé dans l'élément vital de la subjectivité, c'est ainsi que l'« en-soi », se place sous « l'idée d'un être inconditionnellement vrai », et devient unité de vérifiabilité, « dans une certitude d'être pour quiconque ». Quant à la propriété, elle ne joue dans l'espace de ses contre-possibilités que dans des limites définies. Sa contingence est d'un autre niveau que l'en-soi lui-même, autre en termes de modalité : « en tant que possibilité de la chose réelle », elle a « d'avance une validité modalisée (cela pourrait être ainsi, cela pourrait être autrement) ». Plus radicalement, il y a un autre caractère modal, une « autre modalisation de la validité » qui caractérise aussi bien la contingence de la chose que celle du sujet (quel qu'il soit) qui en fait l'expérience : la *Jeweiligkeit*, l'être-à-chaque-fois. C'est à partir de ce caractère de modalité que Husserl cherche à présent à élucider la contingence à l'œuvre au cœur même de la question métaphysique : pourquoi les choses sont-elles ainsi plutôt qu'autrement ?

Mais peu satisfait, semble-t-il, de ce premier défrichage, Husserl reprend à nouveaux frais la question (texte n° 4). Nous n'avons toujours pas compris, par rapport à ces nouveaux acquis (constitution exemplaire et modale de l'étant), en quoi consistait précisément une libre variation, ni la nature de la liberté qui y est à l'œuvre. Le point (1) redéploie, phénoménologiquement, la structure horizontale de l'« exemple » et la caractérise, subjectivement et modalement, comme une multiplicité infinie ouverte de passages arbitraires, de passages itérables, par moi ou par quiconque, de possible ou de réel, donc une multi-

*plicité de passages pour et par une multiplicité infinie ouverte de sujets et de co-sujets. Le point (2) aborde la modification modale que la variation fait subir à l'exemple, pour le libérer de son inscription typique : la modalité du « à loisir » (zu Belieben). Mais, deux nouvelles difficultés surgissent à présent ; deux distinctions, pour l'instant verbales, sont encore en attente de leur élucidation phénoménologique : celle entre la variation qui conduit à l'essence propre d'un étant exemplaire et la variation qui conduit à l'essence régionale ; et celle entre la variation et l'auto-variation. Ces deux ordres de problèmes semblent trouver leur point de recoupement dans la question : cela revient-il effectivement au même pour l'ontologie de partir de n'importe quel exemple ?*

*Le texte n° 5 prolonge ce questionnement. Qu'un étant nous soit donné, cela veut dire qu'il est d'emblée situé dans cette double multiplicité infinie et ouverte, dans cette double ouverture qu'est le monde : ouverture typique et ouverture aux co-sujets. « Son être -en-soi . . . signifie une possibilité ouverte pour moi et pour ceux qui se tiennent en relation actuelle avec moi, de pouvoir progresser en lui dans l'ouvert de détermination en détermination. » Autre expression de cela, toute chose, « en tant que chose de la connaissance », comme nous l'avons vu précédemment, est elle-même, une « unité de motivation ». A ce titre, elle a « son histoire » (seine Geschichte). Bien entendu, les actes de connaissances sont « contingents » par rapport à ce qui est connu, et d'après son sens d'être toute chose présumée connaissable est posée comme « une déterminabilité », de sorte que l'histoire semble tomber en dehors d'elle. Mais cette dimension historique (Historisches) proprement et strictement subjective, qui apparaît comme arbitraire, ne doit pas occulter l'autre « historicité », constitutive de la chose. C'est à partir de là qu'il sera possible de comprendre pourquoi l'être-ouvert de l'expérience est néanmoins réglé ; pourquoi l'expérience procède de détermination en détermination dans « une indéterminité . . . que je ne peux librement faire varier », tandis que la variation progresse, elle, dans ce régime modal qu'est la quodlibétalité, la « gratuité ».*

3.

*La personne et la chose apparaissent ainsi l'une aussi bien que l'autre comme des « unités de motivation », comme des fragments d'« histoire transcendante ». Mais est-ce au même titre ? N'y aurait-il plus aucune différence entre l'eidétique égologique et les autres eidétiques ? En quoi consiste le spécifique de l'auto-variation ? Y en-a-t-il un ? Ne tombe-t-on pas à présent d'une mauvaise subjectivation dans une mauvaise objectivation, dont les racines seraient à chercher dans le « mathématisme » husserlien et, par suite, dans le statut privilégié, d'un point de vue architectonique, de l'ontologie formelle ? Il faudrait, pour instruire convenablement ces questions, prendre également en compte les développements que Husserl y consacre en octobre de la même année. Mais nous nous limiterons au texte de Husserliana XXIX.*

Nous renouons ainsi le fil des méditations sur l'auto-variation suspendues au terme de l'étude du texte n° 1 ; nous abordons, plus précisément, la question de la liberté en question dans la variation (de cette modification modale) supposée nous affranchir des limites de la typique, et donner à l'horizon qui, nous l'avons vu, constitue la structure exemplaire de l'étant, son ouverture totale. La série des textes 1, 2, 4 et 5, porte la trace de ce balancement de la variation eidétique à l'auto-variation. Or le paradoxe, qui est annoncé en termes d'implication dans les lignes de titre, devient, au point d'arrivée de cette nouvelle traversée, le suivant : tant que l'on n'a pas exercé sur soi-même la modification modale constitutive de la variation eidétique, l'expérience que nous avons de nous-même comme des autres reste affectée du caractère modal de la chose mondaine concrète, de contingence, et nous ne parvenons pas non plus à nous défaire de la limitation typique de l'expérience mondaine qui est à chaque fois la nôtre ; en revanche, une fois effectuée cette modification modale, qui n'est autre que celle de l'époque transcendante, déployée ici dans ses ultimes implications, le moi que je suis apparaît sous son jour véritable, avec une forme de contingence insoupçonnable depuis l'attitude naturelle, celle d'un fait originaire (Urfaktum), d'une contingence nécessaire, d'une contingence transcendante - d'un absolu. Mais l'absolu, comme l'oxymore phénoménologique qui le traduit, n'est pas une résurgence de la métaphysique traditionnelle ; car, ce qui fait ici office de preuve ontologique, ce n'est pas l'inférence de la réalité objective d'un concept à partir de sa définition réelle, mais le dévoilement d'implication en implication de l'horizon ultime de la phénoménologie, celui que Husserl nomme, d'une expression qu'il trouve discutable, le « tout-démonades », ou encore, plus proprement, le « “ monde ” absolu transcendantal de l'intersubjectivité ».

On peut proposer, à titre de fil conducteur, dans ce texte au mouvement fort complexe et aux analyses très denses, le dégagement progressif, à partir de l'auto-variation, d'une structure transcendante : la « structure apodictique » ou « structure de l'apodicticité transcendante ».

1) En appariant la multiplicité ou « variété » infinie de mes possibilités d'être innées (c'est-à-dire concevables phénoménologiquement dans les limites de ma sphère primordiale, et non pas factices, au sens du texte n° 1) à la multiplicité potentiellement infinie des autres et à celle, également infinie, des mondes intersubjectivement constitués, il faut se garder de restreindre l'apodicticité à mon moi abstrait, tapis quelque part dans l'antre de la sphère primordiale, mais bien plutôt l'étendre aux autres et au monde déjà existants. Telle est la structure apodictique, celle de la vie transcendante, celle du « présent vivant », loin des caricatures du « solipsisme transcendantal ». L'auto-temporalisation est une auto-temporalisation ayant déjà eu lieu jusqu'en ce point du présent vivant, c'est-à-dire a priori ouvert, avec son horizon d'« anticipation apodictique de mon futur » : un passé, un présent et un futur fort « peuplés » comme on le voit. Mais cette première présentation reste encore formelle ; ce que j'ai ainsi saisi « en moi apodictiquement en tant que structure



d'essence », et qui est transposable à tout autre moi, n'est, justement, qu'une « forme d'essence ».

2) Le monde primordial et mon être concret ne sauraient se réduire à rien, même s'ils peuvent effectivement et idéalement toujours être autres. Je puis, en revanche, librement concevoir une annihilation de tout monde (intersubjectivement constitué), ainsi que l'absence de tout autre. Dans ces conditions, cette structure d'essence apodictique n'est pas une simple « forme d'essence » (bien qu'elle le soit aussi), mais une forme vivante, et en cela « indéfiniment ouverte », ou mieux, une structure d'ouverture (Offenheit). Si l'on considère, en effet, le statut et la provenance des possibilités « irréelles » qui garnissent cette multiplicité, on constate qu'elles sont toutes issues de mon « pouvoir-modifier-en-pensée » (Umdenkenkönnens), sur le mode du représenter ou, si l'on me permet cette inflexion modale, du pré-poser (Vorstellen) ou du pré-viser (Vor-meinen). De là, alors même que je suis lié à cette apodicticité, ou plutôt parce que je suis lié à elle, que celle-ci est, en retour, prise à chaque fois, dans la « relativité de ma situation » ; abstraction faite, justement, de sa forme invariante, l'apodicticité se joue et rejoue sans cesse, dans la relativité de ma situation, à partir de la situation depuis laquelle j'exerce ou puis exercer, ou que ceux qui se trouvent attestés pour moi peuvent également exercer. Cette structure d'essence apodictique « ne flotte donc pas librement en l'air » comme les possibilités librement imaginées sur le fond desquelles elle se détache, mais, comme ces possibilités mêmes, elle est « constitutivement référée à mon moi dans mon factum, avec mon présent vivant », c'est-à-dire « avec tout ce qui y réside de dévoilable ». Nous sommes ainsi en présence d'une version plus précise de l'absolu phénoménologique, un absolu qui ne procède pas à une opposition entre l'être nécessaire et de l'être contingent, mais au contraire à leur fine articulation, à une autre articulation qui tient au statut même du possible.

3) D'où la vertigineuse et fulgurante conclusion : « La structure apodictique de l'effectivité transcendantale n'est donc pas, du fait de ce pouvoir-modifier-en-pensée, déjà une structure telle qu'elle serait contingente, un fait contingent qui posséderait un cadre d'essence d'autres possibilités, qui " auraient tout aussi bien pu être " [die " ebensogut hätten sein können "] ». Nous sommes ici sur l'une de ces lignes de crête où conduit l'intrépide exercice du « regard » phénoménologique. Le pas se fait moins assuré, et le contresens menace. La structure apodictique existe nécessairement, dans la mesure où elle est contingente. Et elle est contingente, dans la mesure où elle est nécessaire. Pris dans les cadres de la logique modale (formelle) traditionnelle, la formule se réduit à un galimatias inexplicable. Si nous avons affaire ici à de l'« effectivité transcendantale », ce n'est pas seulement parce que du possible se serait réalisé sous la forme d'un étant, mais bien plutôt parce que le possible est ce qui s'ouvre horizontalement à partir du réel. « C'est en ce sens que la réalité Wirklichkeit précède les possibilités et confère d'emblée la signification de possibilités réelles aux possibilités imaginaires. » L'élucidation rejoint ici les analyses phénoménologiques (et déjà logico-transcendantales) de la Sixième

Recherche, sur l'existence et l'inexistence des significations, où, contre toute attente, Husserl pose la loi : bien que l'intuitionsification (Veranschaulichung) d'une signification par tel ou tel cas soit contingente, « quand nous y regardons de plus près », l'existence d'une signification est l'expression de « la généralisation du rapport de remplissement dans le cas d'une intuitionsification objectivement adéquate » (RL, VI, p 103). Mais il s'agit de « transposer » ces remarques à présent à l'intersubjectivité et au monde. Ce que font les paragraphes suivants.

a) En quel sens le monde fait-il partie intégrante de la structure ? Sous quelle forme le monde pré-donné, le monde de l'attitude naturelle, fait-il lui-même partie de la structure apodictique, en quel sens est-il à son tour un quelque chose de certain (ein Gewisses) ? Certainement pas pour retomber, comme croit le faire le réalisme, sur « ses pieds », en renonçant à la réduction transcendantale, mais, en s'y maintenant, par la prise en compte de la corrélation de la connaissance et de l'expérience du monde qui se déploie horizontalement, à partir d'un « noyau » d'empiricité (Erfahrenheit), dont les termes sont, d'une part, un monde en soi comprenant une infinité de singularités en soi, et d'autre part, une intersubjectivité transcendantale (le quiconque de l'universalité noétique, impliqué dans toute vérité rapportée au monde). Le point délicat et décisif consiste dans la prise en compte conjointe, au fil d'une considération qui reste toujours phénoménologique, de cette structure (un noyau d'évidence avec sa double ouverture) comme structure contraignante pour la connaissance phénoménologique elle-même, et donc comme moment de la structure apodictique déjà exposée ci-dessus. Ce que la thèse du monde présuppose tacitement se trouve ici pleinement articulé. Tenterait-elle de l'énoncer, que l'attitude naturelle dirait non pas ce qu'elle croit viser (le monolithe de « la réalité »), mais bel et bien ce que la méthode phénoménologique décrit, à savoir le « certain qui est déjà là d'avance, même en tant qu'inconnu » (das wenn auch als Unbekanntes, Gewisse). Voilà à quoi se réduit le monde tout court et pris dans son inchoativité originnaire, le monde tel qu'il est appréhendé depuis le point de notre naissance transcendantale. La phénoménologie n'est pas une connaissance sur le mode du « comme si » ou une connaissance de l'« imaginaire ontologique », de l'« irréel » qui se détournerait du monde. Le détour par l'irréalité de l'eidos n'a d'autre but que de retrouver, sans substruction, sans arrière-mondes, sans réalités mythico-métaphysiques, ce qui constitue le monde et fonde la certitude (naïve) constitutive de l'attitude naturelle. Or le certain de cette certitude reste un simple présumé en l'absence de la méthode de variation qui transforme ce monde monolithique en un monde quelconque, au prix d'une suspension de cette « certitude » à l'état brut, non modalisée et même rétive à toute modalisation ; en l'affectant de la mutation modale sui generis de la Beliebigkeit.

b) Ce n'est qu'à ce prix que la certitude de monde devient « apodictique », le prix à payer étant celui de ces guillemets dont Husserl affecte ici le terme. Car, prise à la racine, cette apodicticité est celle du « " monde " absolu trans-

« cendantal de l'intersubjectivité », qui, à son tour, n'est radicalement apodictique qu'à n'être un monde qu'entre guillemets. Ne revenons-nous pas ainsi à la structure initiale ? Non, car l'intersubjectivité n'est ni le déploiement formel du quiconque, ni une communauté limitée au noyau de mes autres effectivement (médiatement ou immédiatement) rencontrés. L'apodicticité est celle de l'intersubjectivité apodictiquement déjà actualisée ainsi que de celle qui est apodictiquement anticipée.

α) Cette « monadologie » phénoménologique ne se démarque de tout « en soi mythico-métaphysique » (Leibniz, certes, mais Heidegger également) que si l'on maintient la « boucle » de la rétro-référence à ma propre subjectivité primordiale depuis son niveau d'auto-constitution le plus primitif, jusqu'à ses niveaux de constitution plus élevés. La temporalisation est toujours synonyme d'archi-constitution, mais loin de nous borner à la forme abstraite de la temporalité (celle qui est prise dans l'abstraction de la réduction abstrayante, et donc d'une esthétique transcendantale formelle), elle est au contraire ici prise dans toute la richesse de ses « niveaux ». Les horizons protentionnels et rétentionnels dont la schématisation est bien connue, ne sont que la forme vide d'une série d'horizons qui se déploient depuis moi, d'« horizons apodictiques » auxquels correspondent, en termes modaux, autant de « niveaux d'apodicticité », et « une apodicticité stratifiée » (stufenweise Apodiktizität). L'œuvre de la constitution n'en forme pas pour autant une totalité achevée. Seule est apodictique l'horizontalité, entendons, le fait d'avoir un caractère d'horizon (Horizonthaftigkeit) ; est apodictique le fait que tout ce qui est donné et constitué l'est selon un horizon, mais tout reste ouvert par ailleurs en ce qui concerne l'indéterminé ou l'être-tel indéterminé qui doit se donner selon cet horizon.

β) Le « nous » de la constitution que j'apprends nécessairement à partir de moi est donc un « sujet » non seulement « auto-temporalisant », mais historique. Bien plus, on ne doit pas le limiter à l'humanité passée et présente, ni même à la seule humanité. De même qu'il fallait précédemment penser l'activité de variation dans et depuis la relativité de situation du sujet variateur, il faut ici penser la phénoménologie et la partie de l'humanité qui s'y éveille ou qui en rêve - depuis Platon nous savons que nous en rêvons - comme une tâche historique d'une subjectivité transcendantale concrète, trans-individuelle (trans-générationnelle), voire trans-spécifique, se poursuivant de façon erratique et fragmentaire. Nous obtenons ici un élargissement et un enrichissement considérables de la structure apodictique initiale, qui nous place devant une hésitation : cette historicité de la subjectivité transcendantale (avec la possibilité d'un arrêt de la suite générative) n'en marque-t-elle pas la finitude ? Mais d'un autre côté, le fait que l'humanité devienne le lieu de manifestation privilégié de cette subjectivité ne signifie-t-il pas qu'elle est elle-même infinie ? Une fois encore l'absence de rétro-référence au moi primordial, ce moi qui ignore la naissance et la mort et constitue le terminus ad quem et a quo de la constitution, doit permettre de clarifier ce dilemme et nous garder de fausser le sens de l'apodicticité.

γ) « Ce n'est que pour le sujet de la connaissance, pris au singulier ou intersubjectivement, pour la subjectivité concernée à chaque fois, qui possède l'horizon (sujet - pour le tout de monades existant en soi), qu'une possibilité est indéterminée quant à l'être ou au non-être. Pour le reste, nous devons nous décider carrément en faveur de l'infini ». L'auto-variation n'est pas une pure et simple production arbitraire de possibilités imaginaires, mais une variation des horizons d'être dans laquelle les horizons apparaissent eux-mêmes comme des formes apodictiques pour des possibilités ; ce qui implique qu'une possibilité soit déjà elle-même réalisée d'avance à partir de laquelle le tout dans sa temporalité et son historicité - donc ouverte et située - apparaît comme apodictiquement clos et apodictiquement infini. Ou pour le dire autrement : l'ouvert est lui-même quelque chose d'absolument clos.

4) La voie se trouve ainsi frayée pour un analogon phénoménologique de la preuve ontologique classique. La théologie métaphysique concluait de l'examen de l'essence de l'être nécessaire à son existence nécessaire. Il n'est pas question ici de conclure de l'essence à l'existence, pour des raisons tenant en général à la structure fait/eidos ou individu/eidos, et, en l'occurrence, et spécifiquement, à la complication propre à la structure eidos-ego/ego-de-fait. Il serait plutôt question de conclure de la contingence de l'auto-variation qui nous fait accéder à ce notre fond eidétique propre, à la nécessité (à l'apodicticité) de l'existence et de la co-existence de la subjectivité transcendantale, en d'autres termes, il s'agirait d'une preuve ontologique - et d'une ontologie - tout entière fondée sur le jeu réglé des modalités qui constitue la vie même de la subjectivité transcendantale<sup>12</sup>.

Seul peut-être Descartes avait tenté d'ouvrir une autre voie théorique à partir de la contingence de l'être apodictique du je qu'articule et qui articule le cogito. Mais, une fois dégagé le cogito dans sa forme paradoxale de fini infini, de nécessaire contingent, celui-ci se trouvait converti aussitôt en un simple axiome dont la fonction à l'intérieur de l'architecture des sciences n'avait guère plus de privilège que les autres axiomes. La figure de l'incompréhensible par excellence qu'il a nommée Dieu signale le lieu en nous du fondement ontologique réel. Or ce fondement recherché ne résidait pas en nous simplement sous la forme d'une trace ou d'une marque, mais bel et bien sous celle d'une activité constituante se développant dans la facticité et la contingence d'une vie finie, depuis la contingence de « ma place ». Pour dévoiler cette activité, il eût fallu développer l'aperçu génial de la Quatrième Méditation en une analytique du modal à l'œuvre dans le doute, une analytique de cet infini fini qu'est la liberté.

La structure apodictique présente une autre distribution du rapport exemple/essence. Si dans le cadre des eidétiques mondaines, et les mathématiques

12. C'est l'une des originalités et l'un des progrès essentiels des analyses de l'époque de Bernau, par rapport aux analyses d'*Ideen* I, que d'avoir mis en évidence pour la conscience intime du temps, la dimension de la modalisation, cf. en particulier le texte n° 6, pp. 115-124, de *Hua XXXIII*.

*matérielles ou formelles restent à cet égard mondaines, tout exemple est quelconque, et par suite toute réalisation, toute individualisation conforme à l'eidos apparaît comme contingente, comme réalisation contingente d'une singularité de l'extension eidétique; dans le cadre de l'eidétique transcendante, dans l'auto-variation, l'ego se voit assigner une place contingente en ce qu'il n'est qu'une actualisation d'une infinité potentielle d'ego quelconques, mais prise comme subjectivité constituante, cette « contingence » même de ma place de sujet constituant devient l'attestation apodictique du caractère actuellement infini de l'Idée de subjectivité transcendante. On notera une fois encore le recours aux guillemets qui affectent le terme de « contingence » : en prenant conscience de moi comme sujet transcendantal, je comprends également que mon caractère quelconque et contingent, loin d'être la marque d'un étant qui aurait tout aussi bien pu ne pas être, devient au contraire celle de mon exemplarité.*

*Pour employer la terminologie théologique, par la prise en compte de cette humiliation de ma propre infinité, de l'auto-temporalisation de ma propre « éternité », de la générativité de ma propre immortalité, le monde, les autres et moi-même sommes « justifiés » (au sens de la Rechtfertigung) - mais uniquement, il est vrai, du point de vue de la connaissance.*

\* \* \*

*Nous tenons ici à remercier vivement les Professeurs Rudolf Bernet et Dieter Lohmar des Archives de Louvain et de Cologne pour l'autorisation de publication du manuscrit, ainsi que le Dr. Dirk Fonfara pour son aide précieuse et attentive dans l'établissement du texte. Un merci tout particulier à Roland Breur pour son soutien intrépide et lucide, en un mot amical.*



# Variation et ontologie K III 12

EDMUND HUSSERL

<1a> *Enveloppe 1a/38a portant l'inscription* Variation et ontologie. Problème de l'ontologie de l'esprit, comportant ad A VI 16, E I 2.

<2a> *Enveloppe 2a/20a portant l'inscription* Variation et ontologie. Problème de l'ontologie de l'esprit. Paradoxe, en ce qu'elle inclut l'ontologie de la nature.

**Texte n° 1** (*Feuilles 3a-13a, au format DIN-A-6, pages numérotées en continu au crayon de 10 à 16, soit les pages 1x à 8x, comprenant les feuilles 8a-10b de la transcription, à quoi renvoie la feuille 7b comme une insertion de trois compléments, numérotées 6a, 6b et 6c, qu'on a donc retenues ici en tant que complément au texte n° 1*)

<3a « 10 » « 1-2x »> Comment une ontologie de l'âme est-elle possible, en tant que problème initial - puis en général : comment une ontologie du monde est-elle, en général, [possible]?

Considérons ce qui est requis pour une variation eidétique de moi-même, donc en vue de l'obtention de possibilités eidétiques évidentes de mon être concret. <3b> On pourrait tenter d'amorcer les choses ainsi : Je me connais moi-même d'une certaine façon à partir d'une expérience constante. Ma vie humaine, ma<sup>1</sup> vie mondaine se déroulent dans une « auto-perception », dans une « perception interne » constantes ; même lorsque je ne réfléchis pas sur moi et que je perçois, disons, une chose extérieure, l'arbre là-bas, ce n'est pas seulement l'arbre, mais également, perçu de façon non thématique, mon percevoir, ma manière subjective de l'avoir donné en tant qu'un étant-là-bas, qui m'est consciente *originaliter*<sup>2</sup>. D'un autre côté, moi que je connais ainsi, je dois avant tout apprendre à me connaître, je dois, en réfléchissant thématiquement, être dirigé sur moi-même et puiser, dans ces actes réfléchissants, une connaissance de moi-même. J'acquies ainsi d'abord une auto-connaissance de la manière dont je me comporte maintenant dans mes actes présents. Je peux, ensuite, effectuer directement des souvenirs, d'abord justement des souvenirs relatifs au monde extérieur, puis, réfléchir dans chaque souvenir et apprendre à me connaître, moi tel que j'étais dans mes actes passés ; bien entendu, il n'en

1. *Note marginale au crayon* : Connaissance de soi dans ses réquisits. (N.d.A)

2. *Note marginale au crayon* : L'amorce est absurde : moi, « maintenant », je suis dans mon présent, celui que j'étais en tant que le même - dans toutes les validités, les actes et les décisions qui sont à présent les miens, qui ont encore une validité pour moi, avec les résolutions qui valent encore. (N.d.A.)

va pas de même pour moi tel que je serai dans le futur. Or je ne suis pas, maintenant, uniquement le substrat des actes présents. Mes faits et gestes présents sont motivés par mon passé. [Pour] apprendre à me connaître, tel que je suis effectivement maintenant, je devrais par conséquent connaître tout mon passé, mon comportement passé dans les situations qui valaient alors pour moi ; je dois, pour ne pas m'enliser dans des visées vides, me les rendre intuitives ; et ce n'est que dans la mesure où <4a « 11 » « 3x »> j'en suis capable et que je parviens, réflexivement, à une intuition effectivement parfaite et que je parviens à une unité<sup>3</sup> d'une intuition totale de mon passé jusqu'à l'instant présent, ce n'est que dans cette mesure, [dis-je,] que je puis obtenir une pleine évidence de mon être propre tel que je suis maintenant et, de même, une évidence de mon être dans un passé déterminé (après dévoilement du passé dans son entier déroulement antérieur). On voit que la perfection de l'évidence est ici impossible, bien qu'[il y ait] une certaine évidence, une évidence à améliorer tant bien que mal progressivement. Je peux après cela rechercher aussi quelles sont mes possibilités d'être de fait. Je peux m'imaginer dans les plus diverses situations mondaines possibles et me demander ce que j'y ferais, comment je m'y comporterais<sup>4</sup>. Bien sûr, je peux très largement me fourvoyer. Pour produire une évidence parfaite, je devrais imaginer de façon entièrement intuitive la situation possible (opposée à celle dans laquelle je me trouve effectivement), et, d'un autre côté, pour savoir comment je m'y comporterais dans les faits, moi qui suis maintenant celui que je suis et aucun autre, je devrais apprendre à connaître mon être propre au sens plein, <4b biffé> <5a « 12 » « 4x »> indiqué précédemment ; et de même pour tout passé particulier et les possibilités de comportement de fait dans des situations dans lesquelles je pourrais, pour lors, me projeter imaginativement. Manifestement, ce sont là, si une évidence complète devait avoir lieu, des exigences intenable, et la seule chose qui soit accessible, c'est une évidence dont l'inaffabilité<sup>5</sup> est relativement faible, car, à tout prendre, il est avéré que (*nachweislich*) nous succombons là à de grandes et fréquentes illusions.

Bien entendu, il faut tenir compte de ce qu'il y a ici encore une autre évidence. En moi réside en effet le dépôt entier de ma vie passée comme vie vécue de façon effectivement consciente et transformée en habitus - éveillable à partir du présent, à partir des intuitions actuelles, en particulier dans tout ce qui depuis lors continue d'avoir encore cours pour moi, maintenant. C'est ainsi que si

3. *Note marginale au crayon* : Me voici dans des contradictions ; je suis tantôt tel, tantôt autre, tantôt je maintiens les orientations de volonté, les orientations d'actes qui sont les miennes, tantôt je les abandonne et me dédis par là-même - et cependant subsiste toujours une identité de mon moi - dans des contradictions ; l'homme inconstant et inconséquent est cependant lui aussi un seul et le même homme existant dans le monde. (N.d.A.)

4. *Note marginale au crayon* : Dans la question, se trouve présupposé que moi, je veux me maintenir moi-même, en tant que personne humaine dans mon horizon temporel disponible, toujours prêt pour moi en tant qu'horizon de mes prises-de-position effectives et possibles, je veux être « le même » en tant qu'un moi qui reste fidèle à soi. (N.d.A.)

5. *Note marginale au crayon* : Tout cela est sans fond [*bodenlos*]. (N.d.A.)



j'évoque la possibilité suivante : « Attaquer quelqu'un, lui dérober son argent, et même le tuer », je déclarerai, avec évidence, « cela je ne le pourrais pas ». Je puis me projeter dans un tel faire, d'une certaine manière je puis aussi le rendre intuitif, <5b> mais il est en même temps évident pour moi, que ce ne serait pas moi, moi tel que je suis dans les faits. Contre une telle façon d'agir, mon moi élève une protestation, sous la forme d'un « cela je ne le veux pas, cela je ne le peux pas » inconditionnel. L'intuition du meurtre se voit apposer, quant à sa validité de volonté, un non inconditionné, une « rature » inconditionnée.

A me modifier ainsi en imagination, il en résulte certes, lorsque je me maintiens comme moi identique des actes et comme le moi dans l'identité de mon « caractère », des possibilités dépassant la facticité, mais qui ne sont, d'un autre côté, que *des possibilités de mon moi de fait*, tel que je suis maintenant, liées à moi « individuellement » (au sens personnel [*personalen*]).

*Si je dépasse à présent aussi cette borne de mon individualité personnelle* [*personalen*], j'obtiens des possibilités imaginaires *complètement libres*, qui, pour moi, ne sont en aucun sens des possibilités « réelles » [« *reale* »]; et ce n'est que lorsque je les suscite, les mets en jeu et les fais varier dans l'attitude de la quodlibétalité [*Beliebigkeit*], elles qui sont en contradiction avec mon être, avec cet être que je suis, que je peux conquérir une universalité d'essence <6a « 13 » « 5x »>, dans laquelle moi, le moi de fait, je deviens un moi dans l'univers de mes libres possibilités fictives, de mes possibilités eidétiques. C'est alors que j'obtiens (cela paraît tout d'abord clair) une essence universelle, un *eidōs-ego*.

Dans tout ceci, il n'était *nullement question d'autrui*. Les autres, je les obtiens par l'expérience-de-l'étranger [*Fremderfahrung*]. L'autre est en l'occurrence une modification intentionnelle de moi-même dans mon existence et ma coexistence présentes et cela manifestement de telle sorte que chacune de ces modifications dans la forme de l'autre « me faisant face », confère, pour moi, une certaine validité et éventuellement, une certaine évidence à l'une de mes possibilités eidétiques (mais pas pour autant à l'une de mes possibilités de fait). Son agir saisi par empathie, je le comprends, je peux le comprendre de façon entièrement intuitive - même si, dans le saisir de sa situation là-bas, je peux avoir éventuellement l'évidente certitude que se comporter ainsi, ce serait pour moi quelque chose de totalement impossible. Je me heurte ici pourtant à une difficulté : tandis que je comprends l'autre dans son comportement à chaque fois <6b> expérimenté par une empathie effective d'après ce qu'il fait, je suis encore loin de le comprendre lui-même en tant que personne, lui dans la façon dont il est « individu ». Manifestement, pour le comprendre, lui, en tant que personne, tel qu'il est et tel qu'il se comporte là-bas, maintenant, il me faudrait connaître toute sa vie passée. Or, pour ce qui le concerne, je n'ai en aucune façon cette seconde espèce d'évidence, [il n'en va pas] comme si je pouvais construire ses possibilités de fait sans connaître son passé, comme c'est dans une certaine mesure le cas pour moi.

Si l'on considère, à présent, de plus près ce qui me concerne moi-même

et mes possibilités eidétiques, [on s'aperçoit de ce qu'] elles ne sont en aucune façon à portée de main. En général, ma capacité à me modifier librement par l'imagination (sans avoir autrui sous les yeux) est limitée au plus haut point. La poésie, la biographie, l'histoire sont, au même titre que l'expérience constante d'autrui dans la vie [*Einleben*] dans ses faits et gestes, les grands expédients pour obtenir une intuition diversifiée de l'homme. Mais dans quelle mesure est-ce que j'acquies de la sorte, *une aide pour une théorie d'essence de la personnalité*, pour une théorie d'essence de l'homme psychique dans ses possibilités singulières et collectives ? Il est clair que la poésie est d'une extrême importance pour l'élargissement de la connaissance de la vie humaine de fait. En rendant intuitives <7a « 14 » « 6x » > des possibilités concrètes du comportement personnel [*personalen*] dans l'historicité personnelle, elle permet, là où, dans l'expérience, sont données des personnes de fait, mais d'abord uniquement dans certains modes de comportement expérimentés de façon déterminée, ainsi que dans un horizon vide, celui de leur<sup>6</sup> historicité personnelle, de remplir analogiquement (et éventuellement, de façon consciente, à titre d'hypothèse) cet horizon vide, au moyen d'une abondance de possibilités concrètes, donc d'attribuer à la personne une historicité analogue et un être personnel concret analogue, par lequel le style de son comportement pourrait être compris.

Cette opération [*Leistung*] n'est au fond nulle autre que l'opération de la connaissance progressive de l'homme dans le cours de l'expérience de la communauté. *L'autre* (un autre inconnu) a par avance un sens d'être pour nous en tant que variante de nous-mêmes. Mais, de lui, est effectivement donné, en tant que noyau originellement intuitif de l'empathie, son investissement corporel de chaque instant [*sein jeweiliges leibliches Walten*] et son comportement dans la situation, indiqué à partir de là de façon déterminée. Au-delà de quoi, il est un autre, dans un horizon indéterminé de possibilités qui sont des modifications intentionnelles <7b> des miennes propres, que ce soit dans les faits, ou que ce soit en conflit avec mon être de fait et mon être-devenu, [des modifications de] mes possibilités d'être-autre fictives (comme si j'étais devenu un étant autre), qui m'appartiennent pourtant. Dans le cours de l'expérience de la communauté, j'apprends toujours mieux à supposer de façon motivée, à rectifier, à confirmer des possibilités. J'apprends à connaître l'historicité de ceux qui constamment vivent avec moi, de ceux que je rencontre fréquemment et, par suite, à interpréter les autres. A partir de là, je peux comprendre toujours mieux les actions dont je fais l'expérience, de façon à chaque fois déterminée, à partir de leur motivation individuellement historique et de la personnalité (avec ses habitus) [*habituellen Persönlichkeit*] qui se manifeste en elles.

Mais ai-je déjà, ce faisant, montré que je peux varier librement mon être de

6. *Note marginale au crayon* : Tout cela est simplement « historique ». Formation de l'aperception « homme parmi les hommes » ; c'est en soi-même un fait particulier que cet homme là-bas en soit venu à un vouloir éthique de soi, qu'il se soit fixé comme but de sa vie de vouloir être fidèle à lui [= ce vouloir éthique], à soi-même. (N.d.A.)

fait et celui de n'importe quel homme, que je gagne une extension de possibilités eidétiques ? Et pour commencer : qu'en est-il pour ce qui est de la nature ? N'y a-t-il pas là au final une difficulté semblable ?<sup>7</sup> <11a « 15 » « 7x » > Avec les possibilités de fait d'hommes qui se présentent à moi comme des hommes de fait de l'expérience, en va-t-il autrement qu'avec les possibilités de fait des choses, des plantes et des bêtes en tant que [choses] de l'expérience ? Pour une théorie d'essence, chacune de ces choses peut, naturellement, fonctionner comme exemple, mais pour elle, j'ai besoin d'une variation libre, libérée de toute facticité, donc d'une imagination dégagée des faits. Mais n'est-ce pas précisément le lieu de poser la question : comment parviens-je à me débarrasser de la facticité [*wie ich der Tatsächlichkeit ledig werde*] ?

Puis-je former le projet d'une théorie d'essence des lions, des abeilles, etc. ? Et n'en va-t-il pas tout comme pour une théorie d'essence des hommes et, par suite, aussi pour une psychologie apriorique ? Mais pourquoi donc ne pourrais-je pas, en variant librement le lion de fait, ou une plante de fait, un sapin, obtenir une théorie apriorique des lions, des sapins ? Cela semble facile ; en imagination pure, je peux me figurer des lions, des sapins etc., mais aussi des hommes, des temples grecs, etc. Ce sont, comme de pures imaginations en général, des modifications imaginaires d'objets de l'expérience mondaine, de même que le monde de l'imagination pure est une modification imaginaire du monde de fait. <11b *biffé*> <12a « 16 » « 8x » > Mais il ne s'agit pas d'une pure imagination, mais de la production d'une libre variation d'où résulte un quelque chose d'absolument pur, une pure essence et son « extension » de libres possibilités. Lorsque j'ai un réel d'un certain type empirique, disons un morceau de quartz, un diamant etc. et cela déjà comme une simple possibilité, comment obtiens-je une pure variation, une variation complètement libérée de toute facticité ? Ce morceau de quartz - il est représenté dans l'imagination dans une intuition superficielle et unilatérale et dans un horizon de possibilités qui, en tant que possibilités d'un espace de jeu, sont cependant liées. Qu'est-ce qui *lie* cet espace de jeu ? Naturellement, c'est une simple « chose physique », c'est un « minéral », c'est du « quartz ». Dans l'expérience de la réalité, dans le monde de fait de l'expérience, j'ai obtenu le type empirique et le concept empirique de quartz, mais ce, bien entendu, avec un horizon de familiarité [*Bekanntheithorizont*] et un type qui est encore ouvert <12b> et qui compte sur des expériences ultérieures possibles. Or, qu'est-ce que cela implique ? Puis-je en l'occurrence varier de manière quelconque ? A quoi cela tient-il que l'expérience ultérieure, sur laquelle je compte, ne pourrait cependant pas, comme je le sais d'avance, advenir de façon totalement arbitraire, mais est, elle-même, liée ? Il n'en va pas comme si tout et n'importe quoi pouvait à présent arriver et que ce n'est qu'une fois advenu que je pourrais le rabattre sur ce qui est déjà expérimenté. « La pierre, en effet, n'est rien pour soi, ou si elle est

7. *Au dessous, au crayon* : Ici insertion de trois compléments, très proches cependant du point de vue du contenu avec les pages 9 sq. Cela renvoie aux pages suivantes 8a-10b, numérotées 6a, 6b et 6c, qui sont restituées ici comme complément au texte n° 1.

quelque chose en elle-même, c'est uniquement en un sens relatif, [au sens où] elle se tient dans l'universelle causalité de la nature empirique et d'une nature concrète, dans laquelle tout *concretum*, quant à ce qu'il est, est déterminé immédiatement ou médiatement par toute autre chose et sa concrétion ». Cela je l'énonce d'emblée comme un énoncé ontologique - comme une pré-certitude, qui ensuite fait cependant partie du cours de la vie d'expérience, pré-déterminant les possibilités de l'expérience d'un réel quelconque qui m'est prédonné et donné. Mais comment en viens-je à l'assertion ontologique d'une causalité universelle ? Tout compte fait, cela revient-il au même de présupposer la physique des sciences de la nature contemporaines ou la causalité universelle exacte qui est si longtemps allée de soi ? <13a « 8x »> Mais quand bien même cette dernière ne serait pas devenue problématique dans la physique contemporaine, je me trouverais ici devant des questions. Une méthode exacte peut-elle se passer d'une mathématique de la nature, d'un *a priori* en tant que fondement ? *Y a-t-il en général une théorie de l'essence de la nature, du monde, du psychique ? La restitution de l'ontologie, dans le recours à la capacité à saisir les faits comme exemples pour des variations libres, est-elle légitime ? Et la théorie des « régions » ? De prime abord, rien ne semble être plus facile que de feindre librement, que d'adopter la pure attitude du « en général » [die reine *Überhaupt-Stellung*] et de contempler une essence eidétique. Mais, à bien y réfléchir, nous butons sur des difficultés.*

### Complément au texte n° 1 (feuilles 8a-10b)

<8a « 6a »> Tandis que je me varie par la libre imagination, je varie<sup>8</sup> mes perceptions, mes souvenirs, mes imaginations, mes empathies - mon monde, le monde qui est pour moi, et même les libres imaginations de mondes possibles, de variantes de mon être.

Me varier moi-même librement et obtenir mon essence pure, cela même est un advenir, un effectuer actif de mon moi de fait, qui, dans tout son faire potentiel [*vermöglichen*], ainsi que dans toutes ses potentialités [*Vermöglichkeiten*] qui ne viennent pas à se réaliser, est le même moi, le moi de fait, qui possède son monde de fait en tant que celui qui vaut<sup>9</sup> et qui se vérifie pour lui, moi qui se trouve lui-même existant en ce monde. Et il appartient à ce monde, comme il peut le voir lui-même, avec toutes ses imaginations, ses variantes, son *eidōs* en tant qu'une <8b> formation subjective potentielle. En se connaissant soi-même dans la réflexion et dans des actes d'auto-connaissance [se déployant] systématiquement, il se conquiert lui-même comme étant véritable, comme substrat de ses prédicats vrais (fût-ce sous la forme d'une progression ouverte) et de même [il conquiert] le monde comme monde véritablement étant, donc comme une formation en soi-même, comme une formation de

8. *A la suite, écrit au crayon* : Ce qui précède a été rejeté. De même page 9 sq.

9. *Note marginale au crayon* : Monde dans une validité directe, dans des contradictions - monde dans la volonté de concordance - du moi en expérience etc. avec soi-même. (N.d.A.)

la connaissance ; lui-même dans le monde véritablement étant, le monde, dans le soi véritablement étant - en tant que formation du je connaissant, du moi qui précède la connaissance. De même qu'un être véritable du monde [implique] un moi effectif, de même l'être possible d'un monde (d'un monde véritablement pensable, possible) implique le moi possible qui, de son côté, en tant que moi possible, porte en soi un monde possible.

Le moi effectif et possible est le moi d'*autres*, effectifs et possibles. Dans le moi effectif résident les empathies de fait, dans lesquelles sont la réalité, des positions, des validités par d'autres, et se vérifiant continuellement ; c'est-à-dire leur être véritable, valant en concordance, <9a « 6b »>, est en moi, le moi pour qui les autres sont et dans lequel les autres comme unités intentionnelles de vérification en moi-même étaient impliqués ; impliqués avec les horizons à chaque fois indéterminés de leur être-possiblement-pour-moi sur ce qui est pour moi vérifié et attesté d'eux de façon déterminée<sup>10</sup>, tout comme j'ai moi-même, en général, mes horizons indéterminés avec des possibilités qui doivent encore se déterminer, mais qui acquièrent en moi-même de la détermination et qui, ensuite, appartiennent à mon passé déterminé, tout comme, en tant que possibilités indéterminées, elles lui appartiennent en tant qu'[à un passé] précisément indéterminé.

Une variation des autres est ma variation, ne l'est pas moins, naturellement, toute variation que les autres exercent pour eux-mêmes, en tant qu'ils existent pour moi ou qu'ils sont pour moi sur le mode du possible. Toute variation des autres (l'autre comme variante d'un moi) équivaut à l'une de mes auto-variations, et dans l'autre varié se trouve même incluse une variante de moi-même, dans la mesure où, en lui, est impliqué mon être propre comme être des autres. Tout cela, ce sont des possibilités, ce sont des variantes, ce sont des implications en moi, dans le moi <9b> effectif, et des implications d'implications dans les autres moi valant effectivement pour moi ; et moi, le moi effectif et les autres effectifs (qui ont et qui, en chaque cas, attestent une validité premièrement en moi) appartenons au monde effectif en tant que monde pour moi et monde qui me contient, qui, en même temps, est un monde pour tous les autres - mes autres et moi leur autre, ce qui réside dans ma validité, que j'ai et peux avoir d'eux [*von ihnen*].

<10a> Me varier - c'est pourtant me varier, moi l'homme isolé, abstraitement détaché du reste du monde. Mais me varier, c'est *a priori* - à partir du « psychique pur » qui fait mon être-moi - varier le monde entier ; c'est une variation de mon être animé et manifestement, la libre variation de mon être animé implique toute libre variation de tout autre être animé, tout être est déjà co-varié quand mon âme fait l'objet d'une variation, et réciproquement. Une étonnante causalité unit donc toutes les âmes, si bien que toute altération de la concrétion de l'une altère toutes les autres. Je peux librement me projeter par

10. La syntaxe de la phrase originale est défectueuse ; nous avons essayé de la rendre le plus fidèlement possible en français, conscients que le sens reste partiellement obscur (ce qui est aussi le cas en allemand). (N.d.T.)

l'imagination dans n'importe quel autre, ou, en variant librement, prendre mon moi de fait comme point de départ, cela revient au même, [dans les deux cas] j'obtiens les possibilités d'un moi en général, d'un monde en général, dans toutes les concrétions possibles.

Mais qu'en est-il de la théorie de l'essence d'un moi parmi d'autres moi, <10b> d'une théorie de l'essence de la socialité, d'une humanité en tant qu'humanité liée dans le monde? Qu'en est-il, pour dire la chose autrement, de la théorie de l'essence de l'homme vivant *corporellement* [*leiblich*] dans la nature et donc dans le monde concret, présent, du fait de sa corporéité vivante [*Leiblichkeit*], sur le mode de la localisation [*stellenmäßig*], dans la spatio-temporalité, en relation psychophysique avec tous les autres vivant corporellement à d'autres places, chacun relié dans sa sensibilité corporelle [*leiblichen Sinnlichkeit*] à chacun, percevant en son corps vivant d'autres corps propres, et grâce à cela comprenant [*verstehend*] la possibilité de suivre la compréhension [*Nachverstehens*] de leurs extériorisations expressives etc.? Et en général la théorie d'essence du monde - comment la construire? Comme la théorie de l'essence d'une nature, étant donné qu'une nature en tant que nature objective présuppose l'expérience commune avec d'autres, réels et possibles? *Une théorie d'essence isolée de la nature a-t-elle seulement un sens? Et quel sens possible une ontologie a-t-elle en général - la seule ontologie sensée n'est-elle pas la phénoménologie transcendantale? C'est seulement en elle que l'on peut, en un premier temps, mettre en évidence un sens d'être relativement stable pour toute ontologie mondaine authentique.*

*Dans le manuscrit suivent les feuilles 14a-19a, pp. 14-29 de la transcription, qu'il n'est pas nécessaire de reproduire ici.*

**Texte n° 2** (feuilles 22a-23a, numérotées 1 et 2)

<21a> *Enveloppe 21a/37a portant l'inscription A* propos du problème de la variation

<22a « 1 » > *Libre variation* d'un exemple - cela ne devrait-il pas être porté à une pleine intuitivité?

Un corps comme exemple, dans la perception en tant qu'explication [*Explication*] progressive. Tout exemple, je peux le penser de façon réitérée comme identique - complètement identique. Un monde est déjà pré-donné de sorte que tout réel (*Reales*) est aperçu typiquement, donc possède un horizon de possibilité de [choses] semblables, de [choses] typiquement identiques. Toute chose est telle ou telle et est la même dans la répétition - je peux y revenir - elle est encore là, je la reconnais, elle est, dans l'explication, ce qu'elle est. Ainsi l'explication est-elle une explication qui [se] répète étape par étape dans les explicats, le souvenir est recouvert par la nouvelle perception et fusionne avec elle; il en va de même du souvenir dans une répétition quelconque en de nouveaux souvenirs; c'était cela, la même chose passée. Je peux porter du typiquement identique au recouvrement avec de l'identique et cela pour chaque propriété dans laquelle l'un et l'autre sont proprement ce qu'ils sont, ainsi que

pour chaque chaîne de l'explication et des explicats - simple paire de ressemblances, recouvrement en ressemblance, i.e. en différence.

Toute chose, toute propriété, je peux la modifier en imagination conformément aux ressemblances. Je peux ajuster l'une à l'autre. La ressemblance peut être presque une identité, avoisiner l'identité. Quelque chose qui est vu comme identique peut, dans la relativité des modes de donnée du proche et du lointain (généralement parlant en tant que mode de donnée de la perfection), lorsqu'on y regarde de plus près, et que se montre mieux ce que c'est, se révéler comme différent - mais simplement ressemblant, c'est-à-dire se maintenant toujours dans le type.

Toute chose est expérimentée dans le monde environnant et possède déjà, pré-donné, un sens d'être tel qu'il possède un horizon d'explication indéfini, à ceci près que l'être effectif de la chose, dans la *praxis* de la vie (extra-scientifiquement), se relativise à une proximité empirique ; ou, comme on le dit aussi depuis une autre attitude (par rapport à d'autres intérêts qui exigent une proximité plus proche, une explication plus poussée etc.) : pour cette *praxis*, cette exactitude approximative suffit. L'identification de corps se poursuit [*erstreckt sich im, durch*] dans la <transformation>, par la transformation des intérêts pratiques. La chose est précisément une par rapport au système unique des kinesthèses, et ce de telle sorte que tous les modes d'apparition et toutes les unités en eux (unités de la donation de faces, de la perspective), qui sont rendus effectifs ou à rendre effectifs, forment un unique système des séries d'imperfection et de perfectionnement, qui tendent vers une unique limite.

Le varier est d'emblée une modification intuitive en pensée, voire un penser se transférant intuitivement du semblable à du semblable, c'est-à-dire de propriétés à des propriétés correspondantes. Toutes les choses d'un type, qui ont une limite, qui se maintiennent comme identiques, dans une série unique et continue de perfection ou un système d'unités d'une telle série, correspondent terme à terme aux explicats ou bien ont des niveaux de perfection, ont des identités relatives, qui correspondent l'une à l'autre de façon exacte, ont des composantes correspondant exactement à la chose idéalement parfaite, à la chose-limite, au pôle, en tant que propriétés lui incombant idéalement ; propriétés qui se présentent pour toute chose dans les mêmes propriétés relatives intuitives. Mais nous nous tenons là dans des bornes étroites. Cela ne convient pas à tout ce qui <23a « 2 »> est pré-donné en tant que réel [*Reales*] dans le monde.

La typique, les groupes de ressemblance, les classes dans lesquels le monde est précisément typifié, tout cela doit être considéré de plus près. La variation, qui conduit à l'essence, se maintient dans l'horizon du monde et, en face de l'exemple à chaque fois saisi comme étant, qui est étant dans le monde étant, elle produit un étant sur le mode du possible (*möglicherweise*), qui de son côté n'est qu'une possibilité dans un monde possible (un univers de la compossibilité).

Variation - région de choses corporelles, variation dans la continuité de per-

fection, continuité du proche et du lointain, continuité des perspectives, continuité des kinesthèses, etc., il faut penser à tout cela. Mais qu'en est-il de la région sujet-ego, de l'essence animale? Le recouvrement dans la compréhension empathique, que veut-dire ici variation? Variation d'un sujet possible dans une totalité-de-sujets compossibles.

*Suit le texte déjà publié dans HUA XXIX, Texte n° 8, pp. 84-89, pp. 24-28 du manuscrit*<sup>11</sup>.

[84] <Sommaire> : La subjectivité transcendantale dans son auto-variation. Mes possibilités et celles de n'importe qui - dans lesquelles, je, nous, sommes de fait. Mais moi et mes possibilités innées en tant que *ce moi*<sup>12</sup>.

L'intersubjectivité transcendantale - dans son auto-variation.

Moi, me variant moi-même, moi, variant mon monde d'apparition - moi et quiconque à partir de mes et de ses potentialités, potentialités du faire, potentialités de l'auto-variation en tant que possibilités de son soi, qu'il est de fait. Mais moi et mes possibilités innées et le cercle de mes possibilités innées de fait en tant que *ce moi*; et mes possibilités saisies et acquises de fait à l'intérieur du cercle des possibilités innées - où je [suis] dans mon apodicticité du « je suis » - toute variation de moi-même opère une variation des autres, toute variation de mon monde primordial opère une variation du monde en tant que monde intersubjectif et les autres dans leur propriété. Tout autre possède une structure-de-moi, celle que je saisis en moi apodictiquement en tant que structure d'essence. Moi dans ma primordialité dans une empirie apodictiquement pré-traçante. Je ne peux penser l'autre en tant qu'autre si ce n'est dans une primordialité et dans un monde intersubjectif concordant avec le mien, commun dans la synthèse, un monde existant dans ce présent vivant, dans cette auto-temporalisation poursuivie jusque là, et dans cette anticipation apodictique de mon avenir - il y a pour moi, apodictiquement, une intersubjectivité et un monde objectif, qui comprend tous les autres dans un style d'être identique, un présent fluant etc.

« En vivant », je suis lié à cette apodicticité, elle est indéfiniment ouverte, avec une infinité de possibilités pour moi, les autres et le monde phénoménal commun. Jusqu'où puis-je [85] modifier cela librement par la pensée - mes potentialités sont aussi celles du pouvoir-modifier en pensée [*des Umdenkenkönnens*]. Mais mes possibilités de pensée sont des possibilités, non pas du pouvoir-être effectivement, ce ne sont pas des possibilités réelles [*reale*], mais uniquement des possibilités ouvertes dans une certaine extension pour mon représenter, éventuellement pour mon pré-viser [*Vormeinen*], relativement à la condition de ma vie, et de la vie et de l'être étrangers qui s'y annoncent. Dans la relativité de ma situation, je peux à tout moment m'imaginer bien des choses,

11. Sous le titre : Les ressources de l'auto-variation de la subjectivité transcendantale ; mi-septembre 1935. (N.d.T.)

12. Début du manuscrit, E I 2. Note de Husserl : *non-relu et donc il faut encore une fois le relire et le repenser.*



et j'ai pour toute situation, toute situation concevable, une forme d'essence pour moi tel que je pourrais être et tels que les autres et le monde pourraient être. Et autant de mondes possibles en tant que tels, qui pourraient exister dans chaque situation, en tant que possibilités du monde qui a déjà une validité vérifiée (mais ouverte, encore corrigible et encore indéterminée dans ce qui n'a pas été vérifié par l'expérience et possède de ce fait son cercle de possibilités d'expérience). Je peux également, concernant cela que je suis déjà pour moi par moi et ma vie constituante, me modifier en pensée et par suite modifier librement en pensée les autres et le monde, voire même déconstruire entièrement la primordialité prédonnée et par suite envisager une annihilation du monde. Mais moi, qui modifie ainsi en pensée, qui suis celui qui se dégage [*entheben*] de l'effectivité de fait, je suis apodictiquement le moi de l'effectivité de fait, et je suis le moi des capacités que j'ai acquises de fait, en particulier comme moi pensant et voyant éidétiquement. Les possibilités imaginaires en tant que variantes de l'*eidos* ne flottent pas librement en l'air, mais sont constitutivement référées à moi dans mon *factum*, avec mon présent vivant, que je vis de fait, que je trouve apodictiquement comme étant toujours déjà là et avec tout ce qui y réside de dévoilable.

La structure apodictique de l'effectivité transcendantale n'est donc pas, en vertu de ce pouvoir de modifier en pensée, déjà une structure telle qu'elle serait contingente, un fait contingent qui posséderait un cadre d'essence d'autres possibilités, qui « auraient tout aussi bien pu être » [*die « ebensogut hätten sein können »*].

Je suis apodictiquement - avec un horizon ouvert d'être-inconnu [*Unbekanntheit*], en tant que celui d'une indéterminité, et indéterminé à l'intérieur d'une forme d'essence : celle-ci a la signification de possibilités en tant que possibilités d'être effectif, par-delà la pure et simple fiction, du pur et simple « comme si » ; [elle tient cette signification] de ce que j'ai constitutivement déjà une certitude apodictique que moi, qui suis apodictiquement, j'ai un horizon inconnu de l'être et de possibilités ouvertement indéterminées mais réelles, dont une doit être effective ; c'est seulement ainsi que l'*eidos* devient la forme des possibilités d'un *étant*. C'est en ce sens que la réalité [*Wirklichkeit*] précède les [86] possibilités et confère seulement, aux possibilités imaginaires, la signification de possibilités réelles. A partir de là, continuer vers l'intersubjectivité et le monde.

Le monde dans l'attitude naturelle est expérimenté avec le sens de monde pour quiconque, que quiconque peut par conséquent expérimenter comme le même et considérer comme le même et qu'il devrait, en faisant ainsi l'expérience sur un mode intuitivement évident, déterminer dans l'évidence de l'intuition comme le même : corrélativement, il est en soi. C'est-à-dire qu'il est en tant qu'univers ouvertement infini de choses réelles [*Realen*] singulières qui, respectivement, sont en soi. Ouvertement infini - pour quiconque, il est horizon ouvert dans l'indéfini à partir d'un noyau d'expérience, mais pour chacun en tant que monde de réalités étant en soi - intersubjectivement le même monde

déjà connu de l'humanité entière avec un noyau d'empiricité [*Erfahrenheit*] effective, voire même de connaissance légale [*rechtmäßigen Erkenntheit*] et un horizon ouvert de ce qui n'a jamais été connu de l'homme, mais qui dans le progrès est accessible à la connaissance. C'est ainsi que nous pouvons dire en réfléchissant et en étant déjà guidés un peu par le mode de considération phénoménologique. Et après cela, il faut proprement dire à propos du monde dans l'attitude naturelle que, pré-donné en tant que monde existant, il précède en tant que monde existant, toutes les possibilités imaginaires, et que le penser variateur est une méthode subjective de la connaissance du monde en tant que ce qui est à l'avance certain quant à son être [*des als seiend Gewissen*], fût-ce en tant qu'inconnu, et n'est pas purement et simplement un imaginer, une formation d'un pur et simple « comme si », de pures et simples possibilités imaginaires - puisque dans l'éidétique du monde l'imagination est précisément la méthode des horizons d'être, - liée par la certitude « apodictique » de monde.

Cela se radicalise, si, au lieu du monde naturel, nous prenons le « monde » absolu transcendantal de l'intersubjectivité, du « tout-de-monades » [*des Monaden-Alls*] (une expression discutable). Moi, qui médite transcendentalement, j'atteins le sol absolu de mon être-pour-moi apodictique avec mon phénomène de monde et mes *autres* transcendants - mais mon être est un être apodictique avec un horizon d'être et un horizon de ce qui m'est propre et un horizon des autres, des autres transcendants, qui dans le phénomène de monde à caractère d'horizon [*horizonhaften*] résident également dans l'horizon des possibilités ouvertement infinies, en restant encore une simple *possibilité* d'autres.

L'apodicticité dans laquelle je suis et dans laquelle j'ai des camarades transcendants, est une apodicticité qui se constitue, ou encore qui me constitue et qui constitue le tout transcendantal, dans une temporalisation apodictique à plusieurs niveaux - dans une temporalisation transcendantale. J'ai des niveaux, [87] des niveaux de validité de l'apodicticité, et chacun possède ses horizons apodictiques. Le tout-de-monades est transcendentalement constitué dans ces niveaux, dans la succession de niveaux de l'apodicticité. Et ce qui suit est apodictiquement nécessaire, à savoir que l'être du tout-de-monades n'est pas dans un en-soi mythico-métaphysique, mais est ce qu'il est uniquement en tant qu'il se constitue en moi, c'est-à-dire que moi, dans mon caractère d'horizon [*Horizonhaftigkeit*] primordial, je suis apodictiquement constitué - avec mon être-inconnu [*Unbekanntheit*], et inclus dans celui-ci les autres, que j'atteins effectivement dans leur caractère d'horizon vérifié apodictico-empiriquement, et cela de sorte que moi pour eux, et eux l'un pour l'autre sont donnés de la même manière et avec un caractère d'horizon. Et ce fonds à chaque fois présent des autres, qui sont déterminés pour moi, possède son horizon d'autres inconnus et ainsi de suite - *in infinitum*. L'être d'autres, inconnus, non signalés de façon particulisée et déterminée, est une possibilité d'être réelle, une possibilité réelle du pouvoir-atteindre ; mais [il n'est] pas exclu que rien ne soit atteint, qu'existent d'ultimes autres et « rien au-delà » [*darüber hinaus nichts* »], mais cela est également une pure et simple possi-

bilité et reste une possibilité. L'être-ouvert reste un être-ouvert. La subjectivité totale [*All-Subjektivität*] transcendantale est constituée comme le tout de ceux que j'ai et que nous avons atteints de fait (avec un horizon de possibilité d'erreur), et ce noyau a son horizon d'inconnus encore possibles, d'autres encore non-atteints, avec la possibilité qu'il n'y ait pas d'autres.

Le nous connu est délimité par l'histoire - mais l'histoire transcendantale de l'humanité possède son horizon d'histoire inconnue et non explorable. En relèvent également les sujets-animaux transcendants. Les *autres* transcendants sont mes semblables, [semblables] à moi qui exerce la prise de conscience phénoménologique et suis un sujet pensant scientifiquement, et j'ai en cela, tourné mondainement et transcendantalement, mes semblables, et [j'ai] de plus, des niveaux en humanité [*Stufen im Menschentum*], des anormaux, et d'autre part, aussi des bêtes, [qui sont] à comprendre à partir de moi, par déconstruction, par modification, avec des possibilités de phylogénèse et d'ontogénèse. A l'intersubjectivité transcendantale dans son noyau appartient la génération [*das Generative*] avec la naissance et la mort, qui à leur tour ont des horizons, et tout cela, ce sont des morceaux de la constitution d'un tout-de-moi absolu transcendantal [*eines absoluten transzendentalen Ich-Alls*] pour moi, pour nous qui sommes de fait et de façon patente les uns avec les autres, d'une constitution qui perdure, progresse dans des horizons et garde toujours un caractère d'horizon.

Je peux, dans ces horizons, laisser jouer mon imagination [*Phantasie*] et projeter des possibilités d'essence, je peux me représenter une [88] subjectivité transcendantale finie, et dans la progression, toujours à nouveau, une subjectivité finie et [me représenter], corrélativement, comment pourrait être le monde constitué en commun - mais ces imaginations ne sont des possibilités en tant qu'effectivités possibles que parce que des horizons sont précisément des possibilités d'être ouvertes et ont nécessairement le caractère pré-tracé de l'attente. Bien que cette attente puisse ne pas être remplissable, la subjectivité transcendantale totale est contingente, parce qu'elle reste toujours ouverte. Suis-je contingent parce que, par-delà mon noyau patent, j'ai un horizon ouvert de possibilités ? Mais tout ce qui devient patent et fait passer une possibilité d'être en effectivité d'être, est manifesté comme apodictique ... mais [l'est-il] à partir de moi-même ? Mon caractère inné, lui aussi, n'a-t-il pas son origine dans l'enchaînement des générations, et où celui-ci a-t-il sa fin et son commencement ? Toutefois, ce sont là des choses qu'il faut comprendre correctement : les horizons ne sont nullement des possibilités ouvertes, que l'imagination pourrait remplir, mais sont des horizons en tant que formes pour des pré-traçages apodictiques. Il ne se peut, et de fait ce n'est pas le cas, que les horizons soient des possibilités d'être qui viendraient ou non à l'être de façon contingente, mais les horizons sont des pré-tracés apodictiques d'horizons de possibilités ; des possibilités, dont une est décidée d'avance comme effectivité. Ce n'est que pour le sujet de la connaissance, pris au singulier ou intersubjectivement, pour la subjectivité concernée à chaque fois, qui possède

l'horizon (sujet - pour le tout-de-monades existant en soi), qu'une possibilité est en suspens quant à l'être ou au non-être. Par suite, nous devrions nous décider carrément en faveur de l'infinité ; la subjectivité transcendante est apodictique et procède d'une auto-temporalisation à partir de chaque ego, de tout groupe actuellement communautaire [*vergemeinschafteten*] d'egos mutuellement latents, mais aussi en totalité. Il y a des mises en communauté latentes, instinctives, etc. et toute intersubjectivité est communautairement une, et elle est, dans une auto-temporalisation universelle, dans une coexistence et une succession transcendantales, une subjectivité pour le tout transcendantal, dans la mesure où le tout des egos, lui aussi, est un tout de l'auto-temporalisation et qu'il possède ses niveaux de patence et de latence à caractère d'horizon, et que, idéalement, chacun a son plein en-soi et le tout-de-monades a son en-soi de totalité, et cela à partir d'une auto-temporalisation immanente. L'infinité du « passé » et de l'« avenir » et du présent vivant [est] une forme apodictique universelle du tout absolu, l'éternité problématique de l'immortalité qui est au-dessus, dans le changement de ces temporalités - tout [89] cela avec les niveaux de temporalisation qui appartiennent à l'être des monades elles-mêmes, absolument, apodictiquement.

Si tout cela peut être effectivement établi, alors la totalité transcendante est apodictiquement déterminée et close, mais en tant qu'infinité dans l'infinité du mouvement auto-temporalisant, infinité d'un mouvement de temporalisation issu de moi et de toutes les communautés co-expérimentantes, co-phénoménologisantes, [mouvement] passif et à accomplir dans une libre activité.

Ensuite, dans le transcendantal, rien n'est contingent et le tout, lui non plus, ne l'est pas. On ne peut pas dire qu'essence et coexistence coïncident. Le tout, en tant que tout dans le mouvement temporalisant, obtient une essence à partir de l'horizon dans le mouvement, de la potentialité à varier et à circonscrire [*umzeichnen*] l'horizon et à délimiter selon l'essence, depuis toute place du tout, les possibilités apodictiquement pré-tracées. Depuis toute place, j'ai, nous avons la même essence en face du fait indéterminé, qui est l'une des possibilités, mais le fait est tout aussi bien dans la temporalisation finie (en tant que sa subjectivité patente) que dans l'Idée de parachèvement dans l'infinité. Cette idée de l'être de la totalité absolue de la subjectivité transcendante est un fait apodictique, et elle existe, dans une latence idéale parachevée en tant qu'effectivité apodictiquement certaine, qui est l'une des possibilités d'essence. La distinction entre forme d'essence et fait subsiste, mais le fait n'est pas l'une des possibilités, parmi lesquelles une autre pourrait tout aussi bien exister ; le « tout aussi bien » ne concerne que la décision « subjective » de la subjectivité dans son site [*im Situs*] de la patente finie et en relation avec son horizon de fait. Pourtant on peut bien dire que le tout transcendantal est une « Idée », non pas, comme [celle de] tout étant, existant également de façon immanente, car elle n'est pas comme celle-ci réalisable par une « intuition adéquate », mais plutôt une Idée infinie, mais une Idée apodictique, qui comprend

apodictiquement en elle toute monade singulière en tant qu'Idée.

A partir de la « contingence » de la place de temporalisation et de la contingence de l'ego (qui est prélevé « de façon contingente » du tout toujours déjà pré-donné), il est tout à fait possible de dire qu'un ego singulier et qu'un tout singulier et l'ego en tant que singularité d'un tel tout, pensé en tant que tout de cette essence universelle (que projette depuis sa place l'ego, par variation) possède la propriété de devoir exister dans une nécessité apodictique - avec l'essence l'existence est nécessairement donnée - comme dans la preuve ontologique.

**Texte n° 3** (feuilles 30a-31a, non numérotées, mais rattachées par le contenu)

<29a> *Enveloppe 29a/36a portant l'inscription* Le problème de la variation, dans laquelle surgit l'essence ontologique universelle.

1) Variation de l'être-propriété. 2) Variation, qui conduit d'un exemple à un autre exemple dans l'identité ou la différence - mais sous recouvrement.

<30a> Pour<sup>13</sup> la variation par laquelle l'universel ontologique (la généralité d'essence)<sup>14</sup> est obtenu, il ne faut pas négliger ce qui suit. Le point de départ est n'importe quel « exemple », en dernière instance un objet concret<sup>15</sup> individuel (objet-substrat) - c'est-à-dire, du côté de la subjectivité, un quelque chose d'identifiable et de vérifiable, toujours à nouveau, en certitude d'être, vérifiable dans une perception continue, vérifiable par rectification, non seulement dans une identification subjective singulière, mais dans une identification intersubjective dans une validité d'être qui se vérifie. Tout individu, tout exemple réel [*reale*] possède son horizon interne et externe, se tient dans l'unité d'une motivation de validité selon toutes les faces, selon des modes de validité et des modes du contenu de validité, du « ce que » [*Was*] valant comme étant, valant en outre actuellement ou potentiellement (en habitus). L'horizon interne se réfère à ce qui est l'essentiel propre au réel exemplaire, à ses propriétés ayant déjà été données en personne à chaque fois ou bien données en personne sur le mode du souvenir et se tenant de façon déterminée conformément à l'attente, dans une pré-validité déterminée. Or ce noyau de la détermination de l'expérience est précisément un pur et simple noyau d'un horizon d'expérience possible, de connexions [*Konnexe*] possibles d'expérience propre et étrangère. L'horizon est un espace de jeu de possibilités d'être-tel, de propriétés possibles inconnues, indéterminées, chacune pré-tracée de façon ouverte comme vérifiable, mais non pas dans une certitude d'être, dans la mesure où chacune des

13. *Devant Pour au crayon* : Note de mi-septembre 1935.

14. *En marge* : ad enveloppe A VI 16.

15. *Après concret note marginale* : Ad problème de la variation. a) Variation comme changement de l'exemple en son essence qualitative, en tant qu'altération idéale de celui-ci, b) conjointement à cette variation en l'essence qualitative, fiction d'un identique quelconque, qui « possède pareillement » l'essence qualitative altérée à chaque fois, se recouvre en cela avec l'exemple.

possibilités à rendre intuitive en a d'autres à côté de soi, qui sont « également possibles » et dont il est exclu qu'elles valent ensemble.

<30b> La variation de l'exemple peut se rapporter à l'ensemble de l'être-propriété de cette même chose, à son « ce que c'est » total, à l'en-soi, sous l'Idée d'un être inconditionnellement vrai, en tant qu'être qui se vérifie toujours à nouveau pour tout co-sujet d'expérience, tout co-sujet de connaissance, pour tout sujet orienté sur sa vérification et sa rectification en tant que vrai en dernière instance. Dans ce processus idéal infini, rapporté à moi en connexion avec tous les co-sujets absolument quelconques d'une co-vérification possible, le réel [*Reale*] est reconnu toujours à nouveau comme identiquement le même quant à l'être dans son être-tel, toujours à nouveau vérifié, selon chaque être-tel, selon toute propriété en général qui lui est attribuée et lui reviendra, lui sera attribuée, de tout temps et à nouveau, pour quiconque, de façon concordante, dans une certitude d'être.

Opérer une variation, modifier par l'imagination la chose réelle, c'est feindre la modification de ses propriétés. La propriété feinte, donnée et qui vaut intuitivement, se recouvre, dans le conflit, avec la propriété en validité - mais recouvrement signifie communauté. Les propriétés indéterminées, (dans un être-à-chaque-fois [*in einer Jeweiligkeit*]) incluses dans l'horizon, ne sont pas de pures fictions ; chacune a en tant que possibilité de la chose réelle (possibilité réelle) sa validité pré-tracée, mais d'avance une validité modalisée (cela pourrait être ainsi, cela pourrait être autrement). Mais toute propriété possible possède son espace de jeu de contre-possibilités, et toutes ces possibilités sont en recouvrement [*in Deckung stehen*]. Seul ce qui se recouvre peut entrer en conflit avec un être-tel posé ou supposé. J'ai donc, à partir de toute propriété déjà donnée (même si, comme telle, elle devait encore perdre sa validité d'être), un espace de jeu de possibilités, non pas bien entendu un ensemble déterminé, mais un « en général » qui en relève. Un « en général », ce qui est à saisir dans le feindre, est aussi une possibilité réelle, à savoir dans le cas d'une indéterminité complète et non pas dans le cas, également fréquent, d'une prescription disjonctive pour deux ou un groupe déterminé de possibilités.

Or je me tiens, cependant, dans une relativité de l'être-à-chaque-fois [*Jeweiligkeit*]. Le réel <31a> peut pourtant dans le changement de l'être-sur-le-moment [*Jeweiligkeit*] perdre des propriétés et gagner des propriétés, et il est pourtant le même, le même dans l'altération - comme le même idéellement de tout temps, le même en toute place temporelle<sup>16</sup> - dans des altérations. Cela implique un changement de la propriété concernée et de toute propriété (en

16. *En marge* : Mais pas seulement une altération. Ce qui est vu comme inaltérée, ou si l'on veut, la propriété vue comme inaltérée et vue comme « toujours à nouveau » identiquement inaltérée se montre autrement dans le rapprochement et l'éloignement - *in infinitum* -, dans la mesure où je ne peux pas parvenir à des proximités stables, absolument proches, et eu égard à l'expérience intersubjective. En outre, l'appréhension de la non-altération en tant que limite de l'altération, l'identification d'altérations - leur comparaison, une identité idéale, tandis que je vois, en y regardant de plus près, dans la répétition d'un quelque chose vu comme identique (processus vu comme identique à soi dans la répétition), une non-identité de fait etc. (N.d.A.)

tant que ce dans quoi la chose réelle est [*als worinnen das Reale ist*]) en une de ses possibilités d'essence. Mais s'il s'agit d'une modalisation de la validité, elle peut alors seulement avoir la forme : non pas ainsi, mais plutôt autrement. L'« autrement » dans le cas d'une couleur est une autre couleur etc. Cela ne peut pas vouloir dire : en lieu et place de cette couleur, une odeur ou une rugosité tactile.

Dans toutes les altérations, comme dans toutes les modalisations de validité, la chose réelle conserve son essence propre, et ce n'est que de cette façon qu'elle peut être en tous temps la même et corrélativement être reconnue comme la même. Nous avons, par là même, considéré la chose réelle exclusivement comme objet d'une certitude concordante possible, d'une expérience qui toujours à nouveau se soutient en elle-même et se vérifie continûment - d'une expérience à laquelle « tous » mes compagnons en humanité pourraient prendre part. Idéellement, ce qui est construit là, c'est une unité de l'expérience ; les lacunes de l'expérience effective sont comblées, pensées au moyen d'une expérience possible, qui, changée en expérience effective, complète à travers les lacunes une vérification continue, dans une validité qui reste à fonder, pour le moins indirectement. Ce qui est en jeu en l'occurrence, n'est-ce pas le fait que j'ai une expérience de choses semblables et à partir d'elles, un transfert aperceptif ?

Mais seule la variation de l'objet en tant qu'objet d'une expérience possible en ses propriétés empiriques produit une forme d'essence universelle de son être-tel, de son être-propriété [*Eigenschaftlichkeit*]<sup>17</sup>. <31b *vide*>

**Texte n° 4** (feuilles 32a-33b, non numérotées, mais rattachées par le contenu)

<32a> Le problème de la variation qui produit l'universalité ontologique, ou, si l'on veut, l'universalité d'essence.

1) Variation de l'« exemple » individuel dans ce qu'il a de qualitatif [*in seinem Eigenschaftlichen*], dans ce à l'intérieur de quoi il déploie son être objectif, son être individuel, comme le « ce que » qu'il est et la manière dont il est constitué en lui-même. Tout propriété venant au jour dans une expérience possible, je peux toujours à nouveau la « penser altérée », autrement qu'elle n'est donnée ici, par un remplissement, dans une certitude d'être. Toute propriété modifiée se recouvre avec la propriété originaires, en tant que propriété autre, dans laquelle l'objet est autre.

La multiplicité des propriétés est ici ouverte, ouverts des passages quelconques de propriété à propriété et d'altération fictive arbitraire de toute propriété - toute propriété, n'importe laquelle en général, n'importe laquelle issue de la multiplicité qui est déjà consciente, et qui, en tant que processus ouvert indéfini, revêt un caractère d'horizon. Je puis toujours à nouveau opérer une

17. *Note marginale au crayon au-dessous* : Tout cela est encore trop obscur, cela doit être repensé [à] nouveau comme important depuis le début. (N.d.A.)

variation, moi et tout [autre] qui opère de concert la variation, qui entreprend, de son propre chef, dans sa liberté, la variation. J'ai précisément aussi l'horizon ouvert des autres dans un processus ouvertement indéfini d'empathie possible, de la capacité des autres, des co-sujets, à entrer dans une connexion possible avec moi et l'un avec l'autre.

En ce sens, se forme l'unité d'une expérience possible d'un seul et même objet, l'unité d'une explication possible <32b> qui réalise la multiplicité unitaire de propriétés et la variation de chacune des propriétés issues de cette multiplicité - et enfin, surgissant simultanément, se forme l'horizon total, la multiplicité totale des variantes de la totalité des propriétés en recouvrement constant, donc le surgissement de l'identité de l'universel, qui traverse toute variation de l'être-propriété de cet exemple, l'essence universelle, la forme d'essence de cet exemple.

2) L'exemple, s'il est pour nous une chose réelle, possède déjà son type exemplaire. En tous cas, je peux à loisir [*in Belieben*] penser pour n'importe quel objet un second objet qui lui soit apparié - se recouvrant avec lui « en dissension », un autre et cependant en recouvrement, c'est-à-dire comme « identique » ou « semblable » en tant qu'il est de même espèce. A chaque variant [*sic*] d'une propriété de l'un, je peux concevoir un autre objet-exemple, qui possède une propriété identique - qui possède, dans l'essence, la même propriété, au moyen du recouvrement à distance. Allons plus loin : l'exemple originare et varié, et le second, qui correspond à l'exemple varié, se recouvrent en général. Bien plus, tout *autre* individuel d'une telle production librement active peut lui-même être varié librement, peut même faire surgir à partir de soi, dans une libre production de l'imagination, d'*autres* individuels ; et l'horizon total de ces multiples objets fictifs est un horizon de purs objets qui se recouvrent dans l'essence universelle. Tout objet quelconque possède un champ idéal, un univers d'objets pensables de même essence universelle ; et tout objet tiré de cet univers a son essence propre, de sorte que toute propriété singulière est une différence de l'universel (est une variante), qui pourrait en tant que telle se produire pour tout autre objet à partir d'une « altération » possible de sa propriété « correspondante ». Ici nous nous « mouvons » d'exemple en exemple, nous opérons une variation de l'individualité et non pas simplement de l'être-propriété.

<33a> Mais est-ce là l'essence ontologique, l'universalité ontologique, qui possède un « champ infini » d'individus, d'objets, lesquels sont tous de même essence qualitative ?

Une variation de l'être-propriété d'un objet n'est pas encore la variation qui guide d'objet en objet d'une même région supérieure d'objets, et à cette région elle-même. De tout homme, je peux non seulement concevoir qu'il soit autre, mais je peux m'imaginer qu'il y a en même temps un autre homme, et pour n'importe quel homme, je peux en imaginer d'autres et cela à volonté [*in Belieben*]. Je peux ainsi en imaginer d'autres et toujours à nouveau d'autres, toujours à nouveau différents et tous ensemble différents l'un de l'autre - *in*



*infinitum*. Or ce sont tous des hommes. De même pour tout réel, pour tout objet « en général ». Chacun a son univers d'autres, à savoir d'autres de la même « région » supérieure, des hommes parmi les hommes, des corps parmi les corps - toutes les choses d'une région ont une même essence qualitative, à savoir la même forme d'essence de l'être-propriété. Tout exemple d'homme a son essence qualitative individuelle ; il est celui qu'il est. Mais son essence propre individuelle est un exemplaire de son essence universelle, et celle-ci, il l'a en commun avec tous les hommes imaginables. Dans le libre passage d'un homme à l'autre, en opérant librement la variation de l'être-propriété, je reconnais qu'ils ont la même forme, qu'ils ont le même universel de l'être-propriété ; et dans la libre variation de l'individualité, passant de l'un, quel qu'il soit, à d'autres arbitrairement imaginés et ainsi dans un enchaînement infini, j'obtiens l'universel ontologique d'un homme en tant que tel. A toute variation d'une essence propre correspond un *autre* possible. Ce qui est incompatible <33b> chez un seul et s'[y] annihile, cela peut coexister dans différents individus, qui sont identiques en cela qu'ils ont la même forme d'essence, la même région.

Tout objet a sa région. Mais qu'en est-il pour des objets [relevant] de différentes régions et pour celles-ci elles-mêmes : ces dernières sont-elles séparées ? Et qu'en est-il du monde ? Ne possède-t-il pas lui aussi une infinité de possibilités essentielles propres et ne parlons-nous pas dès lors au pluriel de plusieurs mondes possibles ? Cela consonne avec ce que nous disons lorsque nous parlons de plusieurs hommes possibles : mais peut-il y avoir plusieurs mondes, coexistant les uns avec les autres ?

Et pour finir : homme, est-ce une région ? Bête, est-ce là une région ? L'homme a un corps, corps en général est une région. L'homme a corporéité et âme. Âme, est-ce là aussi une région ? Tout objet est un objet, en tant qu'un objet, a-t-il, en tant que région suprême, objet en général ?

Identité [*Identität*] - être-identique dans l'être-tel, toute propriété [étant] un quelque chose d'identique, différence - identité dans l'être-tel, identité dans l'essence individuelle (essence propre). D'autres différences - non-identité dans l'être-tel. Toute différence, celle de la non-identité, doit-elle pouvoir se changer en identité ? Tout objet est-il sujet à l'altération - dans sa région ? Deux objets quelconques, deux objets différents donc, sont-ils identiques en cela qu'ils sont des objets ? etc.

**Texte n° 5** (feuilles 34a-35a du manuscrit, numérotées I et II. Les feuilles au format DIN-A-6 étant les moitiés d'une feuille A-5 découpée, la feuille 34a est d'abord suivie par 35a, ensuite par 34b, la page 35b étant vierge.)

<34a> La pierre est une pierre, le sapin est un sapin dans le monde prédonné. Celui-ci est ce qu'il est et continuellement le même en tant que sens-d'être constitué et se constituant continûment dans la vie de l'expérience, [sens-d'être] qui a sa forme et qui continuellement pré-trace une forme en tant que ce-qui-lie le tout. Par-delà cette forme - la forme ontologique du monde -

le monde n'est que relativement déterminé par l'expérience actuelle avec toute l'ouverture aux co-sujets et à des rectifications possibles dans une connexion possible et effective, qui elle-même appartient à la forme. Mais outre cela, le monde est constamment indéterminé. Son être-en-soi, qui signifie cependant détermination, signifie une possibilité ouverte pour moi et pour ceux qui se tiennent en connexion actuelle avec moi, de pouvoir progresser dans l'ouvert [*ins Offene*] en allant de détermination en détermination, dans la concordance, par rectification. Par conséquent, une détermination en tant que possibilité du déterminer ne relève elle-même que de la forme ouverte ; en tant qu'anticipation, qui se remplit, tout comme précisément une ouverture infinie se remplit selon sa structure, sans pouvoir jamais effectivement devenir effective. <35a avant 34b>

<35a « II »> C'est à ce type de détermination dans l'ouverture que tient le fait que j'ai certes le type « sapin », mais par-delà ce que donnent l'expérience et la forme de l'expérience, [je l'ai] dans une indétermination - et non dans une quodlibétalité - que je ne peux librement faire varier. Le type en tant que type empirique n'est pas clos, pas plus qu'aucune chose singulière dans son individualité n'est connue à fond.

Mais comment dois-je donner une règle à l'être-ouvert ? Puis-je donc saisir le type comme une universalité pure et à l'intérieur de cette dernière obtenir des possibilités pures ? Ou [en va-t-il] comme si je pouvais rendre pleinement intuitive la chose individuellement intuitive et par suite comme si je pouvais opérer concrètement une variation ?

La chose est toujours ouverte, une infinité pour la connaissance. Ce qu'elle est en tant que chose de la connaissance, cela a son histoire. Ce qu'elle est maintenant, elle l'a toujours été, aussi longtemps qu'elle était, ainsi dis-je, et il était depuis lors déterminé qu'elle se présenterait de telle ou telle manière, à telle place dans le temps. Ce qui en est connu et ce qui en sera connu, cela est contingent même par rapport à la chose. Ainsi dis-je, ainsi se montre la chose vue d'un côté. Mais de l'autre côté : une subjectivité est telle et ce dont elle fait l'expérience comme monde est tel que le monde est quelque chose de synthétiquement identique de l'expérience, <34b> qui, de ce fait, a le sens d'une déterminabilité. Ce qu'il est pour la subjectivité, c'est toujours un quelque chose d'historique [*Historisches*], quelque chose qui s'est formé de telle façon et a reçu ainsi un sens et se transformera encore ultérieurement dans son sens - si une subjectivité en tant que subjectivité opérant l'identification, la reconnaissance, la détermination progressive, [y] est prise en compte. Ce qui deviendra historiquement, cela n'est pas arbitraire, bien qu'il soit arbitraire [de] s'en préoccuper en en faisant l'expérience et de continuer à en faire l'expérience en étant motivé par ceci ou cela. J'opère mon auto-variation et la variation de mon expérience avec les horizons d'expérience, sans la pré-conscience, comme c'est précisément le cas [*ohne das Vorbewußtsein, wie es eben ist*] -

mais quelle signification cela reçoit-il dans la variation? <35b *vide*>

*Traduit de l'allemand par Patrick Lang et Carlos Lobo, révisé par Marc Richir.*



## K III 12 (1935)

EDMUND HUSSERL

<1a> *Umschlag 1a/38a mit der Aufschrift* Variation und Ontologie. Problem der Ontologie des Geistes, darin ad A VI 16, E I 2.

<2a> *Umschlag 2a/20a mit der Aufschrift* Variation und Ontologie. Problem der Ontologie des Geistes. Paradoxie, daß sie die Ontologie der Natur einschließt.

Text Nr. 1 (Bl. 3a-13a in DIN-A-6-Format, durchlaufend paginiert m. Bleist. von 10 bis 16 bzw. von 1<sub>x</sub> bis 8<sub>x</sub>, darin Bl. 8a-10b, auf die in Bl. 7b verwiesen wird als Einlage dreier Beilagen, paginiert mit 6a, 6b und 6c, daher hier als Beilage zu Text Nr. 1 ausgekoppelt.)

<3a „10“ „1-2<sub>x</sub>“> Wie ist eine Ontologie der Seele möglich, als Ausgangsproblem - dann überhaupt, wie eine Ontologie der Welt überhaupt?

Überlegen wir, was erforderlich ist für eine eidetische Variation meiner selbst, für eine Gewinnung also evidenter eidetischer Möglichkeiten meines konkreten Seins. <3b> Man könnte so anzusetzen versuchen: Mich selbst kenne ich aus beständiger Erfahrung in gewisser Weise: Mein menschliches Leben, mein<sup>1</sup> Weltleben spielt sich in ständiger „Selbstwahrnehmung“, „innerer Wahrnehmung“ ab; auch wenn ich nicht auf mich reflektiere und etwa ein Außending, den Baum dort, wahrnehme, ist nicht nur der Baum, sondern auch mein Wahrnehmen, meine subjektive Weise, ihn<sup>2</sup> als dort Seiendes gegeben zu haben, mir *originaliter*<sup>3</sup> bewußt, unthematisch wahrgenommen. Andererseits, mich, den ich so kenne, muß ich allererst kennenlernen, ich muß thematisch reflektierend auf mich selbst gerichtet sein und aus diesen reflektiven Akten Selbsterkenntnis schöpfen. Zunächst gewinne ich so Selbsterkenntnis, wie ich jetzt in meinen gegenwärtigen Akten mich verhalte. Dann kann ich Erinnerungen, zunächst gerade außenweltliche, vollziehen und dann in der jeweiligen Erinnerung reflektieren und mich, wie ich in meinen vergangenen Akten war, kennenlernen; nicht ebenso natürlich, wie ich künftig sein werde. Ich bin

\*Nous publions la partie inédite du texte allemand du Manuscrit K III 12 en vertu des conventions propres aux Archives Husserl.

<sup>1</sup> *daneben Rb. m. Bleist.* Selbsterkenntnis in ihren Erfordernissen.

<sup>2</sup> *statt ihn Ms.* ist

<sup>3</sup> *daneben Rb.* Der Ansatz ist unsinnig: Ich „jetzt“, bin in meiner Gegenwart, der ich als derselbe war - in all den Geltungen, Akten und Entscheidungen, die jetzt die meinen sind, die ich noch in Geltung habe, mit den Entschlüssen, die noch gelten.

nun jetzt nicht nur Substrat der gegenwärtigen Akte. Was<sup>4</sup> ich jetzt tue und treibe, das ist durch meine Vergangenheit motiviert. <Um> mich kennenzulernen, wie ich jetzt wirklich bin, müßte ich also meine ganze Vergangenheit, mein vergangenes Mich-Verhalten unter den mir damals geltenden Situationen kennen; ich muß sie, um nicht in leeren Meinungen steckenzubleiben, mir anschaulich machen; und nur soweit <4a „11“ „3<sub>x</sub>“> ich das vermag und wirklich vollkommene Anschauung, und reflektierend, zustande bringe und Einheit<sup>5</sup> einer totalen Vergangenheits-Anschauung bis zur Gegenwart, nur soweit kann ich volle Evidenz meines eigenen Seins, als der ich jetzt bin, und ebenso Evidenz meines Seins in einer bestimmten Vergangenheit (nach Enthüllung der ganzen vorangegangenen Vergangenheit) gewinnen. Man sieht, daß Vollkommenheit der Evidenz hier unmöglich ist, obschon eine gewisse und fortschreitend einigermaßen zu bessernde Evidenz. Ich kann danach auch meine faktischen Seinsmöglichkeiten erforschen. Ich kann mich in die verschiedensten möglichen Weltsituationen versetzt imaginieren und mich fragen, was ich da tun, wie da mein Verhalten sein würde<sup>6</sup>. Natürlich kann ich da sehr weit abirren. Um vollkommene Evidenz herzustellen, müßte ich die mögliche Situation (gegenüber der, in der ich wirklich bin) voll anschaulich imaginieren und andererseits, um zu wissen, wie ich mich da faktisch verhalten würde, ich jetzt, der ich jetzt der und kein anderer bin, müßte ich mein eigenes Sein in dem vollen, vorhin <4b gestr.> <5a „12“ „4<sub>x</sub>“> umzeichneten Sinn kennenlernen; und ähnlich für jede besondere Vergangenheit und die<sup>7</sup> faktischen Verhaltensmöglichkeiten unter Situationen, in die ich für damals mich hineinimaginieren könnte.<sup>8</sup> Offenbar sind das, wenn eine volle Evidenz erwachsen sollte, unmögliche Forderungen, und was allein erreichbar ist, ist eine relativ schwache untrügliche Evidenz, im Ganzen unterliegen wir da nachweislich großen und häufigen Täuschungen.

Freilich ist zu bedenken, daß es noch eine andere Evidenz hier gibt. In mir liegt doch der ganze Niederschlag meines früheren Lebens als des wirklich bewußt gelebten und habitualisierten - von der Gegenwart her, von den dabei aktuellen Anschauungen weckbar, insbesondere in all dem jetzt noch für mich von früher her Fortgeltenden. „Jemanden überfallen, seines Geldes berauben und gar eventuell ermorden“ - erwäge ich die Möglichkeit, so sage ich mit Evidenz „das könnte ich nicht.“ Ich kann mich hineindenken in solches Tun,

<sup>4</sup>statt Was Ms. Wie

<sup>5</sup>daneben Rb. Da bin ich in Widersprüchen, bin bald der und bald der, bald die Willensrichtungen, Aktrichtungen, in denen ich bin, haltend, bald sie und damit mich preisgebend - und doch auch das ist eine Identität meines Ich - in Widersprüchen; der haltlose, inkonsequente Mensch ist doch auch ein und derselbe in der Welt seiende.

<sup>6</sup>danach Rb. m. Bleist. In der Frage ist vorausgesetzt, daß ich als menschliche Person in meinem verfügbaren, für mich immer bereiten Zeithorizont als dem meiner wirklichen und möglichen Stellungnahmen mich selbst erhalten will, „derselbe“ sein will als Ich, das sich treu bleibt.

<sup>7</sup>statt die Ms. den

<sup>8</sup>daneben Rb. m. Bleist. Das alles ist bodenlos.

in gewisser Weise es auch anschaulich machen, <5b> aber zugleich ist mir evident, daß ich es nicht wäre, ich, wie ich faktisch bin. Gegen eine solche Handlungsweise erhebt mein Ich Protest in einem unbedingten: Das will, das kann ich nicht. Die Anschauung des Mordens hat in ihrer angesetzten Willensgeltung ein unbedingtes Nicht, in unbedingter „Durchstreichung“.

Mich also umphantasieren, das ergibt, wenn ich mich als identisches Ich der Akte und als das Ich in der Identität meines ‚Charakters‘ festhalte, zwar die Faktizität überschreitende Möglichkeiten, andererseits aber doch nur Möglichkeiten meines faktischen Ich, wie ich jetzt bin, an mich „individuell“ (im personalen Sinne) gebunden.

Überschreite ich nun auch diese Schranke meiner personalen Individualität, so erhalte ich völlig freie Phantasiemöglichkeiten, die für mich in keinem Sinne „reale“ Möglichkeiten sind; und nur wenn ich sie, die mit meinem Sein, wie ich als dieser bin, in Widerspruch stehen, in der Einstellung der Beliebigkeit heranziehe, ansetze und wandle, kann ich eine Wesensallgemeinheit <6a „13“ „5<sub>x</sub>“> gewinnen, in welcher ich, das faktische Ich, zu einem Ich im Universum meiner frei fiktiven Möglichkeiten, meiner eidetischen, werde. So gewinne ich (das scheint zunächst klar) ein allgemeines Wesen, Eidos Ich.

Bei all dem war von Anderen keine Rede. Andere gewinne ich durch Fremderfahrung. Hierbei ist der Andere eine intentionale Abwandlung meiner selbst in meinem gegenwärtigen und mitgegenwärtigen Dasein, und offenbar so, daß jede solche Abwandlung in Form des mir „gegenüberstehenden“ Anderen eine meiner eidetischen (aber nicht schon eine meiner faktischen) Möglichkeiten für mich zur Geltung, und eventuell zu einer gewissen Evidenz bringt. Sein eingefühltes Handeln verstehe ich und kann ich ganz anschaulich nachverstehen - obschon ich im Erfassen seiner Dort-Situation eventuell evident gewiß sein kann, daß so sich <zu> verhalten für mich ganz unmöglich wäre. Hier stoße ich aber auf eine Schwierigkeit. Indem ich den Anderen in seinem, jeweilig <6b> in wirklicher Einfühlung erfahrenen Verhalten, in dem, was er tut, verstehe, verstehe ich ihn selbst als Person, ihn, wie er „Individuum“ ist, noch lange nicht. Offenbar müßte ich sein ganzes vergangenes Leben kennen, um ihn als Person, als den, der jetzt dort ist und so sich verhält, zu verstehen. Für ihn habe ich aber keineswegs jene zweite Art Evidenz, als ob ich seine faktischen Möglichkeiten, ohne seine Vergangenheit zu kennen, konstruieren könnte, so wie das für mich in einigem Maß der Fall ist.

Näher überlegt nun, was mich selbst anlangt und meine eidetischen Möglichkeiten, so liegen sie keineswegs so auf der Hand. Im allgemeinen ist meine Fähigkeit, frei phantasierend mich umzudenken (ohne Andere im Auge zu haben), höchst beschränkt. Die Poesie, die Biographie, die Geschichte sind, wie die ständige Erfahrung Anderer im Einleben in ihr Tun und Treiben, die großen Mittel, um vielfältige Menschen-Anschauung zu gewinnen. Aber wiefern gewinne ich dadurch eine Hilfe für eine Wesenslehre der Personalität, eine Wesenslehre des psychischen Menschen in seinen einzelnen und gesellschaftlichen Möglichkeiten? Die gewaltige Bedeutung der Poesie für die Erweiterung

der Erkenntnis vom faktischen Menschheitsleben ist klar. Indem sie konkrete Möglichkeiten des personalen Verhaltens in der personalen Geschichtlichkeit anschaulich macht, <7a „14“ „6<sub>x</sub>“> ermöglicht sie <es>, wo in der Erfahrung faktische Personen gegeben sind, aber zunächst nur in bestimmt erfahrenen Verhaltensweisen und in einem Leerhorizont ihrer<sup>9</sup> personalen Geschichtlichkeit, diesem Leerhorizont eine Fülle konkreter Möglichkeiten analogisch (eventuell bewußt hypothetisch) unterzulegen, also der Person eine analoge Geschichtlichkeit und analoges konkret personales Sein zuzumessen, durch welches der Stil ihres<sup>10</sup> Verhaltens sich verstehen <lassen> würde.

Diese Leistung ist im Grunde keine andere wie auch die Leistung der fortschreitenden Menschenkenntnis im Gang der Gemeinschaftserfahrung. Der Andere hat (ein unbekannter Anderer) von vornherein Seinssinn für uns als Abwandlung unserer selbst. Aber wirklich gegeben ist von ihm als ursprünglich anschaulicher Kern der Einfühlung sein jeweiliges leibliches Walten und sein von da aus bestimmt indiziertes Sich-Verhalten in der Situation. Über das hinaus ist er Anderer in einem unbestimmten Horizont von Möglichkeiten, die intentionale Modifikationen sind von <7b> meinen eigenen, sei es faktisch, sei es in Widerstreit mit meinem faktischen Sein und Gewordensein, <von> meinen doch zugehörigen fiktiven Möglichkeiten des Anders-Seins (wie wenn ich als anders Seiender geworden wäre). Im Gang der Gemeinschaftserfahrung lerne ich immer besser, Möglichkeiten motiviert unter<zu>legen, zu korrigieren, zu bestätigen. Ich lerne die Geschichtlichkeit der ständig Mitlebenden, mir häufig Begegnenden kennen und danach wieder die Anderen interpretieren. Von daher kann ich immer besser die jeweils bestimmt erfahrenen Handlungen aus ihrer individualhistorischen Motivation und der in ihr erwachsenen habituellen Persönlichkeit verstehen.

Aber habe ich damit schon gezeigt, daß ich mein faktisches Sein und das irgendeines Menschen frei variieren kann, daß ich einen Umfang eidetischer Möglichkeiten gewinne? Zunächst: wie hinsichtlich der Natur? Tritt da nicht am Ende eine ähnliche Schwierigkeit auf?<sup>11</sup> <11a „15“ „7<sub>x</sub>“> Ist es mit den faktischen Möglichkeiten von Menschen, die sich als faktische Erfahrungsmenschen mir darstellen, anders wie mit den faktischen Möglichkeiten von Dingen, von Pflanzen und Tieren als solchen der Erfahrung? Für eine Wesenslehre kann eine jede natürlich als Exempel fungieren, aber für sie bedarf ich einer freien, von aller Faktizität befreiten Variation, also einer sich von Tatsachen freihaltenden Phantasie. Aber ist hier nicht eben die Frage, wie ich der

<sup>9</sup> *daneben Rb. m. Bleist.* Das alles ist einfach „historisch“. Ausbildung der Apperzeption Mensch unter Menschen, da ist es selbst ein besonderes Faktum, daß dieser Mensch dort zu einem ethischen Selbstwillen gekommen ist, sich das Lebensziel gestellt hat, daß er ihm, daß er sich selbst treu sein will.

<sup>10</sup> *statt ihres Ms. seines*

<sup>11</sup> *darunter m. Bleist.* Hier Einlage dreier Beilagen, inhaltlich aber nahe verwandt mit 9ff. Dies verweist auf die folgenden Blätter 8a-10b, paginiert mit 6a, 6b und 6c, die hier als Beilage zu Text I wiedergegeben werden.



Tatsächlichkeit ledig werde?

Kann ich eine Wesenslehre der Löwen entwerfen, der Bienen usw.? Und ist es nicht ganz analog mit einer Wesenslehre der Menschen und somit auch einer apriorischen Psychologie? Aber warum könnte ich nicht, den faktischen Löwen frei variierend, oder eine faktische Pflanze, <eine> Tanne, eine apriorische Theorie der Löwen, der Tannen gewinnen? Das scheint leicht. In reiner Phantasie kann ich mir Löwen, Tannen etc. denken, auch Menschen, griechische Tempel usw. Es sind, wie reine Phantasien überhaupt, Phantasie-Abwandlungen von Gegenständen der mundanen Erfahrung, und so die reine Phantasiewelt Phantasie-Abwandlung der faktischen. <11b gestr.> <12a „16“ „8<sub>x</sub>“> Aber es handelt sich nicht um eine reine Phantasie, sondern um Herstellung einer freien Variation, die ein Reines überhaupt, ein reines Wesen und seinen „Umfang“ freier Möglichkeiten ergibt. Wenn ich ein Reales von einem empirischen Typus habe, sagen wir, ein Stück Quarz, einen Diamant etc., und schon als eine reine Möglichkeit, wie gewinne ich eine reine Variation, eine völlig von Faktizität freie? Dieses Stück Quarz - in der Phantasie - vorstellig ist es in einer oberflächlichen Seiten-Anschauung und einem Horizont von Möglichkeiten, die aber gebunden sind als Möglichkeiten eines Spielraums. Was bindet diesen Spielraum? Natürlich, es ist ein bloßes „physisches Ding“, es ist „Gestein“, es ist „Quarz“. In der Wirklichkeitserfahrung, in der faktischen Erfahrungswelt, habe ich den empirischen Typus und Begriff Quarz gewonnen, aber natürlich mit einem Bekanntheithorizont und Typus, der noch offen ist <12b> und auf mögliche weitere Erfahrung rechnet. Was liegt nun darin? Kann ich da beliebig variieren? Woran liegt es, daß die weitere Erfahrung, auf die ich rechne, doch nicht, wie ich im Voraus weiß, ganz beliebig kommen könnte, sondern selbst gebunden ist? Es ist nicht so, als ob nun alles und jedes Erdenkliche kommen könnte und ich es nur, wenn es gekommen ist, zuschlage zu dem schon Erfahrenen. „Der Stein ist ja nichts für sich, oder er ist etwas für sich, nur in einem relativen Sinne, er steht in der universalen Kausalität der empirischen Natur und einer konkreten Natur, in der jedes Konkrete in dem, was es ist, von jedem Anderen und seiner Konkretion unmittelbar oder mittelbar bestimmt ist.“ Das sage ich vorweg als ontologische Aussage - als Vorgewißheit, die dann doch zum Gang des erfahrenden Lebens gehört, die Möglichkeiten der Erfahrung eines jeden mir vorgegebenen und gegebenen Realen vorbestimmend. Aber wie komme ich zur ontologischen Behauptung einer universalen Kausalität, am Ende gleich die neuzeitliche naturwissenschaftliche Physik voraussetzend oder die so lange selbstverständliche exakte universale Kausalität? <13a „8<sub>x</sub>“> Aber selbst wenn diese nicht fraglich geworden wäre in der gegenwärtigen Physik - stände ich hier vor Fragen. Kann eine Mathematik der Natur, kann ein Apriori als Fundament für eine exakte Methode entbehrt werden? Gibt es überhaupt eine „Wesenslehre“ von der Natur, von der Welt, vom Psychischen? Hat die Restitution der Ontologie in Rekurs auf die Fähigkeit, Fakta als Exempel für freie Variationen zu nehmen, ein Recht? Die Lehre von den „Regionen“? Zunächst scheint nichts leichter zu sein, als frei umzufingie-

ren, die reine Überhaupt-Stellung einzunehmen und ein eidetisches Wesen zu erschauen. Aber näher überlegt geraten wir in Schwierigkeiten.

**Beilage zu Text Nr. 1** (Bl. 8a-10b)

<8a „6a“> Indem ich frei phantasierend mich variiere, variiere ich<sup>12</sup> meine Wahrnehmungen, meine Erinnerungen, meine Phantasien, meine Einfühlungen - meine für mich seiende Welt, auch selbst die freien Phantasien von möglichen Welten, von Varianten meines Seins.

Mich selbst frei variieren und mein reines Wesen gewinnen, das ist selbst ein Geschehen, ein aktives Leisten meines faktischen Ich, das in all<sup>13</sup> seinem vermöglichen Tun und in seinen nicht zur Realisierung kommenden Vermöglichkeiten dasselbe, das faktische Ich, ist; das faktische, das seine faktische Welt als ihm geltende und sich ihm bewährende hat und sich selbst als<sup>14</sup> in ihr seiend findet. Und dieser Welt gehört es, wie es auch sehen kann, an mit all seinen Phantasien, seinen Varianten, seinem Eidos als <8b> einem vermöglichen subjektiven Gebilde. Sich selbst erkennend in Reflexion und in systematisch selbsterkennenden Akten, gewinnt es sich selbst als wahrhaft Seiendes, als Substrat seiner wahren Prädikate (sei es auch in einem offenen Progressus), und ebenso die Welt als wahrhaft seiende, also als ein Gebilde in sich selbst, als Erkenntnisgebilde; <gewinnt> in der wahrhaft seienden Welt sich selbst, in dem wahrhaft seienden Selbst die Welt - je als Gebilde des erkennenden, der Erkenntnis vorangehenden Ich. Ebenso wie wahres Sein der Welt wirkliches Ich, so schließt mögliches Sein einer Welt (in Wahrheit denkbare, in Wahrheit mögliches) das mögliche Ich ein, das seinerseits als mögliches mögliche Welt in sich trägt.

Wirkliches und mögliches Ich ist das wirklicher und möglicher Anderer<sup>15</sup>. Im wirklichen Ich liegen die faktischen Einfühlungen, in denen Wirklichkeit, von anderen Gesetztheiten, Geltungen sind, und sich fortgesetzt<sup>16</sup> bewährend; also ihr wahres Sein, einstimmig Geltendes, <9a „6b“> <ist> in mir, dem Ich, für das die Anderen sind und die Anderen als intentionale Bewährungseinheiten in mir selbst impliziert war<en>; impliziert mit den jeweiligen unbestimmten Horizonten ihres Für-mich-möglicherweise-Seins über das, was für mich von ihnen bestimmt ausgewiesen und in Bewährung ist, ebenso wie ich selbst überhaupt meine unbestimmten Horizonte habe mit Möglichkeiten, die sich erst zu bestimmen haben, aber in mir selbst Bestimmung erlangen und zu meiner bestimmten Vergangenheit dann gehören, sowie sie als noch unbestimmte zu ihr eben als unbestimmte gehören.

<sup>12</sup> *daneben Rb. m. Bleist.* Das Vorherige weggeworfen. Ähnliches in 9ff.

<sup>13</sup> *statt all Ms.* allem

<sup>14</sup> *daneben Rb. m. Bleist.* Welt in gerader Geltung, in Widersprüchen - Welt im Willen zur Einstimmigkeit - des erfahrenden etc. Ich mit sich selbst.

<sup>15</sup> *statt Anderer Ms.* Anderen

<sup>16</sup> *statt fortgesetzt Ms.* *versehentlich* fortsetzend

Variation der Anderen ist meine Variation, nicht minder natürlich jede Variation, die die Anderen für sich selbst üben, als für mich Seiende oder möglicherweise Seiende. Jede Variation der Anderen (der Andere als Variante eines Ich) ist äquivalent einer meiner Selbstvariationen, und in dem variierten Anderen liegt selbst beschlossen, sofern in ihm mein eigenes Sein als Sein Anderer impliziert ist, eine Variante meiner selbst. All das sind Möglichkeiten, sind Varianten, sind Implikationen in mir, dem wirklichen <9b> Ich, und Implikationen von Implikationen in den mir wirklich geltenden anderen Ich; und <das> Ich, das wirkliche und die wirklichen Anderen (primär in mir Geltung habenden und jeweils ausweisenden)<sup>17</sup>, gehört zur wirklichen Welt als Welt für mich und Welt, die mich enthält, die zugleich Welt für alle Anderen ist - meine Anderen und ich ihr Anderer, was selbst in meiner Geltung liegt, die ich von ihnen habe und haben kann.

<10a „6c“> Mich variieren - das ist doch, mich, den isolierten Menschen, variieren, abstrakt unbekümmert um die übrige Welt. Aber mich variieren ist *a priori* - vom „rein Psychischen“ her, das mein Ichsein ausmacht - die ganze Welt variieren, Variation meines seelischen Seins, und offenbar <gilt>: Die freie Variation meines seelischen Seins impliziert jede freie Variation jedes anderen seelischen Seins, jeder Andere ist schon mitvariiert, wenn meine Seele variiert ist und umgekehrt. Eine wundersame Kausalität einigt also alle Seelen, derart daß jede Änderung der Konkretion der einen alle anderen verändert. Ich kann mich frei umfingierend in irgendeinen Anderen versenken oder frei variiierend mein faktisches Ich als Ausgang nehmen, es ist einerlei, ich gewinne die Möglichkeiten eines Ich überhaupt, einer Welt überhaupt, in allen möglichen Konkretionen.

Aber wie steht es mit der Wesenslehre eines Ich unter anderen Ich, <10b> einer Wesenslehre der Sozialität, einer Menschheit als verbundener Menschheit in der Welt? Wie, so kann auch gesagt werden, <steht es> mit der Wesenslehre des in der Natur und so der konkreten Welt leiblich seienden Menschen, durch seine Leiblichkeit stellenmäßig in der Raumzeitlichkeit vorhanden, mit jedem Anderen an anderen Stellen <der> leiblich Seienden in psychophysischem Zusammenhang, jeder in seiner leiblichen Sinnlichkeit auf jeden bezogen, leiblich wahrnehmend andere Leiber wahrnehmend, dadurch die Möglichkeit des Nachverstehens ihrer Ausdrucksäußerungen verstehend etc.? Und überhaupt die Wesenslehre der Welt - wie sie aufbauen, wie die Wesenslehre einer Natur, da doch Natur als objektive die Gemeinschaftserfahrung mit Anderen, wirklichen und möglichen, voraussetzt? Hat eine isolierte Wesenslehre der Natur überhaupt einen guten Sinn? Und welchen möglichen Sinn <hat> eine Ontologie überhaupt? Ist nicht die einzig sinnvolle Ontologie die transzendente Phänomenologie? In ihr allein kann erst ein relativ unbeweglicher Seinssinn aller echten mundanen Ontologie aufgezeigt werden.

*Im Ms. folgen die nicht benötigten Bl. 14a-19a bzw. die Transkriptions-*

<sup>17</sup>runde Klammer vom Hrsg. geschlossen

Seiten 14-29

**Text Nr. 2** (Bl. 22a-23a, paginiert mit 1 und 2)

<21a> Umschlag 21a/37a mit der Aufschrift Zum Problem der Variation.

<22a „1“> Freie Variation eines Exempels - müßte das nicht zu voller Anschaulichkeit gebracht sein?

Ein Körper als Exempel, in der Wahrnehmung als fortschreitende Explikation. Jedes Exempel kann ich mir wiederholt denken als Gleiches - völlig Gleiches. Vorgegeben ist Welt schon so, daß jedes Reale typisch apperzipiert ist, also einen Möglichkeitshorizont von Ähnlichen, von typisch Gleichen hat. Jedes Ding ist so und so, und ist dasselbe in der Wiederholung - ich kann darauf zurückkommen - es ist noch da, ich erkenne es wieder, das ist, explizierend, was es ist. So ist die Explikation eine Schritt für Schritt in den Explikaten <sich> wiederholende, die Erinnerung deckt sich mit der neuen Wahrnehmung und verschmilzt mit ihr; ebenso die Erinnerung in beliebiger Wiederholung in neuen Erinnerungen - es war dasselbe Vergangene. Typisch Gleiches kann ich mit Gleichem zur Deckung bringen, und das ist jede Eigenschaft, in der das eine und andere eigenwesentlich ist, und <ich kann> jede Kette der Explikation und der Explikate zur Deckung bringen - bloßes Ähnlichkeitspaar, Deckung in Ähnlichkeit, das ist, in Verschiedenheit.

Jedes Ding, jede Eigenschaft kann ich umfingieren gemäß der Ähnlichkeiten. Ich kann die eine der anderen angleichen. Ähnlichkeit kann fast Gleichheit sein, der Gleichheit nahestehen. <Etwas> als gleich Gesehenes kann in der Relativität der Gegebenheitsweise der Nähe und Ferne (allgemein als der Vollkommenheit) bei näherem Zusehen, in der sich besser zeigt, was dies da ist, sich als verschieden - aber bloß ähnlich, das ist, noch immer im Typus sich haltend - herausstellen.

<22b> Jedes Ding ist umweltlich erfahren und hat Seinssinn schon derart vorgegeben, daß es einen endlosen Explikationshorizont hat, nur daß sich in der Lebenspraxis (außerwissenschaftlich) das wirkliche Sein des Dinges auf eine empirische Nähe relativiert; oder, wie man von einer anderen Einstellung aus sagt (in Bezug sich setzend zu anderen Interessen, die eine nähere Nähe, eine eingehendere Explikation etc. verlangen)<sup>18</sup>: Für diese Praxis genügt diese ungefähre Genauigkeit. Die Identifizierung von Körpern erstreckt sich im <Wandel>, durch den Wandel der praktischen Interessen. Das Ding ist eben das eine in Bezug auf das eine einzige System der Kin<ästhesen>, und so, daß alle Erscheinungsweisen und Einheiten in ihnen (Einheiten der Seitengegebenheit, der Perspektiven), die verwirklicht sind und zu verwirklichen, ein einziges System der Unvollkommenheits- und der Vervollkommnungsreihen bilden<sup>19</sup>, die auf einen einzigen Limes hinstreben.

<sup>18</sup> nach verlangen) Ms. noch einmal sagt

<sup>19</sup> statt bilden Ms. bildet

Das Variieren ist zunächst anschauliches Umdenken, eventuell unter anschaulichem Sich-Übertragen-Denken von Ähnlichem auf Ähnliches, und zwar von Eigenschaft auf entsprechende Eigenschaft. Alle Dinge eines Typus, die einen Limes haben, die in einer<sup>20</sup> einzigen stetigen Vollkommenheitsreihe, oder einem<sup>21</sup> Einheitssystem von solchem, sich als identisch durchhalten, haben ein-eindeutige Korrespondenz der Explikate bzw. haben Vollkommenheitsstufen, haben relative Identitäten, die einander genau entsprechen, haben genau entsprechende Komponenten des ideal Vollkommenen, des Limes-Dinges, des Pols, als dessen ihm ideal zukommende Eigenschaften; Eigenschaften, die sich für jedes Ding in denselben anschaulich-relativen Eigenschaften darstellen. Aber da stehen wir in einer Begrenzung - das paßt nicht auf alles, was <23a „2“> als Reales in der Welt vorgegeben ist.

Die Typik, die Ähnlichkeitsgruppen, Klassen, in denen anschauliche Welt eben typisierte ist, muß näher überlegt werden. Die Variation, die zum Wesen führt, hält sich im Welthorizont und ergibt gegenüber dem jeweilig als seiend genommenen Exempel, das seiend ist in der seienden Welt, möglicherweise Seiendes, das seinerseits nur Möglichkeit ist in einer möglichen Welt (ein Universum der Kompossibilität).

Variation - Region körperlicher Dinge, Variation in der Vollkommenheitskontinuität, Nah- und Fern-Kontinuität, Perspektiven-Kontinuität, Kin<ästhesen>-Kontinuität etc., an all das ist zu denken. Aber wie steht es mit der Region Ichsubjekt, animalisches Wesen? Die Deckung im einführenden Verstehen, was besagt hier Variation - Variation eines möglichen Subjekts in einer kompossiblen Subjekt-Allheit?

*dann folgt der bereits in Hua XXIX veröffentlichte Text (Bl. 24-28)*

**Text Nr. 3** (Bl. 30a-31a, *unpaginiert, aber inhaltlich anschließend*)

<29a> Umschlag 29a/36a mit der Aufschrift Zum<sup>22</sup> Problem der Variation, in welcher das ontologisch allgemeine Wesen entspringt.

1) Variation der Eigenschaftlichkeit. 2) Variation, die Exempel in andere Exempel in Gleichheit oder Verschiedenheit - aber unter Deckung - überführt.

<30a> Für<sup>23</sup> die Variation, durch welche das Ontologisch-Allgemeine (das Wesensallgemeine)<sup>24</sup> gewonnen wird, ist folgendes nicht zu übersehen. Der Ausgang ist irgendein „Exempel“, letztlich ein individuelles konkretes<sup>25</sup> Objekt (Substratgegenstand) - von Seiten der Subjektivität gespro-

<sup>20</sup> statt einer einzigen stetigen Ms. eine einzige stetige

<sup>21</sup> statt einem Ms. ein

<sup>22</sup> vor Zum Ms. Ad Konv<olut> A VI 16

<sup>23</sup> vor Für Rb. m. Bleist. Note Mitte September 1935.

<sup>24</sup> daneben Rb. ad Konvolut A VI 16.

<sup>25</sup> nach konkretes Rb. Ad Problem der Variation. a) Variation als Wandlung des Exempels in seinem eigenschaftlichen Wesen, als idealer Veränderung desselben, b) zugleich mit dieser Variation im eigenschaftlichen Wesen Fiktion eines beliebigen Gleichen, das das jeweilig veränderte eigenschaftliche Wesen „ebenfalls hat“, sich mit dem Exempel darin deckt.

chen, in Seinsgewißheit immer wieder Identifizierbares, Bewährbares, bewährbar in kontinuierlicher Wahrnehmung, bewährbar unter Korrektur, nicht nur in einzelsubjektiver, sondern intersubjektiver Identifikation in sich bewährender Seinsgeltung. Jedes Individuum, jedes reale Exempel hat seinen Innen- und Außenhorizont, steht in der Einheit einer Geltungsmotivation nach allen Seiten, nach Geltungsmodis und Modis des Geltungsinhalts, des als seiend geltenden Was, übrigens aktuell oder potentiell (habituell) geltend. Der Innenhorizont bezieht sich auf das dem exemplarischen Realen Eigenwesentliche, auf seine jeweils schon selbstgegebenen (bzw. erinnerungsmäßig selbstgegebenen)<sup>26</sup> und bestimmt erwartungsmäßig in bestimmter Vorgeltung stehenden Eigenschaften. Dieser Kern der Erfahrungsbestimmtheit ist nun eben bloß Kern eines Horizonts möglicher Erfahrung, möglicher Konnex eigener und fremder Erfahrung. Der Horizont ist ein Spielraum von Soseins-Möglichkeiten, von möglichen unbekanntem Eigenschaften, unbestimmten, jede als bewährbar offen vorgezeichnet, aber nicht in Seinsgewißheit, sofern eine jede anschaulich zu machende Möglichkeit andere neben sich hat, die „gleich möglich“ sind und eine Zusammengeltung ausschließen.

<30b> Die Variation des Exempels kann sich beziehen auf die gesamte Eigenschaftlichkeit desselben, auf sein gesamtes „Was es ist“, <auf> es an sich, unter der Idee eines unbedingt wahren Seins, als des sich immer wieder und für jeden Miterfahrenden, Miterkennenden, mit auf Bewährung und Korrektur als endgültig Wahres Gerichteten. In diesem ideellen unendlichen Prozeß, bezogen auf mich im Konnex mit überhaupt beliebigen (allen) Mit-subjekten möglicher Mitbewährung, ist das Reale als identisch dasselbe nach Sein in seinem Sosein immer wieder erkannt, immer wieder bewährt, nach jedem Sosein, jeder Eigenschaft überhaupt, die ihm je allzeitlich und wieder für jedermann mitbewährbar zuerkannt ist und zukommen wird, zuerkannt werden wird, einstimmig, in Seinsgewißheit.

Variieren, das Reale Umfingieren, das ist, seine Eigenschaften umfingieren. Die umfingierte anschaulich gegebene und geltende Eigenschaft deckt sich mit der geltenden im Widerstreit - aber Deckung ist Gemeinschaft. Die im Horizont beschlossenen unbestimmten Eigenschaften (in einer Jeweiligkeit) sind nicht bloße Fiktion; jede hat als Möglichkeit des Realen - reale Möglichkeit - ihre Geltungsvorzeichnung, aber von vornherein eine modalisierte (es könnte so, es könnte anders sein). Aber jede mögliche Eigenschaft hat ihren Spielraum von Gegenmöglichkeiten, und all diese Möglichkeiten stehen in Deckung. Nur was sich deckt, kann mit einem gesetzten oder angesetzten Sosein streiten. Also habe ich von jeder schon gegebenen Eigenschaft (auch wenn sie als diese ihre Seinsgeltung wieder verlieren sollte) einen Spielraum von Möglichkeiten, freilich nicht eine bestimmte Menge, sondern ein zugehöriges „Überhaupt“. <Ein> Überhaupt, was da im Fingieren zu begreifen ist, ist auch real möglich, nämlich im Fall völliger Unbestimmtheit, und nicht, wie es auch oft steht, <im

<sup>26</sup> *Klammer v. Hrsg. geschlossen*

Fall> einer disjunktiven Vorzeichnung für zwei oder eine bestimmte Gruppe von Möglichkeiten.

Nun stehe ich allerdings in einer Jeweiligkeits-Relativität. Das Reale kann doch im Wandel <31a> der Jeweiligkeit Eigenschaften verlieren und Eigenschaften gewinnen, und es ist doch dasselbe, dasselbe in der Veränderung - als allzeitlich ideell dasselbe, an jeder Zeitstelle dasselbe<sup>27</sup> - in Veränderungen. Darin liegt eine Wandlung der betreffenden Eigenschaft und jeder Eigenschaft (als worin das Reale ist) in eine ihrer Wesensmöglichkeiten. Handelt es sich aber um eine Modalisierung der Geltung, so kann sie nur die Form haben: nicht so, sondern anders. Das Anders im Fall einer Farbe ist eine andere Farbe etc. Es kann nicht heißen, statt dieser Farbe ein Geruch oder eine taktile Rauigkeit.

In allen Veränderungen, wie in allen Geltungsmodalisierungen, behält das Reale sein Eigenwesen, und nur dadurch kann es dasselbe allzeitlich sein und korrelativ als dasselbe wiedererkannt werden. Wir haben das Reale hierbei ausschließlich betrachtet als Gegenstand einer möglichen einstimmigen Gewißheit <einer> immer wieder in sich tragenden und kontinuierlich bewährenden Erfahrung - einer Erfahrung, an der „alle“ meine Mitmenschen sich beteiligen könnten. Ideell ist da eine Einheit der Erfahrung konstruiert, die Lücken der wirklichen Erfahrung sind ausgefüllt - gedacht durch mögliche Erfahrung, die, in wirkliche verwandelt, eine kontinuierliche Bewährung durch die Lücken hindurch ergänzt, in einer Geltung, die indirekt mindest zu begründen ist. Kommt da nicht in Frage, daß ich Erfahrung von ähnlichen Dingen habe und von ihnen her apperzeptive Übertragung?

Aber nur die Variation des Gegenstandes als Gegenstandes möglicher Erfahrung in seinen Erfahrungseigenschaften ergibt eine allgemeine Wesensform seines Soseins, seiner Eigenschaftlichkeit.<sup>28</sup> <31b leer>

**Text Nr. 4** (Bl. 32a-33b, *unpaginiert, aber inhaltlich anschließend*)

<32a> Zum Problem der Variation, welche die ontologische Allgemeinheit bzw. das Wesensallgemeine ergibt.

1) Variation des individuellen „Exempels“ in seinem Eigenschaftlichen, in dem, worin es sein gegenständliches, sein individuelles Sein auslegt, als was es, als wie beschaffen es in sich selbst ist. Jede zutage kommende Eigenschaft in möglicher Erfahrung kann ich immer wieder „verändert denken“, anders als

<sup>27</sup> *daneben Rb.* Aber nicht nur Veränderung. - Das als unverändert Gesehene bzw. die unverändert gesehene und ‚immer wieder‘ identisch unverändert gesehene Eigenschaft zeigt sich in Annäherung und Entfernung anders - *in infinitum* -, sofern ich zu keinen festen, absoluten Nähen kommen kann, und in Rücksicht auf intersubjektive Erfahrung. Ferner: die Auffassung der Unveränderung als Limes von Veränderungen, die Identifikation von Veränderungen - ihre Vergleichung, ideale Gleichheit, während ich in der Wiederholung eines als <gleich Gesehenen> (mit sich gleich gesehener Prozeß in der Wiederholung) bei näherem Achten tatsächlich Ungleichheit sehe etc.

<sup>28</sup> *darunter Rb. m. Bleist.* Das ist alles noch zu unklar, es muß als wichtig von Anfang <an> neu durchgedacht werden.

sie hier erfüllend in Seinsgewißheit gegeben ist. Jede geänderte deckt sich mit der ursprünglichen als andere Eigenschaft, in der der Gegenstand anders ist.

Hier ist eröffnet die Mannigfaltigkeit der Eigenschaften, beliebiger Fortgang von Eigenschaft zu Eigenschaft und beliebige fiktive Veränderung jeder Eigenschaft - jede Eigenschaft, irgendeine überhaupt, irgendeine aus der schon bewußt seienden, als offen-endloser Prozeß horizonthaften Mannigfaltigkeit. Immer wieder kann ich abwandeln, ich und jeder, der mit abwandelt, der von sich aus in seiner Freiheit die Abwandlung übernimmt. Ich habe eben auch den offenen Horizont der Anderen im offen endlosen Prozeß möglicher Einfühlung, des in möglichen Konnex mit mir und miteinander Treten-Könnens von Anderen, Mitsubjekten.

In diesem Sinne <entsteht die> Einheit möglicher Erfahrung eines und desselben Gegenstandes, <die Einheit> möglicher Explikation, <32b> die einheitliche Mannigfaltigkeit von Eigenschaften verwirklichend und Variation eines jeden aus dieser Mannigfaltigkeit <verwirklichend>, schließlich <entsteht>, in eins damit erwachsend, der Gesamthorizont, die Gesamtmanigfaltigkeit der Abwandlungen der eigenschaftlichen Totalität unter ständiger Deckung, also <daraus> erwachsend die Identität des Allgemeinen, das durch alle Variation der Eigenschaftlichkeit dieses Exempels hindurchgeht, das allgemeine Wesen, die Wesensform dieses Exempels.

2) Das Exempel hat, wenn es ein Reales für uns ist, schon seinen exemplarischen Typus. Jedenfalls kann ich in Belieben zu irgendeinem Gegenstand einen zweiten in Paarung denken - sich „in Dissens“ mit ihm deckend, einen anderen, und doch in Deckung, und zwar als „Gleichen“ oder „Ähnlichen“ als Gleichartigen. Zu jedem Varianten einer Eigenschaft des einen kann ich mir ein anderes Exempel-Objekt denken, das eine gleiche Eigenschaft, im Wesen dieselbe, vermöge der Ferndeckung, hat. Und weiter: Das ursprüngliche und variierte Exempel und das zweite, das dem variierten entspricht, decken sich im allgemeinen. Ferner, jedes individuelle Andere solcher frei tätigen Erzeugung kann selbst frei variiert werden, kann selbst individuelle Andere in freier Phantasieerzeugung aus sich erwachsen lassen; und der Gesamthorizont dieser mannigfaltigen fiktiven Gegenstände ist ein solcher von lauter Gegenständen, die sich im allgemeinen Wesen decken. Jeder beliebige Gegenstand hat einen ideellen Umfang, ein Universum von erdenklichen Gegenständen von demselben allgemeinen Wesen; und jeder Gegenstand aus diesem Universum hat sein Eigenwesen, derart daß jede einzelne Eigenschaft Differenz des Allgemeinen ist (Variante ist), die als solche für jeden anderen Gegenstand aus möglicher „Veränderung“ seiner „entsprechenden“ Eigenschaft erwachsen könnte. Hier „bewegen“ wir uns von Exempel zu Exempel, wir „variieren“ die Individualität und nicht bloß die Eigenschaftlichkeit.

<33a> Aber ist das das ontologische Wesen, die ontologische Allgemeinheit, die einen „unendlichen Umfang“ von Individuen, von Gegenständen hat, welche alle von demselben eigenschaftlichen Wesen sind?

Variation der Eigenschaftlichkeit eines Gegenstandes ist noch nicht die Va-



riation, die von Gegenstand zu Gegenstand derselben obersten Gegenstandsregion leitet und zu dieser selbst. Zu jedem Menschen kann ich mir nicht nur denken, daß er anders sei, sondern mir denken, daß zugleich noch ein anderer Mensch sei; und zu irgendeinem Menschen kann ich Andere, und in Belieben, mir erdenken. Ich kann so Andere und immer wieder Andere immer wieder verschieden und insgesamt voneinander verschieden erdenken - *in infinitum*. Und nun sind es alle Menschen; so für jedes Reale, für jeden „Gegenstand“ überhaupt. Jeder hat sein Universum von anderen, und zwar von anderen derselben obersten „Region“, Mensch unter Menschen, Körper unter Körpern - alle einer Region haben dasselbe eigenschaftliche Wesen, nämlich dieselbe Wesensform der Eigenschaftlichkeit. Jedes Exempel von Mensch hat sein individuelles eigenschaftliches Wesen; er ist, der er ist. Aber sein individuelles Eigenwesen ist Exemplar seines allgemeinen Wesens, und dieses hat er gemein mit allen erdenklichen Menschen. Im freien Übergang von einem zu einem anderen Menschen, die Eigenschaftlichkeit frei variierend, erkenne ich, daß sie dieselbe Form, dasselbe Allgemeinste der Eigenschaftlichkeit haben, und in freier Variation der Individualität, von irgendeinem zu willkürlich erdachten Anderen übergehend und so in die unendliche Kette, erhalte ich das ontologisch Allgemeine eines Menschen als solchen. Jeder Variation eines Eigenwesens entspricht ein möglicher anderer. Was an einem unverträglich ist <33b> und zunichte wird, das kann koexistieren an verschiedenen Individuen, die darin gleich sind, daß sie dieselbe Wesensform haben, dieselbe Region.

Jeder Gegenstand hat seine Region. Aber wie steht es für Gegenstände verschiedener Regionen und für diese selbst: Sind diese getrennt? Und wie steht es mit der Welt? Hat sie nicht auch eine Unendlichkeit von eigenwesentlichen Möglichkeiten, und sprechen wir dann nicht auch im Plural von vielen möglichen Welten? Das klingt so, wie wir von vielen möglichen Menschen sprechen: aber können viele Welten sein, koexistieren?

Und endlich: Ist Mensch eine Region? Ist Tier eine Region? Der Mensch hat einen Körper, Körper überhaupt ist eine Region. Der Mensch hat Körperlichkeit und Seele. Ist Seele auch eine Region? Jeder Gegenstand ist ein Gegenstand, als ein Gegenstand hat er als alleroberste Region Gegenstand überhaupt?

Identität - Identisch-Sein im Sosein, jede Eigenschaft ein Identisches, Verschiedenheit - Gleichheit im Sosein, Identität im individuellen Wesen (Eigenwesen). Andere Verschiedenheit - Ungleichheit im Sosein. Muß jede Verschiedenheit, die der Ungleichheit, in Gleichheit übergehen können? Ist jeder Gegenstand veränderlich - in seiner Region? Sind zwei beliebige Gegenstände, zwei also verschiedene, gleich darin, daß sie Gegenstände sind? etc.

**Text Nr. 5** (Bl. 34a-35a, paginiert als I und II. Da es sich bei den DIN-A-6-Blättern um ein zerschnittenes DIN-A-5-Blatt handelt, folgt auf Bl. 34a zunächst 35a, dann 34b, 35b ist leer)

<34a> Der Stein ist Stein, die Tanne ist Tanne in der vorgegebenen Welt.

Diese ist, was sie ist<sup>29</sup>, und immerfort dieselbe als<sup>30</sup> im erfahrenden Leben konstituierter und sich fortkonstituierender Seinssinn, der seine Form hat und immerfort Form als das Allbindende vorzeichnet. Über diese Form hinaus - die ontologische Weltform - ist die Welt nur durch die aktuelle Erfahrung relativ bestimmt mit all der Offenheit an Mitsubjekten und an möglichen Korrekturen in möglichem und wirklichem Konnex, der selbst zur Form gehört. Darüber aber hinaus ist die Welt ständig unbestimmt. Ihr Ansichsein, das doch Bestimmtheit besagt, besagt eine offene Möglichkeit für mich und für die mit mir in aktuellem Konnex Stehenden, von Bestimmung zu Bestimmung ins Offene hinein fortgehen zu können in Einstimmigkeit durch Korrektur. Also ist Bestimmtheit als Möglichkeit des Bestimmens selbst nur zur offenen Form gehörig; als Antizipation, die sich erfüllt, wie eben eine unendliche Offenheit ihrer Struktur nach sich erfüllt, ohne je wirklich verwirklicht werden zu können. <35a vor 34b>

<35a „II“> An dieser Art Bestimmtheit in der Offenheit liegt es, daß ich zwar den Typus Tanne habe, aber über das, was Erfahrung und Erfahrungsform gibt, hinaus <kann> in einer Unbestimmtheit - und nicht in Beliebigkeit - , die ich nicht frei variieren kann. Der Typus als empirischer Typus ist nicht abgeschlossen, so wie kein Einzelding in seiner Individualität je zu Ende bekannt ist.

Aber wie soll ich der offenen Unendlichkeit eine Regel geben? Kann ich also den Typus als reine Allgemeinheit fassen und innerhalb desselben reine Möglichkeiten erhalten? Oder als ob ich das individuell anschauliche Ding voll anschaulich machen und dann konkret variieren könnte?

Das Ding ist immerzu offen, für die Erkenntnis eine Unendlichkeit. Was es ist als Erkenntnisding - das hat seine Geschichte. Was es jetzt ist, das war es immer, solange es war, so sage ich, und es war von jeher bestimmt, daß es so und so an der Stelle in der Zeit auftreten wird. Was davon bekanntgeworden ist und wird - das ist selbst dem Ding zufällig. So sage ich, so sieht die Sache von der einen Seite aus. Von der anderen aber: Subjektivität ist so und das, was sie als Welt erfährt, <ist> so, daß Welt synthetisch Identisches der Erfahrung ist, <34b> von daher den Sinn einer Bestimmbarkeit hat. Was es für die Subjektivität ist, das ist immerzu ein Historisches, etwas, das sich so gebildet hat und Sinn so bekommen hat und sich weiter im Sinn fortgestaltet - wenn eine Subjektivität als identifizierende, wiedererkennende, fortbestimmende dazugekommen wird. Was da historisch werden wird, ist nicht willkürlich, obschon es willkürlich ist, sich erfahrend damit <zu> beschäftigen und weiter <zu> erfahren, motiviert durch das und jenes. Ich variere mich und meine Erfahrung mit den Erfahrungshorizonten ohne das Vorbewußtsein, wie es eben ist - aber was bekommt es in der Variation für eine Bedeutung?

<sup>29</sup> daneben Rb. m. Bleist. Variationsproblem

<sup>30</sup> nach als Ms. der

## 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)*

**N° 4 – 2005**

ALBINO LANCIANI, *Présentation de Gian-Carlo Rota*

GIAN-CARLO ROTA, *Fundierung*

GIAN-CARLO ROTA, *L'influence néfaste de la mathématique sur la philosophie*

LÁSZLÓ TENGELYI, *Du vécu à l'expérience*

YASUHIKO MURAKAMI, *De la dissociation au moment de l'épreuve traumatique*

ROLAND BREEUR, *La matinée des Guermantes*

ALBINO LANCIANI, *L'harmonie entre musique et jeu*

MARC RICHIR, *Langage et institution symbolique*

EDMUND HUSSERL, *Psychologie et Phénoménologie (1925-1936)*

CARLOS LOBO, *Ethique et théorie de la valeur chez Husserl*

\* \* \*

EDMUND HUSSERL, *Ethique et théorie de la valeur*

**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 €
6. GIAN-CARLO ROTA, *Phénoménologie discrète. Ecrits sur les mathématiques, la science et le langage* 18 €

## **E r r a t u m**

Le texte publié dans le n° 4/2005 des Annales de Phénoménologie intitulé « Ethique et théorie de la valeur chez Husserl » est dû à Philippe DUCAT et Carlos LOBO.