

**Annales
de
Phénoménologie**

Annales de Phénoménologie

Directeur de la publication : Marc RICHIR

Secrétaire de Rédaction et abonnements :

Jean-François PESTUREAU

37 rue Godot de Mauroy

F 75009 Paris (France)

e-mail: franzi@club-internet.fr

Comité scientifique : Bernard BESNIER, Gérard BORDÉ, Roland BREEUR, Jean-Toussaint DESANTI (†), Raymond KASSIS, Pierre KERSZBERG, Albino LANCIANI, Carlos LOBO, Patrice LORAUX, René-François MAIRESSE, Claudio MAJOLINO, Antonino MAZZÙ, Yasuhiko MURAKAMI, Jean-François PESTUREAU, Guy PETITDE-MANGE, Pablo POSADA VARELA, Alexander SCHNELL, László TEN-GELYI, Jürgen TRINKS, Guy VAN KERCKHOVEN, Wataru WADA

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

Siège social et secrétariat :

Gérard BORDÉ

14, Rue Le Mattre

F 80000 Amiens (France)

ISSN : 1632-0808

ISBN : 2-916484-02-7

Prix de vente au numéro : 20 €

Abonnement pour deux numéros :

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

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

**Annales
de
Phénoménologie**

2008

A PARAÎTRE :

PATRICK LANG, Questions critiques à l'œuvre de Robert Misrahi

CARLOS LOBO, Hermann Weyl, Oskar Becker et Edmund Husserl

RENÉ-FRANÇOIS MAIRESSE, Proust et la musique

YASUHIKO MURAKAMI, La structure du sujet chez les autistes

MARC RICHIR, Sublime et pseudo-sublime

LÁSZLÓ TENGELYI, L'interprétation de l'intersubjectivité dans la phénoménologie husserlienne

GUY VAN KERCKHOVEN, Sur le « *Kant-Seminar* » de Fink

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

SOMMAIRE

<i>Le phénomène de la fusion chez Stumpf et Husserl</i>	7
BRUCE BÉGOUT	
<i>Introduction à la phénoménologie du vécu musical</i>	47
PATRICK LANG	
<i>La phénoménologie du temps d'Eugen Fink</i>	77
ALEXANDER SCHNELL	
<i>Phénoménologie de l'individuation et critique de la raison logique</i>	109
CARLOS LOBO	
<i>La physique au prisme de la phénoménologie husserlienne</i>	143
PIERRE KERSZBERG	
<i>L'espace bidimensionnel chez les autistes</i>	157
YASUHIKO MURAKAMI	
<i>Corps et chair chez Sartre</i>	171
ROLAND BREEUR	
<i>Marc Richir et la théologie politique</i>	187
LÁSZLÓ TENGELYI	
<i>La refonte de la phénoménologie</i>	199
MARC RICHIR	
<i>Temporalité egoïque et hylétique considérées sous l'angle génétique</i>	213
EDMUND HUSSERL	

Le phénomène de la fusion chez Stumpf et Husserl

BRUCE BÉGOUT

La phénoménologie n'est pas sortie tout armée de la tête de Husserl, comme Athéna de celle de Zeus. Avant de parvenir à son expression propre - mais non encore achevée - dans les *Recherches Logiques*, elle a fait l'objet d'une lente maturation de plus de quinze ans. Parmi les diverses influences théoriques qui l'ont façonnée, la psychologie de l'école de Brentano occupe une place importante. Elle constitue l'une des sources principales, si ce n'est la source principale, d'où émerge au début du XX^e siècle la phénoménologie de Husserl. Jusqu'en 1901, ce dernier est en effet essentiellement un psychologue et, qui plus est, un psychologue brentanien. Si ses thèmes de recherche appartiennent surtout au domaine de la logique et des mathématiques, sa méthode, quant à elle, relève exclusivement de la « psychologie descriptive » mise en place par Brentano. Néanmoins cette forte influence n'implique pas une stricte obédience. Même s'il s'inspire largement des écrits brentaniens, Husserl s'en démarque à de nombreuses reprises, et sur des points essentiels (le statut de l'objet intentionnel, le concept de représentation, la théorie du jugement, etc.). On peut même affirmer que c'est directement contre certaines propositions fondamentales de l'école brentanienne, du moins jusqu'en 1901, qu'il construit son propre chemin de pensée. A cet égard, ses plus vives polémiques le mettent aux prises avec des brentaniens (Twardowski, Meinong, Marty, etc.), si ce n'est avec Brentano lui-même. Pourtant, parmi les brentaniens, un homme reste étrangement épargné par ses critiques, un homme auquel il dédie justement ses *Recherches Logiques*: Carl Stumpf¹.

Il est courant d'expliquer ce statut d'exception par l'amitié qui liait Husserl avec son directeur de thèse, auprès duquel, sur la recommandation de Brentano, il soutient son doctorat en 1887. Elle est sans doute pour beaucoup dans la place particulière que Husserl accorde aux travaux et à la personne de Stumpf. A la différence des autres psychologues de son temps, Stumpf restera toujours en effet, pour Husserl, une source constante de référence, voire de révérence. Il possède même le privilège rare d'être le seul psychologue de l'époque qui soit épargné par les critiques contre la naturalisation de la psychologie. Dans

1. Pour une présentation claire de la vie et de l'œuvre de Carl Stumpf, on peut se référer au chapitre que lui a consacré K. Schuhmann dans *The School of Franz Brentano*, ed. L. Albertazzi, M. Libardi & R. Poli, Kluwer Academic Publisher, *Nijhoff international Philosophy Series*, vol. 52, 1996, pp. 109-130. Les *Brentano Studien* ont également consacré un numéro spécial à « ce plus ancien élève » de Brentano, cf. Band 9 (2000/01).

la *Philosophie comme science rigoureuse* (1911) Husserl sait gré en effet à Stumpf d'avoir critiqué les « fanatiques de l'expérimentation »², parmi lesquels il range, à mots couverts, Wundt et son élève Külpe. On peut bien évidemment voir dans ce traitement de faveur un respect persistant de l'ancien élève pour le maître, mais il resterait alors à expliquer pourquoi ce sentiment de déférence ne s'applique pas également, et dans les mêmes proportions, à Brentano. La considération philosophique que Husserl porte à Stumpf a, selon nous, des raisons plus profondes, c'est-à-dire des raisons qui tiennent à la qualité même de ses découvertes.

La psychologie descriptive de Stumpf est en effet le premier essai historique d'une psychologie non associationniste de la perception externe. Ce n'est donc pas un hasard si la *Gestaltpsychologie* a reconnu en elle son point de départ. Parmi ces concepts psychologiques qui redessinent le champ de la psychologie descriptive dans le sens d'une prise en compte des totalités perceptives irréductibles à toute activité psychique d'addition ou de collection, le concept de « fusion [*Verschmelzung*] » tient une très grande place. En effet ce concept, essentiellement développé par Stumpf dans le tome II de la *Tonpsychologie* (1890)³, est directement à l'origine de l'idée de « figure perceptive » qu'utilisera par la suite l'École de Berlin⁴ et peut-être même de celle, quasi contemporaine, de « moment figural » qu'emploie Husserl dans sa *Philosophie de l'arithmétique* pour décrire ces « quasi qualités » sensibles des configurations visuelles. C'est en effet du concept stumpfien de fusion que sort la plupart⁵ des tentatives les plus novatrices et les plus originales pour concevoir, au tournant du XX^e siècle, une formation non intellectualiste et non élémentariste de la perception.

2. Husserl fait peut-être référence ici à la célèbre querelle de 1890 entre Stumpf et Wundt le quel, au sujet de la psychologie de la consonance, se targuait de pouvoir lui fournir avec ses assistants plus de cent dix mille données et observations. Ce à quoi Stumpf lui opposait la valeur d'un témoin musicalement compétent et exercé qui a plus de poids qu'un millier d'observateurs inexercés et incultes musicalement. En outre, si les questions psychologiques pouvaient être résolues par la statistique, alors, indique Stumpf, pour traiter une question psychologique, il faudrait faire procéder à un vote. Cf. Mitchell G. Ash, *Gestalt Psychology in German Culture 1890-1967, Holism and the Quest for Objectivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 40.

3. Selon Peter Kamleiter, l'idée d'une co-appartenance de contenus sensibles est déjà présente dans le *Raumbuch* de 1873. En effet, Stumpf parle d'une « sorte d'être représenté ensemble » [*Art des Zusammenvorgestelltwerdens*] des contenus sensibles qui s'apparente déjà beaucoup, selon sa lecture, au phénomène de la liaison par fusion simultanée, cf. P. Kamleiter, « Gestalt in der Musikpsychologie Stumpfs », in *Brentano Studien* 7, (1997), Würzburg, p. 167.

4. Sur cette genèse de la *Gestaltpsychologie* à partir de l'œuvre de Stumpf voir le travail remarquable de Barry Smith, « Gestalt Theory: An Essay in Philosophy », in *Foundations of Gestalt Theory*, ed. by Barry Smith, *Philosophia Resources Library*, Philosophia Verlag, Munich, 1988, en particulier les pages 23-26. Voir également du même auteur, *Austrian Philosophy, The Legacy of Franz Brentano*, Open Court, Chicago, 1994, pp. 254-257.

5. Dans cette généalogie sommaire des théories holistes de la perception, nous laissons ici de côté la contribution particulièrement importante des « qualités de forme » de Von Ehrenfels, ainsi que les théories de son maître, Ernst Mach, qui l'inspirent.

Soucieux d'une analyse de la conscience qui ne fasse pas appel à des constructions conceptuelles mais qui tienne compte de l'expérience telle qu'elle se donne à vivre et à saisir, Husserl a tout de suite porté un grand intérêt au processus de la fusion perceptive. Dès 1891, dans sa *Philosophie de l'arithmétique*, c'est-à-dire tout juste un an après la publication du tome II de la *Tonpsychologie* dans lequel Stumpf expose son concept de fusion, il met en rapport le phénomène du fusionnement avec les moments figuraux. A la recherche d'une théorie de l'objectivation originelle dans le champ perceptif, il ne pouvait qu'être attentif à cette structuration perceptive qui forme des totalités sensibles irréductibles à la fois à leurs éléments sensoriels et aux actes catégoriaux de totalisation. Par son analyse de la fusion des contenus sensibles en totalités, Stumpf fournit par conséquent à Husserl l'exemple d'une formation sensible spécifique qui se déroule antérieurement à la mise en œuvre des activités catégoriales de l'esprit, et lui ouvre les portes de ce que les *Ideen I* nommeront la « phénoménologie hylétique »⁶. En raison de son accent mis sur une auto-organisation originaire de la vie perceptive, la théorie de la fusion constitue donc, en quelque sorte, le porte drapeau de la psychologie descriptive dans son combat contre la conception kantienne de l'expérience, laquelle a, pour sa part, recours à une formation synthétique et catégoriale des données de la sensibilité.

Toutefois, si, dans son œuvre maîtresse de la *Tonpsychologie*, Stumpf décrit de manière relativement claire le phénomène de la fusion, il ne fait pas montre d'une aussi grande clarté lorsqu'il s'agit d'expliquer les raisons d'une telle liaison non catégoriale des contenus sensibles. Cette comparaison de la théorie stumpfienne et husserlienne de la fusion ne prend donc sens que si elle nous permet de mettre en évidence un problème. Quel est-il? Il s'agit en réalité, non seulement de définir en propre ce qu'est le phénomène de la fusion (tâche dont s'acquitte honorablement Stumpf), mais également de savoir à quels facteurs, psychologiques ou ontologiques, il renvoie (point obscur de sa démonstration). À quelle sphère d'existence appartient en effet la *Verschmelzung*? Relève-t-elle des données sensibles qui se présentent à la conscience sous forme d'impressions (car il est à noter que, à la différence de Brentano, Stumpf fait des « contenus de sensations » des « phénomènes psychiques »⁷, de sorte qu'il écrit une *psychologie du son* et non une *physiologie du son*), ou bien est-elle le fait de ce que nous appellerons pour l'instant *une activité de conscience*, sans rien dire encore de son caractère volontaire ou involontaire?

6. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome I (1913), « Introduction générale à la phénoménologie pure », tr. fr. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p. 298.

7. Il faut ici rappeler que Stumpf distingue les « contenus de sensations », qui sont sentis, des « sensations » elles-mêmes, qui impliquent un acte psychique. La sensation est toujours liée à une appréhension, à une fonction psychique qui transforme le contenu de sensation en une formation de conscience : objet, concept, collection, état de choses, valeur. Sur cette distinction, cf. « Erscheinungen und psychische Funktionen », in *Abhandlung der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1907, p. 10.

Où s'effectue par suite le fusionnement, du côté des données immanentes aux impressions ou du côté de la conscience recevant ces impressions ? C'est de ce problème proprement ontologique, qui s'est posé dans toute son acuité à Stumpf et à Husserl et qui, plus généralement, a donné lieu à de nombreux débats au sein des psychologies de la forme, notamment entre l'École de Graz et de Berlin, que nous voudrions traiter. Avec lui, il s'agit de décider si l'activité perceptive s'accompagne déjà au stade originelle de l'impression brute d'une activité catégoriale de mise en forme ou si, au contraire, elle peut par elle-même structurer sa propre apparition sans avoir recours aux processus subjectifs, conscients ou inconscients, d'une appréhension totalisatrice. La fusion est-elle un processus ou un fait, une activité ou une donnée de la conscience ? La théorie de la fusion peut être ainsi tirée soit dans le sens d'une théorie psychologique des *Gestalten* de la perception, soit dans le sens d'une théorie ontologique des tous et des parties.

1. STUMPF ET LE CONCEPT DE FUSION

Dans son caractère empirique mais non positiviste⁸, la psychologie descriptive de Stumpf s'attache essentiellement à la résolution du problème de l'organisation non intellectualiste de la perception. Dans sa visée anti-kantienne, elle vise à décrire la formation originelle de la sensibilité avant son objectivation active et judicative sous la forme de ce que Stumpf nomme une « appréhension », laquelle implique une activité psychique qui fait défaut au stade « pré-appréhensif » de la réception passive des contenus sensibles élémentaires⁹. Dans le premier tome de sa *Tonpsychologie* paru en 1883, qui a pour objet l'analyse des impressions sonores et de leurs modes de coordination, Stumpf établit, entre les divers « contenus sensibles » qui affectent

8. Si importante soit-elle, la *Psychologie du point de vue empirique* de Brentano reste un texte doctrinal et programmatique qui n'applique pas la méthode de la psychologie descriptive à un domaine particulier de l'expérience psychique : or c'est justement ce que Stumpf s'est proposé de faire avec son analyse de la représentation de l'espace (cf. *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Leipzig, 1873) et qu'il réitère à présent dans sa psychologie du son.

9. On peut noter ici que le schéma classique de l'activité intentionnelle chez Husserl (contenu d'appréhension-appréhension) provient directement de sa lecture de Stumpf, autre preuve, si besoin était, de l'influence majeure que celui-ci a eu sur la genèse de la phénoménologie. Rappelons ici que, dans *Chose et Espace*, Husserl lui-même renvoie à Stumpf pour la détermination philosophique de ce concept d'appréhension, cf. *Chose et espace*, Hua. XVI, p. 49, tr. fr. J.F. Lavigne, PUF, Paris, 1989, p. 72 : « et nous préférons éviter entièrement le mot équivoque d'aperception ; "appréhension" suffit, comme Stumpf l'a depuis longtemps préconisé ». Husserl fait certainement ici référence au vol. I de la *Tonpsychologie*, (abrégé en *TP*), Hirzel, Leipzig, 1883, p. 4 : « pour décrire un tel acte rudimentaire, ou mieux élémentaire, de jugement, le terme d'appréhension que nous venons juste d'employer semble être linguistiquement le plus adéquat (il remplace entièrement, à cet égard, le terme barbare d'aperception) ». En 1907, Stumpf remplacera le modèle *contenu d'appréhension-appréhension* par le schéma *apparition-fonction psychique*.

notre sensibilité, l'existence de quatre « rapports fondamentaux [*Grundverhältnisse*] » : la « pluralité [*Mehrheit*] », l'« accroissement [*Steigerung*] », la « ressemblance [*Ähnlichkeit*] » et la « fusion [*Verschmelzung*] »¹⁰. Afin de démarquer ces rapports des liaisons catégoriales, il ajoute cette précision importante : ces rapports sont « immanents » aux impressions sensibles et ne sont donc pas « introduits par le jugement »¹¹ qui les appréhende. L'immanence signifie ici l'appartenance de ces rapports fondamentaux aux données sensibles elles-mêmes. Autrement dit, ni le jugement ni le raisonnement ne produisent par eux-mêmes ces relations, mais ils les constatent comme des données toutes faites¹². L'appréhension ne constitue pas le rapport sensible de la ressemblance entre deux contenus sensibles ; elle le recueille et lui donne une forme judicative ou catégoriale. Dès lors, dans l'apparition de ces rapports fondamentaux, toute entremise originelle de la pensée catégoriale est exclue (étant donné que, selon Stumpf, l'appréhension désigne un « acte élémentaire de jugement » qui n'a pas forcément une expression propositionnelle¹³). Par où l'on voit aussitôt que, pour Stumpf, les données de l'expérience sensible ne se réduisent pas à des éléments isolés, épars et clos (les impressions), mais qu'elles englobent également les diverses relations elles-mêmes sensibles qui les rassemblent (ressemblance, pluralité, accroissement et fusion). Le sensible comprend à la fois les contenus de sensation et leur composition pré-catégoriale. Formes pures de la sensibilité, ces *Grundverhältnisse* ne découlent pas par conséquent d'un acte psychique, comme l'acte de reconnaître ou de poser un relation, mais nous les « découvrons »¹⁴, précise-t-il, « à même » (*an*) les contenus sensibles ou « entre » eux (*zwischen*). C'est dire aussi combien ces rapports fondamentaux de la sensibilité témoignent déjà de sa force formatrice et de son affirmation auto-organisatrice, lesquelles, pour autant qu'elles s'opèrent spontanément, ne doivent rien aux activités de saisie et de détermination conceptuelles. Certes, admet Stumpf, un acte de reconnaissance peut toujours venir accompagner et souligner de tels rapports immanents, mais, à strictement parler, il ne les fonde pas. L'essentiel ici, ajoute-t-il, soucieux avant tout de décrire avant d'expliquer, est de bien comprendre que ces rapports sont « donnés » comme les sensations qu'ils unissent. Étant donné que, selon le principe de la psychologie descriptive, « tout ce qui est donné immédiatement » à la conscience est « réel »¹⁵,

10. *TP I*, p. 96.

11. *Ibidem*.

12. Par exemple pour ce qui concerne le rapport de ressemblance, cf. *Ibidem*, p. 97 : « Aber andererseits schafft doch nicht die Beurteilung die Ähnlichkeit, sondern constatiert sie nur ».

13. « Juger, au sens où nous l'entendons ici, ne procède pas toujours d'une délibération et n'est pas toujours fixé dans le langage, pas même dans le discours intérieur », cf. *TP I*, p. 4. Par suite l'acte d'appréhension consiste simplement à juger d'une différence ou d'une relation quelconque entre des contenus sensibles.

14. *Ibidem*, p. 96.

15. « Erscheinungen und psychische Funktionen », op. cit., p.10. Stumpf soutient à cette occasion, thèse fondamentale de sa phénoménologie de l'immanence, que c'est à partir de cette phénoménalité immédiatement donnée (laquelle englobe les contenus de conscience, les ap-

on ne peut contester la réalité de ces phénomènes de conscience inédits que sont les rapports sensibles. « Comment se fait-il que nous découvriions par avance dans la sensibilité des rapports déterminés entre les impressions ? »¹⁶, cette question, indique-t-il, n'entre pas dans le cadre de l'étude présente. Il nous suffit de savoir et de voir que nous les y découvriions bien. Si, d'ailleurs, Stumpf ne cherche pas vraiment à expliquer plus longuement le « mécanisme psychique qui entre ici en jeu »¹⁷, c'est parce qu'aucune activité de l'esprit n'est, à ses yeux, mise à contribution dans l'apparition de tels rapports sensibles. Son omission a valeur d'annulation.

Dans ce premier tome de la *Tonsychologie*, Stumpf évoque très rapidement ce qu'il entend par « rapport de fusion » entre deux contenus sensibles. Dans le cas des contenus sonores, les sons, la fusion correspond au phénomène de la « consonance ». Elle renvoie à ce rapport sensible « par lequel les sons consonants sont moins facilement et parfaitement distingués comme une pluralité que les sons dissonants »¹⁸. Par suite, il y a fusion, selon Stumpf, lorsqu'il est difficile de percevoir une multiplicité de sons singuliers (laquelle apparaît par contre clairement et immédiatement dans le cas où les sons dissonent), à savoir lorsque l'unité qu'ils forment dans l'accord résiste à sa discrimination directe en une pluralité de sons simultanés.

A la faveur de cette distinction entre, d'un côté, les contenus et, de l'autre, les rapports sensibles, on peut tout de suite se rendre compte que Stumpf conteste ici directement la réduction positiviste de la psychologie expérimentale de Wundt de la sensibilité aux simples sensations atomiques. Bien qu'il mette en effet ces rapports fondamentaux sur le même plan que les impressions qu'ils lient, il ne considère pas qu'ils soient de même nature qu'elles ; chaque rapport sensible représente plutôt, selon ses propres termes, un « *ens rationis cum fundamento in re* »¹⁹. Cela signifie que, tout en étant en effet aperçus comme les sensations et entre elles, les relations sensibles possèdent par conséquent une existence autonome. Quoique fondées sur les éléments sensoriels, elles n'en dérivent pas entièrement. Il reste qu'on aurait tort de croire ici que ces relations représentent, en raison même de leur caractère supérieur, le résultat d'actes subjectifs comme des synthèses de la conscience perceptive. Il n'en est absolument rien. Le terme d'*ens rationis* qu'utilise Stumpf peut ici prêter à confusion, car les rapports fondamentaux de la sensibilité ne sont pas des produits d'une activité mentale ou des êtres de raison, mais des données immédiates de la sensibilité elle-même. Stumpf ne cesse d'insister sur ce point :

préhensions psychiques et les relations qu'elles soient sensibles ou psychiques) « que nous obtenons pour la première fois le concept de réalité » (ibidem). D'où il suit, précise Stumpf, que « les phénomènes n'appartiennent pas seulement à cette réalité que leur attribue la pensée naïve, à savoir la réalité indépendante de la conscience ».

16. Ibidem, p. 97.

17. Ibidem.

18. Ibidem, p. 101.

19. Ibidem, p. 97. Stumpf parle ici précisément de la ressemblance, mais indique que cela vaut également pour les autres rapports fondamentaux.

les relations relèvent de la sensibilité, d'elle seule. Toutefois, si elles ont le même mode d'apparaître que les sensations élémentaires, étant donné qu'elles se donnent directement et passivement à l'intuition sans l'intervention d'une quelconque activité psychique, elles n'ont pas le même mode d'être qu'elles, puisqu'elles indiquent des types de liaisons irréductibles aux éléments. Dans la théorie stumpfienne de la fusion, se met donc en place une analyse *à double niveau* de la sensibilité qui fait fond à la fois sur sa constitution élémentaire à base de sensations distinctes et sur sa donation unitaire en totalités sensibles, et qui par là même exhibe les limites d'une approche purement physiologique des phénomènes perceptifs comme celle de Helmholtz ou de Wundt. C'est la raison précise pour laquelle Stumpf écrit une *psychologie du son* et non une physiologie du son, car, en vérité, l'analyse des stimuli sensoriels et de leur cause n'éclaire en rien l'apparition de telles fusions sensibles. Aussi la fusion est-elle d'entrée de jeu une qualité sensible comme n'importe quelle autre qualité sensible, à cette différence près, et la nuance doit être ici faite afin de respecter cette dualité interne à la sensibilité, qu'elle est proprement détachable d'un groupe de sensations, puisque, comme Stumpf s'empresse de le souligner, la fusion mélodique peut être transposée sans varier d'une sélection de notes à une autre.

Mis à part une ou deux occurrences dans le premier tome, ce n'est véritablement que dans le second tome de la *Tonpsychologie* publié en 1890 que Stumpf étudie de manière plus précise la nature du rapport de fusion. Fait significatif en soi, cette étude de la fusion intervient après l'analyse de deux autres types de relations entre des contenus de conscience : celle qui caractérise les parties indépendantes qui forment une somme et celle qui intervient entre des « moments »²⁰ dépendants (parties interdépendantes d'un tout comme la couleur et l'étendue, la qualité et l'intensité d'un son). Tout d'abord, en voulant sans doute souligner de suite la grande originalité du phénomène de la fusion, Stumpf indique que ce dernier ne saurait être ramené à une « simple somme » d'éléments indépendants, puisqu'il forme une totalité à part entière. A ce propos, il constate qu'un « accord entre deux ou plusieurs sons », c'est-à-dire une consonance, n'est jamais perçu comme une simple collection de données distinctes, mais d'entrée de jeu comme une totalité articulée et sensible :

Nous avons nommé fusion ce rapport entre deux contenus et spécialement entre deux contenus d'impression par lequel ils ne forment pas une simple somme mais un tout²¹.

Dans une somme, les parties demeurent indépendantes les unes des autres au sens où leur liaison au sein du tout n'entraîne aucune dépendance interne et nécessaire. N'importe quoi peut être réuni avec n'importe quoi. C'est la raison

20. Stumpf nomme ici « moments » ce qu'il appelait dans le *Raumbuch* de 1873 des « contenus partiels » ou « dépendants ». Pour une interprétation de ce changement, cf. Margret Kaiser-El Safti, « Carl Stumpfs Lehre vom Ganzen und den Teilen », in *Axiomathes*, 1 (1994), pp. 87-122.

21. *TP II*, (1890), p. 128.

pour laquelle une collection, quelle qu'elle soit, n'implique à aucun moment que ses parties constitutives soient plus que des parties, à savoir qu'elles soient ce que Stumpf nomme précisément des « moments » (terme qui correspond aux « contenus partiels » du *Raumbuch* de 1873). Dans une somme, les éléments n'ont d'autre lien que le fait d'être rassemblés dans un ensemble qui ne prend pas en compte leur qualité propre, hormis l'identité numérique. Rien ne compte si ce n'est le fait d'être compté. En revanche, la fusion crée entre les membres qu'elle rassemble un rapport spécifique qui se manifeste en eux et par eux (dans le cas des sons, c'est la consonance dans l'accord). Elle est une sorte d'unification (*Vereinigung*)²² des parties dans un tout qui les dépasse et les lie, et qui possède surtout une qualité originale, à savoir celle de sa forme sensible. En outre, une totalité sensible produite par la fusion (une mélodie par exemple) est une réalité d'expérience au même titre que les sensations élémentaires qu'elle met en relation. Comme il en ira de même pour les moments figuraux chez Husserl, la fusion n'est pas le résultat d'une activité psychique de sommation mais bien une donnée immédiate de la conscience perceptive. Son mode de donation immédiat et passif (dans la mesure où le sujet ne semble prendre aucune part à ce qui se manifeste à lui), comme celui des sensations élémentaires, prévient toute intervention d'une activité psychique de liaison. En résumé, la fusion n'est pas une collection *en premier lieu* parce qu'elle implique la manifestation d'une totalité originale et sensible (là où la collection se contente d'un simple rassemblement absolument indifférent à la qualité sensible de ses membres) et *en second lieu* parce qu'elle ne requiert pas une activité psychique de liaison (la numération proprement dite).

Mais si la fusion n'est pas une simple somme, elle n'est pas non plus, point important à souligner ne serait-ce qu'en vue de la reprise husserlienne de ce concept dans la III^e *Recherche Logique*, une relation de dépendance nécessaire comme celle qui détermine le rapport d'inséparabilité entre la couleur et l'étendue. Bien qu'elle soit assurément plus proche de ce rapport de dépendance nécessaire des contenus partiels que du rapport de simple collection (Stumpf signale en effet que la fusion est « analogue »²³ au rapport de dépendance entre les moments), la fusion ne peut être néanmoins véritablement comprise comme instaurant entre les contenus sensibles une fondation réciproque. En effet, dans le cas de la fusion, les parties demeurent indépendantes et séparables avant et après la fusion, et elles ne sont pas modifiées en elles-mêmes par leur participation effective à la fusion. Si, en vertu du rapport de dépendance nécessaire, je ne peux pas percevoir la qualité d'un son sans percevoir en même temps son intensité, je peux par contre très bien percevoir, indique Stumpf, les sons qui forment la relation de fusion de la consonance hors de cette consonance même dans une perception séparée²⁴. Ce n'est que lorsqu'ils

22. *TP II*, p. 65.

23. *Ibidem*.

24. *Ibidem*. Sur ce point, nous renvoyons à la brève mais pertinente analyse de R. Rollinger, cf. *Husserl's Position in the School of Brentano*, *Phaenomenologica 150*, Kluwer Academic

sont sentis en même temps qu'il m'est alors impossible de percevoir les sons distincts qui constituent, dans et par la fusion, cette consonance. En un sens, on peut dire que la fusion n'entraîne qu'une dépendance relative et temporaire entre ses éléments. Elle se donne *comme si* elle créait une telle dépendance nécessaire qu'elle ne produit pas en réalité, puisque les contenus qui la constituent demeurent en dehors d'elle absolument indépendants. *Stricto sensu*, la fusion ne possède donc pas la relation de connexion nécessaire du rapport de dépendance des « contenus partiels », bien qu'elle ne soit pas non plus une « simple somme ». C'est une « unité lâche »²⁵ qui se situe entre la relation de dépendance nécessaire (le tout *couleur-étendue*) et la simple collection arbitraire d'éléments indépendants (n'importe quel ensemble). Elle n'est donc pas une totalité fondée dans le contenu même de ses éléments (comme le tout ontologique qui servira de modèle à l'*a priori* matériel de la III^e *Recherche Logique* de Husserl), ni une collection produite par un acte de jugement ou de numération. La fusion n'a donc ni de fondement ontologique ni d'origine psychologique. Pour autant qu'elle puisse être conçue comme le résultat d'une production, ce ne sont pas les contenus sensibles qui la produisent ni les actes psychiques. Mais alors, si elle n'est pas fondée sur les contenus d'appréhension ni sur les actes d'appréhension, d'où provient-elle ? Quel en est l'instigateur caché ? Avançons dans l'éclaircissement de ce type d'unité sensible. Pour en revenir à la psychologie du son, la fusion décrit spécifiquement le fait que les contenus sensibles se donnent au sujet perceptif avec une certaine unité, et c'est cette unification donnée qui mérite seule le nom de « fusion ». En ce sens, les différentes données individuelles, les sons qui composent l'accord, sont dits, selon Stumpf, fusionnant les uns avec les autres pour former une totalité perceptible : l'accord. En réalité, il n'est pas tout à fait exact d'affirmer que les sons fusionnent, car on ne peut expliquer causalement la production de cette fusion. Il vaut mieux dire qu'ils ont fusionné. Par ailleurs, la méthode descriptive de la psychologie de Stumpf écarte délibérément les analyses de type génétique et causal. Ce qui l'intéresse plus généralement, comme il le rappelle dans son article de 1891, « *Psychologie und Erkenntnistheorie* »²⁶, consiste dans l'« origine » d'un phénomène, à savoir dans sa manifestation primitive, mais non dans sa « genèse » causale qui demeure hors de portée de toute description dans la perception interne. Ainsi la fusion n'est pas le résultat d'une association d'idées, ni d'une reproduction mémorielle. Elle se donne

Publishers, Dordrecht, 1999, p. 106-107.

25. *Ibidem*.

26. « *Psychologie und Erkenntnistheorie* », in *Abhandlungen der königlich bayrischen Akademie der Wissenschaften*, I. Kl. 18 (1891). En distinguant « origine » et « causation », Stumpf entend également différencier les lois de la psychologie de celles des sciences naturelles. Les lois psychologiques ne sont pas *induites* à partir de quelques faits comme mode d'explication causale de leurs relations, mais tirées des données décrites, *déduites* intuitivement des apparitions psychologiques, cf « *Zur Einteilung der Wissenschaften* », in *Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1907.

d'emblée comme étant déjà là (*vorhanden*)²⁷, toute faite. Du point de vue descriptif, on ne peut que *constater* une unité immédiate que l'on nomme alors fusion. Ce qui importe aux yeux de Stumpf, ce n'est donc pas ce qui engendre le rapport de fusion, mais la manière dont celui-ci se présente originellement dans le champ perceptif :

La fusion ne signifie pas ici un processus mais un rapport donné. Je dirais volontiers plutôt « fonte » ou « fondu », si ce terme n'était pas aussi délicat à manier²⁸.

Selon cette perspective, la fusion est donc donnée comme un fait phénoménal, non comme une synthèse ou une liaison. Ou plus exactement : son caractère de liaison se révèle seulement dans ce qui est lié. En dehors de son résultat avec lequel elle s'identifie, la fusion n'est rien. C'est pour cette raison que Stumpf cherche à gommer dans le nom même de la fusion son aspect opératoire pour ne retenir que son œuvre elle-même. En un sens, ce n'est pas le *modus operandi* de la fusion qui doit retenir l'attention du lecteur, mais son *opus operandum*.

Quoiqu'il en soit de la dénomination exacte du phénomène, il reste clair pour Stumpf que la *Verschmelzung* désigne essentiellement cette unité sensible qui apparaît dans certaines conditions entre des données discrètes. C'est un « phénomène sensible »²⁹. En tant que « relation primaire » (et non relation psychique), elle représente une composition irréductible à toute collection, une totalité qui transcende les éléments qui la composent. C'est elle qui fait que certaines impressions sensibles sont perçues comme appartenant à une même totalité et, par suite, que le sujet qui les éprouve peut difficilement les percevoir comme une simple pluralité ou collection d'impressions. Lorsque les sons sont perçus simultanément, il est « alors impossible, écrit Stumpf, de ne pas les sentir comme un tout, comme dans une relation de fusion »³⁰. On peut ainsi définir la fusion comme cette incapacité de percevoir³¹ dans une configuration

27. *TP II*, p. 129.

28. *TP II*, p. 129.

29. *TP II*, p. 129. Puisque, selon Stumpf, la phénoménologie correspond à l'analyse des contenus sensibles en dehors de leur appréhension judicative par la conscience active (cf. « Zur Einleitung der Wissenschaften », op. cit., pp. 26-32, 42, 64, 71), à savoir à l'analyse de ce que Husserl nommera dans les *Ideen I* la « hylè », c'est à elle et elle seule que revient pleinement le devoir d'étudier les rapports fondamentaux de la sensibilité dont fait partie la fusion. La phénoménologie s'occupe donc d'établir les « lois de structure » (ibidem, p. 64) entre les phénomènes sensibles. Sur la phénoménologie de Stumpf, nous renvoyons à l'éclairante synthèse de R. Rollinger, « Stumpf on Phenomena and Phenomenology », in « Carl Stumpf », *Brentano Studien* 9 (2000/01), pp. 149-165. Ainsi, ce que Stumpf appelle phénoménologie correspond à ce que Husserl désigne par le terme d'« hylétique ».

30. Ibidem, p. 65.

31. Ce qui signifie plus généralement que la fusion est, en tant qu'elle indique une incapacité de percevoir une pluralité, un phénomène psychique, et non une propriété ontologique des contenus sensibles. L'impossibilité dont parle ici Stumpf est produite par l'intuition simultanée des sons (condition psychologique), non par une quelconque de leur propriété interne (loi d'essence d'une région d'objets). Il semble donc difficile de vouloir tirer les analyses de Stumpf

sensible la pluralité des éléments distincts qui la composent :

La consonance de deux sons renvoie, si nos considérations antérieures s'avèrent exactes, non à un son supérieur ou à des motifs extérieurs aux sons eux-mêmes consonants, mais à un rapport authentique de ces sons entre eux par suite duquel ils sont moins aisément et entièrement reconnaissables comme une pluralité que s'ils étaient dissonants³².

Autrement dit, plus les sons dissonent les uns des autres, plus ils se donnent comme pluriels et distincts. Plus ils consonnent ou fusionnent, plus ils apparaissent comme formant une unité. Il n'y a donc apparition d'une fusion que lorsque se présente une totalité sensible qui rend impossible la perception des éléments séparés qui la constituent. En résumé, se donne comme « rapport de fusion » tout ce qui, dans la simple perception, résiste à la pluralisation, à savoir à l'individuation par le contraste des diverses sensations élémentaires.

Toutefois Stumpf sent bien que cette détermination reste encore trop générale et grossière. Doivent être éclaircis, d'un côté, la manière dont la fusion se distingue de toute pluralité ou collection d'éléments et, de l'autre, le statut des éléments qui paraissent disparaître comme éléments séparés et distincts dans une saisie fusionnelle. A regarder de plus près la *Tonpsychologie*, on se rend compte que Stumpf ne prête véritablement attention qu'au second problème, à savoir à celui de l'existence des sensations élémentaires dans la fusion et en dehors d'elle³³. Car si elle crée effectivement une consonance tout à fait

dans le sens d'une ontologie matérielle et de faire par suite de la fusion un principe ontologique ; ce que ne fera pas Husserl lui-même dans la III^e *Recherche Logique*, comme nous allons le voir. Si Stumpf souligne lui-même que le rapport de fusion doit être compris « dans le cadre plus large d'une théorie générale de la relation » (*TP II*, p. 128), il reste que la relation, qu'elle soit pré-catégoriale (rapport sensible) ou catégoriale (liaison par appréhension, collection, etc.), demeure continuellement dans la *Tonpsychologie* un phénomène psychique. Assurément, peut-on soutenir comme Barry Smith dans *Parts and Moments (Studies in logic and formal ontology)*, Philosophia Verlag, Munich, 1981) que la théorie stumpfienne des tous et des parties ne se limite pas à la sphère des phénomènes psychiques mais vaut pour le domaine plus vaste des objets en général, néanmoins si cela convient parfaitement à la théorie des contenus partiels et indépendants, il n'est pas sûr qu'il en aille de même pour la théorie de la fusion. A la différence du rapport de dépendance nécessaire qui ne relève pas d'une simple incapacité de notre part de percevoir la couleur sans l'étendue, mais ressortit à une propriété d'essence de ces contenus sensibles eux-mêmes, le rapport de fusion est en effet d'essence psychologique et non ontologique.

32. *TP I*, p. 101.

33. Ce premier problème sera abordé par Meinong dans son article « Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen », *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 2, 1891, pp. 245-265. En effet la perception d'une « complexion » (une qualité de forme comme la fusion pour Stumpf) n'implique pas forcément l'entrée en scène consciente d'une « relation ». Certes toute relation peut venir expliciter les rapports internes dans la complexion, mais leur mode de donation est différent. Dans la complexion, la perception de la totalité ne s'accompagne pas de la conscience de la relation qui demande la mise en œuvre d'actes psychiques qui décomposent la totalité en ses parties et en ses rapports constitutifs. Il est donc difficile de nommer la fusion, comme le fait ici Stumpf, rapport ou relation, car précisément elle n'est pas perçue comme rapport ou relation mais comme totalité, unité d'ensemble.

nouvelle du point de vue sonore, la fusion ne conduit pas à la création d'une nouvelle sensation élémentaire. Si, d'un côté, le rapport fondamental de la fusion résiste à la pluralisation perceptive, il contrarie également de l'autre une certaine forme d'unification. Expliquons à présent ce point étonnant.

La fusion de deux sons consonants n'aboutit jamais, indique Stumpf, à produire l'unification réelle de ces sons consonants en « un nouveau son »³⁴, en une nouvelle individualité sensible. Si tel était le cas, comme l'explique Stumpf, on devrait alors être capable de déterminer la hauteur du nouveau son produit par la fusion complète de deux sons antérieurs et donc, en tant que nouvelle entité sonore, de lui donner une place dans l'échelle des sons. Or ceci est impossible. L'accord par fusion n'est donc pas équivalent à une production d'une nouvelle note. Il reste une pure et simple liaison extrinsèque aux éléments qu'il associe. Certes il existe, comme nous l'avons vu, dans la fusion une tendance à l'unification, mais celle-ci n'est jamais satisfaite. La conséquence du rapport de fusion, écrit Stumpf, est « qu'à son degré le plus haut l'impression générale se rapproche de plus en plus d'une sensation une et même et qu'elle est toujours plus difficile à décomposer »³⁵. Mais cette approximation demeure continuellement déçue et jamais la fusion ne conduit à une unique impression. En tant que totalité sensible, la fusion se tient à mi distance de la multiplicité qu'elle prohibe et de l'unité qu'elle manque. C'est pourquoi elle n'est ni un *collectivum* ni une unité concrète du type de celle qui apparaît entre les moments. Ceci appelle deux remarques.

1/ Bien qu'elle implique une *réunion* des éléments qualitatifs distincts, la fusion ne conduit pas à une *unification concrète* des données qu'elle lie³⁶. Elle ne relève pas, selon Stumpf, d'un processus de concrétion physique, ni ne produit un nouveau *concretum*. Les éléments associés ne fusionnent pas en une nouvelle donnée unitaire et singulière, ni d'ailleurs en une masse informe, mais ils se tiennent ensemble dans la fusion. La fusion est et reste un rapport, si immédiatement donné soit-il comme une totalité. Pour le dire autrement, même combinées par fusionnement, les données sensorielles restent indépendantes les unes des autres du point de vue de leur réalité physique. Force est donc de reconnaître que Stumpf accepte manifestement « l'hypothèse de la constance [*die Konstanzannahme*] » des éléments sensibles qui sera rejetée plus tard par ses disciples Koffka et Wertheimer³⁷; celle-ci veut que les éléments inférieurs d'une totalité sensible demeurent inchangés dans leur nature propre par leur participation au tout. Pour Stumpf, l'unification demeure ainsi

34. *TP I*, p. 101.

35. *TP II*, p. 128.

36. Sur cet empêchement de la concrétion unitaire qui ferait perdre aux éléments leur individualité et leurs qualités propres, cf. A. Gurwitsch, *La théorie du champ de conscience*, Desclée de Brouwer, Paris, 1957, p. 72.

37. Ce qui montre, comme l'a bien vu B. Smith, que Stumpf se démarque sur ce point de ses futurs disciples gestaltistes qui le remettront en question, cf. *Foundations of Gestalt Theory*, op. cit., p. 24.

purement perceptive, tandis que les contenus sensibles conservent leur unicité réelle et distinctive, et ne sont donc pas affectées dans leur réalité par la totalisation de leurs qualités en une unité supérieure. Tout se passe *comme si* la fusion se donnait comme une unification totale qu'elle n'est pas, puisque celle-ci n'est pas le fait exprès des contenus de sensation qui la composent. Le même complexe matériel d'impressions peut par conséquent donner lieu, soit à une perception plurielle, soit à une perception de fusion, mais dans les deux cas il demeure le même.

2/ Tout en la défendant, la fusion reste compatible avec une certaine « appréhension » subjective de la pluralité sous-jacente des éléments qui la composent. Cet aspect étonnant de la fusion est clairement souligné par Gurwitsch dans son analyse de la théorie stumpfienne³⁸. La discrimination perceptive des notes n'empêche pas la manifestation de la fusion. Dès que le rapport de fusion est établi comme tel entre plusieurs notes, la perception de celles-ci comme des entités discrètes, loin de mettre fin à l'unification qualitative en une totalité, l'enrichit et l'approfondit. Une oreille musicienne peut ainsi percevoir d'un côté l'accord comme unité et de l'autre les notes composant cet accord, sans que ces deux appréhensions simultanées soient en quelque façon contradictoires.

Ceci nous montre que le rapport de fusion, bien que se donnant comme tout fait, admet une certaine variation. Stumpf indique en effet que la fusion entre des contenus sensibles est habituellement susceptible de « plusieurs degrés »³⁹. Il montre également que la fusion est plus forte dans le cas où les contenus sensibles appartiennent « à un même sens », ou dans le cas où ils appartiennent à des « sens proches »⁴⁰ (goût et odorat). Néanmoins, fort de ces remarques pourtant instructives, il ne s'intéresse à aucun moment aux facteurs qui favorisent cette fusion. La ressemblance entre les contenus sensibles d'un même sens, ou la ressemblance des sens entre eux, est à chaque fois écartée de son analyse. Cette minoration du rôle de la ressemblance est étonnante puisque Stumpf souligne par ailleurs que ce sont des contenus d'un *même sens* qui produisent la fusion « la plus forte », celle-ci apparaissant pour les sons dans le cas des « octaves »⁴¹. De manière générale, il refuse de tenir compte des propriétés internes des contenus pour rendre raison de la fusion. Ce n'est pas l'appartenance à un même sens qui crée la fusion, par exemple le fait d'être un son, même si cette appartenance favorise grandement l'apparition d'un rapport sensible de fusion. Il est néanmoins inexact de dire qu'il se désintéresse complètement des facteurs favorisant la fusion. Un seul retient son attention :

38. *La théorie du champ de conscience*, op. cit., p. 77.

39. *TP II*, p. 65.

40. *TP II*, p. 65 : « Les impressions simultanées d'un même sens fusionnent plus fortement que celles de sens différents ».

41. *Ibidem*, p. 66. C'est dans ce cas précis, indique Stumpf, que « l'on peut saisir avec évidence l'essence de la fusion ».

la simultanéité.

Si les sons sont sentis en même temps, alors il est impossible de ne pas les sentir comme une totalité, comme entrant dans un rapport de fusion⁴².

Affirmer que la simultanéité est la condition primordiale d'effectuation de la fusion indique par suite que, pour Stumpf, cette dernière ne relève pas d'un processus physique des impressions associées, mais qu'elle appartient à leur mode de donation. De même qu'il ne peut y avoir, précise Stumpf, de qualité sans intensité, il ne peut y avoir non plus de simultanéité d'impressions sans fusionnement. Non seulement la simultanéité apparaît comme étant la condition *sine qua none* de la fusion des contenus des sens, mais plus généralement tout ce qui est ressenti de manière simultanée, si dissemblable soit-il du point de vue du contenu sensible, entre peu ou prou dans un tel rapport de fusionnement⁴³. Aussi les impressions d'un même sens comme celles de sens différents fusionnent-elles par le seul fait qu'elles sont éprouvées en même temps.

Ce facteur capital de la simultanéité nous aide à saisir les raisons pour lesquelles la fusion ne conduit pas à la concrétion unitaire des éléments conjoints. L'unification qui se produit, ou que l'on découvre, dans le rapport fusionnel ne tient pas aux donnés sensibles pris dans leur particularité, mais plutôt aux conditions de leur expérience. C'est ici la manière dont ils se donnent qui entraîne ou non la possibilité de leur fusion effective, quelle que soit l'essence singulière de ce qui fusionne. Par conséquent, la fusion ne résulte pas des contenus de sensation eux-mêmes, mais de leur intuition, de leur donation phénoménale dans un même instant. Elle relève de l'auto-affection du sensible qui se donne à lui-même sa propre loi de structuration. Le facteur figural appartient donc à la sensibilité elle-même et non à ses composants. C'est le sensible et lui seul qui s'ordonne en figures et tous. De plus, cet ordre produit par le sensible apparaît dans le sensible, prouvant ainsi son origine non mentale. Mais le rapport de fusion n'appartient pas à la sensibilité et lui est immanent comme les contenus de sensation eux-mêmes (c'est la raison pour laquelle Stumpf ne considère pas la ressemblance comme un facteur décisif dans la production de la fusion entre des données, étant donné qu'elle relève du contenu interne des sensations). Dans son commentaire des analyses psychologiques de Stumpf, Gurwitsch remarque fort judicieusement que, tout en appartenant à l'expérience sensible, la fusion lui est d'une certaine manière « extrinsèque »⁴⁴, puisque l'unification fusionnelle ne peut découler des don-

42. Ibidem, p. 65.

43. La simultanéité peut-elle, à elle seule, produire l'accord ? L'expérience sensible semble démontrer le contraire ; des sons peuvent être entendus en même temps sans pour autant être perçus comme formant une consonance. Il doit donc y avoir des conditions supplémentaires à la fusion qui ne proviennent pas simplement de « l'être-représenté-ensemble », pour reprendre une expression du *Raumbuch*. Malheureusement, Stumpf ne cherche pas à savoir ce que peuvent être ces circonstances favorables complémentaires, peut-être parce qu'il répugne à poser la ressemblance comme un élément fondamental de la liaison fusionnelle.

44. *Théorie du champ de conscience*, op. cit., p. 77. En réalité, elle n'est *extrinsèque* qu'aux

nées élémentaires elles-mêmes. Si la fusion est assurément un « phénomène sensible », nul ne le contestera, elle n'est pas néanmoins un phénomène de sensation. Aussi, dans son caractère non impressif, au sens où aucun stimulus physique ne lui correspond, concerne-t-elle non les données de la sensibilité mais leur mode de donation. Cela nous éclaire sur son statut ontologique : la fusion n'est ni une propriété des contenus sensibles ni une opération psychique, ni un fait matériel, ni un fait mental. Elle est pour ainsi dire un fait *phénoménologique* qui naît de la manière dont les choses nous apparaissent. L'émergence d'une configuration perceptive comme un accord ou une mélodie provient donc bien pour Stumpf de l'expérience sensible et d'elle seule, mais à condition toutefois de distinguer en elle un stade proprement élémentaire du stade fusionnel.

Cette simple distinction entre les données élémentaires et la manière dont elles peuvent se lier à un niveau supérieur de la perception implique qu'il existe dès lors dans la sensibilité deux niveaux de manifestation. Toutes les liaisons sensibles ne sont pas identiques. Loin s'en faut. La fusion ne peut ainsi relever de la simple concrétion réelle de deux données n'en formant plus qu'une, et pourtant toutes deux relèvent manifestement d'une même sphère d'existence : la sensibilité. Précisons ce point. Nous avons vu que la fusion ne peut être attribuée à une opération de l'esprit ni à un acte de jugement. C'est la raison pour laquelle elle est conçue, selon Stumpf, comme « immanente » aux données sensibles, c'est-à-dire donnée comme elles se donnent elles-mêmes dans leur immédiateté vécue. Toutefois, cette immanence du rapport de fusion à la sensibilité est d'une nature assez particulière. Les données sensibles tout en ayant la possibilité de fusionner ensemble à tout moment selon le principe de la simultanéité de leur donation restent cependant, du point de vue de leur réalité sensible, non modifiées par le fusionnement. Le fait que deux notes fusionnent dans un accord n'altère en rien leur existence et leur qualité particulières. En ce sens, il y a une certaine indépendance entre la fusion générale et supérieure et les données primaires qu'elle unifie. En fait l'indépendance qualifie plutôt les éléments sensibles que le rapport fusionnel, car ce dernier ne peut à la vérité exister sans eux. Mais il n'en reste pas moins que la fusion ne modifie pas les données sensorielles qu'elle unifie, de même qu'elle n'est pas forcément modifiée si l'on modifie ces mêmes données (ce qui est le cas dans la transposition de la forme fusionnelle avec d'autres notes), de sorte qu'on peut poser comme principe une certaine forme d'indépendance non pas fonctionnelle mais de contenu entre elle et les éléments concrets. Autrement dit, la fusion ne change pas la réalité concrète des contenus de sens, mais affecte simplement leur mode de donation.

L'analyse de sa théorie de la fusion nous permet de voir que Stumpf propose ici une conception de la sensibilité à deux étages : un *premier* étage comprenant les divers contenus de sens appartenant aux différents champs sen-

contenus de sensation, mais elle reste bel et bien *intrinsèque* au sensible lui-même.

sibles, et un *second* étage englobant des rapports fondamentaux qui caractérisent ces impressions élémentaires sans pour autant posséder leur facticité empirique et surtout sans qu'une explication empirique puisse permettre de comprendre le passage de l'un à l'autre. Cette théorie d'une sensibilité à double étage permet d'accorder au sensible des formes de liaison pré-catégoriales, à savoir la capacité immanente d'une auto-formation spontanée. Avec la mise au jour par Stumpf du *Grundverhältnis* de la fusion, le sensible apparaît comme d'emblée pourvu d'un ordre autochtone. Il en est même le pourvoyeur exclusif. Il possède à la fois la capacité d'engendrer des configurations et des formes et de les rendre immédiatement manifestes.

Mais comment justifier à présent cette dichotomie dans l'explication psychologique de la vie sensible ? La fusion est assurément un phénomène sensible, mais elle ne l'est pas comme un son ou une couleur particuliers peuvent l'être. Autrement dit, l'immanence des rapports fondamentaux aux données sensibles est rien moins qu'une forme d'inhérence. Il convient donc de reconnaître, et telle est en fin de compte la leçon de Stumpf dans la *Tonpsychologie*, une séparation réelle au cœur de la sphère sensible entre le stade des données élémentaires et le stade des modes de donation possibles. Dans cette perspective, le rapport de fusion se présente comme une forme sensible, une *Gestalt* qui relève de la sensibilité, sans pour autant se réduire à une simple qualité sensible. Par où l'on voit que ce qui est « immédiatement donné », critère pour Stumpf de la réalité psychique, peut s'entendre en deux sens, comme donné empirique et comme donné phénoménal. Dans le cas de la fusion, les contenus de sensations distincts et élémentaires sont bien empiriquement donnés, mais ils n'apparaissent pas phénoménalement, puisque leur fusionnement empêche au contraire leur distinction perceptive. Ils peuvent bien sûr être aussi phénoménalement donnés lorsqu'on les sent comme distincts. Mais, dans la fusion, leur individualité disparaît au profit de l'apparition de phénomènes figuratifs comme les totalités sensibles. Le phénomène de la fusion rend ainsi possible le dévoilement d'une phénoménalité pure, à savoir d'une phénoménalité qui ne renvoie, selon Stumpf, à rien de ce qui est fondé dans les divers contenus de sensation. Dans le rapport de fusion, le sensible se révèle ainsi dans sa pure puissance formatrice et ordonnatrice, qui ne tient ni aux qualités intrinsèques de ses contenus ni aux actes de l'esprit. Le champ phénoménal se libère de la dépendance vis-à-vis des sensations élémentaires pour se manifester dans sa puissance constitutive.

Mais dès lors un nouveau problème se pose : comment accepter que les éléments liés par la fusion puissent le plus souvent apparaître en dehors de celle-ci, c'est-à-dire comment accepter qu'une dualité aussi patente entre les éléments et les rapports puisse être introduite dans le fonctionnement même de la sensibilité phénoménale ? Pourquoi les contenus de sensations se manifestent-ils parfois pour eux-mêmes et parfois réunis dans des tous sensibles (les *Gestalten*) qui entravent leur apparition individuelle ? Y aurait-il pour Stumpf une sensibilité élémentaire et une sensibilité secondaire ? Une sensibilité substan-

tielle (les contenus de sensation) et une sensibilité modale (les rapports sensibles)? Et quelles seraient les conditions qui font que l'on passe de l'une à l'autre?

Ce n'est que deux décennies plus tard, en 1907 dans *Erscheinungen und psychische Funktionen*⁴⁵, que Stumpf tente de clarifier le statut ontologique de la fusion, prise entre les contenus de sensation et les actes de conscience. Dans ce texte, Stumpf propose la distinction entre les deux composants fondamentaux de la conscience : les « apparitions » (à savoir les « contenus des sensation » de la *Tonpsychologie*) et les « fonctions psychiques » (actes, états et vécus) qui les qualifient et les déterminent.

En tant que fonction psychique (actes, états, vécus), nous désignons le fait de remarquer des apparitions et leurs rapports, de rassembler les apparitions en complexions, la formation du concept, l'appréhension et le jugement, les mouvements affectifs, le désir et le vouloir⁴⁶.

Stumpf ne passe pas ici sous silence le rôle essentiel que jouent, dans la combinaison des apparitions, les rapports fondamentaux (ressemblance, accroissement, fusion et pluralité) ; il fait de nouveau remarquer que si ces derniers sont effectivement révélés par des actes fonctionnels, ils ne sont pas « produits » par eux. Comme c'était le cas pour la fusion dans la *Tonpsychologie*, les rapports sont donnés *avec* et *dans* les apparitions. Ils ne sont « pas introduits par nous »⁴⁷, ni de manière consciente, ni de manière inconsciente ; ils sont perçus à *même* les apparitions données, comme des phénomènes sensibles à part entière. Ces rapports, ajoute Stumpf, « appartiennent au matériau des fonctions intellectuelles, mais ils ne sont pas eux-mêmes des fonctions, ni également des produits de telles fonctions »⁴⁸. En tout état de cause, la fusion représente un tel rapport sensible tout à fait indépendant des fonctions psychiques. Elle indique une relation donnée et non produite. Qu'une certaine fonction psychique la détermine comme une unification décomposable ne change rien au fait qu'elle préexiste à sa détermination fonctionnelle en tant que relation relevant des apparitions elles-mêmes.

Cependant, en dépit de cette tentative de clarification, les arguments développés jusqu'ici par Stumpf sont plus qu'insuffisants pour nous autoriser à soutenir que les rapports ont reçu une détermination ontologique claire et dis-

45. « *Erscheinungen und psychische Funktionen* », in *Abhandlung der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, IV, Berlin, 1907, pp. 1-40. On retrouve ici le dispositif triadique de la conscience (apparition-fonction-objet) qui n'est pas très différent dans sa conception du schéma husserlien de l'intentionnalité (contenu hylétique-activité intentionnelle-objet intentionnel).

46. Ibidem, p. 4. Les fonctions psychiques de Stumpf entrent dans la classification brentienne des actes psychiques en représentations simples, jugements et mouvements affectifs.

47. Ibidem. Peut-être faut-il voir dans la distinction entre le rapport sensible et la relation fonctionnelle qui l'avise l'influence de la distinction faite par Meinong entre complexion et relation?

48. Ibidem, p. 4.

tincte. Si difficile soit-il dans les faits à attester, le divorce entre les contenus sensibles et les fonctions psychiques possède assurément une certaine légitimité, étant donné qu'aucun « lien logique »⁴⁹ ne les joint ; mais on peut se demander toutefois s'il ne se répercute pas au sein même de la sensibilité en instituant une semblable séparation entre les apparitions et leurs rapports immanents. Là encore, la théorie de la sensibilité à double étage ne reçoit pas une explication satisfaisante qui pourrait l'étayer ; le double régime d'apparition des contenus et des rapports est posée comme une donnée immédiate de la conscience, seule redevable de la vérité phénoménale. Il est reçu comme un fait statique. Si l'on se contente donc de dire, comme le fait Stumpf dans *Erscheinungen und psychische Funktionen*, que le rapport de fusion appartient aux contenus sensibles et que les fonctions intellectuelles ne font, de ce point de vue, que révéler dans l'ordre du jugement ce qui est déjà là, donné comme relation, dans l'ordre du sensible, ne risque-t-on pas d'introduire dès lors une distinction graduelle au cœur même des apparitions sans se donner les moyens effectifs, attendu que Stumpf repousse toute analyse génétique, de rendre compte comment s'effectuent les passages entre ces différents niveaux, ni comment les contenus sensibles s'auto-organisent d'emblée en des configurations qui sont, physiquement, indépendantes d'eux ? On ne voit pas pourquoi dans certaines conditions (par exemple la simultanéité) les contenus de sensations s'associent dans des rapports qui les dépassent et pourquoi dans d'autres circonstances ils se manifestent seuls. Toute la difficulté de l'analyse de Stumpf vient du fait d'inclure les rapports dans la sphère des apparitions sans avoir recours à une analyse génétique qui pourrait expliciter la manière dont ces mêmes apparitions se composent et se lient en configurations données⁵⁰. Il ne suffit pas de constater le rapport de fusion, il s'agit également d'élucider ce qui le rend possible. Or Stumpf se refuse catégoriquement à chercher les raisons du fusionnement, croyant que celles-ci débordent le cadre de la psychologie et entraînent la recherche sur la pente descendante de l'analyse physiologique. C'est pour cette raison que la différence phénoménologique, clairement vue par Stumpf, entre les rapports sensibles et les fonctions catégoriales ne coïncide pas avec celle posée à présent entre les apparitions et les fonctions, de sorte que, là encore, du point de vue phénoménal, les rapports ressortissent aux apparitions sensibles, alors que, du point de vue ontologique, ils n'en partagent pas tous les attributs. Peut-être faut-il alors se tourner vers une analyse génétique de la fusion et saisir celle-ci comme une synthèse pré-consciente qui, avant toute activité judicative et catégoriale, œuvre au sein de la sensibilité ?

49. Ibidem, p. 11.

50. Le même problème se posera à Husserl jusqu'à temps qu'il reconnaisse la validité d'une analyse génétique qui n'équivaut pas à une explication causale et inductive. Il est vrai que les chefs de file de la psychologie descriptive se méfient de l'analyse génétique qui conduit selon eux nécessairement à la psychologie associationniste et atomistique qu'ils repoussent.

2. FUSION ET SYNTHÈSE PASSIVE SELON HUSSERL

Il n'a pas fallu attendre très longtemps pour que Husserl reprenne à son compte le concept de fusion élaboré par Stumpf. Dès la *Philosophie de l'arithmétique*, il mentionne ce phénomène en rapport avec sa théorie des moments figuraux. Il faut à ce propos rappeler que, depuis 1886, Husserl travaille auprès de Stumpf à Halle, préparant sa thèse d'habilitation qu'il soutient un an après. En 1888, il devient *Privatdozent* dans cette même université et donc collègue de Stumpf (lequel quitte Halle en 1889 pour Munich). Aussi Husserl est-il un témoin direct et privilégié pendant toutes ces années des travaux de Stumpf et plus particulièrement de sa théorie de la fusion qui trouve une expression achevée dans le tome II de la *Tonpsychologie* qui paraît en 1890. Ce n'est donc pas un hasard si Husserl se réapproprie très rapidement ce concept forgé par son maître. Comme nous l'avons indiqué, c'est en relation avec la théorie des moments figuraux que Husserl introduit le phénomène de la fusion. Il est bon de rappeler brièvement à quelle occasion cette théorie intervient dans la *Philosophie de l'arithmétique*. A la différence des « représentations propres » de nombre qui présentent la multiplicité en elle-même, les « représentations symboliques » la présentent « à partir de signes »⁵¹. Parmi ces représentations symboliques, Husserl isole ce qu'il appelle des « moments figuraux »⁵², à savoir des intuitions unitaires de « multiplicités sensibles ». Les moments figuraux désignent en effet une multiplicité donnée dont les parties ne sont pas contenues en elle à titre de propriétés, mais s'assemblent « tout d'un coup » en une totalité sensible. En effet, c'est toujours instantanément que, pour Husserl, nous appréhendons une multiplicité sensible. Tel est le cas, par exemple, pour une « rangée de soldats, un tas de pommes, une allée d'arbres, un vol d'oiseaux »⁵³, etc.

Cette représentation instantanée d'une multiplicité (la rangée, le tas, l'allée, etc.) n'est pas, d'un côté, nous dit Husserl, le résultat d'un acte de collection qui rassemblerait chaque élément pour constituer un tout. D'un autre côté, le moment figural n'est pas non plus une propriété intrinsèque des éléments sensibles liés, à savoir des soldats, des pommes, des arbres, des oiseaux, car ces derniers peuvent toujours être appréhendés séparément sans présenter ce caractère figural unitaire. Aussi l'élément figural (i.e. le moment) n'est-il pas une qualité propre des contenus sensibles, mais un mode spécifique de leur liaison spontanée. La solution que propose Husserl pour expliquer l'émergence subite de ces moments figuraux qui se donnent comme des configurations sensibles totales consiste à attribuer aux éléments liés dans la multiplicité des « signes indicatifs »⁵⁴ de la totalité. Pour cette raison même, le moment figu-

51. *Philosophie de l'arithmétique*, (abrégée *PhA*) tr. fr. J. English, Paris, PUF, 1972, p. 236.

52. Ibidem, p. 249.

53. Ibidem, p. 249.

54. Ibidem, p. 246 : « une seule issue est possible: il doit y avoir dans l'intuition de la multiplicité sensible des signes indicatifs immédiatement saisissables, sur lesquels on puisse reconnaître

ral n'est pas une qualité interne de l'élément⁵⁵, mais une « quasi qualité »⁵⁶ de sa synthèse avec d'autres éléments du même ordre dans une intuition. En effet, le rassemblement d'un élément dans une multiplicité sensible ne le modifie pas positivement. C'est ce *fusionnement* de ces signes indicatifs et quasi qualitatifs dans un tout sensible que Husserl nomme « moment figural » :

Partout où à l'intérieur d'une apparence unitaire nous trouvons d'avance des parties séparées intuitivement, dont l'ensemble global, détaché dans un processus successif d'appréhensions singulières, épuise finalement le tout en entier, nous obtenons une représentation symbolique bien fondée de la collection correspondant à cette apparence unitaire ; mais nous trouvons précisément aussi en permanence certains signes distinctifs marquants qui, provenant du fusionnement des contenus partiels ou de leurs relations sont immédiatement remarquables à la manière des qualités sensibles⁵⁷.

Si nous nous basons sur ce qui vient d'être écrit ici, nous devons donc dire : un moment figural apparaît, lorsque les « signes indicatifs » de la totalité fusionnent ensemble en une configuration sensible. Ce ne sont donc pas les contenus élémentaires eux-mêmes qui fusionnent, auquel cas ils ne seraient plus perceptibles séparément et perdraient leur identité sensorielle, ce qui, précisément, ne se produit pas dans un moment figural, mais les marques figurales qui appartiennent comme des « quasi qualités » aux divers contenus sensibles. Si Husserl parle ici de *quasi qualité*, c'est parce que ce signe distinctif de la totalité n'est pas une qualité interne du contenu sensible comme, par exemple pour un contenu visuel, sa couleur, son extension, etc., mais qu'il apparaît néanmoins comme elle, à sa manière. Du point de vue de la donation intuitive, qui est, rappelons-le, le premier critère de vérité pour la psychologie descriptive de l'École de Brentano, nous appréhendons en effet le moment figural « comme une qualité »⁵⁸ de ses membres. Aussi devons-nous rester fidèle à cet aspect qualitatif et sensible du phénomène « moment figural » et le traiter comme tel.

Notre but n'est pas cependant d'étudier pour elle-même la théorie des moments figuraux, mais de mettre en exergue le rôle essentiel qu'y joue la fusion. Or, dans ses explications de l'apparition d'un moment figural, Husserl insiste

le caractère de multiplicité (. . .) ». Ils ne peuvent pas pour la même raison appartenir aux relations primaires entre les contenus. Ces signes n'apparaissent qu'à la faveur d'un fusionnement des contenus et des relations en des unités fixes qui présentent un tel « caractère immédiatement remarquable » (p. 247) de la multiplicité sensible une et totale.

55. Ibidem, p. 246 : « il est évident que de tels signes de repère ne peuvent pas être attachés aux membres de la multiplicité pris un à un ».

56. Husserl parle de manière équivalente de « quasi qualité » ou de « qualité seconde », mais la première expression semble de loin la plus usitée et aussi la plus juste, cf. ibidem, p. 247, 248, 250, etc.

57. Ibidem, p. 248-49.

58. Ibidem, p. 251.

fortement sur ce processus du fusionnement des signes indicatifs. On peut même affirmer que la fusion représente pour Husserl l'unique facteur constitutif de la multiplicité sensible ; en tout cas, c'est le seul qu'il met clairement en évidence :

Je dis « fusionnent » en voulant souligner par là que les moments unitaires sont précisément quelque chose d'autre que de simples sommes⁵⁹.

En effet, dans le cas du moment figural, la fusion des « quasi qualités » formelles entraîne d'entrée de jeu la manifestation d'un tout qui ne se réduit pas à la *simple somme* de ses éléments mais qui crée un phénomène sensible particulier : la configuration sensible unitaire. Même si ce moment figural, produit par la fusion, peut être ensuite, par la réflexion seconde, décomposé en ses parties constitutives et en ses relations, il se donne au premier abord comme « quelque chose de simple »⁶⁰. Husserl n'a de cesse d'insister sur cet aspect immédiatement unitaire de la fusion. C'est justement le fait que le fusionnement conduit à une intuition une et simple de la multiplicité sensible, qui amène Husserl à évoquer la doctrine stumpfienne de la fusion :

Le fusionnement qui a lieu ici est l'analogie exact de celui que Stumpf a découvert dans les qualités des sensations simultanées. En effet nous retrouvons ici les déterminations essentielles du concept de Stumpf⁶¹.

En raison même de son unification sensible des éléments, le moment figural est plus qu'une somme. La fusion indique en lui cette tendance à dépasser le simple rassemblement d'éléments pour les réunir en un tout homogène, et ceci vaut, précise Husserl, « pour toute unité qui est plus qu'une simple unité collective »⁶².

Toutefois, à la différence de Stumpf dont il revendique néanmoins l'influence, Husserl s'appesantit longuement sur les diverses conditions du fusionnement. Enfonçons-nous donc plus avant dans le mode spécifique de production de la multiplicité sensible. Le premier point à souligner est d'indiquer tout le soin que Husserl prend pour séparer le moment figural d'un acte psychique de collection. A plusieurs reprises, il affirme que la multiplicité sensible que constitue le moment figural ne peut être le produit d'une quelconque activité psychique. En effet, le caractère immédiat de son intuition invalide une quelconque ingérence d'une appréhension collective, laquelle nécessite un certain temps pour collecter les éléments et les assembler en une somme. C'est par conséquent le caractère instantané du moment figural (« qui nous saute immédiatement aux yeux »⁶³) qui rend à lui seul impossible l'entremise d'une activité psychique de rassemblement. Pourrions-nous par hasard, se demande

59. Ibidem, p. 250.

60. Ibidem, p. 250, 251, 253, 257.

61. Ibidem, p. 253.

62. Ibidem, p. 252.

63. Ibidem.

Husserl sur un ton faussement naïf, « en un simple coup d'œil exercer effectivement cette activité psychique complexe »⁶⁴ ? La réponse est bien sûr négative, car « ce serait là fortement présumer de notre capacité psychique opératoire »⁶⁵. Autrement dit, le phénomène de la fusion ne peut avoir pour origine un acte de collection. Il se donne de manière tout à fait réceptive et passive comme les divers contenus sensibles qu'il réunit dans un moment figural.

En ce sens, la fusion appartient à ce que Husserl nomme au début de la *Philosophie de l'arithmétique* les « relations primaires », à savoir des relations qui, comme la similitude, la ressemblance, la croissance⁶⁶, sont distinctes des relations psychiques et dépendent directement des intuitions sensibles elles-mêmes :

Notre activité mentale ne fait pas les relations ; elles sont simplement là, et, quand l'intérêt se dirige sur elles de la manière qui convient, elles sont remarquées aussi bien que n'importe quels autres contenus⁶⁷.

Cependant, contrairement aux autres relations primaires, il faut regarder la fusion comme, la relation des relations⁶⁸, puisque, dans le moment figural, elle relie non seulement les contenus sensibles mais aussi leurs relations primaires de ressemblance, de continuité, d'intensité, etc. Elle représente en quelque sorte une relation primaire supérieure, car elle ne relève pas, d'une part, des contenus sensoriels eux-mêmes et met en relation, d'autre part, les relations primaires. En effet, la fusion s'appuie aussi bien sur les contenus sensibles que sur leurs relations primaires, de sorte qu'elle relie ce qui est déjà en quelque sorte lié dans et par les contenus eux-mêmes. Dans le moment figural, souligne Husserl, les « particularités des contenus ou de leurs relations primaires fusionnent les unes avec les autres »⁶⁹. C'est pourquoi la fusion, loin d'être comme chez Stumpf, un rapport indépendant de la ressemblance ou de la croissance, s'attache à eux au point de constituer des « sphères de qualité »⁷⁰.

64. Ibidem, p. 241.

65. Ibidem.

66. 66 Nous préférons traduire ici *Gleichheit* par similitude et *Ähnlichkeit* par ressemblance, plutôt que, comme le traducteur français, par égalité et analogie. Il est à noter ici que Husserl, sous le terme de « relations primaires », reprend ni plus ni moins les rapports fondamentaux de la sensibilité exposés par Stumpf dans le tome I de sa *Tonpsychologie*.

67. Ibidem, p. 53.

68. C'est ce que Husserl soutient lorsqu'il parle d'un « fusionnement global » qui est la fusion des fusionnements particuliers liés aux relations primaires, cf. ibidem, p. 248. Nous verrons d'ailleurs plus loin que les relations de ressemblance et de continuité possèdent une fonction primordiale dans le processus de fusionnement.

69. Ibidem, p. 250.

70. Ibidem, p. 249. En minimisant le facteur de la simultanéité, sur lequel s'appuie essentiellement Stumpf, Husserl met par contre en rapport la fusion avec les relations qualitatives. Cela est patent dans le passage suivant : « les rapports qualitatifs *conditionnent eux-mêmes à leur tour* de manière diverse le caractère de l'apparence tout entière de la multiplicité, en *fusionnant* souvent en des moments quasi qualitatifs très marquants (. . .) », p. 255 (c'est nous qui soulignons).

Toutefois, s'il est clair à présent que la fusion ne peut être le résultat d'un acte de collection, en raison de son caractère immédiat et primaire, il se pourrait néanmoins qu'elle découle d'une synthétisation cachée de la conscience, à savoir d'opérations inconscientes. Comme Lange le soutient pour les appréhensions plus générales de nombre, l'esprit synthétiserait, dans le cas des multiplicités sensibles qui se donnent en un coup d'œil, les données sans s'en apercevoir. Mais Husserl balaie d'un revers de la main l'hypothèse « invraisemblable »⁷¹ d'une synthèse inconsciente et invisible qui, dans l'intuition sensible, travaillerait de manière secrète à l'unification des multiplicités sensibles. En effet, il ne peut y avoir pour lui d'acte de subsomption des éléments sous la multiplicité ; c'est donc à une perception immédiate, bien qu'indirecte (c'est justement ce caractère indirect des signes indicatifs de la totalité qui permet de ranger le moment figural parmi les représentations symboliques) que nous avons affaire.

Une dernière précision s'impose ici : si le moment figural n'est pas le résultat d'une synthèse psychique, consciente ou inconsciente, il n'est pas non plus le produit direct des contenus sensibles eux-mêmes. Comme nous l'avons vu, le moment figural ne relève pas des sensations particulières comme l'une de leurs qualités intrinsèques, d'où son caractère quasi qualitatif. Comme c'est le cas pour Stumpf, la fusion signale donc l'existence d'une formation inédite de la sensibilité qui ne peut être expliquée par les simples relations internes aux contenus sensibles. Voilà pourquoi le moment figural et la fusion qui l'engendre découlent d'une « constitution intrinsèque de l'intuition »⁷². Géniale formule ! Elle nous indique rien de moins que le caractère auto-formateur de la donation sensible et précatégoriale. Car ce ne sont pas les contenus sensibles qui constituent le rapport de fusionnement, mais une certaine modalité de leur intuition. Comme pour Stumpf, la fusion témoigne donc d'une organisation autochtone du sensible, qui, à mi distance du mental et du physique, dans la zone encore obscure de la *hylè*, déploie sa puissance formatrice. Cette théorie originale de la fusion va même plus loin que la minimisation du sensible qui apparaîtra dans les *Recherches Logiques* (où il sera dépendant de l'appréhension intentionnelle), puisqu'elle révèle une capacité de formation pré-intentionnelle et pré-active. Par où l'on voit que les toutes premières analyses pré-phénoménologiques de la *Philosophie de l'arithmétique* anticipent grandement la phénoménologie génétique des années vingt, en donnant à la *hylè* une place centrale dans la formation de l'objectivité, place que le schéma intentionnel statique, qui règne en maître incontesté de 1901 à 1918⁷³, lui ôtera

71. Ibidem, p. 241. Comme il avait, d'ailleurs, au début de la *Philosophie de l'arithmétique*, récusé la théorie langéenne d'une synthèse inconsciente. Nous verrons plus loin que la détermination dans les années vingt de la fusion comme « synthèse passive » revient de manière positive à l'hypothèse d'une synthèse inconsciente.

72. Ibidem, p. 250. Husserl reprend la formule trois fois en quelques pages, p.252, 256, 260.

73. Seules les leçons de 1905 osent contredire ce schéma « contenu d'appréhension-appréhension » en reconnaissant aux contenus sensoriels une faculté d'ordonnement

progressivement en la ravalant à une simple pourvoyeuse de matériaux sensoriels.

Comme on le pressent depuis le début, la théorie husserlienne de la fusion se distingue sur plusieurs points de la conception de Stumpf dont elle se réclame pourtant. On peut ainsi affirmer avec Rollinger que « si Husserl est satisfait d'appliquer ici ce qu'il considère comme étant le concept stumpfien de fusion, on peut néanmoins douter du fait que ce qu'il applique soit véritablement ce concept »⁷⁴. En fait, la théorie de Husserl se sépare de celle de son aîné sur deux points essentiels.

Premièrement, Husserl s'intéresse directement aux facteurs sensibles qui conditionnent l'apparition de la fusion. Même s'il ne renvoie pas celle-ci à une quelconque activité psychique, il la considère néanmoins comme une production spécifique de la sensibilité. Si l'on affirme, comme Husserl le fait ici, que les qualités sensibles peuvent exister sans ces quasi-qualités unitaires, on doit alors nécessairement accepter l'idée d'une production spontanée de ces quasi-qualités. Sur ce point, Husserl est beaucoup plus conséquent que Stumpf, car il se rend bien compte qu'il ne suffit pas de distinguer, au sein de la sensibilité, deux niveaux, les contenus élémentaires et leurs relations, mais qu'il faut également établir cette formation des relations à partir des contenus eux-mêmes, même si, pour le cas de la fusion, cette formation sensible et passive est indirecte ou quasi qualitative. S'il y a « divers degrés de fusionnement » dans le moment figural, cela vient du fait que la fusion peut être plus ou moins intense, qu'elle exerce donc une force par elle-même variable d'opposition à la décomposition. En effet, le moment figural oppose au regard analytique qui cherche à dissocier la totalité en ses éléments une certaine forme de « résistance »⁷⁵, dans le sens où, en se donnant comme un, il empêche une appréhension séparée des éléments multiples qui le composent. Stumpf avait déjà signalé ce caractère d'empêchement, mais il n'avait pas mis en évidence la force sensible qu'il impliquait. Or, mettant ainsi en valeur son caractère opératoire, Husserl voit dans cette résistance une contre-activité exercée par le fusionnement ; il la décrit même comme une « stimulation particulièrement puissante »⁷⁶. C'est elle qui fait qu'un moment figural se détache de l'arrière-plan perceptif avec netteté, car, « ce qui emporte l'avantage, c'est précisément ce qui a exercé la stimulation la plus forte sur notre appréhension »⁷⁷. Cet accent mis sur le caractère productif de la fusion montre que, pour Husserl, cette dernière n'est pas simplement un principe d'explication des moments figuraux, mais une opéra-

propre qui n'est autre que le temps vécu dans sa triplicité constitutive (impression-rétention-protention), cf. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. fr. H. Dussort, Paris, PUF, 1964, p. 11, note 2 : « toute constitution n'est pas bâtie sur le schéma : contenu d'appréhension-appréhension ».

74. *Husserl's Position in the School of Brentano*, op. cit., p. 108.

75. *PhA.*, p. 257.

76. *Ibidem*, p. 257-58.

77. *Ibidem*, p. 258.

tion de la sensibilité elle-même.

Deuxièmement, Husserl met directement en relation la fusion avec les autres relations primaires. Jamais Stumpf ne pourrait dire pour sa part que les relations primaires « exercent une influence marquante »⁷⁸ sur le caractère quasi qualitatif des multiplicités sensibles. Or Husserl n'a de cesse de signaler, dans l'apparition d'un moment figural, l'entremise des relations primaires qui servent en quelque sorte de pivot à la fusion. La variation même du moment figural dépend directement de la variation des relations primaires⁷⁹.

Parmi ces relations primaires, Husserl met principalement en avant la similitude. En effet la similitude (« qui est une ressemblance parfaite »⁸⁰) constitue un élément central dans un moment figural. La « similitude qualitative » des membres de la multiplicité sensible est, indique Husserl, « un des moments quasi qualitatifs les plus saillants »⁸¹. Selon lui, les traits figuraux des contenus sensibles fusionnent ensemble et « se groupent par des ressemblances frappantes en des sphères de qualité »⁸². Si les arbres forment une rangée, ils ne le doivent pas simplement à la fusion de leurs « quasi qualités » formelles, mais aussi à leur ressemblance sensible. Si, de même, « nous jugeons d'un simple coup d'œil : une multiplicité de pommes, de noix, d'hommes, etc. », sans avoir à entreprendre une comparaison membre à membre, c'est parce que la ressemblance (ou la similitude qui en marque la perfection) « donne au tout intuitif de la multiplicité un caractère spécifique qui se fait valoir sans que chaque chose singulière soit comparée à chaque autre »⁸³. C'est donc toujours la ressemblance qui, à l'intérieur des sphères de qualité, fournit à l'association fusionnelle « le point d'appui le plus proche »⁸⁴. La « gradualité »⁸⁵ de la fusion que Husserl, après Stumpf, souligne tient pour une grande part à la ressemblance plus ou moins forte des contenus sensoriels qui servent de base au moment figural. C'est la raison pour laquelle, là où Stumpf limite le phénomène de la fusion à la simple simultanéité, Husserl est conduit peu à peu à en faire une forme ordonnatrice du champ perceptif sous la forme des « sphères de qualité ». En effet, si la fusion est relation des relations, cela veut dire que chaque relation primaire qui ordonne le champ sensible selon la ressemblance, la continuité, la croissance, etc., est déjà un fusionnement. Le moment figu-

78. Ibidem, p. 254. Husserl affirme également que « les rapports qualitatifs (i.e. les relations primaires) conditionnent eux-mêmes à leur tour de manière diverse le caractère de l'apparence tout entière de la multiplicité » (p. 255).

79. Ibidem, p. 253 : « Nous avons déjà indiqué tout à l'heure les diverses variations que subit le moment figural quand les relations qui le déterminent varient ».

80. Ibidem, p. 254 (*traduction modifiée*).

81. Ibidem, p. 255.

82. Ibidem, p. 249 (*traduction modifiée*). Si différentes que soient les quasi qualités figurales des relations primaires, il existe entre elles, souligne Husserl, des « ressemblances élémentaires qui médiatisent l'association » (p. 247) dans le fusionnement global.

83. Ibidem, p. 255.

84. Ibidem, p. 260.

85. Ibidem, p. 253.

ral résulte du « fusionnement global » des « fusionnements élémentaires »⁸⁶ que sont les relations primaires. Autrement dit, la fusion n'est plus le simple principe constitutif des multiplicités sensibles que Husserl nomme moments figuraux, mais elle devient la règle d'individuation et de relation de tous les contenus sensibles élémentaires. Ce n'est plus simplement ce qui est donné simultanément qui fusionne, mais ce qui appartient à un même champ sensible, qui présente une similitude sensible, qui est plus ou moins continu, etc., bref tout ce qui est marqué par les relations primaires de la sensibilité.

* * *

A première vue, l'analyse husserlienne de la fusion dans les *Recherches Logiques* prolonge celle entamée dans la *Philosophie de l'arithmétique*. Loin d'être réduite à un simple principe d'unification simultanée des sons, la fusion couvre tout le champ des liaisons sensibles pré-catégoriales. Néanmoins une différence importante se fait jour. En effet la III^e *Recherche Logique*, dans laquelle Husserl reprend l'analyse de la fusion, ne repose plus du tout sur les mêmes présupposés que l'analyse psychologique des multiplicités dans la *Philosophie de l'arithmétique*. A présent, Husserl opère ce qu'il nomme une « conversion ontologique »⁸⁷, de sorte que, dans le cadre d'une théorie générale des « tous et des parties », les relations sont étudiées en tant que propriétés ontologiques et non plus en tant que phénomènes psychiques. Le but de la III^e *Recherche Logique* est d'établir ainsi les bases d'une ontologie, à savoir d'une théorie de l'objet en général. C'est dans ce cadre ontologique que Husserl reprend la discussion des moments figuraux et de la fusion qui en est l'opérateur unique. Aussi, les moments figuraux, rebaptisés « moments d'unité » sur une suggestion de Riehl, sont-ils directement et sans tarder mis en rapport avec les « contenus dépendants » qui offrent un type de relation interne fondamental. Eclaircissons rapidement ce point.

A partir de la distinction stumpfienne des « contenus partiels » et des « contenus indépendants », Husserl marque une différence entre les objets « dépendants », qui sont liés par une nécessité réciproque à d'autres objets dépendants, et les objets « indépendants » qui possèdent, même associés dans un groupe, une autonomie ontologique au sens où ils peuvent exister et être représentés « séparément selon leur nature »⁸⁸. Là où Stumpf lui-même, on s'en souvient, distingue clairement dans le tome II de la *Tonpsychologie* l'unité produite par les parties dépendantes de l'unité qu'engendre le rapport fondamental

86. Ibidem, p. 248.

87. *Recherches Logiques* (abrégées *RL*), tome 2/III, tr.fr. Elie, Kelkel, Schérer, Paris, PUF, 1961, p. 22. Dès l'introduction de la III^e *RL*, Husserl souligne sa volonté d'aller au-delà des contenus de conscience et d'établir des principes qui valent pour « le domaine des objets en général » (p. 5), non restreint aux simples vécus.

88. Ibidem, p. 11.

de la fusion, Husserl commence par les renvoyer l'une à l'autre. En effet, présentant des cas de parties dépendantes comme la couleur et l'étendue, Husserl indique que d'autres exemples d'une telle nécessité *a priori* entre des contenus « nous sont fournis en abondance par les moments d'unité des contenus intuitifs »⁸⁹. Or ces « moments d'unité » ne sont rien d'autre, s'empresse-t-il d'ajouter, que ce qu'Ehrenfels a nommé des « qualités de forme » et que ce qu'il a lui-même appelé dix ans auparavant des « moments figuraux »⁹⁰. Cette mise en relation est étonnante à plus d'un titre, car, dans le cas du « moment d'unité », les diverses parties qui le constituent peuvent indiscutablement, à la différence de véritables parties dépendantes, être représentées séparément selon leur nature propre, ce que Stumpf avait clairement souligné et que Husserl avait confirmé sans tarder dans sa théorie des moments figuraux, en montrant que les parties qui les composent demeurent absolument inchangées dans leur contenu qualitatif par leur participation effective à la multiplicité sensible. Or, Husserl ne tient manifestement plus compte de cette différence capitale et associe à présent, sans d'ailleurs donner une quelconque justification de ce rattachement⁹¹, objets dépendants et moments d'unité. Pour comprendre ce rapprochement nous devons, comme Husserl nous y invite, clarifier le sens de l'inséparabilité qui lie les contenus dépendants.

Husserl établit ici deux vérités qui vont gouverner l'ensemble de sa doctrine des objets dépendants. Premièrement, la dépendance réciproque et nécessaire qui associe ensemble les contenus inséparables n'est pas un « fait empirique », mais une « nécessité *a priori* qui se fonde sur les essences pures »⁹². Cela vaut également bien sûr pour l'indépendance, dans la mesure où, « dans la nature du contenu lui-même, dans son essence idéale, n'est fondée aucune dépendance à l'égard d'autres contenus »⁹³. Deuxièmement, cette loi *a priori* qui régit dépendance et indépendance ne procède pas des contenus phénoménologiques (les vécus), mais des objets eux-mêmes. Non des intuitions mais des contenus. Il s'agit donc d'un *a priori* objectif qui appartient au domaine des objets matériels. Husserl est très ferme sur ce point : la loi de dépendance concerne les objets, non leur manifestation à la conscience. Elle indique une « distinction objective » qui est affranchie de tout rapport avec, d'une part, les « actes d'appréhension » et avec, d'autre part, les « contenus phénoménologiques à appréhender »⁹⁴ :

Il n'est manifestement donc besoin d'aucune référence à la conscience, par exemple à des différences dans le mode du représen-

89. Ibidem, p. 15.

90. Ibidem p. 16.

91. Il est surprenant de voir par ailleurs comment, dans cette III^e RL, Husserl passe rapidement sur le cas des moments d'unité qui sont présentés dans le cadre de l'analyse des objets dépendants, mais n'obtiennent jamais pour eux-mêmes audience.

92. Ibidem, p. 15.

93. Ibidem, p. 17.

94. Ibidem, p. 18.

ter, pour définir la différence dont il est ici question entre l'abstrait et le concret⁹⁵.

Néanmoins, l'*a priori* objectif, bien qu'il soit indépendant d'eux, vaut aussi pour les vécus qui présentent les objets et leur permettent d'apparaître. Etant donné que tout vécu ne fait rien d'autre que de présenter l'objet tel qu'il apparaît, les lois objectives se répercutent en principes psychologiques. L'objectif sert ainsi de fil directeur au phénoménologique, en lui imposant ses déterminations d'essence. Il y a ici une sorte de torsion de l'ontologique qui, dans sa donation intuitive, se retourne en psychologique. Ce qui relève du contenu spécifique de l'objet détermine également ce qui appartient à la donation intuitive de cet objet, à tel point que les lois *a priori* objectives étendent leur validité ontologique et eidétique au-delà des contenus, à savoir jusqu'aux vécus. Voilà pourquoi, même dans son souci de bien séparer l'objectif du subjectif, Husserl est continuellement contraint de redoubler ses analyses *ontologiques* dans un sens *phénoménologique*, puisque les premières s'appliquent aussi bien « aux phénomènes au sens d'objets apparaissants » qu'aux « phénomènes entendus comme les vécus dans lesquels apparaissent les choses phénoménales »⁹⁶. Ce redoublement apparaît clairement dans le cas des « moments d'unité », où Husserl les duplique en « moments d'unité phénoménologiques » qui ne concernent que l'unification des vécus et en « moments d'unité objectifs qui appartiennent aux objets ou aux parties d'objets intentionnels »⁹⁷, car si l'inséparabilité est d'essence objective elle ne se manifeste pas moins dans les phénomènes vécus qui manifestent les objets dépendants. Ce n'est donc pas seulement la couleur et l'étendue objectives qui sont inséparablement liées, mais aussi, selon la distinction intentionnelle entre le phénomène vécu et le phénomène perçu, la couleur et l'étendue phénoménologiques. Même si la dépendance est avant tout une loi *a priori* et objective, elle étend également sa juridiction jusqu'au domaine subjectif de la donation intuitive, puisque tout objet ne peut apparaître que sous cette forme.

Toutefois, et contrairement à ce qui se passe dans la *Philosophie de l'arithmétique*, le phénomène de fusion n'intervient pas dans la constitution des moments d'unité qu'ils soient phénoménologiques ou objectifs. C'est au contraire son examen de l'essence de l'inséparabilité nécessaire des contenus dépendants qui amène Husserl à distinguer certains processus de liaison entre objets qui ne tiennent pas à leur contenu spécifique, mais seulement à la manière dont ils sont donnés dans une intuition. En effet, Husserl révèle qu'à côté de la « différence ontologique » entre les objets dépendants et indépendants existe une « différence phénoménologique »⁹⁸, jusque là négligée, entre un objet qui se détache intuitivement de l'arrière-fond perceptif et un objet qui fusionne avec d'autres. Soucieux de bien marquer la spécificité de la loi de dépendance

95. Ibidem, p. 18.

96. Ibidem, p. 12.

97. Ibidem, p. 16.

98. Ibidem, p. 25.

nécessaire vis-à-vis d'une simple contrainte psychologique comme celle du « ne-pas-pouvoir-être-représenté-autrement », Husserl est ainsi conduit à s'intéresser aux conditions de la représentation elles-mêmes, à savoir à dégager des types de relations qui ne valent que pour les vécus subjectifs. En effet, dit-il, il faut prendre soin de ne pas confondre ici deux types d'inséparabilité (et par suite de séparabilité). Il y a, d'un côté, une inséparabilité ontologique qui est fondée sur une loi d'essence des objets eux-mêmes, à savoir la dépendance nécessaire, et, de l'autre, une inséparabilité pour ainsi dire purement intuitive et phénoménologique qui tient uniquement à la manière dont les objets sont donnés ensemble à la conscience :

Si nous recherchons les motifs les plus profonds de cet état de choses, nous remarquons qu'avec la différence examinée jusqu'ici entre contenus indépendants et contenus dépendants interfère une seconde différence, confondue avec la première, dans le domaine phénoménologique, ou encore dans celui des données intuitives comme telles : à savoir la différence entre les contenus « *séparés* » *intuitivement*, « *se détachant* » ou « *se scindant* » de contenus annexes, et les contenus *fusionnés* avec ces derniers, *fondus en eux*, sans qu'il y ait entre les uns et les autres de délimitation⁹⁹.

Cette longue citation nous apprend deux choses fondamentales par rapport à la doctrine des objets dépendants et indépendants. Tout d'abord qu'il ne faut pas confondre dépendance et indépendance ontologiques avec fusion et détachement intuitifs. Ensuite que cette différence inédite entre fusion et détachement intuitifs concerne justement le domaine phénoménologique et non plus la région ontologique de « l'*a priori* synthétique matériel ». Dès lors un contenu phénoménal se distingue intuitivement d'un ou plusieurs autres, lorsqu'il se détache tout simplement d'eux. Un contenu est « non séparé intuitivement », lorsqu'il « forme avec d'autres contenus coexistants un tout dans lequel il ne s'isole pas » et où « il n'est pas seulement lié mais fusionné avec eux »¹⁰⁰. Un objet indépendant n'a donc pas forcément besoin de la séparation intuitive pour être indépendant. Preuve en est, affirme, Husserl, « les parties d'une surface intuitive de blancheur uniforme ou s'atténuant d'une manière continue sont indépendantes mais non séparées »¹⁰¹. Ce sont là des principes du champ intuitif, et non plus des lois *a priori* des contenus objectifs. Il peut donc très bien y avoir, si l'on va jusqu'au bout de ce raisonnement, des objets dépendants *ontologiquement* et séparés *intuitivement*, et *vice versa* des objets indépendants *ontologiquement* et fusionnés *intuitivement* avec d'autres. Par conséquent la séparation *figurale* - que Husserl nomme parfois « indépendance » - a peu de choses à voir avec l'indépendance *ontologique*.

99. Ibidem, p. 26 (*traduction modifiée*). C'est là une « différence essentiellement nouvelle » (p. 27).

100. Ibidem, p. 27.

101. Ibidem, p. 27.

Autrement dit, la fusion n'est pas un principe ontologique de liaison réciproque et nécessaire, comme la relation de dépendance couleur-étendue ou qualité-intensité, qui relève de « l'a priori matériel » de la région chose, mais une loi de la donation phénoménale qui repose sur le simple *a priori* subjectif. Si le contenu objectif d'un phénomène est soumis au principe ontologique de la dépendance et de l'indépendance, le phénomène lui-même n'est régi que par les principes subjectifs de sa phénoménalisation, de son entrée dans l'intuition. Comme on le voit ici, la grande nouveauté de la III^e *RL* consiste à détacher le phénomène de la fusion des « moments d'unité ». Alors que, dans la *Philosophie de l'arithmétique*, la fusion est le processus constitutif du moment figural, elle est ici séparée, comme loi de l'intuition, du moment d'unité qui est rangé parmi les contenus dépendants. Sa validité n'est dès lors plus qu'intuitive-psychologique et non objective-ontologique. En même temps, dissociée de la constitution des moments d'unité, la fusion couvre un champ phénoménal beaucoup « plus vaste »¹⁰², puisqu'elle entre en ligne de compte aussi bien dans le détachement que dans le non détachement intuitifs.

Toutefois cette clarification du statut de la fusion comme principe de la donation intuitive ne nous dit pas ce qu'elle est en elle-même. Sur ce point, Husserl reprend sa présentation de 1891 : La fusion consiste en une tendance des objets perçus à s'assembler en paires ou groupes intuitifs. Lorsque Husserl renvoie ainsi « à la sphère plus vaste des phénomènes de fusionnement » et rappelle les « recherches si instructives de Stumpf sur ces faits remarquables de fusionnement »¹⁰³, il comprend essentiellement la fusion comme cette résistance au détachement singulier des membres d'une totalité sensible par une forme d'association contraignante. Il y a fusion, nous dit Husserl, lorsqu'il est impossible de repérer une discontinuité phénoménale (discretion sensible) entre des contenus sensibles :

Deux réalités concrètes sensibles simultanées forment nécessairement une unité indifférenciée quand l'ensemble des moments immédiatement constitutifs de l'une passent continuellement dans les moments constitutifs de l'autre¹⁰⁴.

Rien donc de bien nouveau par rapport à l'exposé de la *Philosophie de l'arithmétique*.

Mais la fusion n'est pas simplement externe, à savoir elle ne concerne pas seulement la liaison d'un contenu avec d'autres au sein d'une multiplicité sensible. Elle touche également au contenu particulier qui se détache, puisque celui-ci, selon Husserl, ne peut précisément se dégager des autres contenus que si ses propres parties internes fusionnent ensemble dans une sorte de cohérence continue. Chaque *concretum*, pour reprendre l'expression de Husserl, ne se sépare des *concreta* limitrophes que s'il apparaît lui-même « dans sa totalité »,

102. Ibidem, p. 28.

103. Ibidem, p. 28-29.

104. Ibidem, p. 27.

et cela n'est possible que parce que se produit déjà en lui un « fusionnement particulièrement intime des divers moments »¹⁰⁵ qui le composent. La séparation intuitive d'un objet implique ainsi à la fois un détachement externe et un fusionnement interne. Ce dernier n'est pas, en dépit de sa tendance à l'unification, une confusion des parties supprimant toute différenciation¹⁰⁶, mais une liaison intime entre elles qui fait ressortir d'un seul coup « la complexion globale des moments s'interpénétrant »¹⁰⁷. Par où l'on voit que la fusion n'est plus réduite au simple mécanisme producteur d'un moment figural, mais intervient dans l'ensemble de la formation de l'objectivité sensible, dans la mesure où son pouvoir de liaison rend compte de l'apparition des premières configurations sensibles selon une loi d'écart et de liaison. Impliquée dans le détachement comme dans l'association des contenus intuitifs, elle est présente à tous les stades de l'objectivation sensible et pré-catégoriale.

Néanmoins le caractère graduel et variable de la fusion rend difficile la détermination d'une discontinuité franche entre un élément et un tout. Où détachement et fusion s'arrêtent-ils ? Dans le cas des phénomènes de fusion, indique prudemment Husserl, continuité et discontinuité ne doivent pas être prises « avec une exactitude mathématique »¹⁰⁸. Cela montre que la fusion reste un phénomène général de la sensibilité et non un principe universel du domaine des objets matériels comme la liaison de dépendance nécessaire qui peut s'enorgueillir d'être, pour sa part, l'une des premières formes de « l'a priori synthétique matériel ». Ce phénomène de la fusion, à savoir ce mode phénoménal de la constitution, par écart et continuité, de configurations sensibles, visuelles, auditives, etc., ne concerne donc que les figures intuitives qui, dans leur donation phénoménale, ne possèdent pas l'exactitude des essences des contenus qu'elles représentent. S'il y a une essence fixe et déterminable de l'arbre, il n'en va pas tout à fait de même pour « la figure spatiale de l'arbre perçu »¹⁰⁹. Le couperet analytique tombe : les essences appréhendées dans le cas de la donation phénoménale ne sont pas des essences exactes¹¹⁰.

Alors que la loi eidétique et *a priori* de la dépendance concerne les essences des contenus, la fusion intuitive ne regarde, quant à elle, que de « la sphère des intuitivités subjectives vagues »¹¹¹ ; certes cette dernière possède

105. Ibidem, p. 31.

106. Dans le fusionnement, les éléments « ne s'estompent pas en se confondant les uns les autres » (p. 31) dans une sorte de fondu enchaîné, mais, tout en étant liés de manière intime, ils conservent d'une certaine manière leur différenciation, bien que celle-ci disparaisse phénoménalement dans la configuration totale.

107. Ibidem, p. 31.

108. Ibidem, p. 28.

109. Ibidem, p. 28.

110. Ibidem, p. 28. Malheureusement pour nous, Husserl ne s'attarde pas sur ce point, afin de préciser ce qu'il entend au juste par « essences inexactes ». Il souligne simplement cet état de choses et indique que « c'est là un problème phénoménologique auquel on ne s'est pas encore appliqué sérieusement » (ibidem).

111. Ibidem, p. 31.

aussi des « particularités d'essence remarquables », mais elle ne peut faire fond, regrette Husserl, sur une détermination invariable et *a priori* d'essence ou de propriété d'essence¹¹². Avec la différence *phénoménologique* entre séparation et continuité, détachement et fusion, conclut-il, « nous restons fort éloigné de la différence *ontologique* universelle entre contenus abstraits et contenus concrets »¹¹³. Ce qui signifie que la fusion, qui opère dans la séparation (par interpénétration interne des parties d'un *concretum* qui se détache) comme dans la continuité (par liaison des *concreta* dans des configurations sensibles plus générales), n'est pas un principe *a priori* et ontologique qui concerne les objets et leur essence, mais un simple fait phénoménologique qui caractérise la donation intuitive des objets. Elle n'a aucune légitimité objective, tout au plus est-elle une manière subjective de voir les choses. Dégagée de toute attache aux contenus objectifs et à leur essence respective, le phénomène de la fusion se déploie dans le domaine de la simple intuition sensible, à laquelle, manifestement, ne correspond aucune structure *a priori*. Etant donné que, dans la première partie de la III^e *RL*, Husserl a associé les « moments d'unité » aux lois ontologiques de la dépendance nécessaire, donc de l'*a priori* synthétique matériel, on comprend mieux alors pourquoi il les a séparés très rapidement de la fusion. C'est que le caractère psychologique de la fusion, qui transparait dans la différence phénoménologique entre les objets qui se détachent intuitivement et ceux qui ne se détachent pas, l'empêche de jouer un rôle décisif dans la théorie des tous et des parties. Veuve de toute implication ontologique dans les propriétés internes des contenus¹¹⁴, la fusion trouve son domaine propre dans le champ inexact de la conscience intuitive et de ses modes de donation. Si les analyses husserliennes de la III^e *RL* témoignent donc d'un transfert du champ des phénomènes psychologiques vers celui des objets en général, force est de constater que le phénomène de la fusion, disjoint dès le début du moment figural comme de « l'*a priori* synthétique matériel », demeure en dehors de ce glissement ontologique.

112. Si Husserl est donc prêt à reconnaître des lois eidétiques pour les objets (lois de la méréologie et plus généralement de l'ontologie, qu'elle soit formelle ou matérielle), il hésite encore à le faire pour les modes de donation intuitive de ces objets, puisque la fusion, principe éminent de leur liaison intuitive, se voit ici refuser un statut eidétique garant de son exactitude. Ce n'est qu'à partir de 1907, et le dévoilement de la conscience pure, qu'il n'hésitera plus à considérer les principes phénoménologiques de liaison des phénomènes comme des lois eidétiques et *a priori*. Il faudrait alors, à côté de l'*a priori* formel et de l'*a priori* matériel, ajouter un *a priori* subjectif.

113. Ibidem, p. 31.

114. Il resterait à se demander comment Husserl peut arriver à concevoir une convenance possible entre ces lois ontologiques d'organisation des objets eux-mêmes et les simples principes de liaison des vécus, comme la fusion ou l'association, qui révèlent ces objets. Peut-il y avoir une grande différence entre les lois d'ordonnement des contenus et celles de leur donation phénoménale ? L'inflexion transcendantale de la phénoménologie vers la détermination des *a priori* de la conscience pure et constituante ne sera-t-elle pas portée à délaisser les premières au profit des secondes ?

* * *

Ce n'est que dans les *Leçons sur la logique transcendantale* de 1921¹¹⁵ que Husserl remet sur le métier l'analyse phénoménologique de la fusion. La situation philosophique a beaucoup changé depuis les *Recherches Logiques*. Husserl a non seulement donné un tour plus transcendantal et idéaliste à ses analyses phénoménologiques, mais, depuis 1918, il a fait subir à cette phénoménologie transcendantale un tournant génétique, dont les leçons de 1921 sont le témoignage direct. Dans ces conditions, le phénomène de la fusion lui-même ne reste pas indifférent à ce changement de perspective. Certes, dans ses leçons, Husserl rappelle encore une fois sa dette à l'égard de Stumpf¹¹⁶, mais il ne s'en tient plus simplement à distinguer le caractère unitaire et totalisateur de la fusion dans le champ sensible ; il cherche à rendre compte à présent de sa formation passive. Pour cette raison, la fusion, avec l'association et le recouvrement, est identifiée à une « synthèse passive »¹¹⁷. Cette détermination modifie profondément la compréhension interne de la fusion. En effet, en tant qu'elle est une *synthèse*, la fusion exprime une opération temporelle et graduelle qui déborde de beaucoup son simple caractère instantané, auquel Husserl, après Stumpf, s'était jusque là arrêté. En tant qu'elle est *passive*, la fusion ne relève pas d'une activité de jugement, mais manifeste une forme d'activité pré-égoïque de la *hylè* elle-même, dans la mesure où celle-ci, libérée de son rôle uniquement statique dans le schéma désormais révolu du *contenu d'appréhension* sensible et de *l'appréhension* active, possède la faculté de s'auto-ordonner dans le temps¹¹⁸. La fusion appartient toujours à la sphère hylétique, comme c'était le cas dans la *Philosophie de l'arithmétique* et dans la III^e *RL*, mais elle affirme à présent un caractère opératoire qui lui était auparavant refusé. Le rapport qu'exprime la fusion n'est plus donné, il est produit, et c'est cette production passive que Husserl va tenter de mettre au jour.

Voyons à présent quelles nouveautés marquantes la conception génétique de la fusion introduit. La toute première, et la plus spectaculaire, concerne la mise en avant du processus de concrétion. En 1891 comme en 1901, Husserl indiquait que la fusion n'entraînait pas une interpénétration confuse des mo-

115. Ces leçons ont été publiées dans le volume XI des *Husserliana* sous le titre d'*Analysen zur passiven Synthesis* et traduites sous celui de *De la synthèse passive, Logique transcendantale et constitutions originaires*, tr. fr. B. Bégout et J. Kessler, (abrégé en *DSP*) Grenoble, Millon, 1998.

116. *Ibidem*, p. 385 : « Souvenons-nous ici de l'introduction par Stumpf de la fusion qui, d'après la manière dont il procède, se rapporte précisément à ce point. Est fusion ce qui empêche une conscience de pluralité, donc un détachement ».

117. Rappelons ici la définition que Husserl donne des synthèses passives : « ce sont des synthèses que le moi n'a pas édifiées de manière active, mais qui au contraire se constituent dans la pure passivité (...) », p. 156.

118. C'est pourquoi l'ordre que produit la fusion nous est donné ici « comme un phénomène de la passivité » (p. 205), et ne dépend plus d'une activité judicative de mise en ordre catégoriale.

ments dans un nouveau *concretum*, que ces moments, tout en étant liés dans un rapport de fusion, demeureraient donc à chaque instant distincts. Dans ces leçons de 1921, Husserl ne cesse au contraire de parler de « fusion concrète », de « fusion réelle », de « fusion intime » à tel point qu'il faut, dit-il, comprendre à présent « la concrétion en un sens littéral »¹¹⁹. La fusion n'est donc plus seulement une tendance à l'unification mais une unification complète des éléments dans un tout qui devient par là même une nouvelle entité sensible. Cette fusion en un nouveau contenu, Husserl la nomme « fusion du contenu [*inhaltliche Verschmelzung*] ». Elle s'effectue par un « recouvrement » (*Deckung*)¹²⁰ de tous les contenus associés et aboutit à la formation d'une objectivité nouvelle. Ainsi, note Husserl, les contenus distincts fusionnent jusqu'à atteindre « l'unicité du contenu »¹²¹ et produisent la formation d'un « *datum* réel pour soi » :

C'est seulement en elle [*i.e. la fusion continue*] qu'on parvient à une unité réelle dans laquelle le ressemblant peut former avec le ressemblant un *datum* « réel », étant pour soi¹²².

Dès lors, la continuité interne d'un *concretum* est le résultat d'une « fusion continue de phase en phase »¹²³. Pour qu'une objectivité quelconque dans le champ sensible puisse apparaître comme telle, il est nécessaire au préalable que ses parties internes fusionnent continuellement les unes avec les autres dans cette unité stable. Le recouvrement sans conflit des contenus similaires ne retient plus rien de leur séparation initiale, car s'est effectuée en lui une « fusion du contenu » qui conduit à l'unicité d'un tout nouveau contenu. Cette « fusion de proximité » (*Nahverschmelzung*) concerne surtout, selon Husserl, la « constitution synthétique interne » d'un contenu, à savoir la formation de sa continuité interne :

Cette continuité interne est le fondement d'une fusion continue du contenu, d'une fusion de proximité¹²⁴.

En effet, pour qu'un *contenu* puisse être un contenu, ses parties doivent continuellement et donc durablement fusionner entre elles.

Mais la fusion peut, dans certains cas, unir également des objectivités auparavant distinctes dans une nouvelle objectivité, comme des taches rouges qui se recouvrent en une seule et unique surface rouge. Dans ce cas, la fusion implique un recouvrement parfait des éléments, même éloignés dans un seul et

119. Ibidem, p. 208.

120. Ibidem, p. 202.

121. Ibidem, p. 202.

122. Ibidem, p. 211.

123. Ibidem, p. 210.

124. Ibidem, p. 210. Même idée dans cet autre passage des leçons, p. 202 : « Nous pouvons remarquer que le recouvrement sans conflit, le recouvrement de similitude, ne retient quant à son contenu, au moment même où il advient, plus rien de la dualité, plus rien de la séparation. Dans la synthèse de l'une et de l'autre consciences, s'est effectuée une fusion du contenu, précisément celle qui parvient à une unicité de contenu de tout ce qui est commun ».

même contenu similaire, pourvu d'une seule et même « teneur d'essence »¹²⁵ (*Wasgehalt*). Comme le précise Husserl dans un appendice :

Deux data qui sont sans différence et écart sont unis par une synthèse, ils fusionnent. Si nous pensons à une multiplicité de data qui, grâce à la médiation constante et générale de la ressemblance, parviennent à l'unité, alors ils fusionnent tous en une unité intérioriquement sans faille, en une unité sans discontinuité¹²⁶.

Peu importe que les éléments de cette unité soient continus ou discrets, proches ou lointains, car, ayant fusionné intégralement, ils forment à présent une unité sensible, un *concretum* visible comme un autre¹²⁷. L'insistance avec laquelle Husserl revient sur le rôle de l'« unification concrète » de la « fusion en un objet »¹²⁸ se comprend mieux si l'on saisit le sens général des *Leçons* qui a pour thème exclusif la « formation de l'unité » des objectités primaires de la conscience passive. La fusion sans séparation, donc intime ou de proximité, assure ainsi la constitution d'une unicité du contenu. Elle est le premier échelon de la genèse passive de l'objectivité du monde, ce grâce à quoi, dans la sphère hylétique originelle, un ordre des choses apparaît avant même que le sujet auquel cet ordre sera ensuite confié intervienne sous la forme d'une conscience active de jugement et d'objectivation. Toutefois la concrétion intime n'est pas le seul mode d'être de la fusion passive. Toute fusion n'est pas « de proximité ».

En effet, toute fusion n'aboutit pas à une concrétion interne et parfaite, sinon le champ sensible serait la manifestation d'un unique objet. La plupart du temps, la fusion concrète est empêchée par le détachement d'un ou de plusieurs éléments qui se distinguent¹²⁹ ; freinée dans son élan vers une unification complète, elle demeure alors une « fusion à distance » (*Fernverschmelzung*)¹³⁰, à savoir une simple tendance passive à une réunion impossible dans l'Un. Dans ce cas précis, l'attraction réciproque qui meut tous les contenus du champ de conscience les uns vers les autres ne donne pas lieu à une unification homo-

125. Ibidem, p. 201.

126. Ibidem, p. 381.

127. Celui-ci d'ailleurs peut exister en plusieurs exemplaires ; c'est le cas lorsque deux contenus sensibles exactement similaires apparaissent ; la fusion les unifie dans une unicité d'essence, mais qui les distingue en deux exemplaires, en raison de leur distance et malgré leur attirance. En un sens, la distance spatiale freine la fusion, cf. ibidem, p. 388 : « dans le cas de la similitude, les éléments similaires se recouvrent parfaitement, ils deviennent *congruents*, ils forment une unité indifférenciée qui laisse la situation d'essence du séparé se fondre dans celle de l'unicité, laquelle n'est là qu'en deux exemplaires à partir desquels elle n'est devenue *une* qu'en se recouvrant à travers le processus de la comparaison ». Toute la difficulté ici de ces analyses sur l'objectivation originelle dans la sphère passive vient du fait que Husserl tantôt présente la fusion comme une synthèse des contenus eux-mêmes, tantôt comme un simple recouvrement « en esprit » (p. 387), une comparaison imaginaire qui n'entraîne pas de fusionnement effectif.

128. Ibidem, p. 230.

129. Comme l'écrit Husserl, « plus grand est le détachement, plus petite est la fusion », ibidem, p. 386.

130. Ibidem, p. 202.

gène et totale, mais provoque sur toute son étendue des connexions par paires, par groupes. Là naissent les associations, les relations, les liaisons générales de la sphère passive qui ordonnent le champ sensible en une unité articulée. Cette fusion à distance se révèle en particulier dans la ressemblance incomplète des parties qui ne parviennent pas à une coïncidence totale :

Dans le glissement par ressemblance, il y a aussi quelque chose de la fusion, non de la fusion en tant que pure formation d'unité, mais plutôt de l'unité comme présupposition (...) ¹³¹.

Même le fusionnement à distance repose donc sur cette unité originelle qu'il est certes incapable d'atteindre, puisqu'il échoue à produire cette unification, mais qui, pourtant, le meut de l'intérieur. Au lieu de produire au final un nouveau *concretum*, il engendre des paires, des groupes, des totalités sensibles qui, tout en tirant leur caractère unitaire de la tendance fusionnelle qui les traverse, conservent une articulation interne en éléments distincts. En effet toute association de contenus sensibles inclut un fusionnement permanent qui, seul, peut maintenir la cohésion et l'unité internes du rapport. C'est à ce type de fusion à distance incomplète mais constante que correspond la synthèse passive de « l'appariement » ¹³² [*Paarung*] dans l'appréhension du corps d'autrui dans la V^e des *Méditations Cartésiennes*. Sans s'étendre plus avant sur ce mode de fusionnement particulier, on peut toutefois remarquer que la fusion, qu'elle soit proche ou lointaine, concrète ou à distance, entre dans la formation de toutes les objectités sensibles qui apparaissent dans la *hylè*. Par suite, il n'est pas une synthèse passive qui ne soit liée, de près ou de loin, à la fusion. Toutes les opérations de la genèse passive (association, recouvrement, etc.) reposent d'une certaine manière sur un processus de fusionnement. Ce ne sont plus seulement les « moments figuraux », formes supérieures de la sensibilité, qui s'appuient sur un fusionnement de leurs éléments, mais toute configuration sensible, à savoir toute objectivité qui se détache avec une certaine unité et cohésion par-

131. Ibidem. Par où l'on voit la grande proximité entre les synthèses passives de 1921 et les moments figuraux de 1891, à cette différence près que les moments figuraux étaient présentés, en tant que relations primaires du sensible, comme des unités synthétisées ou « synthèses dans le contenu » (*PhA*, p. 56), Husserl refusant absolument l'idée d'une synthèse inconsciente, alors qu'à présent la fusion comme synthèse passive, ou unité synthétisante, est une synthèse de la sous-conscience pré-active.

132. *Méditations cartésiennes*, (MC) tr. fr. M. Buot de Launay, Paris, PUF, 1994, p. 161. Une analyse plus poussée montrerait assez facilement comment ce principe de la fusion peut, par le biais de cette synthèse passive de l'appariement, dépasser le cadre individuel du champ sensible d'une subjectivité pour s'étendre tout d'abord à la relation intersubjective dans le corps à corps de la *Paarung*, puis dans la formation elle-même passive et antéprédicative des totalités sensibles sociales que sont les groupes, voire les personnalités d'ordre supérieur. C'est, en tout cas, ce parcours que Gurwitsch n'hésite pas à faire, lorsqu'il renvoie, dans son analyse de la formation des entités sociales, à la fusion comme une condition de production des groupes, cf. *Human encounters in the social world*, Pittsburgh, Duquesne University Press, Duquesne Studies, Psychological Series, vol. III, 1979, pp. 137-156. Il s'agit de la traduction de son livre paru deux ans plus tôt en Allemagne chez Walter de Gruyter sous le titre *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*.

ticulières.

De ce point de vue, une tendance vers l'unité, qu'elle soit satisfaite ou insatisfaite, traverse toute la constitution passive de l'objectivité. La théorie génétique de la fusion, en ce qu'elle fait porter l'accent sur ce présupposé de l'unité, met ainsi en évidence ce que nous pourrions nommer l'éléatisme de Husserl. Par éléatisme, nous entendons, conformément à la doctrine antique de Parménide et d'Empédocle, la primauté accordée, dans l'explication des phénomènes, à l'unité du Même. Puisque, pour Husserl, toute discrimination perceptive d'un contenu sensible s'effectue grâce à un écart par rapport à cette tendance fusionnelle à l'unification totale, alors une homogénéité originelle constitue le fond de l'Être. Tout contraste, à savoir toute différenciation et individualisation d'un contenu, présuppose à chaque fois une familiarité originellement première. C'est pourquoi il est toujours fonction d'une fusion qui le précède et le détermine :

Il y a dans tout contraste, lequel demeure bien un phénomène d'homogénéité, quelque chose de la fusion, quelque chose qui unifie de manière homogène les data concrets et qui en même temps dérange la concrétion dans l'irruption de leur continuité¹³³.

Pour reprendre les termes de la III^e *RL*, tout objet qui se détache pour lui-même le fait en s'opposant à une fusion originelle et continue dans l'Un. Toute saillance s'extirpe ainsi de l'unité originelle du Même et, en raison de la part de la ressemblance qui la lie avec toutes les autres saillances, se dirige en permanence vers elle. Née de l'Un, elle y revient. C'est pourquoi « là où le fusionnement conduit, il ne reste plus rien de la saillance »¹³⁴. Comme le dit également Husserl, dans le champ sensible originellement affectif, « l'unité est déjà constituée comme unité d'affinité (unité de fusionnement) »¹³⁵. Ce qui nous montre que tout contenu sensible, si hétérogène soit-il aux autres, comme peut l'être par exemple un *datum* visuel avec des *data* olfactifs, possède néanmoins toujours avec eux une certaine « parenté » (*Verwandtschaft*) qui se manifeste précisément dans cette tendance irrépressible à fusionner avec eux, si lointains et différents soient-ils. Tout ce qui se détache provient de l'homogène et aspire à y retourner. C'est l'échec de cette réunification totale et parfaite dans une sorte de moment figural unique qui serait la manifestation du fond brut et originaire de l'Un qui engendre la discrimination individualisante de la perception.

Cette *Verwandtschaft* sensible est double. Elle renvoie tout d'abord à l'homogénéité nue du champ sensible en lui-même, en dehors des contenus qui apparaissent en lui. Mais elle correspond surtout à une « affinité »¹³⁶ originelle de

133. *DSP*, p. 209. Toute saillance est « négation de la fusion » (p. 382), mais, malgré tout, victime d'elle.

134. *Ibidem*, p. 382.

135. *Ibidem*, p. 382.

136. *Ibidem*, p. 207. A côté de « l'homogénéité générale » du champ, nous trouvons donc, signale Husserl, des « liaisons d'homogénéité particulières », p. 208. Pour cette raison, Husserl

tous les contenus sensibles en eux-mêmes, affinité qui tient au fait qu'ils appartiennent tous à une même *hylè*. Dans la mesure où tous les contenus hylétiques possèdent un même air de famille, cette parenté antéprédicative qui provient essentiellement de leur manière d'apparaître, la fusion peut alors prétendre à une certaine universalité. Aucun *datum* sensible ne peut en effet apparaître sans elle, même lorsqu'il lui résiste dans sa différenciation. Si, par conséquent, les divers contenus sensibles peuvent s'associer grâce aux synthèses passives de la conscience hylétique dans des groupes et de totalités sensibles, c'est surtout parce qu'ils possèdent cette *associabilité* originelle qui supporte toute fusion. La tendance fusionnelle vers l'Un transforme cette *associabilité* en associations effectives qui courent tout le long du champ sensible. À la racine de la « formation d'unité », se trouve donc une irrésistible impulsion vers l'unification (même si celle-ci échoue la plupart du temps et donne lieu par contraste à des individualités sensibles). Dans son processus continu, la fusion n'est rien d'autre que l'expression de cette passion originelle du sensible pour la réunion et l'association.

L'attrait du sensible pour le sensible qui s'exprime directement dans un fusionnement généralisé nous montre également l'importance que revêt la ressemblance dans la formation des unités, des paires ou, par défaut, des individualités hétérogènes. La ressemblance, affirme Husserl, « est ce qui en général crée la connexion ». Lorsque il¹³⁷ dégage, à côté de l'association, de « nouvelles synthèses originaires »¹³⁸, il identifie comme les synthèses les plus générales entre des objets détachés la ressemblance et la dissemblance. En effet, la tendance à l'unification qui anime tout contenu sensible repose avant tout sur sa ressemblance avec d'autres contenus analogues. C'est essentiellement par elle que se constitue l'homogénéité du sensible. Ce n'est donc pas un hasard si, déjà en 1891, dans la *Philosophie de l'Arithmétique*, Husserl mettait l'accent sur ce rôle fondamental de l'*Ähnlichkeit* et citait, à cette occasion, la loi d'Aphrodite contenue dans les vers d'Empédocle : « Le même s'allie au même. Tout ce qui se ressemble s'assemble »¹³⁹. Dans les *Leçons* de 1921, cette alliance de la fusion avec la ressemblance qualitative est continuellement soulignée par Husserl. Toute homogénéité est « fusionnante »¹⁴⁰. C'est avant tout en raison de leur aspect ressemblant que les contenus sensibles fusionnent :

En effet la plus forte ressemblance des membres détermine aussi l'intimité avec laquelle les paires elles-mêmes fusionnent mutuellement en vue de l'unité¹⁴¹.

distingue les formes d'ordre du champ sensible, succession et coexistence, des lois d'association et d'homogénéisation des contenus sensibles eux-mêmes.

137. Ibidem, p. 385.

138. Ibidem, p. 200.

139. *PhA*, p. 56.

140. *DSP*, p. 385.

141. Ibidem, p. 204.

La gradation de la fusion dépend donc du degré de ressemblance entre les éléments fusionnés. Ce n'est pas une simple analogie empirique, mais elle répond à des « conditions d'essence »¹⁴². Dès lors la tendance fusionnelle à l'unité complète s'interprète, du point de vue de la ressemblance, comme une aspiration continue à une similitude parfaite. Sans cette référence constante à la ressemblance homogénéisante des données immanentes, la genèse passive de fusion ne peut se comprendre.

Toutefois, même si elle a à présent un pied, voire les deux, dans les contenus grâce à son alliance avec la ressemblance, la fusion n'est pas pour autant un principe ontologique de liaison des contenus ; en tant que synthèse passive, elle reste un mode de relation du champ intuitif et affectif. En aucune façon elle peut prétendre déterminer une relation eidétique et objective entre les contenus eux-mêmes. Ce ne sont toujours pas les choses qui fusionnent, mais leur manifestation dans le champ de conscience. Mais, ayant mis en évidence à partir de 1918 le caractère *a priori* et nécessaire des synthèses passives et notamment de l'association, « principe universel de la genèse passive »¹⁴³, Husserl ne considère plus la fusion comme une simple liaison floue et inexacte de la conscience intuitive. Au contraire, expression de l'*a priori* subjectif, elle possède à présent une légalité qui la range, à côté de l'*a priori* formel et matériel, dans la classe des rapports nécessaires et universels. Ce processus constitutif de « l'expérience passive »¹⁴⁴ doit donc être reconnu dans sa typique d'essence comme une loi de liaison de tous les contenus sensibles qui s'ordonnent de manière structurée avant toute entrée en lice de la conscience active et judicative.

142. Ibidem, p. 381.

143. *MC*, p. 128.

144. *DSP*, p. 301.

Introduction à la phénoménologie du vécu musical

PATRICK LANG

La pertinence d'une approche phénoménologique de la musique a été établie ici même par les contributions de Pierre Kerszberg¹, de René-François Mairesse et d'Albino Lanciani². Les pages qui suivent souhaitent développer un itinéraire d'introduction à la phénoménologie de la musique et, ce faisant, proposer des compléments sur quelques-unes des questions que laissent en suspens ou que soulèvent ces articles. Ces derniers sont d'autant plus précieux qu'ils semblent mettre fin à une ignorance délibérée, par une large majorité de l'intelligentsia musicale et musicographique française, des travaux pionniers entrepris dès les années 1960, notamment par Roman Ingarden³ et Ernest Ansermet⁴, et poursuivis tout au long de sa carrière par Sergiu Celibidache⁵ - pour ne citer que les noms les plus représentatifs. Peut-être est-ce également en ce sens qu'il faut apprécier la récente parution en traduction française des *Fragments pour une phénoménologie de la musique* d'Alfred Schütz⁶.

La phénoménologie, telle que la concevait Husserl, commence par rappeler une évidence oubliée par les sciences positives : l'être objectif, quel qu'il soit, ne peut jamais être que l'un des pôles d'une corrélation entre une conscience et une objectivité ; cette corrélation est appelée intentionnalité. La phénoménologie s'attache à mettre au jour les structures de vécus et d'actes, reliés entre eux, enveloppés les uns dans les autres, superposés par strates, qui caractérisent et qui constituent la vie intentionnelle de la conscience et dans lesquels une extrême variété d'objets, immanents (à la conscience) ou transcendants,

1. Cf. P. Kerszberg, « Éléments pour une phénoménologie de la musique », in : *Annales de phénoménologie* n° 1, 2002, pp. 11-36.

2. Cf. R.-F. Mairesse, « Sur le phénomène musical », et A. Lanciani, « Quelques problèmes phénoménologiques à propos de la mélodie », in : *Annales de phénoménologie* n° 6, 2007, respectivement pp. 85-137 et pp. 139-168.

3. Cf. R. Ingarden, « Das Musikwerk », in : *Untersuchungen zur Ontologie des literarischen Kunstwerks*, Tübingen, Niemeyer, 1962, pp. 3-136. Trad. fr. par Dujka Smoje : *Qu'est-ce qu'une œuvre musicale ?*, Paris, Christian Bourgois, 1989.

4. Cf. E. Ansermet, *Les Fondements de la musique dans la conscience humaine*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1961, in : *Les Fondements de la musique dans la conscience humaine et autres écrits*, éd. établie sous la direction de J.-J. Rapin, Paris, Robert Laffont, 1989.

5. Cf. S. Celibidache, *Über musikalische Phänomenologie*, Munich, Triptychon, 2001.

6. In : A. Schütz, *Écrits sur la musique 1924-1956*, trad. fr., introduction et postfaces de Bastien Gallet et Laurent Perreau, Editions MF, 2007. Les *Fragments Toward a Phenomenology of Music* ont été rédigés en juillet 1944 à Lake Placid aux États-Unis.

réels ou idéaux, nous sont donnés. Les objets ne sont ce qu'ils sont que dans les actes de la conscience qui les constituent. Toute réalité dont nous pouvons parler reçoit son objectivité, sa consistance ou sa vérité seulement en tant que corrélat d'actes de conscience qui posent son être. « La phénoménologie affirme fondamentalement *l'union*, dans la conscience, de la chose (dont on prend conscience) et de l'acte (par lequel on prend conscience). »⁷ Si la phénoménologie peut prétendre qu'elle ne requiert aucun présupposé, c'est qu'elle est une science purement descriptive ; elle ne travaille pas avec des hypothèses explicatives, mais décrit les phénomènes du champ de la corrélation intentionnelle. La conscience est un flux dans lequel il n'y a pas d'objets stables et permanents. (Les objets permanents sont constitués par une série infinie d'actes.) Ce flux présente des structures, un ordre descriptibles ; les différents actes présentent des structures communes qui permettent de les grouper, de les classer par essences différentes : à chaque genre d'objets correspond un genre spécifique d'actes de conscience qui les constituent.

Ces quelques rappels fondamentaux suffiront à faire pressentir un lien privilégié entre la phénoménologie et la musique. Parce que la musique, plus que tout autre « objet de conscience » peut-être, fait signe vers la notion de corrélation intentionnelle - ne serait-ce qu'en tant qu'elle se présente, même aux moins avertis, sous la forme d'une sorte de fusion entre la matière et l'esprit -, parce qu'elle est avant tout un vécu (*Erlebnis*), une expérience unitaire, il apparaît que la phénoménologie, parmi toutes les méthodes d'approche de l'expérience musicale, est la plus susceptible d'en objectiver les spécificités ; inversement, la musique apparaît comme un terrain où la méthode phénoménologique pourra faire, plus qu'ailleurs peut-être, les preuves de sa fécondité. Dès ses débuts, la phénoménologie de la musique a cherché à éclairer le rapport entre le sonore et le musical, a tenté de répondre à la question des corrélations entre le son et la conscience humaine qui rendent la musique possible. « La musique n'est pas quelque chose, mais quelque chose peut, sous certaines conditions, devenir musique : ce quelque chose est le son (*der Klang*). La phénoménologie se propose d'élucider ces conditions qui permettent au son de devenir musique. »⁸ Il s'agit donc bien de tenter de rendre compte d'un « passage au musical »⁹.

Une précision s'impose pourtant. Aristote déjà se pose la question de savoir comment le rythme, la mélodie, comment en définitive de simples sons peuvent parvenir à représenter des sentiments. Dans ce sillage, mais avec des modifications substantielles, la question fondamentale de toute interrogation

7. E. Ansermet, *op. cit.*, Préface de Jean-Claude Piguet, p. 266.

8. C'est en ces termes, ou en termes voisins, que Sergiu Celibidache, par exemple, avait coutume de circonscrire le problème, lors de ses séminaires dispensés dans les années 1960 à l'*Accademia Chigiana* de Sienne, de 1977 à 1991 à l'Université Johannes Gutenberg de Mayence, puis jusqu'en 1995 à la *Musikhochschule* de Munich, ou dans de nombreux entretiens publiés.

9. R.-F. Mairesse, *op. cit.*, p. 89.

philosophique sur la musique semble demeurer : comment donc les sons (physiques) peuvent-ils « porter » de la musique (telle qu'elle est vécue dans la conscience affective) ? Mais cette question, dès lors qu'elle envisagerait les sons comme des « données » physiques extérieures, que la conscience se bornerait à percevoir, tomberait dans un réalisme naïf (au sens husserlien) ; le son n'est ce qu'il est pour nous que dans la mesure où nous en avons conscience ; cela s'applique par excellence au son musical.

Une approche phénoménologique de la musique peut, avec certitude, négliger les qualités physiques du son, de même que le processus de rationalisation qui mène à l'échelle¹⁰ musicale. Comme Scheler l'avait déjà correctement fait remarquer, quand nous écoutons de la musique, nous ne percevons pas les ondes sonores de la matière qui produit le son. Deux schèmes de référence différents peuvent être confondus. Le physicien peut affirmer que les ondes sonores proviennent de la matière en vibration. Mais les ondes sonores affectent le tympan de l'oreille humaine. Le physiologiste [...] peut expliquer quelles parties de l'oreille interne, quels nerfs et quelles cellules du cerveau répondent au stimulus qui affecte le tympan. Dans l'expérience de l'auditeur, tout cela est immatériel. Il ne réagit pas aux ondes sonores, il ne perçoit aucun son ; il se contente d'écouter de la musique.¹¹

Position extrême et déconcertante, sans doute, dans laquelle la musique n'a plus rien à faire avec les sons ; position qui permet pourtant de comprendre qu'il faut bien distinguer l'approche physico-physiologique de l'approche phénoménologique. L'acoustique physique qui, après l'avoir soumis à des procédures expérimentales, décrit le son en termes objectifs de longueur d'onde, de fréquence, d'amplitude, etc., ne parvient à ses résultats qu'au prix d'une abstraction : le son est traité comme un objet en soi, indépendant de la conscience dans laquelle, pourtant, le phénomène sonore est originellement donné et constitué. L'acoustique physique ne nous apprendra rien sur la musique, mais elle peut nous permettre d'éclairer et de *nommer* certains aspects de notre vécu auditif. Autrement dit, la phénoménologie de la musique n'a pas à *ignorer* les apports de la physique ; mais elle n'en tiendra compte que dans l'exacte mesure où les paramètres isolés mis en évidence par la physique correspondent à un aspect structurel du vécu, dont la réflexion peut attester. Jusqu'à un certain point, la phénoménologie de la musique adoptera la terminologie des sciences physiques et physiologiques (de même qu'elle a, chez Husserl, adopté une partie du vocabulaire psychologique), mais les notions utilisées reçoivent un autre statut, sont comme affectées d'un autre indice de validité et d'une autre signification¹².

10. Au sens de « gamme » (*scale* en anglais, *Skala* en allemand).

11. A. Schütz, *op. cit.*, pp. 60/61.

12. C'est là une source - inévitable, semble-t-il - de difficultés et de confusions. Décrivant

Ainsi, savoir qu'un son est une onde longitudinale de fréquence constante ne nous concerne que dans la mesure où cette fréquence stable correspond à ce que, dans le vécu, nous identifions spontanément comme la hauteur du son, hauteur que nous assimilons de façon si immédiate et si totale que nous sommes en mesure de la reproduire. (J'entends un son que quelqu'un joue ou chante devant moi - je le chante, par imitation si l'on veut, sans difficulté, pour peu qu'il soit accessible à mon registre vocal.¹³) Cette simple expérience est riche d'enseignements : si nous la comparons à la difficulté d'identifier une couleur au point de la reproduire avec exactitude - ce qui, indépendamment du fait qu'il faudra recourir à des supports externes à l'organisme, demandera au minimum quelques tâtonnements -, nous pressentons que, bien qu'il s'agisse, selon la physique, de part et d'autre de la fréquence d'une vibration, le vécu auditif a des possibilités propres que n'a pas le vécu visuel¹⁴. La musique n'est donc peut-être pas aussi indépendante de son support sensible - le son - que le laissait entendre le fragment précité ; mais il est important de souligner qu'elle ne s'y réduit pas, qu'elle représente un saut qualitatif par rapport au niveau de son matériau, qu'elle le transcende en un mot - toute la question étant de savoir quelles conditions doivent être remplies pour cela, et/ou quels sont les obstacles qui peuvent entraver cette transcendance. Nous verrons plus loin les implications détaillées de l'affirmation implicitement contenue dans les lignes citées plus haut : la musique n'est pas une simple succession d'impressions sonores, et il n'est pas certain que toute succession d'impressions sonores, fussent-elles délibérément produites, soit de la musique. De quels autres aspects du vécu puis-je attester par la réflexion ? Ce que l'acoustique nomme l'amplitude de l'onde sonore ne concerne l'auditeur que parce qu'elle « se traduit » dans le vécu comme intensité (c'est-à-dire la force, ou le « volume » sonore). L'acoustique nous enseigne encore qu'un son est un phénomène complexe, composé d'un phénomène principal et de phénomènes secondaires ou *épiphénomènes*. Le son à vibration régulière ne vibre pas seul. Toute une série de sons périphériques vibrent avec lui (indépendamment de l'initiative de celui qui le suscite) : les sons qu'on appelle les harmoniques naturels. Là en-

l'intériorité, la phénoménologie a constamment recours à un vocabulaire emprunté à l'extériorité. Elle en est consciente et cela l'embarrasse (« Pour tout cela, les mots nous manquent », déplore souvent Husserl). Il reste qu'elle parvient néanmoins à rendre compte des structures universelles du vécu.

13. Il se peut même que je transpose dans mon registre, d'une ou de plusieurs octaves, un son très aigu ou très grave. Cette capacité, spontanée dès l'enfance, mérite réflexion ; nous y reviendrons.

14. Le vécu de l'octave, qui correspond, pour l'analyse physique, au rapport d'une fréquence simple à une fréquence double, existe « pour l'oreille », mais non « pour les yeux » ; en effet, les limites du spectre auditif (la fréquence marquant la limite des infrasons au sons audibles - environ 16 Hz - et celle marquant la limite entre les sons audibles et les ultrasons - environ 20.000 Hz -) sont distantes de plus de dix octaves, alors que le double de la fréquence marquant la limite de l'infrarouge au rouge visible se situe déjà au-delà du visible, dans la zone de l'ultra-violet ; l'octave désigne donc un vécu concret pour la conscience auditive, alors qu'il reste une construction théorique dans le domaine visuel.

core, ils n'intéressent la phénoménologie que dans la mesure où ils s'intègrent au vécu ; ce ne sont pas des abstractions obtenues par l'analyse scientifique, ils sont concrètement audibles. Une corde élastique tendue entre deux points, une colonne d'air enfermée dans un espace cylindrique, ne vibrent pas dans leur intégralité, mais se subdivisent, et ces subdivisions produisent une série de sons qui appartiennent à la famille du son principal. (Le bruit, c'est-à-dire une somme de sources sonores réfractaire à une définition plus précise, a lui aussi des harmoniques ; mais ceux-ci, n'étant pas différenciés, ne sont pas perceptibles pour la fonction constituante de ma conscience.) Une corde pincée ou frappée entre en vibration, puis retourne au repos. Les épiphénomènes ne sont rien d'autre que les différentes étapes, structurées sans équivoque, sur le chemin de la disparition du son principal.

C'est là le phénomène le plus fondamental qui donne au son la possibilité de devenir musique : condition nécessaire, mais non suffisante, du passage au musical. En écoutant un son, nous sommes très directement confrontés, dans l'espace le plus restreint, à une structure spatio-temporelle primordiale : en tant que chaque son singulier est un système solaire, il existe entre lui et ses épiphénomènes des relations fixes, non arbitraires, non interprétables. Ces relations ne sont pas seulement spatiales (la longueur de la corde ou de la colonne d'air se divise en deux, en trois, en quatre parties ; les harmoniques supérieurs apparaissent plus haut, les inférieurs plus bas), mais aussi temporelles : les phénomènes secondaires ne se forment pas en même temps que le phénomène principal, ils apparaissent - fût-ce à une distance à peine perceptible pour l'homme - dans le temps, donc *après* le phénomène principal. Or, cette structure temporelle de l'apparition des épiphénomènes les apparente à la structure des affects humains, qui sont eux-mêmes descriptibles en termes de relations temporelles.

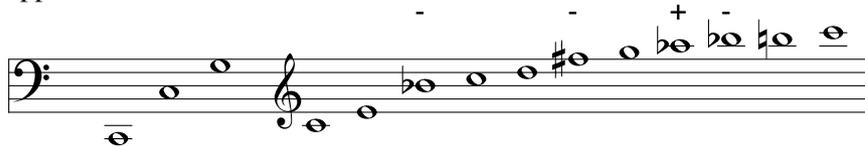
Qu'il nous suffise ici de rappeler les classiques analyses de la conscience en termes de mémoire et d'anticipation, développées par Bergson en maints endroits de son œuvre, qui sonnent parfois comme une préfiguration ou un écho des descriptions de Husserl dans les *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905). Remontant plus loin, il n'est pas jusqu'à Spinoza qui ne livre, dans la Partie III de l'*Éthique*, une véritable psychologie descriptive de la conscience affective, dont les concepts directeurs sont le désir, la joie et la tristesse. Il s'agit là des trois affects primitifs, dont tous les autres (amour, haine, pitié, admiration, ressentiment, etc.) sont dérivés. Plus exactement, tous les affects sont issus d'une seule source, qui est le désir en tant que puissance dynamique, dont ils ne sont rien d'autre que l'accroissement ou la diminution. « La passion, c'est la conscience confuse d'un mouvement temporel de la puissance d'exister. »¹⁵ Peut-être est-il possible, sur la base de ces apports classiques, de caractériser tout affect humain comme établissant, dans

15. R. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris/Londres/New York, Gordon & Breach, 1972, p. 56.

le maintenant, une relation entre ce qui est passé et ce qui est à venir. Quelles sont en effet les motivations et les mobiles caractéristiques pour les émotions et les sentiments apparaissant dans le monde des affects, sinon cette double liaison dans le maintenant entre avenir et passé ? Le regret établit une relation spécifique au passé ; l'espoir est relié à l'avenir ; le remords, ou la déception, sont liés au passé et à l'avenir ; etc. Ainsi, il n'y a rien dans notre monde affectif qui ne représente une combinaison particulière de ce genre, d'un double rapport au passé et à l'avenir.

C'est pourquoi la phénoménologie cherche l'essence de la musique dans la relation son - homme, c'est-à-dire, plus précisément, dans les correspondances entre la structure temporelle du son et la structure du monde des affects humains.

La série des harmoniques, nous l'avons dit, se déploie dans le temps (certes court à l'échelle de notre perception) et selon un ordre qu'il ne sera pas inutile de rappeler :



Cette série correspond à des rapports de fréquence (le son fondamental - premier de la série - est accompagné d'épiphénomènes dont la fréquence est double, triple, quadruple, etc. de la sienne) et de longueurs d'onde (les longueurs d'ondes des harmoniques sont la moitié, le tiers, le quart, etc. de celui du son fondamental) et elle est, en principe, illimitée ; la pratique musicale n'a affaire qu'aux seize premiers harmoniques, représentés dans la figure ci-dessus¹⁶ ; les harmoniques ultérieurs, que l'acoustique postule à bon droit, sont trop faibles pour l'audition humaine. Le premier son harmonique, l'octave du son fondamental, apparaissant plus tard que le son principal, est donc l'avenir de celui-ci. Or, l'octave n'est pas quelque chose d'entièrement nouveau ; dans des conditions mélodiques, elle peut apparaître comme nouvelle, mais en même temps elle est aussi la même chose. On ne peut décrire autrement le vécu de l'octave qu'avec l'oxymore suivant : le même, mais différent.

Tout à fait nouveau et différent sans méprise possible est le deuxième son harmonique, la quinte. Elle est en soi le véritable avenir du son fondamental, auquel elle s'oppose dans une relation stable. Étant l'intervalle le plus stable (ou, plus précisément, l'intervalle qui conjugue la plus grande opposition avec la plus grande stabilité), elle est le paramètre et comme l'étalon de toutes les structures spatio-temporelles.

Ainsi, nous entendons dans le son, qui est entre autres un phénomène spatial, une dimension temporelle, en quoi consiste l'essence de la relation à l'hu-

16. Les signes + et - inscrits au-dessus de certains sons indiquent que les harmoniques naturels sont légèrement plus aigus ou plus graves que les sons utilisés dans la pratique et représentés par la notation écrite.

main. Malgré sa structure spatio-temporelle implicite, un son isolé ne peut pourtant pas encore devenir de la musique. Ce n'est qu'avec l'apparition d'un deuxième son que se matérialisent les forces relationnelles, mais nous présentons qu'elles sont entièrement dépendantes de l'organisation interne du son unique. Par l'apparition d'un autre son après le premier se forme la première articulation qui établit la communication entre l'écoute et ce qui est écouté.

L'analyse phénoménologique doit ici procéder avec une lenteur méticuleuse, afin de dégager les propriétés universelles des phénomènes les plus élémentairement musicaux. On distinguera deux cas : le deuxième son est identique au premier ; ou bien au premier son succède un son différent (plus aigu ou plus grave). Dans la succession de deux sons semblables s'actualisent les relations les plus élémentaires, qui demandent du temps, et qui sont la condition appropriée pour que s'accomplisse la transmutation de toutes les données sonores en musique.

S'il est vrai que *deux sons qui se suivent ne s'enchaînent pas nécessairement*¹⁷, il reste à déterminer les conditions d'un tel enchaînement, qui permettrait de transcender la simple succession (entendue comme juxtaposition dans la successivité) et d'atteindre une unité supérieure (un *intervalle* musical), où le deuxième son serait engendré par le premier comme sa continuité nécessaire, et où le premier son serait la source génératrice, la raison suffisante de l'apparition du deuxième, auquel cas seulement il serait légitime de parler d'enchaînement, de devenir et de continuité.

Lors d'une série de perceptions sonores, chacun des phénomènes singuliers disparaît et la question se pose : que reste-t-il ? *Il reste la relation, qui ne peut être vécue que par transcendance*, en ce sens que la conscience n'est ni auprès du premier membre, ni auprès du second membre d'une relation, mais les dépasse tous les deux et s'approprie l'essence de leur relation englobante, réciproquement solidaire et portée par une parenté de nature. Cette intégration des composants en unités supérieures se produit à tous les niveaux (les sons fusionnent en intervalles, les intervalles en motifs, les motifs en phrases, etc.), jusqu'à l'intégration de toutes les relations dans l'unité d'un morceau, d'un mouvement musical.

Certes, il est probable que le compositeur a vécu une continuité entre les sons, et la tâche de l'exécutant consiste à retrouver cette même continuité afin de la vivre à son tour (et de permettre à d'éventuels auditeurs de la vivre également). Pourtant, le fait que le compositeur ait précédé l'exécutant sur ce chemin est une condition certes nécessaire, mais non suffisante, à ce que l'exécutant puisse faire revivre en lui la même continuité. Un son est un tempo-objet complexe qui comprend une phase d'attaque, appelée également processus d'entrée en vibration (*Einschwingungsvorgang*), et une phase de résonance ou d'évanouissement, au cours de laquelle non seulement son intensité décroît (de façon non linéaire), mais son timbre subit des variations par le renforcement et

17. Cf. R.-F. Mairesse, *op. cit.*, p. 90. La formule est remarquable.

l'affaiblissement relatif de certains de ses harmoniques. Deux conséquences en découlent. D'une part, il est impossible à un être humain (nous ne parlons pas d'une machine) de produire intentionnellement deux fois le *même* son - c'est-à-dire, deux événements identiques sur le plan purement physico-acoustique qu'on vient d'esquisser ; même si les principaux paramètres (et notamment la hauteur, c'est-à-dire en termes physiques la fréquence) sont conservés d'un son à l'autre, l'attaque et la résonance, appréhendées dans la richesse de leur détail (non pas forcément par des appareils, mais par l'écoute attentive), sont propres à chaque son, non répétables, non reproductibles, aussi uniques qu'un visage humain. D'autre part, même à supposer - pour les besoins de l'analyse - qu'un son puisse être joué deux fois de suite dans une parfaite identité *physique*, il reste que la conscience musicale ne le percevra pas comme identique, puisqu'elle se trouve face au deuxième son dans une situation fort différente de celle où elle était à l'égard du premier. Le premier son, que rien ne précédait, est tombé, pour ainsi dire, sur un terrain vierge ; il a laissé une impression (une trace mnésique ou affective - on peut, avec Husserl, parler de rétention) dans la conscience ; par conséquent, le deuxième son, quant à lui, ne tombe plus sur un champ vierge, mais sur un champ qui a déjà été travaillé. S'il en est ainsi, la relation entre les deux sons est dissymétrique, en ce sens qu'un deuxième son qui (par hypothèse fictive) serait physiquement identique au premier est vécu *en fonction* du premier, ou en référence au premier, c'est-à-dire non pas comme une répétition au sens strict, mais comme un affaiblissement. C'est dire, d'ores et déjà, qu'il n'existe dans le vécu d'une continuité musicale aucune répétition (à l'identique), mais seulement diminution (comme dans notre exemple) ou accroissement de la tension musicale.

La relation musicale est donc caractérisée par deux directions complémentaires, que nous pouvons appeler la discursivité et la récursivité. La discursivité correspond à la succession physique des phénomènes ; mais celle-ci n'est pas seule en jeu ; elle est complétée par une rétro-relation de l'ultérieur à l'antérieur. Si l'on en restait à la seule discursivité, les sons se succéderaient, certes, mais aucune relation musicale ne pourrait jamais s'instaurer ; chaque phénomène serait perçu *en soi*, dans une juxtaposition, dans un « l'un-après-l'autre » stérile. Il faudrait que le vécu d'un premier son puisse être neutralisé et comme supprimé ; or ce vécu subsiste d'une certaine façon, car il a activé les relations spatio-temporelles de l'affectivité de l'auditeur, ou - pour le dire en termes plus conventionnels, quoique moins rigoureux - il a laissé une trace dans la sensibilité.

À ce niveau élémentaire déjà, nous comprenons ainsi que la conscience musicale est une *conscience unificatrice*, ou *intégratrice* ; s'il y a relation musicale, la dualité des sons se succédant ne demeure pas ce qu'elle était : elle s'intègre dans une unité nouvelle, qui (pour reprendre un *topos* classique de la psychologie de la forme) est plus et autre chose que la somme de ses parties. Par anticipation, indiquons dès à présent que cette fonction intégrante de la conscience musicale s'exerce à tous les niveaux ; les sons simultanés sont inté-

grés en accords, les sons successifs en intervalles, en phrases, en périodes, en thèmes, etc., les accords s'intègrent dans l'enchaînement de fonctions harmoniques, par exemple dans une cadence, etc. ; de manière générale, la pluralité est résorbée en unités supérieures, jusqu'à l'unité même d'un mouvement (au sens de *Satz* et non de *Bewegung*) musical¹⁸. Mais nous n'en sommes pas là.

La situation devient plus complexe encore si nous envisageons la succession de deux sons différents. Disons d'abord, de façon générale, que si les épiphénomènes du deuxième son coïncident en grande partie avec ceux du premier, la relation sera caractérisée par une tension faible (comme dans la quinte) ; au contraire, si les épiphénomènes des deux sons s'affrontent en des points multiples (comme dans la septième majeure), la tension inhérente à la relation sera forte. Ainsi, chaque intervalle a ses propriétés spécifiques dans le vécu, indissociables de sa réalisation. Tentons d'approfondir encore la description de ces propriétés. Tout d'abord, il nous faut remarquer que, comme précédemment, le deuxième son sera perçu en fonction du premier : cela signifie ici que le deuxième son, avec ses épiphénomènes, se situera nécessairement dans le champ relationnel défini par les épiphénomènes du premier son. Par exemple, si le premier son est *do* et que le deuxième est *sol*, une relation est établie - que je le veuille ou non - entre ce *sol* que je joue et le *sol* qui occupe la troisième position dans la série des harmoniques du *do*. Certes, je puis ignorer cette relation, mais je ne puis la supprimer. En jouant un son qui était déjà contenu dans la famille du son précédent, j'actualise une potentialité. Nous avons dit que la quinte est l'avenir du son fondamental. Ce qui est actualisé par la succession explicite *do-sol*, c'est la relation du son fondamental à son avenir, que nous appellerons relation extravertie, ou extraversion. La succession physique se double d'une autre dimension, qui est également de nature temporelle, mais qui ne se confond pas avec la temporalité physique.

Ceci deviendra plus clair encore si nous envisageons la succession mélodique (quarte ascendante) *do-fa*. Le *fa* vient certes après le *do*, mais n'est pas contenu dans la série des harmoniques du *do*. Au contraire, c'est *do* qui occupe, dans la série des harmoniques naturels de *fa*, la troisième position : *do*, étant la quinte dans les harmoniques de *fa* et apparaissant après le son fondamental, est donc l'avenir de *fa*, et *fa* est le passé de *do*. Si je joue la succession *do-fa*, j'actualise une relation d'un son à son passé, que nous appellerons relation introvertie, ou introversion. La succession physique 1^{er} son-2^e son se double d'une relation vécue qui le contredit en quelque sorte, puisqu'en avançant dans le temps je trouve le passé du 1^{er} son.

(L'analyse descriptive, nécessairement verbale, semble ici se mouvoir, sinon se complaire, dans le paradoxe. Il ne peut s'agir que de tenter de rendre

18. Qu'on nous entende bien : ce qui vient d'être dit ne signifie nullement qu'un morceau de musique doive nécessairement comprendre des accords parfaits ou des cadences tonales au sens étroit et historique du terme. Mais nous affirmons bien que, pour qu'il puisse y avoir musique, il doit être possible à la conscience de vivre entre les phénomènes sonores des relations telles qu'elles rendent possible le dépassement de la pluralité vers l'unité.

compte, par une conceptualité inévitablement rudimentaire, de la richesse des dimensions impliquées dans le vécu musical, en tant que ces dimensions relationnelles dépassent de bien des manières la successivité des sons.)

Ce n'est pas ici le lieu de conduire une analyse systématique et ordonnée de tous les cas (par exemple en suivant l'ordre de la gamme chromatique *do-ré* bémol, *do-ré*, *do-mi* bémol, *do-mi*, etc.). Il nous importe plutôt de compléter l'inventaire des différentes dimensions impliquées. Un autre aspect élémentaire, que nous n'avons pas encore évoqué, est impliqué par ce que la psychologie du son¹⁹ appelle la polarisation du champ auditif. Le mouvement mélodique vers l'aigu correspond à une fréquence plus rapide, c'est-à-dire à une augmentation d'énergie (sur une corde, il correspond, matériellement, à une tension plus forte). Nous qualifierons d'*actif* un tel mouvement mélodique ascendant, c'est-à-dire tout intervalle ascendant. Inversement, le mouvement vers le grave correspond à une diminution d'activité (respectivement, de tension) : nous l'appellerons *passif*. Il s'ensuit qu'un intervalle actif peut être extraverti (*do-sol* ascendant) ou introverti (*do-fa* ascendant ; ce sont les exemples rencontrés ci-dessus), de même qu'un intervalle passif peut être extraverti (*do-sol* descendant) ou introverti (*do-fa* descendant) ; mais aussi, qu'un intervalle extraverti peut être actif (*do-sol* ascendant) ou passif (*do-sol* descendant), et de même pour un intervalle introverti. De sorte qu'une « psychologie des intervalles »²⁰ devra, dans une première approche, distinguer quatre groupes de « signification psychique des relations positionnelles »²¹ ; l'extraversion active et passive, l'introverson active et passive.

Par ce qui précède, on a déjà compris que l'extraversion et l'introverson qualifient en premier lieu - de façon immédiate et directe - les quintes, mais aussi leur renversement, les quartes. (Une quinte ascendante est extravertie, de même qu'une quarte descendante.) Mais il convient de préciser que *tous* les intervalles possèdent l'une ou l'autre de ces caractéristiques, en tant qu'ils portent en eux des relations de quintes implicites. En effet, tout intervalle est susceptible d'être généré par superposition de quintes (et transposition au sein de la même octave). Ainsi, la seconde majeure ascendante *do-ré* est issue de la superposition des deux quintes ascendantes *do-sol*, *sol-ré* ; parce qu'elle est ascendante, elle est vécue comme un intervalle actif ; parce qu'elle appartient au monde des quintes supérieures, elle est vécue comme un intervalle extraverti. La seconde majeure descendante *do-si* bémol est issue de la succession de deux quintes descendantes *do-fa*, *fa-si* bémol ; parce qu'elle est descendante, elle est

19. Développée, par exemple, par Carl Stumpf (*Tonpsychologie*, 2 vol., Leipzig, Hirzel, 1883 et 1990) et, à sa suite, par Jacques Handschin (*Der Toncharakter*, Zürich, Atlantis, 1948). Stumpf était, comme Husserl mais avant lui, un élève de Brentano à Vienne, et a exercé sur Husserl une influence non négligeable.

20. C'est le terme employé par S. Celibidache.

21. C'est le terme utilisé par E. Ansermet : cf. *op. cit.*, pp. 491 sq. Nous suivons la terminologie de Celibidache, qui reprend celle d'Ansermet en n'assignant pas, toutefois, les mêmes significations aux mêmes termes ; Celibidache appelle activité et passivité ce qu'Ansermet entend par extraversion et introversion ; et inversement.

vécue comme passive ; parce qu'elle ressortit au monde des quintes inférieures, elle est vécue comme introvertie. La tierce mineure ascendante *do-mi* bémol résulte de la superposition de trois quintes descendantes *do-fa*, *fa-si* bémol, *si* bémol-*mi* bémol : c'est pourquoi elle est vécue comme active introvertie (ou, comme dit bien Ansermet, active dans l'introversion). La tierce mineure descendante *do-la* résulte de trois tierces ascendantes *do-sol*, *sol-ré*, *ré-la* : c'est pourquoi elle est vécue comme passive extravertie²². Et ainsi de suite. De cette façon, tous les intervalles diatoniques et chromatiques sont, indirectement et médiatement, concernés par la relation de quintes qu'ils renferment, et qui les qualifie, dans le vécu, d'extravertis ou d'introvertis.

Il convient de préciser que l'extraversion et l'introversion ne s'additionnent pas de façon arithmétique (au sens où, par exemple, l'intervalle *do-ré*, généré par deux quintes ascendantes, serait « deux fois plus » extraverti que la quinte ascendante *do-sol*) ; c'est bien la quinte ascendante elle-même qui « incarne », de façon immédiate, l'extraversion la plus puissante ; la combinaison de plusieurs quintes ascendantes générera bien toujours des intervalles extravertis, mais nous vivons l'extraversion d'une manière de plus en plus médiante, de moins en moins nette, quoique toujours spécifique. Ainsi, la relation chromatique *do-do* dièse, sous-tendue par sept quintes ascendantes, est vécue comme extravertie, mais cet intervalle (très tendu) n'a presque plus rien de la stabilité qui caractérise de façon insigne la quinte « unique » ; aussi cette relation chromatique est-elle si fragile qu'elle risque d'être remplacée, dans le vécu, par la relation diatonique *do-ré* bémol, sous-tendue par cinq quintes descendantes, c'est-à-dire (si l'on considère toutes choses égales par ailleurs) relativement plus « proche », plus forte et plus stable. À son point extrême, l'extraversion (la plus faible) se renverse en introversion, et c'est ce genre de basculement que la théorie musicale appelle l'enharmoine et dont Schubert, par exemple, fait un usage des plus saisissants.

Il convient de préciser encore - pour aller au-devant d'une possible objection - que le fait de vivre le monde des quintes ascendantes comme celui de l'extraversion et celui des quintes descendantes comme celui de l'introversion n'est nullement le fruit d'un conditionnement culturel et, en tant que tel, contingent, qui résulterait de l'habitude que nous avons contractée de l'harmonie classique et de ses fonctions de dominante et de sous-dominante. En effet, en décrivant la série des harmoniques naturels et le système relationnel qu'elle déploie, nous ne décrivons pas un fait, mais une essence ; nous n'analysons pas un usage stylistique (comme le ferait la musicologie), mais les structures universelles du vécu, telles qu'elles se manifestent dans la corrélation entre le son et la conscience. C'est bien plutôt l'inverse : les fonctions harmoniques de dominante et de sous-dominante sont l'une des modalités selon lesquelles, dans l'histoire de la musique, on a exploré, utilisé, exploité les propriétés es-

22. Dans ce dernier exemple s'ajoute, comme complication supplémentaire, une relation harmonique qui est, contrairement aux précédentes, le fruit d'une habitude culturelle : celle entre une tonalité et sa relative mineure.

sentielles des intervalles. Si une cadence plagale a sur nous l'effet qu'elle a (celui d'une conclusion très puissante, parce qu'elle récapitule tout, depuis les profondeurs du passé le plus lointain - qu'on songe à la fin de la *Tétralogie* de Wagner), c'est précisément parce qu'elle actualise, avec la plus grande force possible, cette dimension du vécu que nous avons appelée l'introversion.

Il faut préciser enfin que la réflexion phénoménologique, en se retournant sur le vécu, analyse, c'est-à-dire dissocie et sépare des aspects qui, dans la conscience musicale, sont fondus dans l'unité d'un vécu spontané et univoque. La conscience musicale ne réfléchit pas, elle vit dans l'écoute (*sie erlebt hörend*), et elle vivra avec d'autant plus de force, de netteté et d'univocité qu'elle sera pleinement disponible pour et absorbée par cette écoute, qui ne laisse aucune place à la réflexion ni à l'analyse. Aussi convient-il de ne pas se méprendre : les développements ici proposés sont nés de la pratique musicale, soit celle des auteurs auxquels nous nous référons, soit celle de l'auteur de ces pages ; nées de la pratique, elles peuvent éclairer cette pratique en retour, non pas certes en chargeant la mémoire de l'exécutant ou de l'auditeur avec un fatras de connaissances abstraites, mais en lui permettant, dans le meilleur des cas, d'être encore plus disponible et plus attentif à la richesse des phénomènes vécus.

Parce qu'une analyse réflexive est nécessairement discursive, et qu'on ne peut énoncer simultanément tous les aspects qui sont pourtant unifiés dans le vécu, notre description du vécu des intervalles s'est maintenue jusqu'ici dans une certaine généralité encore trop abstraite, puisqu'elle parlait des intervalles comme s'ils existaient indépendamment de leur réalisation. Or nous avons déjà indiqué que chaque son humain (c'est-à-dire chanté par une voix humaine ou produit sur un instrument) est un *hapax*, une expérience qu'il faut bien qualifier de non répétable, dès lors qu'on la considère dans sa pleine concrétion ; cela vaut, à plus forte raison, des intervalles. Certes, les dimensions relationnelles que nous avons repérées sont bien réelles ; encore faut-ils qu'elles se concrétisent dans la réalisation même de l'intervalle, c'est-à-dire dans la façon dont celui-ci est exécuté.

Il nous faut donc reprendre à nouveaux frais la réflexion sur le problème formulé ci-dessus : à quelles conditions la succession de deux sons peut-elle devenir un intervalle musical ? La juxtaposition de deux sons, disions-nous, ne garantit pas encore leur enchaînement, leur « fusion », qui les abolirait chacun dans son être isolé tout en les intégrant dans une entité mélodique : par exemple, que la succession *do-mi* devienne un *intervalle* de tierce majeure ascendante. Il faut, pour cela, que le premier son « produise » le deuxième, et que le deuxième « naisse » du premier : tout se jouera, on l'a compris, dans le « contact », le « passage », entre la phase de résonance du premier, et la phase d'attaque du deuxième son. C'est la résonance du premier son qui, dans l'une des nombreuses étapes qu'elle traverse en un temps très court, manifesterà une qualité de timbre et d'intensité telle que l'attaque du deuxième son pourra venir s'y « greffer », à condition d'être elle-même « calibrée » de façon appropriée.

Encore faut-il préciser que, la résonance d'un son n'étant pas indépendante de son attaque, mais au contraire entièrement conditionnée par celle-ci, c'est dans l'attaque du premier son que se détermine déjà si sa résonance sera telle qu'en une de ses phases, « à saisir au passage », pourra prendre place l'attaque du deuxième son. Et l'on comprend également que si le « même » *do* est suivi d'un *la* et qu'il s'agisse de réaliser l'unité (au sens de *continuum* vécu) d'une tierce mineure descendante, le *do*, ayant à « engendrer » une relation d'une nature fort différente, ne saurait être attaqué comme dans l'exemple précédent. Il devient clair, dès lors, que l'enchaînement de deux sons, leur « fusion » en unité supérieure, la relation d'intervalle, ne peut se produire qu'à la condition d'une réceptivité totalement disponible de l'exécutant à ces aspects « vivants » du son qu'aucune partition ni écriture ne saurait fixer. Tout ce que l'analyse réflexive ne peut ici que tenter de décrire, non sans quelque embarras (puisqu'il s'agit de rendre compte, au moyen de concepts, d'actes de conscience qui n'ont rien de conceptuel), se joue dans l'écoute et dans la réaction spontanée, non conditionnée, à ce qui sonne maintenant, et qui jamais plus ne sonnera de la même façon.²³ Les analyses ici proposées pour des situations les plus élémentaires possibles peuvent et doivent, bien entendu, être élargies (avec les modifications qui conviennent) aux situations plus complexes, celle de la succession de plusieurs intervalles, etc., jusqu'au vécu de la continuité permettant d'appréhender ce qu'il est convenu d'appeler un « morceau » ou un « mouvement ».

Sans qu'il soit nécessaire, dans le cadre présent, de pousser l'investigation jusqu'à ce point, nous pouvons pourtant, de nos développements précédents, tirer des implications fondamentales quant à la temporalité musicale. Depuis les travaux canoniques de Bergson, la distinction entre un temps externe et spatial, le temps des horloges, d'une part, et la durée interne qualifiant la conscience, d'autre part, est assez familière aux philosophes ; sans doute l'est-elle beaucoup moins à de nombreux musiciens. Alfred Schütz écrivait : « Nous pouvons définir un morceau de musique [...] comme une disposition significative de sons dans le temps interne. C'est l'occurrence dans le temps interne, la *durée* de Bergson, qui est la forme même de l'existence de la musique. »²⁴ Soulignons cette vérité fondamentale : la temporalité musicale n'est pas la temporalité physique, même si un concert « dure » pendant un certain temps dans le monde physique. Mais celui qui en reste à cette durée-là²⁵ prouve par là même qu'il n'est pas entré dans la musique.

Si vous regardez votre montre, vous constaterez qu'il faut à peu

23. C'est pourquoi nous souscrivons pleinement, dès à présent, à l'affirmation selon laquelle « il est nécessaire d'opérer une certaine mise entre parenthèses du moi empirique dans toute perception qui se veut musicale, car un tel moi étant d'ordre psychologique et projectif, il barre ainsi l'accès à la saisie du sens proprement musical. » (R.-F. Mairesse, *op. cit.*, p. 104)

24. A. Schütz, *op. cit.*, pp. 128-129.

25. Comme c'est le cas, assez fatalement d'ailleurs, pour les critiques qui croient avoir accès à la musique par les enregistrements.

près trois minutes pour jouer une face d'un disque [tournant à 78 tours par minute]. C'est un fait important pour la personne responsable d'un programme de radiodiffusion. Pour l'auditeur [. . .], il n'est pas vrai que le temps qu'il a passé à écouter le mouvement lent d'une symphonie était d'une longueur égale à celui qu'il a passé à écouter son finale, bien que chaque mouvement ait nécessité de jouer une des faces du disque [. . .]. Pendant qu'il écoutait, l'auditeur a vécu dans une dimension temporelle qui ne peut être mesurée par nos horloges ou nos autres appareils mécaniques²⁶. Dans le temps mesurable, il existe des parties d'une longueur égale [. . .]. Il n'y a pas de telle mesure pour la dimension du temps où vit l'auditeur.²⁷

Schütz pousse la conséquence jusqu'à refuser au rythme un rôle originairement musical. « Il n'est pas du tout certain que le rythme soit essentiel à l'expérience musicale elle-même. »²⁸ Cette thèse est si originale et peut paraître si choquante qu'elle mérite qu'on s'y arrête un instant. Pour Schütz, « la musique appartient à la *durée* interne par sa mélodie, son harmonie et sa conduite vocale, mais elle appartient au temps par son rythme »²⁹. Le rythme est la musique « qui a cessé de devenir »³⁰, la musique dont la durée s'est figée dans l'immobilité d'un temps intégralement déroulé. Mais, paradoxalement, Schütz souscrit à une allégation de Wagner selon laquelle, sans le rythme, il nous serait impossible de connaître la musique. Toute la question est donc de savoir si la durée peut être rythmique (ou rythmée), ou si elle exclut au contraire la dimension rythmique. L'erreur de Schütz, ici³¹, provient peut-être du fait qu'il croit devoir définir le rythme en termes de longueurs de temps (comme on le fait souvent dans l'éducation musicale traditionnelle, où l'accent est mis sur la longueur physique des notes : « une noire vaut deux croches », etc.) ; or, le rythme se définit plutôt - nous tenterons de l'établir en détail - en termes de flux qualitativement différencié, et il est dès lors parfaitement compatible avec la *durée* bergsonienne, laquelle se caractérise aussi par des différenciations qualitatives. Le passage suivant d'Ansermet en donne la confirmation :

« Ce que produit encore l'« inauthentique », ce sont ces exécutants qui croient que la musique est dans le texte [. . .]. La musique est un événement de durée ; elle est une durée qui se temporalise, c'est-à-dire qui s'organise intérieurement - aussi tout y est durée,

26. L'expression peut être lue, de toute évidence, comme une allusion au métronome.

27. A. Schütz, *op. cit.*, p. 74.

28. A. Schütz, *op. cit.*, p. 86.

29. *Ibid.*, p. 38.

30. *Ibid.*

31. Qu'il y ait erreur sur ce point, c'est ce que confirme à nos yeux le caractère contradictoire ou arbitraire des rares passages que Schütz consacre au rythme, ainsi que le fait que l'examen détaillé du rythme, annoncé en plusieurs endroits des *Fragments* et même dans d'autres écrits, n'a jamais été mené à bien.

même l'instant. Mais, vue dans le texte, la musique est faite de longueurs de temps mesurées sur une unité du métronome, l'instant a la nature d'un point géométrique ; la musique n'est alors plus un flux qui se modèle, mais une agrégation de longueurs de temps. Or, on ne fera jamais un rythme en ajoutant, par exemple, une croche et une double croche à une croche pointée ; un rythme est la manière dont se modèle la cadence d'un mouvement et, à le voir autrement, on manque cette cadence. [...] Nous ne connaissons le temps, dans notre conscience contingente d'un corps, que sous l'espèce d'une cadence qui est celle de notre geste ou de notre respiration.³²

C'est dire - au rebours de Schütz - que la durée en son mouvement unitaire même est rythmique.

Notre analyse n'avait porté jusqu'ici que sur le paramètre mélodique (et, incidemment, harmonique) du vécu musical, c'est-à-dire les paramètres portés par les intervalles. Or, la dimension rythmique, elle aussi, est déjà impliquée dans la microstructure interne d'un son isolé. Pour tenter de rendre compte, là encore, des phénomènes les plus élémentaires, reprenons le son isolé, précisément, dont nous avons dit qu'il est constitué d'une attaque et d'une phase de résonance. Si nous appréhendons le phénomène en mettant hors circuit toutes dimensions mélodiques liées à la perception d'une vibration à fréquence constante, nous sommes en présence (comme dans le cas d'un coup de cymbale par exemple) d'un impact et d'une phase de résolution, cette dernière résultant de l'impact comme sa conséquence inévitable. De même que, tantôt, la résonance variait en fonction de l'attaque, de même ici la résolution varie en fonction de l'impact. La relation entre un impact et sa (ou ses) résolution(s), constitutive de tout rythme, est donc déjà contenue en puissance dans un seul son, de même qu'y était contenu en puissance tout le système des relations tonales³³. La différenciation de l'impact et des résolutions est la caractéristique de toute articulation, et constitue, à ce titre, la condition nécessaire de toute transmission intersubjective d'un vécu musical : seul ce qui est articulé peut se transmettre, se communiquer. La relation spécifique, au sein d'un seul son, entre impact et résolution(s) - dont nous avons vu qu'elle peut varier - est appelée proportion³⁴.

32. E. Ansermet, *op. cit.*, p. 151.

33. Par relations tonales, précisons-le encore à toutes fins utiles, nous n'entendons pas la tonalité au sens étroit, mais au sens le plus large, incluant les modes et la musique modale, de même ce que la musicologie appelle polytonalité, ou la tonalité libre (*freitonale Harmonik*), etc. Dès lors que plusieurs sons entrent dans un système relationnel, il se forme inévitablement un ordre de priorités, de telle sorte qu'un « centre tonal » apparaît, c'est-à-dire un son en fonction duquel les autres sont vécus, alors qu'il n'est pas symétriquement vécu en fonction d'eux. Cf. P. Hindemith, *Unterweisung im Tonsatz* (1937), Mayence, Schott, 1940 (réimpression), vol. 1 : *Theoretischer Teil*, III, 10, pp. 118 sq.

34. La proportion, définie comme relation spécifique entre un impact et sa ou ses résolutions, se matérialise aussi bien dans le geste du chef d'orchestre que dans l'archet du violoniste ou

Nous verrons plus loin que le rythme est la trace, la matérialisation d'une forme d'énergie, il est une certaine qualité de mouvement, caractérisée par une unité de base que nous appelons la pulsation. C'est par l'appréhension d'une pulsation que passe nécessairement le premier contact avec un processus musical ; si j'entends un orchestre jouer au loin, j'assimilerai la pulsation de ce qu'il joue, et je marcherai, ou danserai, ou battrai des mains cette pulsation. Lorsque j'entame l'étude d'une nouvelle partition, la pulsation est la première dimension que je cherche à susciter dans mon vécu ; elle conditionne l'accès à tout le reste³⁵. D'après ce qui précède, il est clair également que l'identité du geste et du son, en quoi consiste le principe de la technique de la direction d'orchestre, repose avant tout sur le fait que le chef bat une *pulsation proportionnée* : une succession de battements dont chacun est composé d'un impact engendrant sa ou ses résolutions selon une relation spécifique.

Ce qui nous intéresse en premier lieu dans le présent contexte, c'est le fait que les battements d'une pulsation (ou, comme nous dirons plus simplement : les pulsations) forment à leur tour des articulations d'ordre supérieur, composées, elles aussi, d'impacts et de résolutions : elles se groupent en *mètres*. Le mètre est la plus petite unité organisée de façon indépendante au sein de laquelle toutes les relations entre pulsations sont effectives. Autrement dit, s'il y a vécu musical, les pulsations ne sont pas simplement juxtaposées en une simple succession physique d'entités identiques, mais elles s'intègrent en des unités relationnelles supérieures tout en se différenciant : certains battements assumeront la fonction d'un impact, d'autres celle d'une résolution.

Nos analyses précédentes peuvent être reprises ici avec de légers ajustements. De deux sons identiques (disons : deux coups frappés sur une cloche), la conscience vivra le premier comme impact, le second comme résolution. En effet, avant le premier son, ma conscience n'était pas « touchée » ; c'est pourquoi, après le silence qui le précédait, le premier son a plus de « poids » que le second, qui tombe sur une conscience déjà fécondée ; le deuxième son sera donc vécu comme plus faible. Ce groupement de deux pulsations produit donc un mètre dont la physiologie naturelle est ainsi caractérisée : « fort - faible ». Dans le cas de trois sons successifs, il en va de façon semblable : j'entends le premier comme impact, les deux autres comme résolutions, le

dans le souffle de l'hautboïste : des noires pointées dans un rythme ternaire (par exemple 3/8) requièrent une autre proportion que des noires dans un rythme binaire (par exemple 2/4). C'est dire que la caractérisation conventionnelle du son par les quatre paramètres de la hauteur, de l'intensité, du timbre et de la durée est bien insuffisante : dans notre exemple, les noires pointées et les noires peuvent fort bien avoir la même durée au chronomètre, un monde les sépare. Le rythme n'est pas tant une affaire de durée que de proportions, c'est-à-dire d'impacts et de résolutions (ce que la musicologie exprime traditionnellement, mais de façon à la fois trop statique et trop grossière, par les notions de « temps forts » et de « temps faibles »).

35. C'est pourquoi l'initiation musicale en bas âge peut utilement commencer par l'identification de, ou mieux : l'identification à diverses pulsations. Il est à noter que le contact avec la musique, chez les individus les moins musiciens, peut ne pas dépasser ce stade ; c'est cette particularité qu'exploite la musique militaire.

troisième son étant encore plus faible que le second (ce qui indique - c'est un élément nouveau par rapport au cas précédent - qu'il y a des gradations entre résolutions). La physiologie naturelle vécue en ce cas est donc « fort - plus faible - le plus faible ». Pour quatre sons successifs, c'est toujours le premier qui sera vécu comme impact et les trois autres comme résolutions ; mais le vécu s'enrichit ici d'une complexité nouvelle : les résolutions ne vont pas en s'affaiblissant continûment, mais sur le troisième son - la seconde résolution - j'éprouve comme un nouvel accent (certes plus faible que l'impact initial), comme un renouvellement de l'énergie. Nous avons déjà vu que toute masse élastique mise en vibration ne se meut pas dans son intégrité, mais se subdivise en deux, en trois, etc. Ce principe est également applicable ici : les quatre sons forment une masse qui se subdivise en deux moitiés, formant une articulation subordonnée, si bien qu'on obtient la physiologie naturelle « le plus fort - plus faible - plus fort - le plus faible ». Si cinq sons identiques se succèdent, j'entends toujours le premier comme impact et les quatre suivants comme résolutions, lesquelles se divisent selon une sous-articulation. Or, à la différence de la situation précédente, l'articulation des résolutions entre elles n'est pas univoque ici et ne peut être déterminée que par d'autres paramètres (rythme, mélodie, harmonie). Un groupement de cinq sons peut ainsi s'articuler en 3 + 2 (« le plus fort - plus faible - encore plus faible - plus fort - le plus faible »), ou en 2 + 3. Des considérations analogues s'appliquent à tous les groupements de plus de cinq sons.

Un mètre est donc un système relationnel de forces vécues. Lorsqu'on cherche à le fixer par l'écriture, il devient ce qu'on appelle traditionnellement la mesure. On sait que les barres de mesure n'ont été introduites dans l'écriture musicale qu'au début du XVII^e siècle ; mais ce serait fort mal raisonner, et confondre la cause avec l'effet, que de croire que la musique des siècles précédents ignorait le mètre ; bien au contraire, c'est l'indice que les musiciens des époques antérieures n'avaient pas besoin d'un support visuel pour ressentir un élément constitutif de toute évolution musicale, et que le besoin d'une notation s'est fait sentir en raison d'un accroissement progressif de l'effectif des ensembles instrumentaux (et peut-être aussi en raison d'une certaine évolution de la pratique musicale qui rendait de moins en moins aisée une intériorisation du vécu).

Quoi qu'il en soit, nous venons de dresser un inventaire complet des relations possibles de plusieurs pulsations au sein d'un mètre : il y a des impacts et des résolutions, des résolutions différenciées entre elles, des renouvellements d'énergie au sein même d'une série de résolutions issues d'un impact. Toutes les situations métriques, même les plus complexes, sont couvertes par cette typologie. Nous parlions de la « physiologie naturelle » de chaque mètre : cela signifie que la conscience vit les relations que nous avons décrites, dès lors qu'elle établit des relations entre plusieurs pulsations supposées identiques. Mais il convient d'ajouter que cette physiologie naturelle peut être *contredite* par d'autres paramètres (rythmiques, mélodiques, harmoniques) ; un

rythme syncopé, par exemple, est vécu comme tel parce qu'il contredit (tout en la présupposant et en la reconduisant constamment) la physiologie naturelle d'un mètre établi. De même, un intervalle mélodique actif, intervenant sur le « temps faible » d'une mesure (comme on dit traditionnellement), contredit le moment métrique de la résolution. Les compositeurs travaillent sans cesse avec ces contradictions, qui sont une source de contrastes, créant de la tension, alimentant la substance du discours musical.

La conscience musicale intègre les unités métriques se succédant, dans des unités d'ordre supérieur qu'on appelle des périodes. Par ce terme, il ne faut pas entendre (comme le fait trop souvent l'analyse musicologique) des décomptes de mesures, mais derechef des systèmes relationnels de forces qui se constituent réciproquement comme *arsis* et *thesis* différenciés, comme moments générateurs et moments générés, si bien qu'on retrouve, à ce niveau déjà complexe de l'intégration fonctionnelle des détails dans la continuité organique d'une évolution musicale, les mêmes configurations que précédemment, avec toutes les possibilités de contradiction et de contraste qui en résultent³⁶.

Un continuum sonore ne pourra être perçu comme une évolution musicale que si « son ressort principal est de jouer en permanence sur ce qu'il y a d'identique et de différent dans la progression sonore »³⁷ ; en effet, toute différence ne peut être vécue comme telle que sur fond d'identité. C'est ici que la notion de *contraste* prend tout son sens et toute son importance : un contraste musical est une différence susceptible d'être résorbée en identité, plus précisément, une opposition susceptible d'être intégrée à une unité. Toute forme musicale résulte d'un processus évolutif nourri par des contrastes qui parviennent à un équilibre - la fin musicale étant définie comme le moment du processus où tous les contrastes ont été résorbés, où toute la tension a été détendue. Une opposition qui resterait opposition, sans intégration possible, entraverait le vécu de la musique en ce qu'elle rabattrait la conscience sur le plan de la simple successivité physique des phénomènes sonores. Mais, inversement, sans contrastes, l'évolution musicale n'avancerait pas, car rien, dans le vécu, ne justifierait le besoin d'une suite.

Trois points d'une évolution musicale tiennent donc une place privilégiée : le commencement, le point culminant et la fin. Le commencement se détache sur le silence, c'est-à-dire sur fond de repos. Si nous attribuons au repos la tension 0 (zéro), le commencement, quant à lui, incarne la tension 1. C'est un point d'origine pour tous les systèmes référentiels à l'intérieur desquels des contrastes peuvent être vécus. Ces contrastes peuvent être de nature rythmique, métrique, périodique, mélodique ou harmonique, ou encore (à un niveau supérieur intégrant plusieurs de ces paramètres) thématique. La première impression étant produite par le commencement, tous les contrastes seront reliés à

36. La création de contrastes au moyen de contradictions périodiques (interruption précoce d'une période établie par le commencement d'une nouvelle période, etc.) est particulièrement fréquente et originale chez Haydn.

37. R.-F. Mairesse, *op. cit.*, p. 99.

lui. Nous disions ci-dessus que dans chaque relation musicale est à l'œuvre une relation récursive. Illustrons-le par l'exemple (il faudrait ici, comme déjà bien des fois précédemment, pouvoir disposer d'un exemple en acte, exécuté de façon concrète sur un instrument) ; soit la succession *fa-sol-fa*. Le premier son agit sur nous (sur moi, exécutant ; sur moi, auditeur) ; il se produit une certaine identification de notre monde affectif à ce son. Le vécu est celui d'une certaine stabilité ; tout est encore ouvert ; il ne s'agit pas encore d'un mouvement musical. Le deuxième son vient *après* le premier : je vis le temps qui est révélé par ces deux phénomènes non simultanés. Je suis aussi dans un état plus instable - qui me fait éprouver le besoin d'un retour à la stabilité. Le moteur qui garantit qu'on puisse suivre les éloignements, c'est le fait de quitter la stabilité en ayant le désir de la regagner. Sinon, il pourrait ne s'agir que d'observer et d'enregistrer ; or il s'agit d'autre chose : nous sommes *pris*, nous sommes au cœur d'une relation musicale (en l'occurrence : active extravertie), c'est-à-dire pris par des liens qui dépassent l'unidirectionnalité. Ce que le premier son a réveillé en nous *reste* présent au moment où le deuxième son arrive ; chaque relation musicale, répétons-le, est ainsi caractérisée par les deux directions, discursivité et récursivité.

C'est donc parce que la conscience a été arrachée au repos qu'elle éprouve le besoin d'y retourner. Mais c'est précisément parce qu'elle est engagée dans des relations musicales que la seule voie de retour possible vers le repos consiste à suivre l'évolution de ces relations. Notre exemple *peut* être joué de façon à constituer un minuscule morceau de musique : si, après le *sol*, qui fait contraste avec le *fa* et crée une tension, le *fa* final s'enchaîne de sorte à résorber ce contraste et à ne laisser subsister (chez moi, exécutant, ou chez moi, auditeur) aucune tension, aucun besoin d'une suite, alors il y a eu réalisation d'une forme musicale. Mais le deuxième *fa* peut également être joué de façon à être vécu comme une intensification du premier, préparant et donnant naissance à un saut mélodique ascendant plus tendu encore (une quatrième note qui serait, p. ex., *la*) ; dans ce cas, la situation est entièrement différente ; les contrastes plus riches me portent plus loin, et requièrent une suite qui permette en quelque façon de les résorber.

Au-delà de cet exemple, on comprend donc que toute évolution musicale est vécue comme une expansion articulée (c'est-à-dire un mouvement expansif dans lequel il y a des « respirations », des inflexions intermédiaires) alimentée par des contrastes, et conduisant nécessairement à un point culminant, point de tension maximale (qui ne coïncide pas forcément avec le moment d'intensité sonore maximale), où l'expansion cesse et où commence une phase compressive, elle-même articulée, au cours de laquelle la tension accumulée est peu à peu éliminée, jusqu'à ce que la fin soit atteinte, et que la conscience musicale soit rendue au silence - et au repos.

Il n'est pas exclu, en principe, qu'une telle continuité expansive soit réa-

lisée à l'occasion d'une improvisation³⁸. Mais cela requiert une liberté et une disponibilité affective que peu d'individus, dans notre culture, sont capables d'atteindre ou de préserver. C'est pourquoi il est plus facile de suivre le parcours déjà effectué par un compositeur (qui a pu tâtonner, qui a eu droit à l'erreur). Celui-ci, dans sa démarche créatrice, découvre peu à peu une légalité à laquelle l'exécutant sera tenu de se conformer. Très libre au commencement, le compositeur est de plus en plus lié, à mesure que le processus de composition avance, par les forces qu'il a déjà mises en jeu.³⁹ L'exécutant, qui connaît le parcours, est tenu, dès le commencement, de calibrer les contrastes de façon à recréer la continuité de l'expansion jusqu'au point culminant, et de celui-ci jusqu'à la fin - faute de quoi la succession des sonorités ne deviendra pas de la musique, faute de quoi l'œuvre ne surgira pas.

L'œuvre musicale, Roman Ingarden l'avait noté, est un nœud de paradoxes : elle existe et elle n'existe pas ; elle est une réalité et une abstraction ; elle est un objet temporel et elle est hors du temps ; elle est simultanément et indissociablement sensible et intelligible, matière et esprit.

Le premier de ces paradoxes concerne l'existence même de l'œuvre musicale. Elle n'est pas un objet réel (matériel) qui serait perçu par une succession d'esquisses (*Abschattungen*). On ne peut pas la considérer comme un objet « idéal », puisqu'elle a été créée par un être humain, et non pas « découverte » déjà existante, et qu'elle n'est pas « atemporelle » (*zeitlos*) comme le sont les objets idéaux (par exemple ceux des mathématiques). Créée dans un temps donné, l'œuvre existe après que le processus de sa création est entièrement achevé. Or, un objet ne peut en même temps être idéal et créé par des causes réelles.⁴⁰

Selon Ingarden, ne font pas partie intégrante de l'œuvre musicale la partition, l'interprétation, les effets psychiques.⁴¹

Rares sont les cultures musicales dans le monde et dans l'histoire humaine qui ont développé une écriture musicale aussi différenciée que l'Occident. C'est pourquoi on a cru devoir faire de la fixation écrite d'un morceau la condition de son statut d'*œuvre*. Les deux musicologues les plus influents de la seconde moitié du XX^e siècle ont discuté cette question en détail : alors que Carl Dahlhaus tient les notes pour l'essentiel d'une œuvre musicale (« l'œuvre se définit par l'écriture »), Hans Heinrich Eggebrecht défend un point de vue opposé⁴². Une définition de l'œuvre par l'écriture refuserait le statut d'œuvres

38. Encore faudrait-il s'entendre avec exactitude sur ce terme, qui véhicule bien des malentendus. Dans le jazz, par exemple, les musiciens improvisent toujours sur des schémas préétablis (« grille » de blues, etc.).

39. Ainsi le compositeur contemporain suédois Anders Eliasson explique que son travail consiste à être à l'écoute de ce qui est déjà là et à ne pas entraver les forces inhérentes aux combinaisons sonores. Mais on connaît de nombreux témoignages qui vont dans le même sens, par exemple dans la correspondance de Mozart ou dans celle de Tchaïkovski.

40. Cf. R. Ingarden, *op. cit.*, p. 43, p. 51.

41. Cf. *ibid.*, chap. 1-3.

42. C. Dahlhaus & H.H. Eggebrecht, *Was ist Musik?*, Wilhelmshaven, Heinrichshofen, 1985.

aussi bien aux morceaux de jazz, où une large part revient à l'improvisation, qu'aux morceaux transmis par des traditions immémoriales. C'est dire qu'une telle définition est bien trop restrictive. C'est donc à bon droit qu'Ingarden avait déjà exclu l'identification de l'œuvre musicale à sa partition, en alléguant que toutes les œuvres ne sont pas écrites. La partition n'est qu'un « système de prescriptions sténographiques et implicites »⁴³ qui tente de fixer certains des paramètres physiques (mais non pas tous) des sons (*Töne*) qu'il faut faire sonner (*klingen*) pour qu'une œuvre puisse, éventuellement, prendre forme. Une œuvre musicale ne commence à surgir qu'avec la première note qu'on fait sonner.

D'après Ingarden, il conviendrait de distinguer l'œuvre musicale de ses exécutions⁴⁴, pour les raisons suivantes. L'exécution est un événement acoustique, localisé dans l'espace et dans le temps ; elle est unique et ne peut se répéter ; le temps de l'exécution est un temps vécu qui a un commencement, un déroulement et une fin. Par contre, l'œuvre musicale n'est pas concernée par le temps et l'espace objectifs ; elle est une entité globale dont toutes les parties « existent » simultanément. De plus, chaque exécution est déterminée d'une façon précise dans tous ses détails, alors que l'œuvre laisserait ouvert un éventail de possibilités qui laissent le choix pour chacune de ses concrétisations. C'est dans cette dernière idée que se loge, à la lumière des précédents développements, un malentendu (certes très répandu), qui se traduit également par des expressions courantes (figurant aussi chez Ingarden) comme « l'œuvre en soi », « fidélité à l'œuvre », « respect de l'œuvre ».

En effet, une œuvre musicale n'existe qu'en tant qu'elle sonne, soit extérieurement dans un espace acoustique réel, soit dans une quasi-audition intérieure. Si nous ne la percevons pas comme un objet du monde, c'est qu'« il n'est pas possible de déterminer comme un tout un tel flux sonore à la fois en devenir et évanescant », si bien que l'œuvre « n'est jamais véritablement présente en tant que telle comme totalité car n'étant pas un objet posé là devant soi »⁴⁵. Peut-on encore, dans ces conditions, parler d'une œuvre comme si elle existait préalablement au processus qui la fait apparaître sans jamais lui conférer d'être ? Ne serait-il pas plus cohérent et plus exact de dire qu'une œuvre musicale surgit, ou se forme (*entsteht*), à chaque fois de nouveau, et à chaque fois d'une manière unique ? Plutôt que de parler d'une interprétation plus ou moins fidèle à l'œuvre, il faudrait dire alors qu'au cours d'un concert, l'œuvre a pris forme, ou non.

Reste la question de la définition de l'œuvre par ses effets psychiques. Ingarden a certes raison de polémiquer contre la *Gefühlsästhetik* qui conditionne

43. R. Ingarden, *op. cit.*, p. 68.

44. Pour des raisons que nous espérons avoir fait apparaître au fil de cette étude, nous préférons le terme d'*exécution* à celui d'*interprétation*. Dans le langage courant, les deux termes sont certes le plus souvent employés comme s'ils étaient synonymes, et Ingarden lui-même assume ce lexique ; mais il s'agit, pensons-nous, d'un abus de langage.

45. R.-F. Mairesse, *op. cit.*, p. 88.

encore aujourd'hui l'attitude de l'auditeur moyen envers la musique, qui n'est qu'un prétexte pour éveiller des associations personnelles d'images, de souvenirs, d'émotions provenant de sources diverses, mais toutes étrangères à la musique. Il ne faut, en effet, « confondre ni les réactions d'ordre instinctif que peut provoquer une musique légère et entraînante, ni les émotions ressenties subjectivement à l'audition d'une composition plus complexe, avec l'élaboration d'un 'sentiment authentique' dans une écoute véritablement attentive au sens musical de l'œuvre »⁴⁶. Mais faut-il en conclure, pour autant, « qu'il n'y a aucune commune mesure entre des affects et des sons »⁴⁷? On a tenté ci-dessus, au contraire, d'établir une parenté structurelle entre le son et le monde affectif de l'homme, afin de pouvoir justifier, précisément, la validité de la notion de « sentiment authentique », qui sans cela resterait incompréhensible. Il ne semble pas que le sens musical puisse rester (fût-ce partiellement) indéterminé, mais qu'il est au contraire déterminé de la façon la plus univoque. Les mots du langage, signifiant des concepts, sont conventionnels et polysémiques, et ne prennent leur plein sens que dans le réseau des significations que constitue une phrase, un texte. De même, et plus encore, un intervalle, un accord, dès lors qu'ils sont engendrés dans l'enchaînement continu d'un processus musical, acquièrent une univocité contraignante. Et cette univocité est bien celle d'une nuance affective précise, quand bien même nous ne pourrions pas la désigner par un mot⁴⁸. Il faut s'entendre sur ce que signifie l'affirmation galvaudée : « la musique exprime les émotions » ; s'il s'agissait d'attacher à chaque mouvement musical, ou à chaque phrase, une étiquette portant « joie », « espoir », « angoisse », « jalousie », « gratitude », etc., on tomberait dans une caricature grotesque. Certes, il arrive - rarement - qu'on puisse associer à telle phrase musicale la dénomination verbale de l'affect qu'elle suscite en nous ; mais la plupart du temps, les nuances affectives sont trop spécifiques, trop précisément différenciées, pour que les concepts généraux du langage puissent les saisir.⁴⁹ Il serait plus exact de dire que chaque intervalle, chaque accord correspond, en tant qu'il est vécu dans un devenir musical, à une réalité affective propre. La seule façon de nommer cette réalité, ce serait de dire « ce *ré* mineur », par quoi il ne faudrait plus entendre un terme technique désignant une combinaison de données sonores, mais un affect vécu, ressenti, qui n'a pas d'autre nom. Une tierce majeure, une opposition rythmique 2:3 sont des vécus univoques, qui n'expriment rien sinon eux-mêmes, et qui prennent place parmi d'autres vécus appelés « amour », « déception » ou « enthousiasme ».

46. *Ibid.*, p. 110.

47. *Ibid.*

48. Il reste vrai, en un certain sens, que la musique est l'art de l'indicible et de l'ineffable, à condition d'éliminer toute l'imprécision vaporeuse et vague que suggèrent ces termes. La musique est non pas moins, mais plus précise que le langage : elle « nomme », elle suscite, ce que le langage ne peut nommer.

49. Rappelons l'analyse des rapports entre l'art et le langage développée par Bergson dans *Le Rire*, chap. 3.

Il y a donc, dans le vécu musical, une univocité (*Eindeutigkeit*) de l'affectif, qui n'est accessible qu'à celui qui a d'abord mis hors jeu ses propres affects, puisque ceux-ci ne pourraient que parasiter le parcours affectif qu'une œuvre musicale - lorsqu'elle prend forme - est susceptible de nous faire vivre.

La notion d'interprétation, qui occupe une place constitutive dans la culture musicale contemporaine, véhicule les plus graves malentendus, à propos d'une prétendue liberté de choix de l'interprète, le « choix » du tempo, les « choix » interprétatifs. Ce qu'il est convenu d'appeler interprétation pourrait bien n'être que l'ignorance à l'égard des légalités auxquelles est soumise toute réalisation musicale. La même dialectique entre liberté et lois immuables gouverne déjà la *création* musicale (et sans doute, au-delà, toute création artistique). L'un des intérêts de l'approche phénoménologique est de parvenir à mettre en évidence que toute musique, comme tout art, dans son devenir et dans son évolution, obéit - fût-ce à l'insu des créateurs eux-mêmes qui les mettent en œuvre - à des lois immuables. Les grands créateurs du passé savaient bien, et l'ont explicitement affirmé⁵⁰, qu'il appartient à la puissance créatrice d'équilibrer l'opposi-

50. Cf. le sonnet de Goethe (1802) :

Natur und Kunst, sie scheinen sich zu fliehen
Und haben sich, eh' man es denkt, gefunden;
Der Widerwille ist auch mir verschwunden,
Und beide scheinen gleich mich anzuziehen.

Es gilt wohl nur ein redliches Bemühen!
Und wenn wir erst, in abgemessnen Stunden,
Mit Geist und Fleiß uns an die Kunst gebunden,
Mag frei Natur im Herzen wieder glühen.

So ist's mit aller Bildung auch beschaffen.
Vergebens werden ungebundne Geister
Nach der Vollendung reiner Höhe streben.

Wer Großes will, muss sich zusammenraffen.
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,
Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben.

(extr. de : Johann Wolfgang von Goethe, « Was wir bringen. Vorspiel bei der Eröffnung des neuen Schauspielhauses zu Lauchstädt », in : *Sämtliche Werke*. Jubiläums-Ausgabe in 40 Bänden, éd. Eduard der Hellen, Stuttgart/ Berlin, Cotta, s.d., vol. 9, p. 235)

Nous proposons la traduction suivante :

La nature et l'art semblent se fuir,
Mais avant qu'on y songe, ils se sont retrouvés ;
Mon aversion aussi a disparu,
Et tous deux semblent pareillement m'attirer.

Il suffit sans doute d'un effort sincère !
Et après que, pendant des heures mesurées,

tion entre la liberté et la loi ; ce n'est qu'au XX^e siècle que s'est propagée une conception de l'acte créateur proclamant une souveraineté totale de l'artiste et une absence de toute règle, de toute contrainte, de toute légalité⁵¹. Aussi l'idée de lois immuables de la création artistique se voit-elle, de nos jours, immédiatement acculée au reproche d'ethnocentrisme : ce que certains compositeurs ou théoriciens de la composition ont cru devoir et pouvoir fixer sous le titre de lois absolues n'était que le reflet provisoire et bientôt obsolète des formes d'apparition historiques et génétiques de l'art, nées de l'état du développement sensible et spirituel des habitants d'Europe centrale ou occidentale. Or ce relativisme jette le bébé avec l'eau du bain, faute de distinguer, dans les matières de l'enseignement artistique (harmonie, contrepoint, théorie des formes, etc.), l'essentiel de l'accidentel ; il se met dans l'incapacité de rendre compte du fait que la musique de Josquin des Prés nous « parle » encore, alors même que les circonstances historiques, techniques, stylistiques, etc. ont entièrement changé. C'est ici que l'approche phénoménologique prend tous ses droits. Si les sciences trouvent leur objet « déjà là » et entreprennent immédiatement d'en étudier les propriétés, la phénoménologie comble une lacune : elle rappelle l'évidence oubliée selon laquelle tout objet se constitue dans les actes d'une conscience. De même, si la musicologie et l'histoire de la musique décrivent les formes et les styles dans leur diversité historique, la phénoménologie de la musique rappelle que la nature du son (même physique) est la même à travers les âges, et que les corrélations entre le son et la conscience sont susceptibles d'être décrites dans une universalité qui transcende la variété des cultures et des époques. C'est même à cette condition seulement que la diversité des manifestations historiques peut être comprise dans la plénitude de son sens.

Une question centrale de la phénoménologie de la musique concerne les « formes » musicales⁵² : leur signification se réduit-elle à celle de schémas apparus dans l'histoire et propres à un style ? Au lieu de les considérer selon une coupe longitudinale diachronique, comme le fait traditionnellement la mor-

Nous nous serons par l'esprit et le zèle attachés à l'art,
La nature pourra de nouveau librement embraser notre cœur.

Il en va ainsi de toute culture.
C'est en vain que des esprits non liés
Aspireront à l'accomplissement de la pure élévation.

Celui qui veut de grandes choses doit se concentrer.
Ce n'est que dans la limitation que se manifeste le maître,
Et seule la loi peu nous donner la liberté.

51. Pour la musique, une telle conception est défendue par exemple par F. Busoni, *Entwurf einer neuen Ästhetik der Tonkunst*, Trieste, 1907, Leipzig, 1916, réédition commentée : Wilhelmshaven, Noetzel, 2001.

52. P. ex. la fugue, la forme sonate, le rondo, la forme tripartite A-B-A, le thème avec variations, etc.

phologie musicale, la phénoménologie les soumet à une coupe transversale et parvient à y voir différentes possibilités fonctionnelles⁵³ d'un même principe universel, qu'on peut, par métaphore, appeler organique, mais qui concerne l'activité même de la conscience musicale. Il s'agit en tous les cas d'alimenter une expansion musicale par des contrastes spécifiques dont l'affrontement accroît progressivement, selon un parcours articulé, la tension, jusqu'à un point culminant, après lequel le processus s'oriente vers la fin, définie comme le moment où tous les contrastes mis en jeu parviennent à l'équilibre d'une détente définitive. Seuls des contrastes peuvent donner naissance à une forme, parce que seuls des contrastes, en créant de la tension, sont générateurs de durée. Les contrastes peuvent être mis en œuvre de plusieurs manières : alternance, opposition, combinaison, interpénétration, etc. ; chaque mode de mise en œuvre donne lieu à des formes d'un type particulier. Il apparaît alors que la forme, loin d'être un schéma préalable qu'il s'agirait, pour le compositeur, de « remplir » avec un contenu, est en réalité le résultat pour ainsi dire matérialisé d'un processus en acte. Ce processus est nécessairement caractérisé par les fonctions originaires de tout mouvement vivant : le flux et le reflux, la tension et la détente, l'impact et la résolution. Toutes les formes, en tant que possibilités fonctionnelles de l'esprit, sont des variantes de la mise en œuvre d'un tel processus complexe de tensions et de détentes. En effet, chaque mouvement se tend vers un point de tension maximale, qu'on peut appeler le point culminant ou climax ; mais cette tension s'articule de multiples manières, si bien qu'on retrouve tension et détente à tous les niveaux, dans les parties d'un mouvement, dans les parties de ces parties, et ainsi de suite jusqu'aux composantes élémentaires que sont une mesure ou une cellule rythmique. Au-delà de leur succession et de leur diversité historique, les formes musicales reflètent donc l'efficacité de certaines forces, qui transcendent les âges et les styles. « Ceci pourrait constituer le fondement d'une considération intemporelle, qui atteint l'équilibre entre la liberté et la légalité, puisqu'elle dépasse l'opposition entre l'imitation de la tradition et sa destruction, et qu'elle rend secondaire le débat sur la nécessité de la découverte de nouveaux principes de construction »⁵⁴, débat qui - ajouterons-nous - a dominé la création musicale après 1945 jusqu'à nos jours.

L'unité d'un mouvement musical peut ainsi être caractérisée comme un mouvement interne qui traverse les sons d'un flux unitaire et remplit également les silences ; on pourrait même aller jusqu'à dire, avec Ernst Kurth, que « les

53. Cf. H. Tiessen, *Zur Geschichte der jüngsten Musik (1913-1928), Probleme und Entwicklungen*, Mayence, Melosverlag, 1928, p. 9.

54. « Vielleicht wäre dieses eine Basis für eine zeitlose Anschauung, die die Ausbalancierung von Freiheit und Gebundenheit erreicht, da sie den Gegensatz zwischen Kopieren und Zerstören des Überkommenen überflüssig und die Debatte über Finden und Nichtfinden neuer Bauprinzipien zu etwas Sekundärem macht. » (*Ibid.*) Le musicologue suisse Ernst Kurth, qui fait depuis quelques années l'objet d'une véritable redécouverte, a fondé toute la théorie de la musique sur le devenir des formes à partir de l'évolution de tensions psychiques qu'il appelle « énergies cinétiques ».

sons ne sont en fait que le ballast de la ligne »⁵⁵.

En considérant l'œuvre musicale de l'intérieur, dans son devenir, l'approche phénoménologique a toutes les chances d'être plus éclairante que toute esthétique qui examine, du dehors, l'œuvre achevée, ses propriétés et ses effets.

La notion de départ pourrait être celle d'*énergie* musicale, force à la fois physique et psychique, qui conditionne le *mouvement*, mais aussi les états de *tension*. Une mélodie, par exemple, est une force qui coule (*eine strömende Kraft*)⁵⁶; elle est un tout originaire, dont se détachent des notes, et non pas un regroupement de notes. Le rythme, lui aussi, est la trace vivante d'une forme d'énergie, qui le précède et le conditionne. La répartition des moments accentués et non accentués n'obéit pas à une grille préétablie, elle est fonction du mouvement. Plus précisément, il est possible d'identifier deux types d'énergie fondamentaux, le flux et l'accumulation (*Fluss und Stau*), ou encore l'énergie « cinétique » et « potentielle ». La musique se forme par une interaction incessante de ces deux formes.

La notion d'énergie doit être complétée par celle d'*unité structurelle* ; la conscience saisit la mélodie non comme sommation de processus multiples, mais immédiatement comme unité. C'est ce que la psychologie appelle une forme (traduction approximative du mot allemand *Gestalt*)⁵⁷. Il en va de même pour un complexe polyphonique : celui-ci engage un flux d'énergie unifié, qui est manifestement d'une autre nature que les flux d'énergie qui portent chacune des voix. À l'intérieur d'un complexe polyphonique, nous n'entendons pas des sons, mais des flux dynamiques que nous suivons sans trop de peine.

Un morceau apparaît dès lors comme l'unité structurelle d'un mouvement, une *Gestalt* faite de mouvement, mais aussi le mouvement d'une *Gestalt* : chaque son est en relation dynamique avec tous les autres, et notamment avec le commencement et la fin ainsi qu'avec le point culminant. Chaque écoulement de mouvement engendre un centre de gravité fédérant des tensions

55. E. Kurth, *Grundlagen des linearen Kontrapunkts* (1917), cité par Tiessen, *op. cit.*, p. 17. Ernst Kurth a joué pour la phénoménologie de la musique un rôle comparable à celui que Franz Brentano ou Wilhelm Dilthey ont joué pour la phénoménologie générale : celle-ci s'est d'abord constituée, chez ces auteurs, sous la forme en quelque sorte prototypique d'une psychologie descriptive (cf. G. van Kerckhoven, « Le développement de l'idée de psychologie chez W. Dilthey », in : *Annales de phénoménologie* n° 1, 2002, pp. 99-133) ; tout en redéfinissant radicalement le statut logique et épistémologique des descriptions obtenues par cette méthode, Husserl a cependant pu intégrer une bonne partie de leur teneur dans la phénoménologie transcendantale. De même, les analyses conduites par Kurth dans sa *Musikpsychologie* (1931) ont alimenté les réflexions plus rigoureusement phénoménologiques ultérieures, et sont à l'origine de quelques-uns des développements de la présente étude.

56. E. Kurth, *Musikpsychologie*, Hildesheim/Zurich/New York, Georg Olms, 1990, p. 78.

57. Rappelons que c'est l'exemple privilégié du texte fondateur de la *Gestaltpsychologie*, dont la phénoménologie de la musique prolonge certaines investigations : Christian von Ehrenfels, « Über Gestaltqualitäten », *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie* 14, 1890, pp. 249-292 : nous identifions immédiatement une mélodie comme « la même » lorsqu'elle est transposée dans une autre tonalité, alors même que toutes les notes qui la « composent » ont changé.

qui viennent de lui ou qui vont vers lui. Ces observations nous conduisent au concept d'*image du mouvement* (*Bewegungsbild*)⁵⁸, image ne s'entendant pas ici en un sens visuel, mais traduisant le fait que nous avons la capacité à appréhender *dans la simultanéité* le déroulement d'une mélodie ou d'un mouvement ; il s'agit de la présentification simultanée d'un contenu qui se déroule temporellement, mais qui, se conservant en nous en tant que forme, se conserve plus aisément et avec plus de netteté que ses éléments. La *Gestalt* se conserve à travers de nombreuses modifications de ses composantes (transposition, accélération, ralentissement, altération des intervalles, etc.) ; l'unité « existe » donc au-delà de ce qui sonne réellement, et révèle l'activité constitutive de la conscience musicale.⁵⁹ Cette appréhension d'unités de mouvement est liée à la capacité d'« entendre vers l'avant et vers l'arrière », qui doit être soigneusement distinguée de la mémoire. Nous ne nous *souvenons* pas des sons passés (et encore moins des sons à venir) ; mais la conscience les *retient* dans une fonction de simultanéité, qui s'exerce d'ailleurs aussi dans la communication verbale ou dans la lecture de textes. C'est dire que la musique est autre chose qu'un art du temps, comme on l'a répété à satiété : elle apparaît certes dans le temps, mais son essence est intemporelle, dans le sens où elle présuppose la perception simultanée de l'unité. Le temps est une conséquence de la force qui tend à se mouvoir, et non pas un milieu préexistant. Le temps est secondaire par rapport au mouvement musical ; il en est le résultat.

Certes, le temps et le mouvement ne sont pas séparables (ce qu'avaient vu aussi bien Platon qu'Aristote). Le mouvement naît dans certaines conditions, qui révèlent aussi le temps. Mais aussi longtemps que l'on en reste à l'appréhension unidirectionnelle d'une succession (de maintenant à plus tard), on peut être sûr qu'on ne se situe pas encore au plan de la musique, dont le vécu enveloppe le dépassement de la direction « du passé vers le futur », n'étant pas, nous y avons assez insisté, conditionné par la seule successivité.

La difficulté des problèmes qui environnent cette question centrale provient, pourrait-on dire, de la confusion très fréquente entre le temps physique - la vitesse - et le temps musical - le tempo. Au lieu de définir le tempo comme « la vitesse à laquelle doit s'exécuter un morceau », comme cela se fait couramment, nous nous attacherons à distinguer soigneusement la vitesse (comme variable physique) du tempo (comme condition de l'activité de la conscience musicale).

Certes, le tempo a un corrélat dans le temps physique ; mais il ne se confond pas avec lui. On se souvient que l'enchaînement de deux sons dans la continuité d'un intervalle mélodique est fonction du temps, dans la mesure où

58. E. Kurth, *Musikpsychologie, op. cit.*, pp. 85 sq.

59. Qu'un motif ou qu'une mélodie « s'imprime », voilà ce qui explique la présence des canons dans la musique populaire et même enfantine (qui a souvent été considérée comme une énigme par la musicologie historicisante) : le canon est la forme la plus élaborée et la plus rigoureuse de l'imitation contrapuntique, mais il est la plus primitive du point de vue de la conscience musicale.

l'attaque qualifiée du deuxième son intervient à un moment approprié de la résonance du premier : or, cette résonance est déterminée par l'attaque, je n'ai aucune influence directe sur elle, je ne puis la « modifier » qu'en amont : avec une autre attaque, la résonance sera différente ; mais, dès lors que l'attaque a eu lieu, la résonance se déroule selon une temporalité qui lui est propre, à laquelle je peux seulement être attentif (ou non - si je ne le suis pas, j'attaquerai le deuxième son d'une façon telle que les deux sons resteront séparés, juxtaposés dans une simple succession physique, qui n'est pas une continuité musicale). La temporalité du phénomène n'est donc pas seulement physique, elle est aussi une temporalité du vécu : l'intervalle se constitue dans la durée. Si la seconde attaque vient *trop tôt*, « coupant la parole », pour ainsi dire, à la résonance du premier son, les harmoniques du deuxième son se superposant à ceux du premier, la continuité ne pourra naître, pas davantage que si la seconde attaque vient *trop tard* alors que la résonance du premier son est devenue trop faible et/ou trop terne pour « appeler », « engendrer » le deuxième. En d'autres termes, le tempo est une condition du vécu de la continuité dans une situation déterminée. Si le dépassement de la succession plurielle des phénomènes dans une structure simultanée n'a pas eu lieu, ce n'est pas que le tempo était faux, c'est que les sensations sonores qui apparaissent les unes après les autres dans le temps restent ce qu'elles étaient et n'ont pas pu être intégrées à une relation musicale : en toute rigueur, le tempo, en tant que condition, n'a pas même existé. Le tempo n'est donc pas indépendant de la richesse sonore : il y a interdépendance entre la richesse des phénomènes sonores et la vitesse à laquelle ils peuvent se succéder, ou plus exactement, la « vitesse » (cette fois entre guillemets) à laquelle la conscience est en mesure d'en vivre l'enchaînement, de les vivre dans la continuité. Interdépendance, disons-nous : la richesse sonore produite par une conduite d'archet dense et abondante (comme chez Oïstrakh) requiert plus de temps qu'une conduite d'archet virtuose et superficielle (comme chez Heifetz). Mais inversement, la vitesse a des effets sur la richesse. Nous pouvons résumer ces considérations en statuant que *chaque tempo a son spectre sonore propre*, en ce sens qu'il rend possible la formation d'une plus ou moins grande richesse d'épiphénomènes.

Cela signifie que le jugement selon lequel un tempo est « trop rapide » (outre qu'il s'agit d'une façon de parler impropre) ne résulte pas, comme le pense Ingarden, d'une confrontation de l'œuvre à son exécution (en ce sens que l'exécution serait trop rapide, mesurée à l'aune d'un tempo de l'œuvre). S'agit-il vraiment, dans un tel jugement, « de la relation entre plusieurs caractéristiques de l'œuvre et la valeur esthétique à laquelle elle aspire en tant qu'œuvre d'art ; ou encore, des liens entre plusieurs qualités qu'elle a en réalité, et celles qu'elle devrait avoir idéalement [...] ? » Nous ne le pensons pas : la conscience musicale ne compare pas l'exécution réelle à un idéal qu'elle porterait déjà en elle, mais elle cherche à relier des phénomènes sonores dans la continuité d'un vécu : c'est donc au seul réel qu'elle a affaire, c'est au réel seulement qu'elle se réfère, et c'est parce qu'elle ne parvient pas à transcender

la simple successivité des phénomènes qu'elle juge qu'une exécution est trop rapide ou trop lente.

Tentons d'illustrer cela par une comparaison qui, comme tous les exercices de ce genre, comporte ses limites, mais peut donner quelque chose à voir. Soit une situation concrète dans laquelle j'ai à prononcer un texte : une prière, un poème, un monologue de théâtre. Si je suis animé par l'intention de *vivre moi-même le sens* de ce texte et de le *transmettre* à un auditoire, j'adapterai (d'autant plus naturellement que j'aurai quelque expérience « oratoire ») ma diction aux circonstances de cette transmission : cela se passe dans un salon, au cours d'une soirée ; sur une scène, devant un parterre ; dans la nef d'une cathédrale ; dans l'intimité de ma chambre. Suivant le nombre des auditeurs, la distance qui me sépare d'eux, les dimensions de l'espace où je me situe (avec eux), les propriétés acoustiques de cet espace (acoustique sèche ou réverbérante, etc.), je prononcerai le texte à voix plus ou moins haute, avec un débit plus ou moins rapide, en détachant plus ou moins les syllabes, en marquant plus ou moins fort la différence entre syllabes accentuées et non accentuées, en ménageant des silences plus ou moins longs, etc. La diction du texte, en tant qu'événement acoustique, sera en chaque cas fort différente, comme le remarquerait avant tout un auditeur qui, ne maîtrisant pas bien la langue, n'entrerait pas dans la sphère du sens. Mais ni moi, ni les auditeurs, si nous sommes « pris » par le sens, n'attacherons d'attention au résultat « physique » (acoustique) de cette récitation ; ils ne seront pas frappés, par exemple, que la même prière, prononcée dans ma chambre, ait duré moins longtemps que dans la nef de la cathédrale. La différence des manifestations physiques est « au service » de la vivification d'un sens à chaque fois identique ; et c'est bien parce que le sens que je cherche à vivre et à faire vivre est toujours le même, que je suis amené à le traduire par des manifestations physiques qui sont à chaque fois différentes, parce qu'à chaque fois déterminées par une situation concrète à laquelle je réagis, c'est-à-dire à laquelle je m'adapte *en écoutant*⁶⁰. En revanche, si mon attention était fixée sur une identité de la réalisation physique (même débit, même diction en toutes circonstances), il est à peu près certain que le sens serait « manqué », en ce sens que je ne parviendrais ni à le vivre, ni à le communiquer. Toscanini revendiquait le mérite d'une grande « objectivité » de ses « interprétations ». Il était particulièrement fier de parvenir à diriger une symphonie avec une durée sensiblement égale dans le monde entier, quel que fût l'orchestre qu'il avait devant lui, quelle que fût la salle du concert ou de l'enregistrement ; le fait est attesté par les études les plus sérieuses.⁶¹ Or,

60. Ces différences de réalisation, résultant du respect, dans une situation déterminée, d'une légalité inhérente au texte (le tissu des relations qui en constituent le sens), ne constituent donc nullement « différents choix interprétatifs ».

61. Cf. le monumental ouvrage de Tamás Tarnóczy, *Einführung in die musikalische Akustik*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1991, pp. 252 sqq. Une série de tableaux, juxtaposant les durées chronométrées de plusieurs exécutions de la même œuvre par le même exécutant, est assortie du commentaire suivant : « À partir de l'analyse détaillée d'inventaires semblables, il est tout au

de tout ce qui précède, il ressort assez que cet « idéal » artistique de non-adaptation à l'environnement sonore (c'est-à-dire de non-écoute) est pour le moins étrange.⁶²

En tout état de cause, si quelqu'un, dans l'auditoire, juge que j'ai prononcé le texte en question « trop vite » ou « trop lentement », un tel jugement ne saurait avoir de sens relativement à « l'œuvre », comme s'il y avait une vitesse propre à celle-ci, que j'aurais simplement « manquée » dans ma récitation ; il peut seulement signifier que, dans cette situation précise, l'auditeur n'a pas réussi à transcender la succession des composantes phonétiques de mon discours afin de parvenir à l'unité vécue d'un sens.

Les limites de la comparaison qu'on vient de tenter résident évidemment dans la nature même de ce sens : il suffira de rappeler que le sens musical n'est pas sémantique, mais immanent : dans les sons, disait Ansermet, la musique se signifie elle-même.

moins possible de constater qu'il y a des solistes et des chefs qui s'en tiennent strictement à la prescription du compositeur. À cet égard, Toscanini est un modèle impressionnant. En guise de contre-exemple, on pourrait citer Furtwängler. » Sergiu Celibidache, sans connaître l'ouvrage que nous citons ici, avait coutume d'opposer Furtwängler, modèle du vrai musicien quoique piètre chef d'orchestre, à Toscanini, incarnation du chef d'orchestre non musicien.

62. Il y aurait lieu d'approfondir la question des indications de tempo portées sur leurs partitions par les compositeurs. On sait que Bach, par exemple, ne note que très rarement une indication. Là encore, il serait imprudent de conclure que la musique baroque se caractérisait par une plus grande « liberté des interprètes dans le choix du tempo » ; il est au moins aussi légitime de conclure que les musiciens baroques étaient capables d'imaginer le tempo à partir de la teneur harmonique, mélodique et rythmique d'un mouvement (tels intervalles ne se laissent pas combiner à n'importe quelle « vitesse »), et n'avaient pas besoin de béquilles. Ce n'est qu'avec l'affaiblissement de cette capacité et les abus qui s'ensuivirent - notamment de la part des chefs d'orchestre - que le besoin se fit sentir, avec une urgence croissante, de fixer verbalement des indications de caractère, puis la vitesse précise d'une pulsation au métronome, et enfin (chez Bartók) la durée chronométrée à la seconde près de chaque mouvement, voire de chaque section ou phrase d'un mouvement. Mais une telle indication chiffrée ne peut correspondre à aucune réalité, puisque la réalité est toujours celle d'un instrument ou d'un orchestre qui a des sonorités spécifiques, jouant dans un espace à l'acoustique spécifique ; faire naître des relations musicales entre les sons suppose la prise en compte attentive de ces paramètres : *l'écoute*.

La phénoménologie du temps d'Eugen Fink

ALEXANDER SCHNELL

1. CONSIDÉRATIONS INTRODUCTIVES

Dans cette étude, nous nous proposons de présenter les contributions d'Eugen Fink, le collaborateur le plus important de Husserl, à la *phénoménologie du temps*. Il s'agit pour lui de savoir - en s'inscrivant par là dans la lignée de Heidegger autant que de son maître - si les phénomènes ultimement constitutifs du temps ont (ou non) un caractère *intentionnel*. Or, ce caractère intentionnel - qu'un objet soit actuellement visé ou non - des phénomènes ultimement constitutifs du temps est si intimement lié à l'objet et à la méthode phénoménologiques qu'il a été élevé, on le sait, au rang de « contrainte minimale » de la phénoménologie elle-même¹. Du coup, sa remise en cause nous situe d'ores et déjà *aux confins* d'un philosophe qui a toujours récusé de se laisser enfermer en quelque « système » que ce soit.

C'est justement en prenant conscience de ces enjeux absolument fondamentaux de la phénoménologie du temps que Fink, chargé du travail d'édition des *Manuscrits de Bernau*² depuis la fin des années 1920, réintroduit la notion de « système » dans la phénoménologie husserlienne - dans une acception qui s'écarte toutefois de celle de la philosophie classique allemande, du moins dans ses habits *hégéliens* qu'on connaît. Le « système » qu'il a en vue doit permettre d'inscrire les analyses particulières dans un « horizon systématique » qui permet d'en dévoiler l'unité profonde sans que celle-ci soit posée d'emblée d'une manière dogmatique et sans qu'elle trahisse le précepte phénoménologique fondamental d'un « retour aux choses mêmes ». Un tel système est appelé par Fink « système ouvert³ ». Si la phénoménologie husserlienne effectue

1. J.-T. Desanti, *Réflexions sur le temps. Variations philosophiques 1*, Paris, Grasset, 1992, p. 84, p. 116, p. 118.

2. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, *Husserliana XXXIII*, R. Bernet et D. Lohmar (ed.), Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer, 2001. J.-F. Pestureau est en train de préparer une traduction française de ces manuscrits qui paraîtra dans la collection « Krisis » chez J. Millon.

3. Cf. le *Manuscrit B-I*, p. 22a : « La spécificité du mode de travail d'E. Husserl est que tous ses projets systématiques ne sont pas des constructions qui précèdent l'investigation concrète, mais qu'ils *croissent dans les analyses*. Or la possibilité des analyses remplissantes déborde à son tour le projet systématique, lequel a donc le caractère de la mobilité. Ceci est un caractère fondamental de la phénoménologie [d'être] le *système ouvert*, malgré sa rigueur ». (« Das

ainsi des analyses qui révèlent cette pensée comme formant un tel « système ouvert » - c'est-à-dire où les analyses particulières sont à l'origine des élaborations (voire des transformations) d'ébauches *systematiques* qui néanmoins « prédessinent » les premières⁴ - alors ne faut-il pas réinterroger le caractère *descriptif* de la philosophie phénoménologique⁵ ? Dans ce qui suit, il s'agira de voir comment un tel projet peut concrètement être mis en œuvre. Les travaux de R. Bruzina⁶ sont très précieux à cet égard. Il attire à juste titre l'attention sur le *Manuscrit B-I*, p. 42a où Fink écrit : « 'Phénoménologie du temps'. Détournement de l'identification entre *phénoménologie et description*⁷. » Il se pose alors la question de savoir ce qui motive un tel « détournement » et, d'autre part, *en vue de quoi* la phénoménologie serait ainsi « dépassée » ?

Comme le travail d'« édition » de Fink, relative donc aux *Manuscrits de Bernau*, consistait moins dans une « révision⁸ » que dans une *réélaboration*, nous ne nous attarderons pas, dans ce qui suit, sur des considérations éditoriales, mais nous attaquerons de front les contributions proprement finkiennes à la phénoménologie du temps⁹, contributions qui reposeront la question du

Eigentümliche der Arbeitsweise E. Husserls ist, dass alle systematischen Entwürfe keine konkreter Forschung vorausgehenden Konstruktionen sind, sondern *wachsen in den Analysen*. Aber die Ermöglichung der füllenden Analysen sprengt wieder den systematischen Entwurf, der somit den Charakter der Beweglichkeit hat. Dies ist ein fundamentaler Grundcharakter der Phänomenologie: trotz aller Strenge das *offene System* ». À propos du fait que cela n'exclut pas qu'il y ait des composantes « constructives » dans la phénoménologie husserlienne, cf. notre ouvrage *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2007.

4. Cf. le *Manuscrit B-I*, p. 40a : « Le rapport entre l'analyse particulière et le système [...] chez Husserl : son système [est] élaboré à partir des analyses particulières. Situation paradoxale que la concrétion de la philosophie phénoménologique réside dans les manuscrits qui, toutefois, rendent seulement possibles les projets *systematiques généraux*. D'autre part, ce n'est qu'à la lumière de ces projets qu'il est possible de s'apercevoir des relevances plus générales de ces analyses ». (« Das Verhältnis von Einzelanalyse und System [...] bei Husserl: sein System aus den Einzelanalysen herausgewachsen. Die paradoxe Situation, dass die Konkretion der phänomenologischen Philosophie in den Manuskripten liegt, die aber erst die allgemeinen systematischen Entwürfe ermöglichen. Andererseits können erst im Lichte dieser Entwürfe die allgemeinen Relevanzen dieser Analysen eingesehen werden »), les manuscrits allégués dans cette note et dans la note précédente sont cités par Bruzina, « The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts : *Status Questionis* - Freiburg, 1928-1930 », *Alter*, n° 1, 1993, p. 375.

5. Nous avons essayé de montrer dans notre ouvrage *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, *op. cit.*, que cette question est déjà au centre de la phénoménologie génétique husserlienne.

6. Cf. Bruzina, *art. cit.*, p. 359.

7. « ,Phänomenologie der Zeit'. Abkehrung gegen die Gleichsetzung von *Phänomenologie und Deskription* ». Il faut voir que Fink ne vise pas la critique que Husserl a lui-même adressée à la démarche dont témoigne la première édition des *Recherches Logiques* mais que, d'une façon plus générale, il s'agit ici de savoir si la question du sens ultime de la phénoménologie (celle d'une théorie transcendantale de sa « méthode ») ne nécessite pas de sortir d'un cadre « *descriptif* » (qu'il soit « statique » ou « génétique »), et ce au profit d'une approche plus « spéculative ».

8. Cf. Bruzina, *art. cit.*, p. 359.

9. Nous appuierons nos analyses en particulier sur les manuscrits inédits B I, B III, B IV,

statut de la phénoménologie elle-même.

2. FINK CRITIQUE DE HUSSERL

Dans un premier temps, nous allons confronter la conception husserlienne de la constitution de la conscience du temps à la critique que Fink adresse à son maître, et ce, en particulier, au terme de sa lecture des *Manuscrits de Bernau* et lors de l'élaboration du projet d'édition de ces manuscrits qui avait été confié à Fink à la fin des années 1920 et qui s'est prolongé jusqu'au début des années 1930.

Cette critique concerne quatre aspects décisifs dans la phénoménologie husserlienne de la constitution de la conscience du temps :

- 1° la continuité du temps
- 2° le statut de l'intentionnalité d'acte
- 3° le « présentialisme »
- 4° la « pensée objectiviste »

Dans le *Manuscrit Z-VII, X/7a*, Fink formule trois critiques adressées à Husserl. Avant d'arriver au troisième point, et ensuite au premier, nous exposons d'abord le deuxième point de ce manuscrit, que nous avons choisi, dans notre propre analyse, comme figurant en premier parmi les quatre que nous venons d'énumérer :

- 1° La première critique est reliée au problème de la totalité du temps et concerne sa *continuité*. Le temps, loin d'être continu, est essentiellement sa « capacité de rupture (*Brüchigkeit*) ». C'est cette dernière qui rend possible l'étant. Le temps est alors « capacité d'être rempli ». (Cette critique touche à la question du statut *formel* des analyses husserliennes dans les textes n° 1 et 2 de *Husserliana XXXIII*.)
- 2° Cette critique est redoublée par une critique plus fondamentale encore, dont Husserl a, en réalité, déjà rendu compte auparavant¹⁰. Cette critique concerne le statut de *l'intentionnalité d'acte*.
 - a) Nous en trouvons la formulation explicite dans le *Manuscrit Z-VII, IX/6a* où Fink caractérise l'identification de l'intentionnalité et de la conscience d'acte comme un « rétrécissement » de la signification originnaire de l'intention.

B V, B VI, B VII, Z IV, Z VII qui se trouvent dans les Archives d'Eugen Fink à Freiburg et dont un travail d'édition est en cours. Nous remercions vivement l'éditeur, M. Ronald Bruzina, de nous avoir donné accès à ces manuscrits.

10. Cf. notre ouvrage *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, coll. « Europa Memoria » (diff. Vrin), Hildesheim, Olms, 2004, sections B et C.

- b) Fink greffe cette critique sur la remarque de Husserl des *Ideen I* selon laquelle « la conscience du temps originaire elle-même opère (*fungiert*) de manière analogique comme une conscience de perception et a son pendant dans une conscience de *phantasia* correspondante¹¹ ». Fink fait en effet remarquer qu'une telle conception ne distingue pas entre « l'expérience de l'accomplissement (*Vollzugserfahrung*) » et l'expérience thématique¹² (c'est-à-dire entre la « conscience » du temps qui est *a-thématique* et une intentionnalité d'acte *thématique*).
- c) Dans le *Manuscrit Z-IV/3a-7a*, Fink critique ensuite l'idée selon laquelle les rétentions et les protentions sont décrites en termes de « vécus intentionnels » - chaque flux temporel devenant ainsi conscient dans un flux temporel plus « profond ». Cette aporie ne peut être contournée qu'à condition de considérer la rétention et la protention non pas comme un mode de « présentation », mais comme une *dé-présentation* (*Entgegenwärtigung*)¹³. Contourner l'écueil d'une *réification* - Fink parle de « médiateté¹⁴ » : c'est ainsi qu'il caractérise en tout cas la présentification - de la rétention et de la protention en termes de « vécus intentionnels », n'est possible qu'à condition de comprendre que leur donation dé-présentante est *immédiate*. Quelle est en effet cette aporie que Fink met en évidence dans les analyses de Husserl ? Si l'on ne considère pas, comme Fink, les rétentions et les protentions comme une donation immédiate, leur rapport au réel s'apparentera inéluctablement à celui entre une image et ce qu'elle représente : Fink suggère ainsi implicitement que la théorie husserlienne d'une intentionnalité rétentionnelle (et protentionnelle) est encore tributaire d'une notion de « présentification » (certes mise entre guillemets par Husserl lui-même) qui ne se distingue pas d'une manière suffisamment radicale d'une *théorie de l'image*. Et, d'autre part, la considération de cette donation médiata est insatisfaisante aussi dans la mesure où elle est fondée dans une considération « ponctualiste » d'un maintenant originaire et de ses « adombrations » ou « phénomènes d'évanouissement¹⁵ » et de leur « simultanéité », un point qui est donc également souligné et critiqué par Fink.

3° La troisième critique (*cf.* le premier point du *Manuscrit Z-VII X/7a*) touche au problème fondamental de ce que Fink appelle le « présentia-

11. *Ideen I, Husserliana III*, §113, p. 273.

12. *Cf.* le *Manuscrit Z-VII*, XVII/30a.

13. *Manuscrit Z-IV/3a-4a*. Pour une analyse détaillée des « dé-présentations », voir *infra*.

14. « *Mittelbarkeit* », *Manuscrit Z-IV/4a*.

15. Fink ne voit pas ici les acquis novateurs de l'analyse husserlienne, *cf.* notre ouvrage *Temps et phénomène, op. cit.*, section C, chapitre III.

lisme » de la phénoménologie husserlienne. Selon Fink, le passé n'est pas simplement une modification intentionnelle (*intentionale Abwandlung*) du présent¹⁶. L'erreur de Husserl consiste à vouloir embrasser le temps en sa *totalité*, et ce à *partir du présent*. Or, le temps en sa totalité ne se réduit pas au présent et au passé comme présent passé, mais il a une structure qui transcende ce cadre et que Fink appelle « *Überschwangsstruktur*¹⁷ » : « Le 'présentialisme' [au contraire] consiste dans le fait de vouloir appréhender la totalité du temps comme une totalité intra-temporelle¹⁸ ». L'analyse des contributions positives de Fink à la phénoménologie du temps nous permettra de comprendre toute l'ampleur de la critique du « présentialisme » husserlien (*cf. infra* le § 9).

- 4° Les réflexions de Fink concernant la constitution de la conscience du temps s'inscrivent dans le projet général d'une remise en cause de la « pensée objectiviste (*objektivistisches Denken*) ». Qu'est-ce que Fink entend par cette notion de « pensée objectiviste » ? C'est une pensée qui cherche pour tout phénomène une sphère constitutive qui est dans un rapport « idéaliste », au sens d'un idéalisme dit « de production », vis-à-vis de ce phénomène. Fink diagnostique une telle attitude chez Husserl - ne serait-ce que dans la mesure où, très souvent, la constitution s'exprime chez lui en termes d'un « faire (*machen*)¹⁹ ». Cette attitude souffre de deux insuffisances qui sont fondées justement dans une pensée objectiviste²⁰.
- a) Le « sujet » constituant (ou plutôt : l'intersubjectivité constituante) tel que l'entend Husserl, répond constitutivement du monde *présent*.
 - b) La constitution du monde passé et futur renvoie à une constitution passée et future (donc à une constitution qui n'est plus présente et à une constitution qui n'est pas encore présente - ce qui signifie que cette « extrapolation » à partir du présent demeure *tributaire* de ce dernier). La conception objectiviste réside alors en ceci que Husserl considère toujours la sphère *présente* de la

16. Nous retrouvons une critique semblable dans une analyse très remarquable de M. Richir concernant l'acception husserlienne de la notion de « phase », *cf. Phénoménologie en esquisses*, coll. « Krisis », Grenoble, Millon, 2000, par exemple p. 91 (voir à ce propos notre ouvrage *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2004, p. 139 *sq.*).

17. On pourrait traduire ce terme par : « structure d'exubérance » ou « structure de surabondance ».

18. *Ibid.* : « Der ‚Präsenzialisismus‘ besteht darin, dass man die Ganzheit der Zeit wie eine innerzeitliche Ganzheit auffassen will ».

19. *Cf.* le *Manuscrit Z-VII*, III/2b où Fink demande : « Machen, Herstellen, Bilden, Produzieren = Konstitution? Gebilde = hier der Bildner - dort das Gebildete ». (« Faire, fabriquer, former, produire = constitution? Formation = ici le formateur - là le formé »).

20. *Cf.* le *Manuscrit Z-VII*, XVI/5a-b.

donation *originnaire* de l'étant comme fondement *nécessaire* à la constitution du phénomène. Or, le modèle descriptif que propose Fink permet de sortir à la fois de ce lien au présent et de la « pensée objectiviste ». D'une façon paradoxale, apparemment, une telle rupture de ce lien requiert son accomplissement jusqu'au bout : en effet, il faut comprendre les constitutions passées et futures à partir de la constitution *originnairement présente* de ce passé et de ce futur. Sauf que, dans ce cas, cette présence originnaire ne peut plus être conçue comme présente (au sens de la temporalité immanente), mais comme une « centration absolue (*absolute Zentrierung*) » qui assure « la dissolution définitive de la pensée objectiviste dans le champ transcendantal²¹ ».

En réalité, il ne s'agit pas ici d'un paradoxe mais d'une nécessité permettant d'éviter tout relativisme. Ce « dépassement » de la « pensée objectiviste » - en quelque sorte de l'intérieur de la « présentialité » caractérisant le point de vue de Husserl - permet ainsi d'accéder à une notion de la constitution qui possède un style tout à fait différent par rapport à la constitution des *objets*.

Ces critiques débouchent sur ce qui représente la contribution proprement finkienne à la phénoménologie du temps, une contribution qui permettra d'éclaircir dans un premier temps ce nouveau « style » de la constitution que nous venons d'évoquer.

3. LA PHÉNOMÉNOLOGIE FINKIENNE DU TEMPS

Fink souligne en effet que sa propre analyse du temps se distingue de celle de Husserl concernant « l'intentionnalité de la constitution de l'enchaînement temporel (*Zeitzusammenhang*)²² ». Fink affirme que l'explicitation (*Auslegung*) de la conscience du temps dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* se situait encore dans la sphère du temps immanent déjà constitué. « Le thème de l'investigation présente [c'est-à-dire des *Manuscrits de Bernau*] se situe à un niveau plus profond : il s'agit ici de la 'constitution du temps immanent'²³. »

Une esquisse²⁴ dans laquelle Fink essaie d'établir le plan des *Manuscrits de Bernau* le confirme. Selon cette esquisse, les *Manuscrits de Bernau* se di-

21. « ...die endgültige Auflösung des objektivistischen Denkens im transzendentalen Felde », *Manuscrit Z-VII*, XVI/5b.

22. *Manuscrit Z-IV*/23a.

23. *Manuscrit B I*/3a. Dans les trois chapitres qui constituent la section C de notre ouvrage *Temps et phénomène*, nous avons analysé les trois élaborations husserliennes de la constitution de la temporalité pré-immanente. Nous verrons que Fink empruntera, quant à lui, un chemin original qui s'en distingue et que nous nous efforcerons de retracer dans ce qui suit.

24. Cf. le *Manuscrit B I*/30b.

visent en trois parties :

- 1° les recherches phénoménologiques relatives au temps immanent ;
- 2° la constitution du temps immanent ;
- 3° la constitution de la constitution (« le problème du Moi et du temps ») qui traite du « temps transcendantal ». Fink dit à la page 36a de B-I : « Le temps transcendantal n'est rien d'autre que la conscience transcendantale elle-même selon sa genèse originare (*Urgenesis*). »

Il s'agit donc pour Fink principalement de deux choses²⁵ :

- Corriger l'« idée de la phénoménologie » telle que Husserl l'esquise dans l'introduction aux *Leçons* (c'est-à-dire l'idée d'après laquelle le temps objectif doit être mis en suspens pour que l'on accède à la sphère immanente (il s'agit là d'une première ébauche de la réduction phénoménologique)).
- Dévoiler l'ambiguïté des niveaux de constitution (*Konstitutionsstufen*) ; selon Fink, la mise en évidence de ces « niveaux » ne se justifie pas phénoménologiquement (Fink affirme dans le *Manuscrit B-I/30a* que les *Ideen I* présentent le temps immanent comme un niveau spécifique). Il s'agira alors de montrer qu'il est illégitime de « compartimenter » les différents niveaux constitutifs.

L'exigence de rendre compte de la constitution de la conscience du temps *immanent* est redoublée par la remise en cause du primat de la conscience perceptive et *objectivante*²⁶. Pour Fink, on ne peut pas, en effet, concevoir la conscience du temps comme l'*analogon* de la conscience perceptive, mais il faut se rendre à l'évidence que toute conscience perceptive thématique est toujours « accompagnée » d'une conscience du « présent » - l'intentionnalité objectivante étant le corrélat nécessaire d'une intentionnalité temporelle (*Zeitintentionalität*) de ce qui est présent dans l'intention. S'il est vrai que Husserl avait lui-même parfaitement conscience de cet état de choses, Fink n'emprunte pas moins une nouvelle voie par rapport à Husserl qui hérite de la conception heideggerienne de la transcendance. Avant d'éclaircir cette dernière (ainsi que les transformations qu'elle subit chez Fink), il est utile de préciser ce que la conception de Fink a de nouveau par rapport à celle de Husserl. Cette nouveauté concerne donc d'abord la notion de la « constitution » et ensuite celle de la « genèse » :

- 1° Dans le *Manuscrit Z-IV*, 97ab, Fink affirme que la relation de *constitution* n'est pas une relation « ontique » et que, par conséquent, le sens ultime de la constitution ne peut pas non plus être éclairci à travers des

25. *Manuscrit B I/5a*.

26. Sur ce point également, nous avons vu dans notre ouvrage *Temps et phénomène* (section C) que dans les *Manuscrits de Bernau* Husserl a à son tour livré les éléments pour une telle critique.

concepts ontiques (production, etc.). D'autre part, dans le *Manuscrit Z-VII*, III/1d, il met en évidence le danger qui consiste dans le fait de considérer la constitution comme un événement psychologique. (Fink ne vise pas ici Husserl lui-même, mais plutôt certains de ses critiques ou commentateurs qui se trompent sur ce point). La constitution ne se réduit pas à la corrélation entre des « synthèses » subjectives, d'un côté, et l'objet, de l'autre (une telle conception relève en effet d'un idéalisme « commun » que Husserl avait déjà lui-même dépassé). Fink écrit au même endroit : « La réduction phénoménologique *dés-objectivise* la multiplicité constitutive. »

- 2° La deuxième notion concerne le statut de la *phénoménologie génétique*. Fink opère d'abord une distinction entre les possibilités « noématiques » et les possibilités « noétiques » :
- les possibilités représentées (noématiques) correspondent à l'objet idéal, ou plutôt, dans les termes de Husserl, à « l'existence idéale d'une espèce [c'est-à-dire d'un *eidós*] »²⁷ ; elles renvoient à une *conscience donatrice* - c'est donc en ce sens que, pour Husserl, toute possibilité est possibilité *représentée* ;
 - mais la conscience *elle-même* a à son tour ses possibilités du « Je peux » (noétique) ; pour Fink, les possibilités du « Je peux » ne sont pas représentées, mais relèvent d'un « pouvoir habituel » qui est une latence (sinon, si ces possibilités du « Je peux » reposaient à leur tour sur des représentations qui se situeraient dans une sphère constitutive plus profonde, cela conduirait à une régression à l'infini).

Que faut-il retenir de cette distinction ? Ce qui apparaît ici, c'est la différence fondamentale entre la constitution de *l'objet* et la constitution (voire l'auto-constitution) de la vie transcendante - qui nous éclaircira à propos de la différence entre l'analyse statique et l'analyse génétique : toute constitution d'objet a une genèse, une histoire d'une institution originaire (*Urstiftung*), d'identifications, d'*habitus* et de sédimentations, etc. Cette histoire (cette genèse) est décrite en termes de rétentions, de ressouvenirs, de présentifications, etc. Par contre, les « possibilités du Moi (*Ichmöglichkeiten*) », c'est-à-dire les modes temporels subjectifs de donation de l'objectivité (*subjektive Gegebenheitsweisen der Objektivität*), ne sont pas génétiques²⁸ (ils ne sont pas à leur tour susceptibles de s'inscrire dans des enchaînements de « *Stiftungen* » (« institutions »), d'*habitus* et de sédimentations), *parce qu'ils sont les composantes constitutives (Konstituentien) de toute genèse en général*. La question qui se pose alors est celle du statut de ces « composantes constitutives ». Est-ce qu'elles se réduisent à un

27. *Husserliana XIX/2*, p. 636.

28. *Manuscrit B III/40*.

flux de phases (qui n'est pas temporel mais constitutif de la temporalité immanente) comme Husserl le dit dans le *Manuscrit L I 15 de Bernau*?

Pour Fink, ces modes constitutifs (*Konstitutionsweisen*) ne sont pas génétiques, « car ce qui appartient au sens de la genèse, c'est l'histoire intra-temporelle²⁹ » (même s'il s'agit d'une genèse *intentionnelle* et non pas d'une genèse psychologisante ou inductive qui ne peut être conçue qu'à partir de celle-là³⁰). Cette remarque nous semble décisive pour comprendre le sens de ces analyses eu égard au statut de la « phénoménologie statique » et de la « phénoménologie génétique ». Si on appelle « phénoménologie génétique » la démarche qui vise à décrire l'apparaître, l'éclosion, la « genèse » du phénomène, alors la phénoménologie de la constitution de la conscience du temps est par essence une phénoménologie *génétique*. Si, par contre, la phénoménologie statique est celle des « fils conducteurs », alors cette phénoménologie du temps est aussi *statique* - car le temps apparaissant doit toujours déjà être donné pour que l'on puisse rendre compte de sa constitution. Il apparaît ainsi que cette *opposition* entre la phénoménologie statique et la phénoménologie génétique doit être révisée en matière de phénoménologie du temps³¹. D'un côté, la phénoménologie statique est insuffisante si elle ne rend pas compte du caractère temporel des objets qu'elle décrit (par définition, ce n'est bien entendu pas le cas de la phénoménologie du temps). D'un autre côté, la phénoménologie génétique ne retrace pas simplement l'« histoire » des phénomènes constitutifs du temps³². Aussi doit-elle éviter deux sortes de dangers :

- le danger d'empirisme, c'est-à-dire d'un emprunt au constitué (ou temporellement institué) pour rendre compte de la constitution.
- le danger d'intellectualisme ou de constructivisme spéculatif : au lieu de s'orienter par rapport au constitué pour décrire la manière dont il se constitue, la phénoménologie génétique mal comprise risque de construire le phénomène *contre l'expérience*. La manière dont il faut au contraire appréhender la « construction » de la genèse de la phénoménologie est esquissée par Fink dans le passage suivant³³ : « On voit *a priori* que toute genèse ori-

29. *Ibid.*, p. 41 : « [...] denn zum Sinn von Genesis gehört die innerzeitliche Geschichte ».

30. Cf. *Logique formelle et logique transcendantale*, § 89b), p. 226.

31. Le point de vue de Fink va exactement dans le même sens : « L'analyse génétique est dans une certaine mesure elle-même statique » (*Manuscrit Z-IV*, p. 117a).

32. Même si Fink écrit à ce propos : « La 'genesis' qui est le thème de l'analyse génétique n'est pas intratemporelle, mais elle est l'histoire de la temporalisation du temps elle-même » (« [...] die 'Genesis', die Thema der genetischen Analyse ist, ist keine innerzeitige, sondern ist die Geschichte der Zeitigung selbst ») (*Manuscrit Z-IV*, 117a ; cf. aussi *Manuscrit Z-IV*, 101c).

33. Voir le *Manuscrit Z-IV*, p. 94ab : « Apriori ist einzusehen, dass alle Ursprungsgene-

ginaire est une *construction*. La phénoménologie est l'intuition constructive. La construction ne signifie pas l'arbitraire de pensées vagues et d'une spéculation sentimentale ou prophétique, mais elle est tellement liée à l'attestation que c'est en elle que réside son seul droit et la possibilité de la rigueur et du caractère impitoyable de cette méditation phénoménologique. »

C'est en vertu du fait qu'elle soit une « intuition constructive » que la phénoménologie génétique doit être comprise comme dans la *Krisis*, c'est-à-dire comme relevant de ce champ phénoménal que Husserl voit à l'origine de toute « temporalisation » ou encore de « toute constitution de l'étant³⁴ ».

Revenons encore une fois aux « modes temporels subjectifs » de la donation de l'objectivité, c'est-à-dire aux modes subjectifs de la constitution du temps : se réduisent-ils à des « phénomènes d'écoulement » ? À des « phénomènes d'évanouissement » ? À un flux absolu³⁵ ? Fink nie toutes ces possibilités. Pour lui, « il est philosophiquement insuffisant de considérer ces modes subjectifs [de la constitution] comme quelque chose d'ultime et d'irréductible, sous forme de 'faits originaires'³⁶ ». La solution proposée par Fink consiste à mettre en évidence un « rapport de motivation » qu'il ne faut toutefois pas décrire en termes d'un « processus réel », mais qu'il faut expliquer « à partir du sens intentionnel »³⁷. Une telle explication est livrée grâce aux « *dépré-sentations* » en tant que conditions originairement temporelles de la possibilité de la temporalité non originaire (souvenir et *phantasia*). Celles-ci mettent en

sis *Konstruktion* ist. Phänomenologie ist die konstruktive Intuition. Konstruktion heißt nicht Willkür unklarer Gedanken und gefühlvoller oder prophetischer Spekulation, sondern ist so sehr gebunden an die Ausweisung, dass darin ihr einziges Recht und die Möglichkeit der Strenge und Unerbittlichkeit dieser philosophischen Besinnung beruht. »

34. Cf. *Krisis*, p. 192 de la traduction de Granel. Voir à ce propos notre ouvrage *Temps et phénomène*, *op. cit.*, section C, chapitre III.

35. Pour l'analyse de tous ces phénomènes, cf. *ibid.*, section C.

36. *Manuscrit B III/41* : « [...] es ist philosophisch nicht zureichend, die subjektiven Weisen als etwas Letztes, Irreduzibles hinzustellen in der Form von 'Urtatsachen' ».

37. *Manuscrit B III/42*. « La genèse des modes d'accès subjectifs à l'identité constituée ne peut être posée comme problème philosophique que dans le cadre d'une genèse générale de la vie transcendante elle-même (Phénoménologie des « *Instände* » [les « *Instände* » sont les composantes constitutives *a priori* d'une subjectivité en général (« *Konstituentien einer Subjektivität überhaupt* ») (naissance - homme - mort - destin - individu), en tant que question de l'auto-constitution de la conscience constituante ». (« Die Genesis der subjektiven Zugangsarten zur konstituierten Identität ist als philosophisches Problem nur zu stellen im Rahmen einer allgemeinen Genesis des transzendentalen Lebens selbst (Phänomenologie der Instände); als Frage nach der Selbstkonstitution des konstituierenden Bewusstseins »). La constitution des objets est ainsi fondée, on le voit, dans celle des *Instände*. Dans ce contexte, Fink rajoute à la p. 43/44 de ce même *Manuscrit B III*, que c'est un problème important que de mettre en évidence, phénoménologiquement, « ce qui appartient de façon non historique à la teneur réelle de la vie transcendante et ce qui ne se génère que dans ce flux » (« es ist ein wichtiges Problem, phänomenologisch herauszustellen, was ungeschichtlich zum realen Gehalt des transzendentalen Lebens gehört und erst in diesem Fluss genetisch erwächst »).

œuvre la conception heideggerienne de la « transcendance » que nous devons de ce fait analyser dans un premier temps³⁸.

4. LA NOTION HEIDEGGERIENNE DE LA « TRANSCENDANCE »

L'objectif fondamental de Heidegger consiste à dépasser une compréhension de la subjectivité qui se limite à considérer cette dernière en termes ontiques (c'est-à-dire en termes avant tout *spatiaux* mais aussi *théorétiques* et *esthétiques*³⁹). La subjectivité n'est pas une « capsule », juxtaposée à ce qui se tient en face d'elle (le « *Gegenstand* ») et qui, une fois ce rapport supposé, serait *alors* en relation avec cet « ob-jet », mais elle est fondamentalement transcendante (« *transzendierend* »). Ce terme ne doit pas être pris dans son acception « *gnoséologique*⁴⁰ » - caractérisée principalement par l'opposition conscience *immanente* / objet *transcendant* - ni dans son acception *théologique*⁴¹ - qui oppose l'étant divin « transcendant » à la *contingence* des choses créées -, mais dans l'acception *ontologique* qui thématise « la constitution origininaire de la *subjectivité* du sujet⁴² ». Quelle est alors cette constitution origininaire de la subjectivité ? Celle-ci est précisément caractérisée par la *transcendance*, qui signifie que le sujet (en tant que *Dasein* (être-là)) transgresse, dépasse, franchit, surmonte... (« *überschreitet* », « *übersteigt* ») ; Heidegger utilise ces verbes transitifs dans une acception intransitive. Ce « transcender » détermine la « constitution fondamentale » de l'être du *Dasein*, sur le fond duquel, seulement, tout rapport à l'étant est possible. Cette transcendance implique essentiellement cinq choses :

- 1° S'il ne faut pas confondre la transcendance et l'intentionnalité (Heidegger le souligne explicitement à la p. 213), la transcendance n'en est pas moins pour Heidegger la structure qui *rend possible* l'intentionnalité⁴³ et, notamment, la *visée signitive* (ce point a été décisif pour Fink).
- 2° La transcendance du *Dasein* fonde ontologiquement sa différence avec

38. Voir aussi notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930, coll. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie - Poche, Paris, Vrin, 2005*.

39. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt s/Main, Klostermann, 1990 (2^{ème} édition), p. 237. Ce *Cours* auquel Fink a lui-même assisté date du semestre d'été 1928.

40. *Ibid.*, p. 206.

41. *Ibid.*, p. 206.

42. *Ibid.*, p. 211 : « [...] die ursprüngliche Verfassung der *Subjektivität* des Subjektes ».

43. Heidegger écrit par exemple à la p. 253 : « [...] der intentionale Bezug ist nur die jeweilige faktische Weise der Zueignung dessen, was aufgrund der Transzendenz schon übersprungen und d. h. enthüllt ist ». (« Le rapport intentionnel n'est à chaque fois que la manière de fait (*faktische*) [que l'on pourrait traduire par « factique » si l'on considérait que la *facticité* en est le calque] de l'appropriation de cela même qui, en raison de la transcendance, est déjà surmonté, c'est-à-dire dévoilé »).

les étants « *vorhandene* (présents) » et « *zuhandene* (maniabiles) ». Même si le *Dasein*, en sa facticité, est parmi les étants qui l'entourent, il est pourtant *libre*, dans la mesure précisément où il transgresse ou dépasse tout étant qui est d'une autre nature que lui (ou qui est lui-même *Dasein*).

- 3° Le fait que tout étant (en particulier la nature) soit transcendé par le *Dasein* est la raison, relevant de l'ontologie fondamentale, de l'interprétation ontologiquement non originaire, inappropriée et « inauthentique » du *Dasein*, une interprétation que Heidegger qualifie de « métaphysique » et qu'Être et temps est censé expliquer et corriger.
- 4° La transcendance ne fonde pas seulement le rapport aux autres étants, mais aussi le rapport de l'étant à lui-même, un « être-par-rapport-à-soi (*Zu-sich-selbst-sein*) », constitué dans le « ce-en-vue-de-quoi (*Um-willen*) » (et donc dans la liberté), qui fonde la *compréhension* de ce rapport. Pour Heidegger, c'est en ceci que réside également l'origine de la « possibilité » en général : « seul un être libre peut, en tant que transcendant, comprendre l'être - et il doit pouvoir le faire pour exister en tant que tel, c'est-à-dire pour être 'parmi' et 'avec' l'étant⁴⁴. »
- 5° Le *Dasein* transcende tout étant *vers le monde*⁴⁵ ; mais comme le monde est « la totalité des possibilités essentielles et internes du *Dasein* comme de ce qui transcende⁴⁶ », on voit que Heidegger décrit ici une *circULARITÉ*, absolument fondamentale, à la source de la possibilité de « l'entrée dans le monde (*Welteingang*) » : le *Dasein* « en tant qu'existant de fait n'est rien d'autre que la possibilité, qui est, de l'entrée dans le monde de l'étant⁴⁷ », ce qui résume ainsi toutes les caractéristiques que nous venons d'énumérer.

Or, Heidegger souligne que l'« entrée dans le monde » ne peut avoir lieu que si la transcendance se fait événement (*geschieht*). Le fait qu'un étant soit « au monde » n'est pas une caractéristique qui appartient en propre à cet étant, mais « le *Dasein* transcendant, en tant qu'être au monde, fournit à chaque fois de fait l'occasion, pour l'étant, d'entrer dans le monde, et cette manière de fournir ainsi l'occasion - de la part du *Dasein* - ne consiste en rien d'autre que dans le fait de transcender⁴⁸ ».

44. *Ibid.*, p. 244 : « [...] nur ein freies Wesen kann als transzendierendes Sein verstehen - und muss es, um als solches zu existieren, d. h. ,unter' und ,mit' Seiendem zu sein ».

45. *Ibid.*, p. 212.

46. *Ibid.*, p. 248 : « [...] das Ganze der wesenhaften inneren Möglichkeiten des Daseins als des transzendierenden ».

47. *Ibid.*, p. 249 : « das Dasein [...] als faktisch existierendes [ist] nichts anderes als die seiende Möglichkeit des *Welteingangs* von Seiendem ».

48. *Ibid.*, p. 251 : « Das transzendierende Dasein gibt als In-der-Welt-sein je faktisch dem Seienden die Gelegenheit des *Welteingangs*, und dieses Gelegenheit-geben von Seiten des Daseins besteht in nichts anderem als im Transzendieren ».

Une fois établie cette co-originarité de l'être-au-monde comme structure ontologique fondamentale du *Dasein* et de l'entrée-dans-le-monde de l'étant transcendé par le *Dasein*, Heidegger s'emploie à chercher le fondement de ce mouvement circulaire de la transcendance. Il formule sa thèse comme suit : « La possibilité interne de la transcendance [...] c'est le temps en tant que temporalité originaire⁴⁹. » La temporalité originaire (en ce qui concerne sa modalité inauthentique) est l'unité des « extases » de l'attente (*Gewärtigen*), de la présentation (*Gegenwärtigen*) et de la retenue (*Behalten*)⁵⁰. Chacune de ces extases suppose une « extension » (*Erstreckung*, *Entrückung*) qui ouvre l'horizon sur le fond duquel peut se déployer la rencontre d'un étant qui a d'abord été surmonté selon la manière décrite précédemment. Nous voyons donc comment la transcendance - unité originaire de l'ouverture de l'être-au-monde et de l'entrée-dans-le-monde de tout étant - est médiatisée temporellement⁵¹. Les extases dans leur unité (en tant qu'« origo » de la transcendance⁵²) se temporalisent en se déployant, en s'étendant et en constituant la structure temporelle de l'être-au-monde, et elles temporalisent leurs « *ekstemata* », c'est-à-dire les horizons temporels constitutifs de l'entrée-dans-le-monde : l'« unité ekstématique de l'horizon de la temporalité n'est rien d'autre que la condition temporelle de la possibilité du monde [...] »⁵³. C'est la description de ce caractère d'horizon de la temporalité originaire qui a inspiré Fink.

Compte tenu de ces analyses, nous disposons désormais des éléments permettant de mesurer la spécificité de la pensée de Fink en matière de phénoménologie du temps. Avant d'étudier sa lecture des *Manuscrits de Bernau*, nous devons d'abord fixer les acquis de son premier grand travail de 1929 intitulé *Vergegenwärtigung und Bild* (*Présentification et image*).

5. PRÉSENTATIONS, PRÉSENTIFICATIONS ET DÉPRÉSENTATIONS

Un des acquis implicites que l'on peut mettre en évidence dans la « Dissertation inaugurale » de Fink, publiée pour la première fois en 1930 dans le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI, p. 239-309 sous le titre *Vergegenwärtigung und Bild*⁵⁴, consiste dans l'éclaircissement de la temporalité pré-phénoménale ou pré-immanente. La sphère pré-immanente

49. *Ibid.*, p. 252 : « Die innere Möglichkeit der Transzendenz [...] ist die Zeit als ursprüngliche Zeitlichkeit ».

50. *Ibid.*, p. 262 sq. Voir à ce propos le chapitre III de notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini*, *op. cit.*

51. *Ibid.*, cf. par exemple p. 261.

52. *Ibid.*, p. 272.

53. *Ibid.*, p. 269 : « [Die] ekstematistische Einheit des Horizontes der Zeitlichkeit ist nichts anderes als die zeitliche Bedingung der Möglichkeit der Welt [...] ».

54. L'étude *Vergegenwärtigung und Bild* a été réimprimée dans : Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie. 1930-1939*, *Phaenomenologica* 21, La Haye, M. Nijhoff, 1966. Les citations qui suivent se rapporteront à cette édition.

de la conscience est décrite par Fink en termes de « *dé-présentations* (*Entgegenwärtigungen*) » et d'« *horizons* » (une expression qui admet chez Fink une acception sensiblement différente par rapport à celle du Husserl des *Ideen I* par exemple⁵⁵). Pour pouvoir comprendre cette constitution pré-immanente, il faut d'abord retracer la distinction finkienne entre les différentes sortes d'« *actes* » du flux de la conscience.

Le pur flux des vécus intentionnels se divise en actes *présentants* et actes *présentifiants*. Qu'est-ce qui distingue ces deux sortes d'actes ?

Tout d'abord, Fink décrit ce qui caractérise spécifiquement la *présentification*. Contrairement à l'acception courante qui s'appuie sur certains textes de Husserl, la *présentification* n'est pas une présentation dans le mode du « *comme si* » ou du « *quasi* » *comme si elle était en quelque sorte une présentation affaiblie, vague ou opaque*. S'il est permis de diviser les actes du flux des vécus en actes *présentants* et actes *présentifiants*, c'est parce que les actes *présentifiants* ont une nature tout à fait spécifique que Fink désigne par le terme de « *quasi-accomplissement d'actes présentants* (*Gleichsamvollzüge gegenwärtigender Akte*)⁵⁶ ». Un acte *présentant* est caractérisé par le mode de l'*originarité* : en lui, une objectité intentionnelle apparaît comme donnée en elle-même, « *en personne* ». Son corrélat est donc la présence de soi « *en chair et en os* » (*leibhaftige Selbstgegenwart*). Un acte *présentifiant* « *rend présent* » un acte passé ou potentiellement présent⁵⁷. Cet acte est moins caractérisé par le fait que son objet soit à son tour un acte que plutôt par ceci que, en lui, s'accomplit un acte *présentant* - voilà donc comment il faut comprendre la signification de ce mode du « *comme si* ». Cela implique qu'un tel acte connaît deux modifications par rapport à un acte *présentant* :

- 1° une modification du noème ;
- 2° une modification de la conscience donatrice du noème (dans les deux cas, la modification assigne l'indice « *présentifié* » au modifié).

Ce « *quasi-accomplissement* » ne doit donc pas être entendu négativement comme une présentation à moindre degré, mais il faut voir qu'il s'agit ici d'un *autre* rapport intentionnel à l'objet dont la description en termes de « *perception présentante* » (même si cela se fait négativement à travers une opposition) peut induire en erreur. Il s'agit là en effet d'une « *conscience donatrice* » mais dans le « *mode de la non-originarité*⁵⁸ ». Cela n'empêche pas que les actes *présentifiants* ne se rapportent aux actes *présentants* ; au contraire, il y va

55. Cf. *infra* le § 6.

56. *Vergegenwärtigung und Bild* (dans la suite : *VB*), *op. cit.*, p. 21.

57. Nous avons vu dans le chapitre II de la seconde partie de notre ouvrage *La genèse de l'apparaître* comment on peut caractériser autrement les actes *présentifiants* (cf. aussi M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit.*, en particulier p. 92).

58. *VB*, p. 25.

même d'un *enchevêtrement*⁵⁹ caractéristique entre la présentification présente et la présentation présentifiée. Et, corrélativement, à cet enchevêtrement dans la sphère noétique correspond donc, nous venons de le voir, un double noème : le noème originaire et le noème modifié.

Ce qui est essentiel, c'est qu'il ne faut pas concevoir la modification présentifiante comme une espèce d'annexe épiphénoménale par rapport à la présentation originaire. Cela signifie que, à cette dernière (qui peut être sensible, catégoriale, empathisante (*einfühlend*), etc.), ne correspond qu'une imagination qui est son exact symétrique (et donc à son tour sensible, catégoriale, etc.). La présentification est une « modification universelle de toute la vie de l'expérience⁶⁰ ». Elle est dotée de modalités *propres* qui ne se divisent pas selon les modalités fondamentales des actes de l'expérience originaire mais selon les horizons temporels dans lesquels les actes présentants se trouvent *a priori* (le souvenir se rapporte par exemple au passé, le pro-souvenir (*Vorerinnerung*) au futur, etc.).

6. LES « DÉPRÉSENTATIONS » ET LA « CONSCIENCE D'HORIZON »

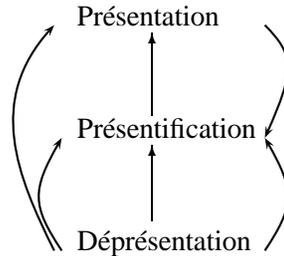
Au terme de cette mise au point sur les actes présentifiants, nous pouvons maintenant caractériser positivement les « déprésentations ». En quoi les déprésentations ont-elles un sens intentionnel *différent* des présentifications ? Tandis qu'une présentification est un acte (donateur), les déprésentations répondent des horizons qui englobent chaque acte selon l'avant et l'après. Ce qui caractérise spécifiquement ces horizons, c'est que contrairement à l'impression présente et présentante, les déprésentations « dé-présentent » (le nom l'indique) ce qui est d'abord conscient de façon impressionnelle. L'intention rétentionnelle a le caractère de l'« oubli » en ce sens qu'elle repousse l'impression dans l'horizon du passé. L'intention protentionnelle est une « mise à distance (*Fernhaltung*) », car la manière dont la protention vise le futur implique essentiellement une *distance* (ce qui explique le caractère libre et « transpassible⁶¹ » de ce qui n'est pas encore présent). Ces déprésentations sont donc des horizons, et ce n'est que sur la base de ces derniers que peuvent se donner le passé et le futur dans leur détermination (*Bestimmtheit*) relevant d'un contenu. Ce qui distingue alors les présentifications des déprésentations, c'est que les déprésentations sont les conditions de possibilité d'une présentification : par

59. Insistons ainsi sur la *temporalité* spécifique des actes présentifiants : dans la constitution de l'acte présentifiant, celui-ci se déploie dans une temporalité actuelle, présente, qui est celle de la constitution de *tout* acte (donc celle étudiée dans les *Leçons* de 1928). Mais, en même temps, l'acte présentifiant est une présentation présentifiée (dans les termes de Fink : un « percevoir imaginé ») : donc il « possède » aussi la temporalité étudiée dans le *Cours* de Husserl de 1904/05. C'est cette structure chiasmatisque qui doit retenir notre attention.

60. VB, p. 21.

61. Cf. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, coll. « Krisis », J. Millon, Grenoble, 1991, p. 114.

conséquent, « la présentification n'est rien d'autre que l'entrée dans ces horizons, elle est la présentation d'un dé-présenté⁶² ». Présentations, présentifications et déprésentations sont ainsi hiérarchisées⁶³ d'une façon qui peut être figurée comme suit⁶⁴ :



De ce fait, les présentifications possèdent et conservent cette « mise à distance » protentionnelle et rétentionnelle, et c'est ce caractère du « quasi-accomplissement » qui s'explique par là. Le rapport entre la présentification et la déprésentation n'est cependant pas celui entre un acte qui renouvellerait ou reconduirait ce qu'un autre aurait d'abord éloigné et cet autre acte lui-même. À la différence des présentifications, les déprésentations, c'est-à-dire les horizons

62. *VB*, p. 24.

63. Un autre aspect des déprésentations permet de jeter encore une autre lumière sur leur rapport avec les présentifications et en particulier avec le ressouvenir (un aspect qui ne marque pas une différence, mais qui éclaircit le rapport constitutif qui existe entre elles). Les horizons rétentionnels et protentionnels constituants (qui ne sont pas identiques aux rétentions et aux protentions lesquelles relèvent de la sphère immanente constituée) appartiennent à la sphère du présent, même s'ils ne sont pas thématiques au même titre que l'objet présent. Ils constituent la donation « latérale » de tout ce que l'objet me rappelle et de cela même qui assure le lien entre la donation présente de *cette lampe* par exemple et toutes les lampes que j'ai déjà pu rencontrer auparavant (avec tout l'horizon affectif que cela implique). Il y va donc premièrement de l'« histoire » ou de la « teneur historique » (*geschichtlicher Gehalt*) de l'objet accessible dans la présentation (cf. pour tout cela *VB*, § 10, p. 26 sq.). Ce « ressouvenir (*Erinnerung*) » n'est pas un vécu intentionnel qui viserait thématiquement les vécus antérieurs, mais remplit une intention horizontale avec, deuxièmement, la *significativité* (*Bedeutsamkeit*) permettant au sujet de s'orienter dans son présent vivant. Et ces caractéristiques qui livrent la significativité de l'objet visé sont troisièmement à la source de la *motivation téléologique* du ressouvenir. Ce dernier est donc déjà orienté, ce qui exclut l'idée qu'il se restreindrait à une percée - privée de tout *telos* - dans l'horizon du passé. En vertu des déprésentations, le ressouvenir est ainsi conduit par un *intérêt* qui donne *d'emblée* à l'intention son but et sa fin.

64. Les sens des flèches désignent les rapports constitutifs entre ces trois niveaux : les déprésentations sont les « conditions de possibilité d'une présentification » tout comme des présentations (cf. les flèches partant des déprésentations). En revanche, les rapports constitutifs entre les présentations et les présentifications dépendent à chaque fois de la *réalisation* de la présentation : si la présentation s'est déjà réalisée, une présentification est nécessaire pour la « réactualiser » (il s'agit là non pas d'une présentation « originale », mais d'une présentation réactualisée) (cf. les flèches partant de la présentification qui sont dirigées vers le haut). Si, au contraire, la présentation ne s'est jamais réalisée, aucune présentification ne saurait la faire surgir ; la présentation (qui est alors une présentation originale) précède nécessairement, dans ce cas, toute présentification possible (cf. les flèches partant de la présentation qui sont dirigées vers le bas).

« constitutifs » des protentions, des rétentions et des appréhensions, ne sont pas des *actes* au sens propre (des actes *thétiques* vécus concrètement) - même si elles sont des intentionnalités. Elles ne sont ni des présentifications, ni des présentations, mais elles constituent les « horizons vivants d'un présent vécu (*Erlebnisgegenwart*) » : cela implique qu'elles sont « un mode de temporalisation de la temporalité originaire elle-même (*eine Zeitigungsweise der ursprünglichen Zeitlichkeit selbst*)⁶⁵ ». Elles n'ont pas d'objet intentionnel, mais elles constituent les « conditions de possibilité » de toute objectivité qui sont des horizons temporels au sein desquels peut surgir un objet en tant qu'identité permanente à travers le flux des phases temporelles. Fink explique *l'imbrication* des rétentions (*cf.* le texte n° 50 de *Husserliana X*) non pas comme une conscience intentionnelle mais comme une conscience d'horizon (*Horizontbewusstsein*).

Une rétention ne s'adjoint pas simplement à un maintenant actuel, [puis] une nouvelle rétention à la première, etc., d'une telle manière que le passé ne serait constitué que par le processus d'assombrissement de cette série ; mais le passé en tant que phénomène horizontal et unitaire est temporalisé dans la dépréhension qui lui correspond et ce, de telle sorte qu'elle possède le caractère essentiellement « sombre » sur la base duquel des reliefs plus ou moins affectifs peuvent se montrer⁶⁶.

Que Fink entend-il par la notion d'« horizon » ? Il y a une différence fondamentale entre la compréhension finkienne de l'horizon et celle de Husserl⁶⁷. Husserl appréhende l'horizon comme transformation ou modification (*Abwandlung*) intentionnelle de la conscience objective (ou objectivante), ce qui est vérifié, selon lui, par le dévoilement (*Enthüllung*) de ces horizons. Or, Fink objecte que « le dévoilement des horizons s'effectue par une conscience *d'accès* alors que les horizons sont conscience de retrait, des 'retirements'⁶⁸ ». Approfondissons l'acception finkienne de cette notion d'horizon.

Comme nous l'avons vu ailleurs⁶⁹, Husserl avait thématiquement la temporalité pré-immanente du processus originaire en termes d'une gradation de remplissement et d'é-videment des noyaux originaires, scénario qui avait mis en œuvre une représentation spatiale avec deux plans qui se coupent dans l'axe

65. VB, p. 24.

66. VB, p. 25 *sq.* : « An ein aktuelles Jetzt schließt sich nicht einfach eine Retention, an diese wieder eine Retention usw. an in der Weise, dass durch den Verdunkelungsprozess dieser Reihe erst Vergangenheit konstituiert würde. Sondern Vergangenheit ist als horizontal-einheitliches Phänomen in der ihr entsprechenden Entgegenwärtigung gezeitigt und zwar so, dass sie den wesenhaften Charakter der Dunkelheit hat, auf deren Grunde sich mehr oder weniger affektive Abgehobenheiten zeigen können. »

67. *Cf.* le *Manuscript B-VII*, XXII/1a.

68. « Die Enthüllung der Horizonte geschieht durch *Zugangsbewusstsein*, Horizonte aber sind *Entzugsbewusstsein*, 'Entziehungen' » (*ibid.*) (*cf.* aussi le *Manuscript Z-VII*, XVII/15a-b).

69. *Cf. Temps et phénomène, op. cit.*, section C, chapitre III, §7.

formés par ces noyaux originaires. Ces gradations, qui s'opposent donc à l'intuitivité maximale des noyaux originaires, sont caractérisées comme « phénomènes d'évanouissement » sur la surface rétentionnelle et simplement comme noyaux constitutifs de la protention sur l'autre surface. Or, ces phénomènes, qui n'ont plus rien d'une intentionnalité qui véhiculerait encore quelque chose comme une « teneur (*Gehalt*) » ni *a fortiori* un contenu (*Inhalt*), relèvent d'une *horizontalité non présente*. C'est cette découverte qui sera très explicitement exploitée par Fink à la fin des années 1920 et au début des années 1930.

Pour Fink, l'horizontalité désigne la condition de possibilité de « l'étant en général », la citation suivante l'illustre explicitement : « le temps comme ce qui rend possible, horizontalement, l'étant en général est la *pure horizontalité*⁷⁰. » La temporalité de la *transcendance* elle-même - c'est ici qu'apparaît l'influence de Heidegger - précède toute distinction en temps objectif et temps subjectif. La continuité intra-temporelle n'est possible que grâce à l'horizontalité du temps. Les horizons eux-mêmes en tant que dépré-sentations (*Entgegenwärtigungen*) appartiennent à la *conscience origininaire du temps*. Le « *tempus* » (c'est-à-dire le *temps origininaire* : nom que Fink donne à la temporalité pré-immanente) ne se constitue pas dans des actes - les actes eux-mêmes sont des unités constituées dans les « intentionnalités de latence (*Latenzintentionalitäten*) » de la *temporalité*. Et Fink souligne qu'il ne faut pas parler de « conscience du temps (*Zeitbewusstsein*) », justement parce que la « conscience » ne relève pas essentiellement du temps transcendantal. Il entend ce dernier comme un rapport d'être de la latence (*Seinsbezug der Latenz*)⁷¹. Les horizons temporels ne sont pas là « en soi », mais ils se temporalisent dans l'histoire de la transcendance.

Cette caractérisation de la conscience d'horizon permet ainsi à Fink de donner une réponse originale à une « aporie⁷² » que l'on peut mettre en évidence dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de Husserl. Cette aporie concerne l'abstraction du point-maintenant au sein du flux uniforme caractérisant l'écoulement d'un objet temporel. Quelle est alors la solution proposée par Fink pour surmonter cette insuffisance ?

C'est précisément la notion de « *dépré-sentation* » qui fournit la réponse : il s'agit là non pas d'une intentionnalité *d'acte* (telle qu'elle caractérise chez Husserl, selon Fink, les intentionnalités rétentionnelle et protentionnelle), mais précisément d'une intentionnalité *d'horizon*. Alors que Husserl part d'une *impression origininaire* (ponctuelle), Fink préconise de partir d'une conscience

70. *Manuscript Z-VII*, XIV/15a-b : « Zeit als die horizontale Ermöglichung von Seiendem überhaupt ist die reine Horizontalität ».

71. *Ibid.*, p. 15b.

72. Nous empruntons cette idée à l'article instructif, pour notre propos, de M. Richir intitulé « Temps, espace et monde chez le jeune Fink », dans *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle. 23-30 juillet 1994*, N. Depraz, M. Richir (éd.), Amsterdam - Atlanta, Rodopi, 1997, p. 27.

« étendue⁷³ » pour pouvoir rendre compte du fait que « tout vécu n'est ce qu'il est qu'en tant que toujours inclus dans des horizons englobants selon l'avant et l'après⁷⁴ ». Ce qui caractérise cette conscience d'horizon dans ce contexte, c'est qu'elle permet d'expliquer comment les rétentions et les protentions se rapportent à l'impression originaire : loin de se restreindre à une conscience d'acte qui se surajouterait à une conscience originaire⁷⁵, les déprésentations sont un mode conscientiel (*non thétique*) sur fond duquel les consciences rétentionnelles et protentionnelles peuvent se déployer. Mais comment concevoir ces déprésentations ? Quel est leur statut par rapport aux actes en tant qu'entités individuelles de la sphère immanente ? Les déprésentations ne sont pas des « objets » individuels et elles n'ont pas non plus d'objets intentionnels « au sens propre », comme dit Fink, mais « elles constituent bien plutôt la 'condition de possibilité' de toute objectivité⁷⁶ ». Quelles sont ces « conditions de possibilité » ? Il s'agit là des « horizons temporels à partir desquels, et à partir d'eux seuls, peut survenir quelque chose comme un objet en tant qu'identité subsistante dans le flux des phases temporelles⁷⁷ ». Il y va donc de conditions *transcendantales* de la possibilité de l'objet dans la mesure où l'objet puise son identité *dans* cette « conscience » horizontale (qui n'a donc rien, en effet, de la conscience thétique telle qu'elle caractérise l'intentionnalité d'acte, comme le souligne Fink dans ce même passage).

Fink procède alors à la remise en cause définitive de la perspective husserlienne centrée sur le « présentialisme » et sur la « pensée objectiviste ». Comme R. Bruzina le souligne à juste titre⁷⁸, la critique de Fink se greffe sur un aspect spécifique, qui selon lui n'a pas été élucidé d'une manière suffisamment claire par Husserl, concernant la distinction entre l'intentionnalité longitudinale et l'intentionnalité transversale. Pour Husserl⁷⁹, l'intentionnalité longitudinale est cette intentionnalité qui englobe la série successive de chaque nouvelle impression originaire (qui, on le sait, a été caractérisée comme une *conscience* impressionnelle). L'intentionnalité transversale, quant à elle, renferme la série des « adombrations (*Abschattungen*) » temporelles des différents modes d'« être-tout-juste-passé » d'une seule et même impression originaire

73. Ainsi, les déprésentations sont des intentions *dépendantes* des impressions qu'elles « entourent ».

74. VB, p. 23 : « [...] jedes Erlebnis ist, was es ist, immer nur in umspannenden Horizonten des Vorher und Nachher ».

75. Cette critique, que Fink adresse ici à Husserl, n'est fondée que si elle concerne les seules analyses des *Leçons*. Or, comme nous l'avons vu, dans certains textes des *Manuscrits de Bernau* Husserl a lui-même fondé la temporalité immanente dans une temporalité pré-immanente.

76. VB, p. 25 : « [...] sie konstituieren vielmehr die ‚Bedingung der Möglichkeit‘ für jede Gegenständlichkeit ».

77. *Ibid.* : « die Zeithorizonte, aus denen her so etwas wie Gegenstand qua sich durchhaltende Identität im Fluss der Zeitphasen allein auftreten kann ».

78. Cf. R. Bruzina, *art. cit.*, *Alter*, n° 2, p. 369sq.

79. Voir à ce propos les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, § 39 ainsi que les *Suppléments* VIII et IX.

(qui n'est donc *plus* présente), lesquelles adombrations se rapportent toutes dans chaque instant à cette impression originaire et ce, à travers l'écoulement temporel continu et incessant. C'est ce caractère « tout-juste-passé » des rétentions qui, selon Fink, s'oriente trop fortement par rapport à la présence de l'impression originaire, dans la mesure où c'est *grâce* à l'intentionnalité longitudinale que l'intentionnalité transversale relie ses éléments d'une manière unitaire à travers l'écoulement. Le « présentialisme » de l'intentionnalité transversale tient donc en fin de compte à celui de l'intentionnalité longitudinale. Or, Fink, qui se réfère ici à Heidegger (plus précisément à la remarque d'*Être et temps* d'après laquelle le problème du temps comme condition de possibilité de l'objectivité a été posé pour la première fois dans le chapitre sur le schématisation dans la *Critique de la raison pure*) juge que Husserl n'a pas précisé d'une manière suffisamment explicite en quoi l'intentionnalité longitudinale et l'intentionnalité transversale se *différencient* l'une par rapport à l'autre. Pour le dire d'abord d'une manière délibérément schématique, l'erreur de Husserl consiste pour Fink dans le fait de considérer une fois de plus l'intentionnalité transversale comme une intentionnalité d'*acte* (tout comme l'intentionnalité longitudinale d'ailleurs), alors qu'il faudrait se rendre à l'évidence qu'il s'agit là bien plutôt d'une « intentionnalité » déprésentante qui n'a plus rien du caractère *thétique* de l'intentionnalité d'*acte*. À notre sens, la tentative finkienne va *d'abord* dans le sens de la mise en évidence d'une « intentionnalité » déprésentante en deçà des rétentions et des protentions qui relèvent, nous l'avons vu, de la temporalité immanente. Cela signifierait qu'il déjoue en premier lieu le caractère thétique de l'intentionnalité *transversale*⁸⁰, même si, de par le lien intrinsèque constaté par Husserl entre ces deux intentionnalités, les horizons déprésentants « rayonnent » effectivement aussi sur l'intentionnalité longitudinale (cf. par exemple le *Manuscrit Z-IV*, p. 3a, cité par Bruzina : « les déprésentations (protentions et rétentions) sont thématiques d'une telle manière qu'elles adoptent le caractère apparent de 'vécus intentionnels'⁸¹ »). Ici la critique vise explicitement les déprésentations protentionnelles et rétentionnelles, donc l'intentionnalité transversale. Or, comme Fink préconise qu'il faut *distinguer radicalement* entre l'intentionnalité longitudinale et l'intentionnalité transversale, il s'ensuit que ce qui vaut pour l'une ne vaut pas pour l'autre.

Toutefois, ce qui importe réellement, ce n'est pas tant la question de savoir ce qui vaut pour ces deux « genres » d'intentionnalités, mais plutôt le fait que le flux de la temporalité immanente n'est pas conscient *dans* un flux temporel plus profond (ce que Husserl appelle pour sa part la restitution de la doctrine aristotélicienne-brentanienne). En effet, il s'agit pour Fink de montrer que la toile d'intentionnalités d'*acte*, que celles-ci visent le maintenant actuel ou la

80. Nous nous opposons ainsi au point de vue de Bruzina (*op. cit.*, p. 370sq.) qui voit dans la critique finkienne une critique de l'intentionnalité *longitudinale* laquelle doit être conçue selon lui comme « dynamique de la venue-en-présence *dans l'horizon de la déprésentation* ».

81. « Die Entgegenwärtigungen (Protentionen und Retentionen) werden in einer Weise thematisiert, dass sie den scheinbaren Charakter von ‚intentionalen Erlebnissen‘ annehmen ».

série de « maintenanants » « tout-juste-passés », n'apparaît que sur le fond d'une horizontalité dépréésentante.

Après cette description générale de la dépréésentation comme « conscience d'horizon », nous pouvons en énumérer rapidement quelques autres caractéristiques que nous retenons d'une lecture des manuscrits de Fink rédigés à l'époque de son travail d'édition des *Manuscrits de Bernau* (à la fin des années 1920 et au début des années 1930) :

- 1° Fink appelle « dépréésentation » non seulement, comme nous l'avons vu, à travers l'analyse de l'horizontalité, la condition de possibilité de l'être en général (et du monde), mais aussi le mode de constitution de la finitude de la subjectivité⁸² (*Manuscrit Z-IV*, 10a, 11b). Ce mode de constitution est identique à l'auto-constitution de la vie conscientielle (qui n'est pas une « perception » immanente⁸³). L'ensemble formé par la dépréésentation et la présentation (*Gegenwärtigung*) constitue le phénomène transcendantal du temps⁸⁴.
Ce qui est ainsi constitué dans son « horizontalité », ce sont *et* les phases impressionnelles *et* les vécus intentionnels (les actes).
- 2° Les dépréésentations (dont l'unité avec le présent constitue le temps) sont « *a priori* » ou mieux : préalables (*vorgängig*) par rapport aux rétentions et aux protentions. Elles tissent une structure transcendantale pré-immanente, constitutive des rétentions et des protentions en tant qu'*actes*. Les dépréésentations ne sont *jamais* présentes (si l'on entend par « présent » un mode (*Modus*) de l'orientation temporelle qui relève de la temporalité immanente). Fink critique ici la conception déjà mentionnée de Husserl selon laquelle le présent est le *seul* mode temporel donateur de *l'être* et que tout doit être reconduit au présent⁸⁵.
- 3° Qu'en est-il dès lors du statut temporel des dépréésentations par rap-

82. Fink clarifie dans le *Manuscrit Z-VII*, XXI/7a le rapport entre dépréésentations et auto-constitution de la subjectivité transcendantale, d'un côté, et dépréésentations et monde, de l'autre : « la doctrine des dépréésentations, telle que nous indiquons d'une manière formelle la conscience du temps en rapport avec l'analyse des présentifications, fut réalisée d'abord dans la dissertation [c'est-à-dire dans *Présentification et Image*] exclusivement dans l'attitude égologique. C'est de la plus grande importance, car cette limitation empêche la compréhension du rapport qui existe entre le *monde* et les dépréésentations. Les dépréésentations ne peuvent demeurer aussi formelles dans la constitution des auto-aperceptions de la subjectivité transcendantale : elles deviennent bien plutôt justement la quintessence de *l'Inständigkeit* ». (« Die Lehre von den Entgegenwärtigungen, wie wir formal das Zeitbewusstsein anzeigen im Zusammenhang der Analyse der Vergegenwärtigungen, ist in der Dissertation zunächst ganz in der egologischen Einstellung durchgeführt. Das ist von größter Wichtigkeit, weil die Beschränkung daran hindert, den Zusammenhang von *Welt* und Entgegenwärtigungen einzusehen. Die Entgegenwärtigungen können in der Konstitution der Selbstapperceptionen der transzendentalen Subjektivität nicht so formal bleiben: vielmehr werden sie gerade zum Inbegriff der *Inständigkeit* »). Pour l'auto-constitution du Moi, voir aussi le *Manuscrit Z-VII*, XXII/7a.

83. *Manuscrit Z-IV*, 11b.

84. *Manuscrit Z-IV*, 11a.

85. *Manuscrit B-III*, p. 16. Voir aussi le § 2.

port aux rétentions et aux protentions qui s'inscrivent, nous l'avons vu, dans la temporalité *immanente*? Fink affirme que les rétentions et les protentions relèvent effectivement (en termes husserliens) de la temporalité immanente, alors que les horizons de dépré-sentation relèvent d'une temporalité *pré-immanente* (son expression exacte étant : « les dépré-sentations qui forment les horizons [...] sont un mode de la temporalisation de la temporalité *originnaire* elle-même⁸⁶ »). Autrement dit, les dépré-sentations doivent être situées à un niveau constitutif « en deçà » des rétentions et des protentions (auxquelles il faut encore ajouter les apprésentations du « souvenir de présent » auxquelles nous reviendrons un peu plus bas). En récapitulant, nous pouvons donc dire que la présence d'un vécu est ainsi constituée par

temporalité immanente	}	<ul style="list-style-type: none"> • les rétentions • les protentions • les apprésentations (relevant du « souvenir de présent »)
-----------------------	---	--

temporalité pré-immanente

• les dépré-sentations

L'analyse des « dépré-sentations » nous permet maintenant de voir ce que Fink en déduit pour la caractérisation de la notion d'intentionnalité elle-même.

7. NOUVELLES DÉTERMINATIONS DE LA NOTION HUSSERLIENNE D'INTENTIONNALITÉ

Toute cette caractérisation des dépré-sentations s'inscrit en effet dans un projet plus large où Fink se propose, premièrement, de redéfinir l'intentionnalité et, deuxièmement, de la resituer dans une structure permettant de rendre compte de la constitution de la temporalité immanente. L'intentionnalité en tant que concept le plus général renferme selon Fink⁸⁷ :

- 1° l'intentionnalité d'acte et les transformations modales
- 2° les habitudes (conscience relevant d'un contenu)

86. VB, p. 24 : « Die horizontbildenden Entgegenwärtigungen [...] sind eine Zeitigungsweise der *ursprünglichen* Zeitlichkeit selbst » (nous soulignons). Le fait que la rétention, par exemple, soit constituée *dans* la dépré-sentation est confirmé par la citation suivante : « le passé comme phénomène horizontal-*unitaire* est temporalisé dans la dépré-sentation qui lui correspond » (il faut souligner ici l'adjectif « unitaire » pour montrer qu'il s'agit là de la rétention comme acte constitué individuellement dans la sphère immanente). (« Vergangenheit ist als horizontal-einheitliches Phänomen in der ihr entsprechenden Entgegenwärtigung gezeitigt », *ibid.*, p. 25). Les dépré-sentations n'édifient donc pas seulement le cadre sur la base duquel apparaîtront en contraste et en relief les *présentifications* (ressouvenirs et « pro-souvenirs »), mais constituent également les horizons des objectités de la conscience *immanente* du temps elle-même.

87. Cf. le *Manuscrit Z-VII*, IX/1b, 2a.

- 3° l'extentionnalité = l'intentionnalité de champ⁸⁸ (*Feldintentionalität*)
 4° les dépré-sentations (*Entgegenwärtigungen*) (conscience qui ne relève pas d'un contenu)

3 et 4 sont respectivement les conditions de possibilité de 1 et 2 (en particulier toute conscience intentionnelle, en tant qu'intentionnalité d'acte, est ainsi fondée (*gründet*) dans la conscience extentionnelle qui n'est pas thématique).

Fink appelle l'unité de l'intentionnalité de champ (3) et de la dépré-sentation (4) « l'unité d'oscillation (*Schwingungseinheit*) du temps » ou le « temps vide ». Ce dernier est la condition de possibilité de l'expérience. Il n'est pas un temps autonome mais un moment structurel essentiel du temps concret. L'autre moment structurel est le flux intra-temporel. Dans les deux cas, c'est le remplissement du temps qui « constitue » l'étant⁸⁹.

Dans le *Manuscrit Z-VII* (XVII/5a), Fink précise la nature du rapport qu'entretiennent entre elles l'intentionnalité de champ et la dépré-sentation. L'intentionnalité de champ se rapporte plutôt au « remplissement, par l'ontique, des oscillations vides du temps », la dépré-sentation plutôt à la totalité horizontale du temps, mais en réalité les deux sont unies et constituent l'unité originaire de la temporalisation.

Comment Fink conçoit-il maintenant le rapport entre la temporalité originaire et la temporalité immanente ?

8. LA CONSTITUTION DE LA TEMPORALITÉ IMMANENTE DANS LA TEMPORALITÉ ORIGINALE

Dans le *Manuscrit Z-VII*, le passage suivant résume sa conception d'une manière très concise :

L'intentionnalité de champ [c'est-à-dire l'intentionnalité constitutive de la temporalité originaire] en tant que condition de possibilité de l'intentionnalité d'acte [relevant de la sphère de la temporalité immanente] est un se-tenir-au-dehors préalable de la « dé-tenu » pour les « contenus »⁹⁰.

Cette « définition » doit être commentée. Nous verrons que Fink énumère ailleurs les cinq dimensions de la temporalité originaire, dont l'intentionnalité de champ : les horizons du temps ne sont pas en effet le passé, le présent et le futur, mais « l'unité quintuple d'oscillation » (*fünffache Schwingungseinheit*) de passé, futur, espace, possibilité et intentionnalité de champ (présent)⁹¹

88. Cf. *infra*, §8.

89. « *Zeitfüllung als ‚Konstitution‘* », *Manuscrit Z-VII*, IX/5b.

90. *Manuscrit Z-VII*, IX/1b : « *Feldintentionalität als Bedingung der Möglichkeit für die Aktintentionalität ist ein vorgängiges Aushalten des Enthalts für die ‚Inhalte‘* ». Nous traduisons le terme difficilement traduisible de « Enthalt » d'une manière tout à fait provisoire par « dé-tenu ». M. Richir propose l'expression « tenant » (*art. cit.*, p. 35).

91. Cf. *infra*, § 9.

(ailleurs, par exemple en Z-VII, X/3a et XVII/29a, Fink ne distingue pas l'espace et l'intentionnalité de champ). Cette structure en cinq éléments « relative » le statut prépondérant du présent - et ce, grâce au « souvenir de présent⁹² » qui introduit une *distance* entre le visé actuel et concret et le co-visé qui l'« entoure » (une métaphore qui introduit d'emblée la dimension spatiale du souvenir de présent).

Pour étayer l'analyse de la « temporalité originnaire », il faut d'abord rappeler la définition de l'« intentionnalité de champ » de la p. X/5b-6a du *Manuscrit Z-VII* :

Le mode, chaque fois, de la libre offrande pour la survenue d'objets sensibles, nous l'appelons « *intentionnalité de champ* ». Cette

92. Le « souvenir de présent » nous sert ici de *fil conducteur* pour jeter une lumière sur les rapports qui existent entre les différentes dimensions de la sphère de la temporalité originnaire, mais il n'a pas lui-même une vertu *constitutive* au sein de cette sphère. Cela est dû au fait qu'il ne s'agit pas là d'une *dépréssentation*, mais d'une *représentation* appartenant à la sphère immanente (au même titre que les ressouvenirs et les « pro-souvenirs »). Dans une note datant d'un séjour - phénoménologiquement très fructueux - à Chiavari (note qui date du 21 septembre 1930, cf. *Manuscrit Z-VII*, XVII/15a-15b.), Fink éclaircit le statut du souvenir de présent par rapport à la conscience d'horizon (cet éclaircissement livre en même temps encore une autre dimension de la critique de la notion *husserlienne* d'horizon acquise au plus tard en 1907 dans son Cours « *Chose et Espace* »).

La critique finkienne se greffe sur le rapport qui existe - en ce qui concerne la question de la constitution du *monde* - entre les perceptions actuelles et les *horizons* de ces perceptions. Le monde ne se constitue pas *d'abord* dans des perceptions et ensuite dans des modifications rétionnelles de ces perceptions (c'est-à-dire, justement, dans les *horizons*), mais ces horizons sont « contemporains » de ces perceptions, voire ils les précèdent. Le nœud de cette critique touche à la notion d'« accès » : selon Fink, la conception husserlienne selon laquelle les intentionnalités perceptives - ou plutôt : leurs réitérations incessantes - *donneraient accès* aux horizons est erronée. Plutôt que de livrer cet accès, les perceptions ne parviennent au mieux qu'à « pénétrer » dans ces horizons, à se mettre en présence de ce qui s'est déjà « dépréssenté » ou « retiré », mais jamais à assister à l'effectuation (*Fungierung*) même de la conscience d'horizon. Et, en effet, Fink conçoit ces horizons comme des « horizons de retrait (*Entziehungshorizonte*) », ce qui signifie que dans la constitution de l'objectivité, il ne se constitue pas d'abord un contenu (*Inhalt*), mais celui-ci n'apparaît que sur le fond d'une « détenue » (*Enthalt*) dépréssentante (cf. *infra*). Cette « détenue » exige une réflexion spécifique d'un « spectateur désintéressé » qui ne participe certes d'aucune manière à cette « détenue », mais qui ne thématise pas moins génétiquement cette dernière (selon une acception de la « genèse » évoquée plus haut). L'erreur de Husserl consiste ainsi, pour Fink, dans le fait d'avoir essayé d'appréhender les « détenues » à partir des « contenus », et ce au moyen des souvenirs de présent, qui, en réalité, ne réussissent jamais à accéder à la profondeur des horizons de « détenue » puisqu'ils ne relèvent pas d'une *conscience constitutive*. Prenons l'exemple de la perception d'un cube. Les faces visibles sont originellement perçues, tandis que les faces cachées ne sont accessibles que dans un souvenir de présent (qui exprime l'inaccessibilité spatiale de celles-ci). Or, les faces invisibles et co-visées sont données « simultanément » avec les faces visibles, mais cette « simultanéité » ne saurait être expliquée par le souvenir de présent lui-même, puisqu'il n'est jamais qu'une intentionnalité *thétique* nécessitant un rapport plus originnaire qui en explique l'existence et l'unité préalables. Si le souvenir de présent revient simplement à une « conscience d'accès », c'est qu'il suppose une conscience originellement constitutive fournie précisément par les horizons de « détenue ». (Il convient de souligner cette différence, au niveau des registres constitutifs, entre les horizons originellement constituants et les souvenirs de présent qui relèvent d'une intentionnalité d'acte de la sphère immanente.)

intentionnalité de champ n'est pas un *médium* purement subjectif de la réceptivité, mais elle est une structure du monde⁹³.

Cette définition apparaît au terme d'une critique de la fonction exemplaire, chez Husserl, du *datum* immanent (par exemple le *datum* de son) pour les analyses de la constitution du temps. Cette critique vise à surmonter la différence entre le contenu *immanent* et l'appréhension *transcendante* et remet surtout en cause la conception d'une « immanence close ». Pour caractériser la temporalité originaire, Fink en arrive alors à se réapproprier la doctrine kantienne des « formes de la sensibilité », en essayant d'en livrer l'« analyse explicite » qui fait défaut (selon lui) dans l'œuvre de Kant. Cette analyse, qui demeure certes en état d'esquisse, s'emploie à montrer que la notion d'espace est munie d'une ambiguïté. Face à l'espace objectif du monde, il y a un espace - en tant que « forme de la sensibilité », précisément - qui assure que les objets apparaissent *pour nous* dans leur forme spatiale. Et cette spatialité se spécifie en fonction des sens - ainsi, il y a un « espace optique », un « espace acoustique », etc. (Fink laisse en suspens la question de savoir s'il y a également un « espace tactile »). L'espace optique, par exemple, ne signifie rien d'autre que « le mode de l'espace qui est la libre offrande de la survenue du visible⁹⁴ » (la même chose vaut, corrélativement, pour l'espace acoustique). Or, il faut souligner, la deuxième phrase que nous venons de citer l'affirme d'une manière tout à fait explicite, que l'espace optique, l'espace acoustique, etc. ne sont pas des dimensions purement subjectives caractérisant l'affectivité (ou la « réceptivité ») du sujet percevant, mais qu'ils sont une « structure du monde ». Il va de soi que Fink n'entend pas ici le monde comme un monde *objectif*, mais il le caractérise comme ce « moment » de la structure de l'être-au-monde dans laquelle un « sujet » et un « objet » peuvent seulement se déployer en leur différence. L'intentionnalité de champ est ainsi le nom pour une dimension temporelle *en deçà* de la scission réceptivité (subjective) / monde cosmologique (objectif) (ou encore temporalité subjective / temporalité objective).

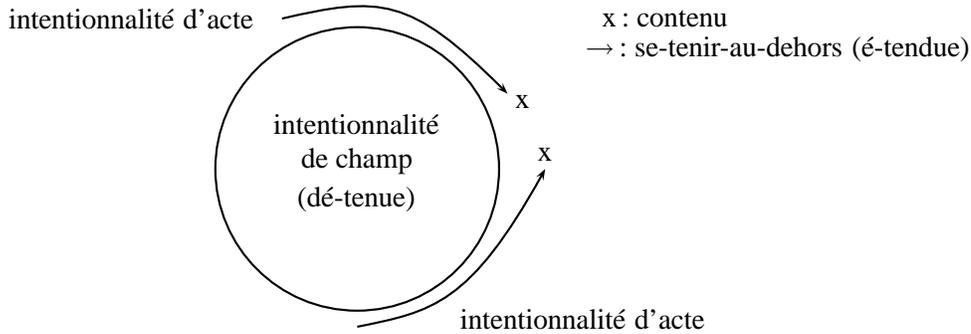
Le deuxième terme essentiel de la « définition » du rapport entre la temporalité originaire et la temporalité immanente est celui d'« *Enthalt* (détenue) ». Il renvoie à la notion d'« *Entzug* (retrait) » qui caractérise les *déprésentations*. Le « *Ent-* » de « *Enthalt* » ou de « *Enthaltung* » ne doit pas être entendu au sens privatif, mais au sens d'un remplissement *potentiel*. C'est le temps originaire qui est essentiellement caractérisé par cette « susceptibilité d'être rempli (*Füllbarkeit*)⁹⁵ ». Fink joue ici d'une manière évidente sur les racines des mots lorsqu'il juxtapose *Ent-halt* (dé-tenu), *In-halt* (con-tenu) et *Aus-halten*

93. « Die jeweilige Weise der Freibietung für das Sicheinstellen von sinnlichen Gegenständen nennen wir die ‚Feldintentionalität‘. Diese Feldintentionalität ist nicht bloß ein subjektives Medium der Rezeptivität, sondern ist eine Weltstruktur » (traduction de M. Richir modifiée, *op. cit.*, p. 36).

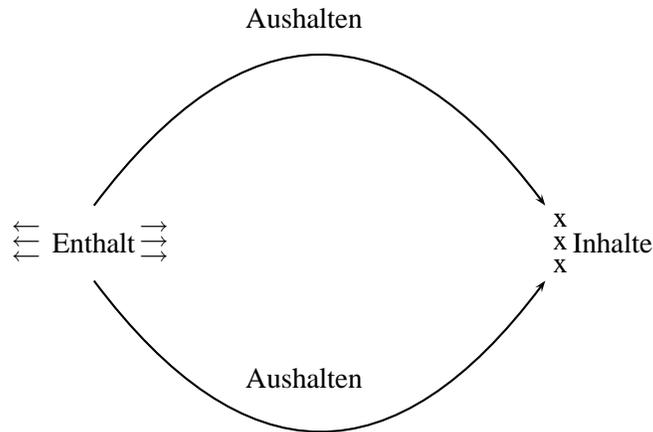
94. *Ibid.*, p. X/5b. « Optischer Raum heißt also nichts anderes als die Weise des Raumes, welche die *Freibietung ist für das Sicheinstellen von Sichtbarem* ».

95. Cf. le *Manuscrit Z-VII*, p. X/7a.

(se-tenir-au-dehors ou é-tendue)⁹⁶. Une représentation spatiale permet peut-être de visualiser un peu mieux ces rapports. Représentons d'abord le rapport entre l'intentionnalité de champ et l'intentionnalité d'acte :



Le rapport entre *Enthalt*, *Aushalten* et *Inhalte* peut être représenté comme suit⁹⁷ :



Pour que les *con-tenus* puissent apparaître, ou mieux : pour pouvoir assurer que la visée de l'intentionnalité d'acte vise bien *tel* contenu, il faut pré-supposer, *au préalable (vorgängig)*, un champ de dépré-sentations, le champ « constitutif » de l'intentionnalité d'acte, en deçà de la scission sujet-objet. L'intentionnalité des actes vécus dans leur concrétude est alors fondée (*gründet*) dans une « extentionnalité », synonyme de la « *Aushaltung* » (c'est-à-dire de cette « é-tendue » ou de cette « tenue-au-dehors ») (traduction de M. Richir)

96. Il ne faut pas confondre l'« *Aus-halten* » finkien avec la « *Gespanntheit* » heideggerienne (cf. à ce propos le chapitre III de *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930, op. cit.*).

97. Les deux représentations ne sont pas de Fink mais établies par nos propres soins.

qui tient, soutient, entretient, supporte - le verbe allemand « *aushalten* » dit tout ceci - la « détenue » déprésentante).

Or, compte tenu de cette description, comment Fink conçoit-il le rapport entre la temporalité originaire et l'objet-temps⁹⁸ immanent dans sa teneur concrète ? La temporalité originaire - l'unité de la déprésentation et de l'intentionnalité de champ - est appelée par Fink « le temps vide » qui est une « unité de vibration, d'oscillation ou de pulsation (traduction de M. Richir) (*Schwingungseinheit*) » entre ces deux dimensions. Exactement comme chez Husserl, où le processus originaire « constitue » le temps immanent dans la « rencontre » (qui est une sorte de remplissement) avec la « matière » temporelle, la temporalité originaire en tant que « temps vide » trouve son remplissement dans l'« expérience », c'est-à-dire dans « l'enjeu ontologique (*Seinseinsatz*) » du flux intratemporel. En revanche, ce temps originaire « vide » n'est pas un temps indépendant pour lui-même, mais un « moment structurel essentiel du temps concret⁹⁹ ». Ainsi, nous sommes ici en présence non pas de deux couches constitutives radicalement distinctes, mais de deux degrés qui s'appellent l'un l'autre.

Quelles sont les conséquences de tout cela par rapport au statut *transcendental* de la temporalité originaire ? Pour M. Richir, Fink « sépare (et abstrait), comme l'a fait Heidegger à la même époque, l'extentionnalité de la phénoménalité. Il y a chez lui, comme chez Heidegger, une sorte d'« hypostase » du 'transcendental' en laquelle se dégagent le monde comme *Enthalt*, et ici, les horizons du passé et de futur du monde comme horizons du 'temps vide', c'est-à-dire du temps pour ainsi dire 'enthaltlich', sans contenu »¹⁰⁰. Il nous semble que cette interprétation est discutable dans la mesure où Fink souligne précisément que l'extentionnalité déprésentante (le « temps vide ») requiert son remplissement par le flux intratemporel (ce qui n'en paraît pas moins paradoxal, si c'est précisément l'extentionnalité qui est censée constituer l'« intratemporalité ») et qu'elle n'est donc pas « indépendante » par rapport à ce dernier. Ainsi, parler d'« hypostase » force peut-être les traits outre mesure, d'autant plus que la « capacité de rupture (*Brüchigkeit*) » du temps - par laquelle Fink désigne cette « réceptivité » du temps originaire à l'égard de son remplissement - n'est pas une temporalisation exclusivement « en présence » (ce qui relèverait du « présentialisme » husserlien dont Fink s'emploie justement à établir les limites), mais essentiellement quintuple ouverture, comme nous venons de le voir (cette doctrine ne nous semble donc pas « instable », sur ce point, comme l'affirme M. Richir¹⁰¹). Il n'y a donc ni hypostase transcenden-

98. G. Granel a traduit le terme de « *Zeitobjekt* » par « tempo-objet ». Même si cette traduction s'est plus au moins imposée, nous préférons néanmoins traduire ce terme par « objet-temps » (en suivant par là J.-T. Desanti).

99. Cf. le *Manuscrit Z-VII*, p. IX/2a.

100. M. Richir, art. cit., p. 38.

101. M. Richir, art. cit., p. 39. Remarquons que dans la conclusion de son article, M. Richir nuance cette critique en faisant valoir que par la *Schwingung* (par la « vibration », « l'oscilla-

tale, ni orientation privilégiée par rapport au présent, mais un effort tout à fait remarquable chez Fink de rendre compte de la médiation, dans leur différence, entre la temporalité originaire et la temporalité immanente.

9. LES CINQ DIMENSIONS DU TEMPS ORIGINAIRE

Cette mise au point sur le rapport constitutif entre la temporalité originaire et la temporalité immanente nous permet à présent de développer en quoi consistent les cinq dimensions du temps (mises en évidence par Fink) que nous avons déjà énumérées dans le § 8, et d'en préciser le statut et la nature.

Tout d'abord, il faut élucider le rôle de la notion de « souvenir de présent (*Gegenwartserinnerung*) », au sein de cette « 'unité quintuple d'oscillation (*fünffache Schwingungseinheit*)' de passé, futur, espace, possibilité et intentionnalité de champ (présent)¹⁰² », car c'est grâce à cette dernière que nous serons à même de comprendre, premièrement, pourquoi il faut inclure l'espace et la possibilité parmi les dimensions du temps et, deuxièmement, comment s'opère originairement la médiation entre l'espace et le temps.

En effet, pour rendre compte du vécu d'une perception objectivante, il ne suffit pas, selon Fink, de se restreindre à la teneur originairement perceptive (au sens de la perception actuelle et concrète), mais il faut se rendre à l'évidence que toute perception inclut des « motivations apprésentantes » potentielles, véhiculées par toute intentionnalité. Comme le dit M. Richir dans une formule très prégnante : « il y a une distance horizontale dans la *présence elle-même*¹⁰³ », une distance qui implique une dimension *spatiale*¹⁰⁴. Le souvenir de présent est ainsi une apprésentation originaire de ce qui est co-visé dans le rapport au monde actuellement réalisé, une dépréparation rendant possible tout acte présent dans une ouverture spatiale¹⁰⁵. Ainsi, Fink parvient à établir comment s'opère la *médiation* entre les dimensions, aucunement isolées l'une de l'autre, de l'espace et du temps¹⁰⁶.

tion », la « pulsation » ou encore - et surtout - par le « *clignotement phénoménologique* » en tant que phénomène du temps originaire, cf. le chapitre II de la seconde partie de notre ouvrage *La genèse de l'apparaître*) de la quintuplicité dans l'unité du temps, « la cosmologie de Fink garde quelque chose de phénoménologique, en tant qu'elle fait 'bouger' ou 'trembler' au sein même du concret ce qui, sans cela, ne serait, il est vrai, qu'hypostase métaphysique de structures censées être transcendantales » (*ibid.*, p. 41).

102. Cf. *supra*, § 8.

103. M. Richir, art. cit., p. 31.

104. *VB*, p. 44-45.

105. *VB*, p. 45.

106. Cette considération nous permet de revenir sur la « destitution » du « présentisme husserlien » (impliqué également, d'ailleurs, par la conception finkienne des horizons dépréparants). À l'instar des dépréparations temporalisantes (dont nous n'avons analysé jusqu'à présent que celles qui sont étendues vers le passé et le futur) qui, nous l'avons vu, ont été caractérisées par Fink comme des « conditions de possibilité de l'identité de l'objectité », cela même qu'il faudrait nommer non pas simplement « l'espace », mais une « *dépréparation spa-*

Cette structure quintuple bouleverse par ailleurs le schéma classique étant / non étant ou effectif (*wirklich*) / non effectif (*unwirklich*)¹⁰⁷ : ce schéma plaçait d'un côté ce qui relève de l'étant *présent*, réel ou existant et, de l'autre côté, le non étant (par exemple ce qui n'est pas encore étant (le futur), ce qui n'est plus étant (le passé), l'étant possible, etc.). Or, il est bien évident que la dimension spatiale n'est pas exclusivement médiatisée avec le présent, mais également avec le passé et le futur. Ainsi, au sein de l'énumération, proposée par Fink, des cinq dimensions de la temporalisation originaire :

l'espace - le futur - le passé - l'intentionnalité de champ (le présent) - le possible

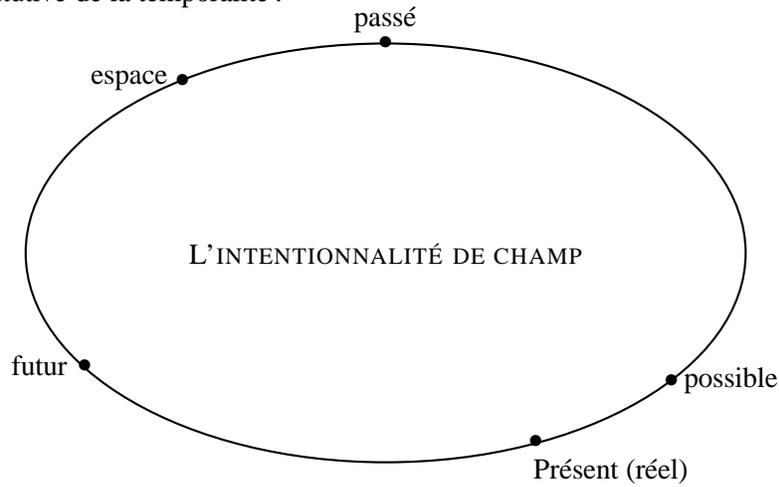
(où apparaît ainsi également la dimension du possible dans son imbrication avec les quatre autres¹⁰⁸), c'est plutôt dans l'intentionnalité de champ qu'il faudrait voir une dimension qui traverse toutes les autres (un peu comme, dans le *Sophiste* de Platon, le genre de l'être par rapport à ceux du même, de l'autre, du maintenant et du repos). L'intentionnalité de champ pourrait alors être représentée par un cercle où des points en mouvement représenteraient la médiation des cinq dimensions au sein de cette intentionnalité originairement

tialisante » [dans le *manuscrit Z-VII*, p. XVII/15b, Fink parle explicitement de « l'espace en tant que dépréparation »] (terme qui concernerait *autant* l'espace que la dimension du présent) constitue - en tant que ce « ce-dans-quoi (*Worin*) » qui rend possible les objets - la condition de possibilité « de l'horizontalité du présent » (*VB*, p. 44 : « 'Raum' ist [...] nicht ein Moment an den Gegenständen, sondern als das sie ermöglichende Worin die Horizontalität der Gegenwart »). C'est cette dépréparation spatialisante qui est à la source de ce que Husserl a pu décrire en termes de « perception en 'adombrations' » (c'est-à-dire du fait que, dans *un présent actuel*, l'objet d'une perception transcendante n'est donné que de manière inéluctablement *inadéquate*) ou encore de la dimension que Merleau-Ponty appelle dans *Le visible et l'invisible* et *L'œil et l'esprit* la « profondeur ». Elle rend ainsi compte du fait, attesté phénoménologiquement, que le présent, loin de se donner originairement et dans une transparence infaillible, renferme une distance vis-à-vis de lui-même qui s'exprime de façon évidente dans l'ouverture à l'espace. Fink critique ainsi en effet - d'une manière aussi implicite que virulente - le « présentisme » de la phénoménologie husserlienne de la perception. (Notons toutefois que les très importantes analyses de Husserl relatives aux « kinesthèses » ont déjà révélé, dès 1906/07, la médiation entre la perception présente et la spatialité du corps vivant.)

107. Un bouleversement qui a des conséquences décisives pour la réévaluation du rôle constitutif des présentifications (et tout particulièrement de la *phantasia*).

108. Le possible - en tant que dimension indépendante - s'oppose ainsi au présent qui forme une unité avec la *réalité* (*Wirklichkeit*) et l'extentionnalité : « La 'réalité' n'est pas un moment à même les objets, mais elle en est une *condition préalable* ; le 'présent' n'est pas un moment à même les objets, mais il en est une *condition préalable* ; la 'réalité' et le 'présent' en rapport avec l'extentionnalité ? Cette 'triplicité' est une unité ». (« 'Wirklichkeit' ist kein Moment an den Gegenständen, sondern *vorgängige Bedingung*; 'Gegenwart' kein Moment an den Gegenständen, sondern *vorgängige Bedingung*; 'Wirklichkeit' und 'Gegenwart' im Zusammenhang mit 'Extentionalität' ? Dies Dreifache ist ein Einfaches ») (*Manuscrit Z-VII*, IX/5a).

constitutive de la temporalité :



Comment le présent concret, vécu, se constitue-t-il alors à partir de l'intentionnalité de champ? Le temps - et en particulier l'ouverture du présent - ne se constitue pas dans ou en vertu de la conscience (« acte- ») intentionnelle de l'objet, mais c'est l'extentionnalité qui déploie les dimensions temporelles dans lesquelles l'objet apparaît. Ces dimensions renferment donc une triple temporalisation présente, rétentionnelle et protentionnelle, mais également une tempo-spatialisation ainsi que l'ouverture temporelle au possible. C'est cette structure extentionnelle qui est originairement constitutive de l'intentionnalité (c'est-à-dire du champ intentionnel et de l'intentionnalité d'acte).

10. PERSPECTIVES ULTÉRIEURES

Ces analyses débouchent enfin sur la « phénoménologie méontique » de Fink, qui traite à son tour et d'une manière plus systématique que cela ne l'a été fait dans ces notes de travail de la sphère constitutive de la temporalité immanente, laquelle sphère est rigoureusement *atemporelle*. Nous ne pouvons développer ici en détail la conception finkienne d'une phénoménologie « méontique ». Nous nous contenterons simplement de quelques indications très sommaires.

Le rapport entre la « sphère » méontique et la sphère immanente n'est pas un rapport d'*appréhension*, il n'y a pas d'entité « objective » (qu'elle soit hylétique ou quoi que ce soit d'autre) qui serait le garant d'un degré minimal d'individualité et qui serait appréhendée, animée ou objectivée de quelque façon que ce soit. Autrement dit, il n'y a pas de rapport d'*objectivation* entre ces deux sphères. Pour concevoir ce rapport, Fink se sert précisément de la notion de « transcendance » (« *Transzendenz* » ou plutôt « *Transzendieren* ») que Heidegger a traitée de la façon la plus explicite dans le § 11 du tome 26 déjà cité

de la *Gesamtausgabe*. La perception (en tant qu'intentionnalité thématique) n'est possible que sur la base d'une présentation (c'est-à-dire d'une temporalisation qui est selon Fink un déploiement d'horizons), ou d'une « conscience » du présent. Mais les objets (de la perception objectivante), eux, ne sont pas *présents*. Ce qui appartient à l'objet, ce sont les propriétés que lui assigne l'intentionnalité objectivante. Or, l'être-présent n'est pas une propriété de l'objet (comme par exemple sa couleur), on ne peut donc pas parler *stricto sensu* de « présence » pour l'objet. La seule détermination temporelle qui appartienne à l'objet (à sa « teneur thématique ») est sa durée. Fink résume cela dans la formule suivante :

Ce n'est pas parce que des objets sont présents qu'il y a du présent, mais, inversement, c'est parce que le présent est d'emblée temporalisé que des objets peuvent être présents¹⁰⁹.

Fink entend corriger par là la priorité que Husserl donne au « concept noématique » du présent. Contrairement à Husserl qui, au moins dans les *Leçons* de 1928, appréhende le présent comme « impressionnalité » (relevant donc d'une conception noématique), il faut comprendre, selon Fink, que cette impressionnalité n'est possible que par la temporalisation présente (présence au sens d'*Anwesenheit*). Ce n'est que de cette manière-là que l'on ôte au présent sa « ponctualité » (*Punkthaftigkeit*, cf. Leibniz) et que l'on rend justice à sa « *Weltweite* (étendue cosmique) ».

Fink appelle ce rapport d'objectivation (ou de « noématisation ») un rapport « ontique ». Or, on ne peut en sortir qu'à condition de passer justement au mé-ontique, c'est-à-dire en comprenant qu'il y va non pas d'un changement de l'*objet*, mais du *sujet*, c'est-à-dire de l'« *Entmenschung* (déshumanisation)¹¹⁰ ».

L'analyse finkienne des déprésentations est donc, nous l'avons vu, à son tour une tentative de décrire la *constitution* de la temporalité immanente qui se propose de rendre compte de l'« ontification » du temps à partir de la sphère du méontique. Quelques années plus tard, Fink s'aperçoit néanmoins d'un certain nombre de problèmes dont le plus important concerne la *temporalité* du méontique, dont le statut « atemporel » ne satisfait plus Fink en 1933. Désormais, Fink est amené à penser la temporalisation de la temporalité immanente en termes d'une « auto-temporalisation du constituer temporalisant (*Selbstverzeitigung des zeitigenden Konstituierens*)¹¹¹ ». Ce n'est que de cette manière qu'il est possible, selon Fink, de rendre compte de cet apparent « paradoxal » du temps qui consiste dans le fait que la « conscience » constitutive

109. *Manuscrit Z-VII*, XVII/30a : « Nicht weil Gegenstände gegenwärtig sind, gibt es Gegenwart, sondern umgekehrt, weil Gegenwart im Vorhinein gezeitigt ist, können Gegenstände gegenwärtig sein. »

110. *Manuscrit Z-VII*, XVIII/9b (cf. aussi ZVII, XXI/18a où Fink appelle « ontification » l'œuvre de la subjectivité absolue « déshumanisée » et s'ontifiant « comme » homme).

111. *Manuscrit B-IV*, XI/13a.

du temps soit à son tour « dans » le temps¹¹² (le fait que la compréhension, voire le dépassement, de ce paradoxe soit si urgent pour lui montre bien que Fink s'éloigne de la conception d'un méontique atemporel). Fink met alors en évidence un deuxième aspect de l'« objectivation » dans la conception husserlienne : il critique cette fois non pas le caractère objectivant de *l'appréhension*, mais l'appréhension *objective* (*gegenständliche*) du temps en termes de « durée du senti » et « durée du sentir ». L'objectivation concerne donc ici non pas l'appréhension elle-même mais *ce qu'*elle appréhende, à savoir le contenu hylétique du senti. Fink se demande alors si cela signifie que « l'analytique intentionnelle-constitutive du temps qui redescend à la conscience du temps est une explication du temps par lui-même¹¹³ ? »

Nous en restons là avec cette lecture qui s'est délibérément réduite aux manuscrits de travail inédits de Fink qu'il a rédigés à l'époque de son travail d'édition des *Manuscrits de Bernau* (et qui n'a donc pas pu approfondir les ébauches plus systématiques de la VI^{ème} *Méditation Cartésienne*). Il convient de retenir de ce qui précède les analyses décisives concernant les « déprésentations » et la conscience d'horizon, ainsi que celles de la temporalité « *originnaire* » constitutive de la temporalité immanente. Cela nous a permis de suivre Fink dans son ouverture à une démarche plus « spéculative », en deçà de l'at-testabilité immédiate et aux confins, donc, des contraintes strictes de la phénoménologie, qui permet de rendre compte de la structure de l'intentionnalité à l'égard de laquelle une démarche purement descriptive doit demeurer muette.

112. L'idée que la temporalisation est elle-même dans le temps procède sans doute d'une « objection de Heidegger » que Fink mentionne à plusieurs reprises, par exemple dans le *Manuscrit B-V/5b* : « Objection de Heidegger : le temps n'est pas réductible parce qu'il n'est que dans le mouvement de la temporalisation » (« Einwand Heideggers: Zeit ist nicht reduzierbar, weil sie nur ist in der Bewegung der Zeitigung ») (cf. aussi *ibid.*, p. 8a).

113. *Manuscrit B-IV*, p. 4a : « Bedeutet : intentional-konstitutive Analytik der Zeit im Rückgang auf das Zeitbewusstsein eine Erklärung der Zeit durch sich selbst ? »

Phénoménologie de l'individuation et critique de la raison logique

CARLOS LOBO

L'importance de la question de l'individuation, et plus particulièrement de l'individuation temporelle, pour la phénoménologie selon Husserl, a été soulignée de façon suffisamment forte et répétée pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y insister¹. On a moins, ou moins nettement, en revanche, mis en évidence le lien discret, à première vue, mais profond, entre cette question, qui relève de plein droit d'une phénoménologie du temps et de l'espace, et l'immense chantier ouvert par Husserl autour de la question du logique, qu'il finit par placer sous l'enseigne d'une critique de la raison logique. Pourtant depuis les notes manuscrites de Seefeld, qui accompagnent les leçons de 1905² sur la conscience intime du temps, jusqu'aux analyses de *Logique formelle et logique transcendantale*³, la phénoménologie de l'individuation (temporelle en particulier) n'a cessé d'être développée dans la perspective d'une élucidation et d'une critique de la raison logique. Que cette phénoménologie de la temporalité et la critique qu'elle doit servir, selon une circularité à laquelle nous renvoyons au début de notre arpentage de la thématique husserlienne de la temporalité⁴, culminent, respectivement, dans une auto-élucidation de l'individuation temporelle du vécu dans et pour la conscience phénoménologisante, d'une part, et dans une auto-critique de la connaissance phénoménologique elle-même⁵, d'autre part, ne représente en rien une fâcheuse complication, mais constitue plutôt, du moins aux yeux de Husserl, la seule voie absolument fiable et sûre - dénuée de présuppositions, et par suite, phénoménologique dans

1. Depuis l'article pionnier de L. Landgrebe, « Faktizität und Individuation. In Sein und Geschichtlichkeit » (1974), repris dans le recueil homonyme, *Faktizität und Individuation, Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982 jusqu'à l'article récent de Rudolf Bernet, « Real Time and Imaginary Time: on the Husserlian Conception of Temporal Individuation ». In : Banham, Gary éd., *Husserl and the logic of experience*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 217-236

2. *Husserliana* X, p. [237] N° 35, tr. fr. p 138. Les numéros de pages entre crochets sont ceux de l'original.

3. En passant par les manuscrits de Bernau, cf. *Husserliana*, XXXIII, texte 17, et plus particulièrement pp 303-309 qui reprennent, pour les porter plus loin, certaines analyses des *Ideen I* que nous rappellerons.

4. Cf. *Temporalité et remplissement*, Annales de Phénoménologie, 2006, pp. 147-149.

5. *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, P.U.F., 1957, Abrégé en LFT, nous renvoyons par ailleurs, pour les textes originaux publiés par Husserl dans le *Jahrbuch*, et sauf mention contraire, à cette pagination.

la pleine acception du terme.

Pour situer cependant cette articulation à son premier niveau, et nous simplifier apparemment la tâche, il est possible d'affirmer d'emblée que la phénoménologie du temps est traversée et, pour ainsi dire, commandée par celle de la constitution de la raison logique et de ses *modi operandi* les plus fondamentaux : la formalisation, laquelle est indissociable d'une certaine symbolisation. Cette puissance de la formalisation, Husserl en a le spectacle sous les yeux dans les principaux champs du savoir. Elle se signale en particulier dans le champ mathématique, et, selon une contiguïté problématique, dans celui de la logique formelle, par un déploiement sans précédent d'une symbolisation qui menace à chaque instant de s'enliser dans de stériles hyper-subtilités. Cette menace, la logique s'y serait trouvée exposée dès les premiers pas, du fait de son aveuglement et de son incapacité à tirer au clair et à maîtriser ce qui se joue dans la symbolisation formalisante, ou pour mieux dire, du fait de *son indifférence et de son mépris* à l'égard des opérations les plus élémentaires, dont il n'y a, semble dire, rien à dire - pas plus que le mathématicien ne s'attarde d'ordinaire à ce qui se joue dans une définition nominale en tant que telle. Il en va ainsi, pour commencer, de la substitution, totalement libre et arbitraire, d'une lettre à un mot ou à une phrase, - ou, logiquement parlant, d'une lettre à un concept, à une fonction ou à une proposition, de sorte qu'une éventuelle question sur le sens et les motivations d'une telle opération, pourtant fondamentale, sera regardée comme une intrusion dans une affaire privée qui, au demeurant, n'offre pas plus matière à examen scientifique que n'en offre l'immense champ, profondément mouvant, des conjectures, impasses, hésitations, erreurs, qui constituent pourtant la vie de la recherche scientifique - *a fortiori* lorsqu'elles concernent le champ de la logique. Tout cela relève, pour le logicien mathématicien auquel pensait principalement Husserl, de l'histoire et de la psychologie, ou encore de l'esthétique, voire de la simple biographie. Cette attitude n'est probablement pas sans rapport avec le tableau (assez surprenant) d'une explosion de symbolismes non seulement indifférents les uns aux autres, mais indifférents, au final, « aux choses mêmes », et pour commencer, à celles de la logique. Mais cette prolifération symbolique ne fait pas, à elle seule, symptôme et ne saurait donc fournir un motif suffisant pour une critique de la raison logique. Nous puisons, en revanche, une telle motivation dans le constat qu'en dépit d'un raffinement toujours accru, persiste et survive une certaine théorie spontanée et naïve, une « métaphysique » (non-critique) de l'individuation - qui n'a, qui ne devrait avoir en droit *aucune signification* logique. Nous voulons parler de la théorie de l'individuation par localisation spatio-temporelle. Cette théorie guiderait - et guinderait - à son insu l'esprit du logicien dans son interprétation des principes logiques fondamentaux. C'est là cependant une première affirmation qui appelle déjà une élucidation.

Deux questions s'imposent dès lors. *En quel sens une théorie de l'individuation s'en tenant aux critères de la localisation spatiale et/ou temporelle, bien que légitime et nécessaire, se révèle-t-elle, à l'examen, insuffisante et*

même naïve? Quelle forme peut et doit prendre une critique de la raison qui tienne compte des bouleversements considérables intervenus dans le champ non seulement des mathématiques et de la physique, mais également de la logique formelle, à l'époque de Husserl? Et si nous lions à présent ces deux questions : Pourquoi et comment les insuffisances de la caractérisation de l'individualité par l'assignation d'une « place » spatio-temporelle motiveraient-elles une critique de la raison théorique? Ce qu'on peut et doit entendre en deux sens : soit que la critique de la raison théorique viendrait fournir à la théorie de l'individuation mentionnée le complément dont elle a besoin ; soit que, réciproquement, un certain régime de la raison théorique, celui qui se manifeste par excellence dans la formalisation à l'œuvre dans la logique et les mathématiques contemporaines, souffrirait au fond des mêmes insuffisances que cette théorie de l'individuation, qu'il en serait même étroitement solidaire.

1. LE MODAL COMME DIMENSION DE LA CRITIQUE

Répondre à ces questions nous ménage un biais pour comprendre de quelle manière, originale, la phénoménologie transcendantale, dans un contexte historique et scientifique de « crise des sciences », renoue avec le projet d'une critique de la raison pure, moyennant un agencement radicalement nouveau de l'esthétique et de la logique transcendantales - et donc une tout autre architecture de la raison pure. Selon un « éclectisme » sur lequel il y aurait beaucoup à écrire, Husserl fusionne en effet ce projet de critique de la raison pure, avec ce qui pourrait passer à maints égards pour son contraire, à savoir le projet (bolzanienn plutôt que fichtéen) d'une logique conçue comme une théorie de la science. Cette improbable synthèse, qui nous propose une autre entente, élargie, de l'expression « critique de la raison logique », se situe au plus proche de l'idée « néo-bachelardienne » d'une « épistémologie phénoménologique » attentive au « comportement du provisoire » du savant, pour lequel il n'y a « pas de résultats scientifiques sans une critique de ses résultats ». Ce qui suppose, comme le souligne excellemment Suzanne Bachelard, une remise en cause de « la certitude immédiate » et requiert, une prise en compte de la modalisation (dont la confirmation et la négation ne représentent que des cas-limites)⁶. Or c'est pour nous un sujet d'étonnement, que, dans ce commentaire classique, et alors même que le rôle décisif des modalisations se trouve souligné, dès les premières pages, dans sa solidarité étroite au concept d'opération (p. 64-65) et

6. « La certitude immédiate doit donc être mise en question. A côté du cas où cette certitude est confirmée, se présente les cas où l'existant se modalise et devient *le douteux, le problématique et même le nul*. L'intention, au lieu d'être remplie, peut-être "détrompée". La modalisation prendra en même temps une place de plus en plus importante pour Husserl en même temps que l'étude du juger prendra le pas sur l'étude du jugement. Car la vie même de l'activité du jugement conduit à poser le problème de la modalisation » (*La logique de Husserl*, P.U.F, 1957, p. 130) Nous soulignons et souscrivons à deux mains à ce commentaire.

dans la perspective d'une « épistémologie phénoménologique » (pp. 130-131), Suzanne Bachelard ne songe pas à les mobiliser explicitement dans l'étude de la formalisation (et en particulier pour ce qui regarde la constitution de l'*être quelconque*, du « quelque chose en général » qui fournit à l'ontologie formelle sa « matière ») (p. 88), non plus qu'à envisager, dans l'analyse de la variation eidétique, et de ses implications, la quelconquité ou « quodlibétalité » (*Beliebigkeit*) et, corrélativement, la « conscience de potentialité fondamentale » (p. 258), sous l'angle de la modalisation.

Car l'attitude formalisante présuppose justement une opération (*Leistung*) de *type modal* absolument fondamentale, opération par laquelle le donné n'est jamais appréhendé comme ce qu'il est, mais pris « à titre d'exemple » et selon laquelle, corrélativement, l'attention, grâce à cette « sorte de distraction », vient à se fixer sur quelque chose de nouveau qui n'apparaîtrait pas autrement. Non seulement, le donné dans son « individualité » n'est pas pris en considération, mais il y a même danger qu'il « fasse obstacle aussi bien en mathématique qu'en phénoménologie à la saisie des essences » (p. 258). Le rapprochement de cette dernière « opération » avec celle de la formalisation s'impose. Le pas suivant consisterait à se demander pourquoi et en quel sens Husserl déclare-t-il, à cette occasion, que l'individu représente la *catégorie logique fondamentale* (*Urkategorie*). Pour tenter de le déterminer, il faudra passer par l'analyse de la modification *sui generis* que la « conscience d'exemple » exerce sur le donné (toujours individuel en tant que tel) de façon à produire cette entité étrange qu'est l'« individu quelconque ». Ce *quelconque* signale, comme nous y avons déjà insisté, une *dimension* que Husserl aura très tôt aperçue, mais dont il n'aura su analyser et maîtriser toutes les strates que peu à peu, et au prix d'une réforme intellectuelle radicale : celle qui se tient sous le signe du modal (*das Modal*).

Telle serait en somme la *dimension* que les *Ideen I*⁷ portent au rang d'« absolu » transcendantal et dont dépend une compréhension rigoureuse de l'intentionnalité. Or la prise de conscience d'une telle dimension, comme nous avons eu l'occasion de le suggérer ailleurs, semble, quoiqu'il faille se méfier en la matière de toute précision excessive, dater de l'année 1909. Une série de textes, constituant autant d'indices convergents, viennent l'attester. Traquant dans ses ultimes avatars la théorie psychologique des « images » (*Bildertheorie*)⁸, c'est-à-dire dans la théorie brentanienne de la conscience du temps⁹, Husserl est

7. *Ideen I*, p. [162]

8. *Recherches logiques*, tr. fr. Tome 2, Deuxième partie, Cinquième Recherche, §§11 et 20, ainsi que l'important appendice qui s'y rapporte, *Contribution à la critique de la « théorie des images » et de la théorie des objets « immanents » des actes*. Dans son après-coup, la deuxième édition, accentue le glissement qui nous intéresse ici. Il n'est pas indifférent pour notre propos que cette critique se prolonge dans une critique de la « théorie des signes ». Cette double critique débouche par ailleurs sur une « réhabilitation » du concept « très large » d'imagination (au sens de Kant ou de Hume) B [424].

9. Cf. Texte 48, pp. [318-319], *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893-1917), *Husserliana X*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.

conduit à développer la théorie des modifications de conscience, et plus particulièrement celle des modalisations¹⁰. Sur l'autre versant, dans les recherches sur la *conscience d'image, l'imagination et le souvenir*, cela se traduit, de façon complémentaire, par une tentative pour appréhender ce que la psychologie nomme « image », là où elle est apparemment le plus incontestable, à savoir dans les « imaginations », en termes de modification, et plus spécifiquement de modalisation. Sur cette voie, Husserl s'en prend à ce qui représente la racine historique d'une telle psychologie, à savoir la distinction humienne entre idée et impression¹¹. La tentative pour penser « la croyance comme [un] caractère impressionnel » dans son opposition à la « simple représentation » (en tant que modification), se heurte d'emblée aux difficiles rapports entre « croyance » et modifications de croyance (inclination à croire, suppression de croyance, doute, etc.)¹². Aussi est-il conduit, avec quelque hésitation, à *interpréter* la croyance « non comme un moment propre caractéristique, mais comme l'impressionnalité de l'«appréhension» elle-même », concept qu'il convient d'élargir en conséquence ; avant de trancher, au cours de l'été 1909, selon toute vraisemblance, dans le dilemme entre les deux conceptions en présence - celle qui fait de la croyance un mode propre (s'ajoutant à une matière, à une « représentation ») et celle qui fait de la croyance un sous-classe de la classe des vécus objectivants¹³ -, en faveur de la deuxième option. Cela entraîne une tout autre distribution des fonctions que l'analyse phénoménologique avait dégagées dans les *Recherches logiques*¹⁴ (modes, qualité, matière ; appréhension, contenu d'appréhension), et qui continuaient de graviter, malgré des avancées

10. Texte N° 49, pp. 319-324, N° 53, pp. 359-360, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, *Husserliana X*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966 (tr. fr. Raymond Kassis et J.-F. Pestureau, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Millon, 2003).

11. *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*, *Husserliana XXIII*, Kluwer, 1980, pp. 236-237.

12. *op. cit.*, p. 219.

13. Qui continue de s'opposer, comme dans la *Sixième Recherche*, à l'autre grande classe de vécus que sont les actes affectifs. Rappelons, à cet égard, que, tout comme le concept humien, le concept d'impression, loin de se confondre, chez Husserl, avec celui de « sensation » (*Empfindung*), recouvre l'ensemble des sphères d'actes : les vécus objectivants tout comme les vécus affectifs (ou non-objectivants). Les vécus impressionnels s'opposent, en revanche, diamétralement, aux vécus reproductifs (qui recouvrent, *mutatis mutandis*, l'ensemble des *ideas* humiennes). Hume : « under this name I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul ». Il y a, par suite, également des impressions des réflexions et des idées elles-mêmes - « as they make their first appearance in the soul ». Ce qui ne va pas sans quelque dérogation par rapport à l'usage courant : « By the term of impression I would not be understood to express the manner, in which our lively perceptions are produced in the soul, but merely the perceptions themselves ; for which there is no particular name either in the English or any other language, that I know » (*Treatise on Human Nature*, I, i). Pour Husserl, voir, par exemple, le texte N° 15, *Husserliana XXIII*, p. 329 sq. Quant à l'opposition, entre *impression* et *idea*, elle tend à être absorbée dans l'opposition entre impression (appréhension impressive ou impressionnelle) et reproduction (appréhension reproductrice), dont l'imagination (*Phantasie*) pure comprise comme apparition *neutralisée* constitue le cas exemplaire (cf. par exemple, *op. cit.* pp. 246-247, ou encore, Texte N° 15 déjà cité, p. 361 sq.)

14. En particulier dans la Cinquième Recherche, §§20 à 27.

décisives, autour de la distinction husserlienne. Si désormais la croyance est interprétée comme appréhension impressionnelle (*impressionale Auffassung*) ou comme « impressionnalité de l'appréhension » (*Impressionalität der Auffassung*), Husserl distribue tout autrement les fonctions de la croyance, de l'impression et de l'appréhension ; la croyance, définie comme *un* mode de position (« la position de certitude »), est susceptible d'être à son tour analysée en termes de qualité de croyance et de contenu de croyance, alors que, dans les *Recherches logiques*, le contenu en tant que « matière » ressortissait encore à la « représentation » (*Repräsentation*, et non *Vorstellung*, certes, mais quelque chose de totalement exempt du moindre caractère modal). L'impressionnel et le modal deviennent dès lors coextensifs. Par exemple « l'inclination de croyance est impression, mais pas croyance ».

De même, une présupposition. En outre, dans la couche inférieure : un phénomène de la représentation d'image (*Bildvorstellung*), une illusion. La croyance est *certitude* objectivante (position de certitude). Nous y discernons qualité de croyance et matière de croyance. Cette matière est une essence abstraite. La qualité se modifie en inclination de croyance, doute, etc. Ce sont là bel et bien des impressions, et chacune possède ses modifications impressionnelles¹⁵.

Toutes ces distinctions sont certes provisoires et, comme souvent dans les manuscrits de recherches, instables. Aussi nous garderons-nous d'en tirer la moindre conclusion définitive. Mais, comme l'indique l'exemple initial de l'opposition entre jugement prédicatif et « simple représentation propositionnelle » (si importante pour comprendre les opérations qui s'exerce sur les jugements), la perspective ultérieure s'y trouve tracée, quoique sur un mode inchoatif, en particulier l'objectif logique d'un dépassement de l'opposition traditionnelle sur laquelle continue de vivre la logique moderne, celle entre jugement simple (assertorique) et jugement modalisé (problématique, apodictique).

Aussi riches et audacieuses que soient, en effet, les avancées du symbolisme logique dans le traitement formel des modalités au sens large (ontologiques, doxiques, temporelles ou déontiques), le logicien n'en continue pas moins, et inévitablement, de ressentir le besoin d'un *élargissement*. L'un de ces élargissements, qu'appelle(nt) la mathématique (ou analytique) pure(s), celui de l'ontologie formelle a, à juste titre, retenu l'attention des commentateurs. Encore faut-il relever que la promotion du *Etwas* au rang de catégorie ontologico-formelle fondamentale ainsi que sa fécondité (sa constructibilité) présupposent un bouleversement catégorial sans précédent, et en tout cas, beaucoup plus profond que celui dont toute la logistique moderne porte la responsabilité : la promotion des modalités au rang de « concepts formels fondamentaux » [*formale Urbegriffe*] (*LFT*, pp. [63-64]). Non pas fondamen-

15. *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*, Husserliana XXIII, Kluwer, 1980, pp. 236-237.

taux *parmi d'autres*, et encore moins, *après d'autres* - mais fondamentaux et fondateurs pour la juste compréhension des *propositions existentielles* ainsi que des *propositions du deuxième ordre* (« les propositions prises comme sujets de prédications de vérité »), et plus largement pour la compréhension de l'ensemble des opérations syntaxiques de l'apophantique formelle, et, corrélativement, fondamentaux pour la constructibilité du quelque chose, pour la dérivabilité des « modes du quelque chose en général » (p. [101]). Autrement dit les variations syntaxiques se placent *sous* la rubrique des « variations modales ». Ainsi la nominalisation, qui transforme une proposition du type *S est p* en « sujet » d'une nouvelle prédication, par exemple, *Sp est q*, implique-t-elle une modification modale par laquelle le mode de la proposition *p* se trouve suspendu (neutralisé) et par quoi sa matière vient se fondre dans la matière de la nouvelle proposition. On comprend mieux en quel sens et dans quel contexte, Husserl déclare que « ce concept de variation modale ne s'épuise en aucune façon dans ce qu'on appelle les modalités de jugement » - et, pourrions-nous peut-être ajouter, elle ne se réduit pas davantage à ce qu'on nomme de nos jours les opérateurs modaux, quelle qu'en soit l'interprétation (syntaxique ou sémantique).

Mais on ne prendrait guère toute la mesure - ou la démesure - de la « révolution » ainsi engagée par Husserl, si l'on ne raisonnait qu'en termes de modalités ontologiques. Celles-ci ne se restreignent nullement d'ailleurs au carré des modalités (le nécessaire, le possible, l'impossible, le contingent), puisqu'il faut y inclure, suivant le fil conducteur des modalités doxiques, d'autres modalités ontologiques plutôt informelles, comme le douteux, le problématique, mais aussi le probable, l'improbable, etc., et même - ce qui est encore plus surprenant - les modalités affectives et pratique. Cet élargissement dont Husserl fait dépendre le plein déploiement de la logique formelle (en ontologie formelle, et par suite en une authentique logique de la vérité) suppose donc une prise en compte de la substructure modale de la sphère analytique. Le travail souterrain de la « taupe des modalités » (selon l'expression de Weyl) amorcé probablement dès avant l'année 1909 se poursuit à présent en ces termes, que nous commenterons plus loin : « la “matière” [*Materie*] des jugements au sens de la logique formelle est seulement la teneur qui dépasse le quelque chose en général ; au quelque chose en général appartiennent précisément toutes les formes, celles dans lesquelles il est jugé non seulement en certitude, mais aussi en possibilité, etc. Un élargissement apparenté, quant à son sens, à celui que nous venons de mentionner, se produit en outre quand on prend en considération le fait que l'affectivité apporte des modalités du quelque chose en général, qui sont insérées de même dans la sphère doxique ». (*LFT*, p. [88], note, souligné par nous).

La question se pose alors de savoir de quelle façon, une telle refonte du modal, met la phénoménologie transcendantale en état de contribuer à la critique de la raison logique, et, ce faisant, à l'accomplissement de la vocation de la logique qui est d'être elle-même une critique de la science. Mais nous dis-

posons d'ores et déjà d'une précision importante quant à la méthode : une telle phénoménologie ne peut pas procéder à un examen de *surplomb* des résultats de la logique *lato sensu*, mais doit se replacer dans l'intention (historiquement) vivante de la logique, pour y déceler, au plus proche et en creux, les points de blocage ainsi que les remèdes, c'est-à-dire en somme, les ressources susceptibles de fonder et satisfaire sa prétention à une *applicabilité* universelle, et par suite son aspiration à être universellement normative (donc *nomologique* au sens fort). La phénoménologie ne peut donc pas davantage procéder à une telle réforme, *de l'extérieur*. Elle doit se borner à jouer le rôle de simple auxiliaire d'une *cathartique*¹⁶ que la logique formelle doit, au final, et conformément à son sens, opérer sur elle-même, en pleine autonomie. Sur la base d'un tel diagnostic, cette *cathartique* devrait consister, en l'occurrence, à libérer la *catégorie fondamentale* (l'individu) et les principes fondamentaux qui en dérivent (comme les principes d'identité, de contradiction, du tiers exclu, de substitution, de la double négation, etc.) des œillères que lui impose l'interprétation dominante - celle qui procède de la théorie de l'individuation spatiale et (plus radicalement) temporelle. Cette libération, loin de s'opposer au déploiement de la formalisation, coïncide bien plutôt avec l'émancipation de la sphère analytique et de ses constructions¹⁷. L'affranchissement vis-à-vis de la théorie de l'individuation spatiale est en effet historiquement déjà engagé ; la « réduction formalisatrice » de notre intuition de l'espace est en partie réalisée par l'axiomatisation hilbertienne de la géométrie couplée aux généralisations des « géométries non-euclidiennes » - en partie, car elles continuent malgré tout de se comprendre comme des théories d'*espaces* abstraits et non comme des généralisations formalisantes, construisant, sur le modèle de la multiplicité euclidienne, clairement formalisée par Hilbert dans les *Grundlagen der Geometrie*, des « formes de théories » de « formes de domaines », à partir de

16. Rappelons que pour Kant la logique générale lorsqu'elle est appliquée a simplement une fonction de *kathartikon* par rapport à l'entendement commun, et qu'elle n'a de fonction d'*organon* que pour ce qui concerne l'usage formel de l'entendement et de la raison, c'est-à-dire abstraction faite de leur matière (empirique ou transcendantale), quant à son usage en tant que *canon* (logique de la découverte), il est irrépressible dans ses motivations et illusoire dans ses résultats, en un mot dialectique (Cf. *Critique de la raison pure*, 2 ed. introduction à la logique transcendantale). La logique appliquée ou *kathartikon* « traite de l'attention, de ses obstacles et de ses suites, de l'origine de l'erreur, de l'état du doute, du scrupule, de la conviction, etc., et la logique générale et pure est, par rapport à elle, ce que la morale pure qui contient simplement les lois morales nécessaires d'une volonté libre en général, est par rapport à la *théorie proprement dite des vertus* (l'Éthique), qui considère ces lois *aux prises avec les obstacles des sentiments, des inclinations et des passions auxquelles les hommes sont plus ou moins sujets*, et dont il ne peut jamais résulter une science véritable et démontrée parce qu'elle a besoin, aussi bien que la logique appliquée, de principes empiriques et psychologiques ». (Nous soulignons).

17. *LFT*, p. [46]. On n'a pas assez insisté, nous semble-t-il, sur ce qu'avait d'insolite et de polémique, par rapport à Kant, tout comme dans le contexte de la crise des fondements en mathématiques, le principe, sans cesse réaffirmé par Husserl, d'une construction analytique. Cf. par exemple le § 32, ou encore le §35, où la « *mathesis universalis* (ce qui est maintenant équivalent à l'analytique logique) » est définie, « pour des raisons aprioriques, [comme] un règne de construction universelle » (*op. cit.* pp. [90-91])

« formes d'axiomes »¹⁸. L'auto-élucidation logique des mathématiques pures revient sans cesse buter sur une interprétation *rigide* des principes logiques à laquelle l'intuition de l'espace continue, en sous-main, de fournir tout à la fois un guide et un carcan. Pourtant, quelques uns parmi les acteurs les plus marquants de cette période ont ressenti de façon aiguë le besoin de substituer à la « sauce spatiale » (à la « bouillie fluide du continu ») que l'on répand entre les éléments ultimes de la géométrie formalisée (les points dits individuels), un continu d'une tout autre nature : « le milieu du libre devenir »¹⁹. Telle est du moins l'interprétation que Weyl donne de la « crise contemporaine des fondements des mathématiques ». L'arbitrage qu'il propose entre Hilbert et Brouwer, sur l'usage et l'interprétation des principes logiques, vise à établir que la formalisation (comprise comme évacuation du sens, et donc de toute référence) n'est pas en mesure de proposer une description axiomatique complète des quantificateurs (« un quelconque x » et « il y a un x ») si elle ne fait intervenir en outre *deux axiomes logiques « transcendants »*. Sans eux, il ne peut justifier la *possibilité* de la substitution « d'individus » ou de « propositions individuelles » aux variables libres (des formules générales), dont dépend précisément la reconstruction logique des mathématiques en un jeu symbolique réglé²⁰. Si le « génie mathématique », avec la sûreté qui le caractérise²¹, a déjà amorcé l'autocritique du principe d'individuation spatiale, les choses se présentent beaucoup plus mal pour ce qui concerne le principe d'individuation temporelle. La chronométrie est encore dans son enfance. D'un point de vue formel, le temps est probablement quelque chose de plus qu'une espèce de multiplicité unidimensionnelle, éventuellement dotée d'une métrique propre, mais la formalisation qui permettrait de décrire la structure du temps comme « système rigoureux des places »²², voire de produire à partir d'elle, d'autres structures temporelles, se heurte et se mêle à une intuition du temps confusément universel et cosmique, qui, plus encore que l'intuition de l'espace, constitue un obstacle au développement de chronométries possibles, ou

18. *ibid.* p. [82]

19. H. Weyl, « Sur la crise contemporaine des fondements des mathématiques », in *Intuitionisme et théorie de la démonstration* [1921], trad. fr. J. Largeault, p. 77.

20. Le premier de ces axiomes (12) peut se formuler : si pour tout x A, alors b A - formule d'exemplification d'une variable libre, par un individu b . La seconde introduit audacieusement la notion de « représentant » et peut se lire : si pour A (un représentant de tout x qui est A), alors pour tout x A. « The Ghost of Modality », *Philosophical Essays of Edmund Husserl*, Cambridge (Mass.), pp. 397-398, repris dans *Gesammelte Abhandlungen*, Band III, Springer, Berlin, Heidelberg, New York, 1968. pp. 702-703. Trad. fr. J. Largeault, « A la recherche des modalités », in *Le continu et autres écrits*, Paris, Vrin, 1994, pp. 200-201. - A bien y regarder, il y a un parallélisme assez saisissant entre la critique de ces deux axiomes et la critique phénoménologique du postulat de l'« image » ou de l'« objet » mental que nous rappelions plus haut. La théorie spontanée du signe ou de l'image mentale, pour *ne pas faire intervenir l'intentionnalité* (et conjurer ainsi le spectre du platonisme), introduit dans l'esprit un « représentant » et se croit ainsi dispensée de poser un *su*, un *présumé*, un *imaginé*, un *perçu en tant que tels*.

21. *LFT*, p. [82].

22. *Synthèse passive*, p [331], p [295]

plus exactement à des extensions abstraites et formelles analogues à celles des géométries non-euclidiennes, qui n'attendent que le travail d'une phénoménologie (nécessairement transcendantale, puisqu'en rupture avec les limites de l'intuition possible imposées par Kant) pour trouver un champ d'application. Encore faut-il pour faire droit à l'idée de temps de dimension n , appréhender le modal comme du dimensionnel. D'où le travail considérable de Husserl depuis les *Manuscripts de Bernau* autour des modalités du temps, qui, en un geste fort cartésien, cherchent d'abord à scruter les linéaments d'une telle *mathesis à même* la vie des actes de conscience, dans les enchaînements des modes du temps tels qu'ils structurent les synthèses passives de consciences. Cette tâche est elle-même un préalable à la constitution d'une logique formelle conforme à son sens.

S'il est vrai que le temps est objectivement une forme universelle de tous les objets individuels, réels (*real*), il est, corrélativement, pour la conscience, une forme universelle de tous les objets individuels *possibles*. Bien plus encore, elle est une forme universelle dans laquelle absolument tous les objets et tous les sens d'objet se trouvent, d'une certaine manière et nécessairement, insérés. Si les sens sont le grand thème de la logique des sens [de l'apophantique] et si, comme nous pouvons l'établir, ce sont les sens qui sont exprimés dans les expressions, dans les propositions, alors l'élucidation de la forme du temps est pour nous d'une signification universelle et fondamentale. La détresse dans laquelle la doctrine du jugement s'est trouvée au moyen âge et dans les temps modernes quant à l'interprétation des modes du temps (*Zeitmodi*), l'incapacité de parvenir à la clarté sur le point de savoir s'ils appartiennent à ce qu'on appelle la copule « est » ou à l'objet et ce que cela devrait signifier, sont liées au manque complet de recherches approfondies sur la conscience du temps et ses structures de sens (*Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana XI, Kluwer, 1966, pp 312-313, trad. fr. B. Bégout et Jean Kessler, Millon, 1998.).

Que les logiques temporelles qui ont vu le jour depuis cette époque satisfassent un tel besoin, c'est ce dont nous ne nous permettrons pas de préjuger. Ce qui est certain, en revanche, c'est qu'aucune logique temporelle ne dépassera les bornes assignées par théorie formelle du temps comme système rigoureux de places, tant qu'elle se révélera incapable de décrire la dynamique du flux temporel en termes de procès de remplissement continu (nécessairement *conjoint* à un évidement non moins continu)²³, et la manière dont l'enchaînement de

23. Les leçons sur synthèses passives nous apprennent à comprendre le flux du temps phénoménologique, - c'est-à-dire « l'écoulement temporel des vécus (*Erlebnisabfluss*) dans lequel des apparitions se transforment en apparitions, passent l'une dans l'autre de façon concordante, dans l'unité de recouvrement qui correspond à l'unité du sens » - « comme l'ajointement (*Gefüge*) systématique d'un remplissement progressif d'intentions, auquel est évidemment lié, main dans la main, un évidement (*Entleerung*) progressif d'intentions déjà remplies de l'autre

ceux-ci recouvrent ou recourent la variété des modalisations. A partir de là s'ouvre une tout autre théorie de l'individuation temporelle, une théorie des champs temporels où se forme l'individualité dans sa *figure temporelle* (*Zeitgestalt*) avec son remplissement. Or parce que parfaitement individuées et individuanes, ces figures temporelles restent « répétables » et représentent ainsi une singularisation d'une essence qu'il est possible de ressaisir après-coup. C'est cela qui fonde la possibilité de la comparaison, et par suite de la prédication logique et conceptuelle²⁴.

2. LA CRITIQUE DE L'INDIVIDUATION DANS LES *Ideen* ET SES INSUFFISANCES

La théorie de l'individuation spatio-temporelle est naïve à plus d'un titre. Elle l'est en dernière instance, au sens phénoménologique, en ce qu'elle fait

côté ». (SP, p. [8], p 99) Or l'élucidation de cette « opération » qui est absolument fondamentale pour la logique (p. [70], p 151) nous dévoile, au niveau de la passivité, une différence entre deux « modes » (*Weisen*) de remplissement (p. [79], p 159) (l'un ayant le caractère d'un simple remplissage et donc d'une préfiguration, l'autre celui d'un authentique remplissement, et donc éventuellement et potentiellement celui d'une confirmation ou d'une infirmation) qui est aussi une tension dynamique, et qui recroise la différence entre deux modes (*Modi*) du temps (*ibid.*), ainsi que celle entre deux groupes de modalités (*Modalitäten*) doxiques et affectives (respectivement, SP, §§22, plus particulièrement p. [95], p. 172 et §§ 20-21). L'étude de ces enchevêtrements thématiques constitue l'un des objectifs fondamentaux de notre arpentage phénoménologique.

24. Parmi les multiples textes qu'il faudrait mobiliser, contentons-nous de celui-ci qui montre clairement en quoi la théorie de l'individuation par localisation temporelle est solidaire de l'autre grand préjugé : l'antiplatonisme. « Il faut bien voir que *la place temporelle et locale*, comme ce qui individue une objectité temporelle concrète dans la coexistence et la succession, n'est pas quelque chose comme un trait caractéristique ou même comme une marque, un index, par lequel tout [item] individuel se distingue de tout [item] semblable possible. A cela voudrait aisément reconduire le discours traditionnel sur la différence individuelle vis-à-vis des différences spécifiques. (...) L'unicité de la place temporelle n'est (...) rien d'autre que le corrélat de la forme d'identification à chaque fois accomplie dans sa connexion unique, celle de la vie constituante dans laquelle cet objet se constitue comme celui-ci et dans laquelle seulement il est identifiable, dans la mesure où c'est précisément la conscience qui peut revenir à son acte de constitution originnaire, le réveiller et le retrouver comme étant celui-ci en propre, comme cet objet-là à chaque fois reconnaissable. Par ailleurs dans la mesure où cet objet-ci et cet objet-là, et les nombreux autres qui se sont à chaque fois constitués, se tiennent dans des rapports d'homogénéité et se lient selon la similitude et la ressemblance dans des synthèses d'homogénéité, tandis qu'ils se sont détachés par contraste, dans cette mesure donc apparaissent des connexions comparatives, là où se dégagent des traits caractéristiques communs et différents, et donc les possibilités de la prédication logique et conceptuelle. Dès lors, tout objet a nécessairement non seulement son quid, son essence comparable, ou encore spécifique, selon laquelle il peut être relié à d'autres objets de manière générale, conceptuelle, selon le genre et l'espèce ; mais il a aussi, et comme présupposition pour les synthèses d'homogénéité de cette sorte et les comparaisons fondées sur elles, déjà constitué par avance son individualité, son éccéité (*Diesheit*) ; c'est-à-dire : il est le même, constamment reconnaissable et, en tant que tel, il appartient à la connexion déterminée de la vie originnairement constituante. » SP, pp [143-144], tr. fr. pp. 212-214. (Nous soulignons)

fond sur la thèse constitutive de l'attitude naturelle, à savoir que tout être pensable ne l'est qu'en tant qu'être présent dans le monde. Raison pour laquelle l'application de la logique et/ou de la mathématique à ce qui se donne dans l'expérience apparaît elle-même comme quelque chose de contingent et d'arbitraire. Cette naïveté se retrouve dans l'attitude du logicien ou du mathématicien qui conçoivent l'opposition entre *généralité pensable* (quel que soit le nom qu'on lui donne : attribut, concept, fonction, etc.) et *individu* comme recouvrant peu ou prou l'opposition entre *irréalité* et *réalité*. Le hiatus entre l'attitude des sciences empiriques et celle des mathématiques ou de la logique se signale à son tour par ceci que l'individu ne franchit le seuil de la formalisation qu'à revêtir la forme de *l'individu quelconque*. Un tel hiatus, selon Husserl, ne saurait être comblé sans la médiation des eidétiques matérielles que les sciences empiriques aussi bien que les sciences formelles ont refoulées, au nom d'un préjugé séculaire : *l'antiplatonisme*. Encore faut-il parvenir à justifier la nécessité d'une telle médiation. Et c'est ce en quoi les analyses des *Ideen I*, malgré leurs audaces, pèchent.

2.1 *Les présuppositions eidétiques de l'opposition entre individualité spatio-temporelle et individualité quelconque*

Entre l'individu réel contingent caractérisé en dernière instance par l'unicité de sa localisation spatio-temporelle (le ceci-là) et l'individu quelconque, totalement indéterminé, que postule la formalisation, Husserl introduit au §2 des *Ideen I*, l'individu caractérisé par sa *teneur eidétique*.

Les sciences empiriques sont des *sciences de « faits »*. Les actes de connaissance du faire expérience, ceux qui sont fondateurs, posent un réel conçu comme *individuel*, ils le posent comme un existant spatio-temporel, comme quelque chose qui est à *cette* place temporelle, qui a cette durée sienne et une teneur de réalité, qui, d'après son essence, *auraient pu tout aussi bien être à telle autre place temporelle* ; ou encore, comme quelque chose qui, sous telle figure physique (ou, pour ce qui est du vivant, donné sous telle figure), se trouve en ce lieu, alors que le même réel, selon son essence, *pourrait tout aussi bien être à tel endroit quelconque*, avec telle autre figure quelconque, *pourrait* de même *changer*, tandis qu'elle ne change pas en fait, ou *pourrait changer d'une façon autre* que celle selon laquelle elle change en fait. L'être individuel sous toutes ses formes est, pour parler très généralement, « contingent ». [8] *Ideen I*, §2 [je souligne]

Or selon une implication dont on aurait du mal à rendre compte dans les termes des logiques modales qui ont vu le jour depuis C. I. Lewis²⁵, Hus-

25. Lewis C.I. et Langford, C.H. *Symbolic logic*, Dover, New York, 1932, 1959. En faisant l'économie de la transcription formelle de la corrélation, les problèmes qui subsistent sont mul-

serl conclut que cette individualité caractérisée par sa contingence, *implique* la possibilité d'une essence, c'est-à-dire d'une individualité « contentuelle ». En d'autres termes, ce qui est individualisant, en dernière instance, c'est une « espèce propre » (*Eigenart*), un « fonds de prédicables essentiels » (*Bestand an wesentlichen Prädikabilien*, p. [9]). Ce dernier, littéralement, *conditionne et fonde* l'attribution de déterminations secondaires : les prédicats matériels communs aussi bien que les prédicats formels. Or les déterminations spatiales et temporelles sont des déterminations *matérielles dérivées*. « En général, toute chose matérielle possède sa spécification d'essence et de façon ultime la spécification “chose matérielle en général”, avec une détermination temporelle en général, une durée, une figure et une matérialité en général » [9]. Mais, conclut alors Husserl dans des termes lapidaires qui annoncent les analyses des §§3 et 4, « tout ce qui *appartient à l'essence de l'individu, un autre individu peut également le posséder* et les généralités d'essence du type de celles que nous venons d'indiquer dans nos exemples, délimitent des “régions” ou des “catégories” d'individus ». Il convient d'articuler les deux propositions de la façon suivante : c'est précisément sur cette *possibilité* de transfert de prédicats (y compris le « fonds de prédicables essentiels ») que se *fonde la possibilité* de l'inclusion logique d'un individu dans une « région » ou une « catégorie » (c'est-à-dire en somme de toutes les formes de généralisation).

De là découle toute une *série de principes et de distinctions* qu'on ne saurait pleinement formaliser et que l'on serait bien en peine d'extraire inductivement de quelque observation empirique psychologique.

Parmi ces principes figure le *principe de la convertibilité de l'intuition d'individu en intuition d'essence* (ou idéation) qu'on peut énoncer : « L'intuition d'expérience ou intuition de l'individu peut être convertie en vision d'essence (en idéation) » (§ 3) [10]. Lui-même se fonde sur et dérive de l'*entre-implication de l'intuition eidétique et de l'intuition d'individu* qu'il faut se garder d'interpréter selon une symétrie trop littérale qui conduirait immanquablement à une conception mystique de l'idéation :

C'est sans aucun doute le propre de l'intuition d'essence que d'avoir à sa base une pièce maîtresse d'intuition individuelle, à savoir un apparaître, un être-visible d'un individuel, néanmoins,

tuples, mais ils peuvent se ramener à la question suivante. Quelle signification logique peut-on donner au terme d'essence ou d'eidos? Dans une semi-formalisation, on devrait en effet proposer les formules suivantes : *la possibilité de l'existence de a implique strictement la possibilité de l'eidos de a et la possibilité de l'existence de l'eidos de a implique strictement la possibilité de l'existence de a*. On ne saurait assimiler l'eidos à aucun opérateur modal, non plus qu'à la matière d'une proposition, sans perdre son lien *constitutif* à la possibilité. Et inversement, on ne saurait traduire l'individu pris en exemple dans la symbolique de la logique modale de Lewis sans corrompre ce qui est ici l'essentiel, à savoir qu'il s'agit d'un individu entre guillemets, ou si l'on veut pris dans les parenthèses. Enfin, et là est peut-être la voie de la résolution de ce puzzle, la possibilité ici en question n'est pas un opérateur modal qui s'appliquerait à une matière propositionnelle ou prédicative donnée par ailleurs, mais un ingrédient constitutif de celle-ci - et de sa vérité.

bien entendu, pas une saisie de celle-ci et pas non plus de *position* de celui-ci en tant que réalité ; il est en conséquence certain *qu'aucune intuition d'essence n'est possible sans la libre possibilité d'une conversion du regard sur un individuel* « correspondant » - de même qu'inversement, aucune intuition individuelle *n'est possible sans la libre possibilité de l'effectuation d'une idéation* et, en elle, de l'orientation du regard sur l'essence correspondante qui s'exemplifie dans ce qui est individuellement visible à plein (*Sichtigen*) p. [12]. *Ideen I*.

Pour le dire en première approximation, (a) l'intuition d'essence implique *réellement* l'intuition d'individu, tandis que (b) l'intuition d'individu implique *idéalement* l'intuition d'essence. En première approximation, car, à vrai dire, la première implication, dite *réelle*, n'est pas *réellement* l'implication d'un acte dans un autre. Il y a là, dans la terminologie des *Recherches Logiques*, une *fondation (Fundierung)* d'un acte dans un autre, fondation qui suppose que l'acte fondateur soit « désactivé », et, pour ainsi dire, incorporé à la *matière* de l'acte fondé à titre de *possibilité noétique constitutive*. Une telle « matérialisation » signifie que l'acte fondateur est dé-qualifié (modalement neutralisé) et maintenu à titre de *simple possibilité subjective*. A l'inverse, l'implication de *l'idéation* par l'intuition d'individu ne peut être que *purement idéale*, l'intuition d'individu étant, précisément, un acte simple.

La *première* forme d'implication est déjà fort troublante avec son recours massif à la notion *modale* de possibilité. Pourtant, elle n'est pas nouvelle et correspond assez exactement au principe de la philosophie critique kantienne, d'après lequel aucun concept ne saurait posséder de réalité objective (de contenu) et par suite d'extension, s'il n'est *possible* d'indiquer un exemple quelconque qui le présente²⁶. La *seconde* en revanche s'affranchit allègrement

26. La déclaration de Kant, au début de l'Analytique des principes, selon laquelle les « exemples » sont des « trotteurs » (*Gängelwagen*) de la faculté de juger, a contribué à minorer, et même à occulter, le rôle que *la possibilité* d'une exemplification jouait dans sa théorie du concept, et en particulier dans la doctrine des catégories. A ne pas vouloir passer pour un imbécile (i.e. celui qui du fait d'un usage impénitent d'exemples ne parvient pas à s'élever à la conception de la règle), ou pour un misologue (qui rechigne à s'y élever), on a ainsi pris inconsidérément le risque de tomber dans le travers typiquement scolastique de l'« éplucheur de formules » (*Formalienklauber*) (*Logik*, 46). Or, du point de vue de l'usage théorique de la raison, toute la doctrine du schématisme, dans ses implications positivement transcendantales (théorie de l'expérience possible) aussi bien que négativement critiques (distinction entre noumènes et phénomènes, caractère dialectique des raisonnements recourant aux concepts purs), s'inscrit dans la perspective exprimée par le principe selon lequel « la possibilité réelle » d'un concept (et non sa possibilité logique) « ne peut jamais être produite autrement que par la *présentation de l'objet* correspondant au concept, car sinon il ne reste jamais qu'une pensée qui laisse toujours dans l'incertitude la question de savoir si quelque objet lui correspond ou si elle est vide, autrement dit si elle peut en somme servir à connaître, *jusqu'à ce que cet objet soit montré dans un exemple* » (*Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et Wolff*, Pléiade, Tome III, tr. fr. J. Rivelaygue, p 1273). Le point décisif ici dont dépend l'entente du transcendantal au sens kantien réside tout entier dans la *possibilité* d'un tel exemple, et non, bien entendu, dans le *fait* ou la *donnée* du cas.

de toutes les inhibitions et de toutes les préventions pré-, néo- ou post-critiques vis-à-vis de l'intuition eidétique. A ceci prêt que la mention de celle-ci comme une « *libre possibilité* » devrait nous mettre à l'abri, ajoute Husserl, de toute pensée mystique. Et elle n'est pas sans rapport avec la *structure et la théorie phénoménologique de l'individuation*, qui ne constitue pas aux yeux de Husserl, une *théorie métaphysique*, mais le *simple dévoilement critique des implications des opérations qui sont à la base de l'attitude scientifique*, et par suite, des deux « opérations » que sont la *généralisation empirique* et la *formalisation*, en particulier.

2.2 *L'individu comme catégorie logique fondamentale et son ombre : l'individualité spatio-temporelle*

En partant de la structure eidétique que nous avons commencé de décrire, la *généralisation* se caractérise essentiellement par *l'implication de la position d'existence de l'individu*. Quant à l'attitude formalisante qui est traditionnellement celle de la logique et qui est devenue *de plus en plus explicitement* celle des mathématiques, elle se signale à l'inverse par son *indifférence* à l'égard de toute individuation et, *a fortiori*, de toute individuation réelle. La formalisation (*Formalisierung*) se distingue de toute généralisation, qu'elle soit empirique ou eidétique, en ce qu'elle évacue toute teneur matérielle, et ne la retrouve pas par le biais d'une *spécification* (*Spezialisierung*), mais d'une *dé-formalisation*, d'un « remplissage » (*Ausfüllung*) arbitraire de la forme vide du « quelque chose ». Il y a là une séparation radicale qui fait qu'à aucun niveau de singularisation (*Vereinzelung*)²⁷, le logicien ou le mathématicien moderne ne rencontrent jamais d'individualité si ce n'est par le biais d'une *application extérieure et contingente* de la forme catégoriale en question (proposition, fonction, argument, variable individuelle) à un cas « matériel » donné par ailleurs, et qui ne constitue, dans ces conditions, qu'une simple illustration. Il en va ainsi, précise Husserl, lorsqu'on passe, par exemple, de *l'espace* à la « multiplicité euclidienne », ou inversement, lorsqu'on *illustre* la forme « multiplicité euclidienne » par l'espace intuitif. Ce qui est perdu définitivement dans ce va-et-vient, c'est non seulement l'individualité concrète ou contentuelle (*sachhaltige*), mais l'individualité spatio-temporelle (le ceci-là), pour cette raison que l'un comme l'autre sont « sans forme » (*formlose*) (§ 14). A l'individualité déterminée par son contenu ou à l'individualité déterminée spatio-temporellement, la formalisation substitue une *individualité quelconque*, un « quelque chose » d'indéterminé et de vide.

La notion d'individu représente ainsi un *catégorial* (une forme *syntactique paradoxale*), celui d'une *individualité sans rien d'individuel*, c'est-à-dire le lieu où la forme logique s'assure une prise sur le *sans forme* (*formlos*). Or par rapport à cette catégorie-limite de « substrat », ou d' « individu quelconque »,

27. Et non d' « individuation » (trad. P. Ricœur, p [27]).

l'individualité spatio-temporelle intervient comme médiation, soustrayant la catégorie d'individualité quelconque à une potentielle contradiction tout en lui ménageant une possibilité d'application. C'est pourquoi, bien que toutes deux soient qualifiées de *sans forme*, la disjonction des deux catégories de substrat est décisive. La dernière seule est porteuse d'une singularité individuelle totalement affranchie de toute forme syntactique. Les catégories-substrat « se distribuent sous les deux rubriques principales suivantes : l'«essence concrète ultime» et le «ceci-là» ». Par cette dernière catégorie qui sera désignée plus loin comme *tode ti*, il faut entendre la « singularité individuelle pure et syntaxiquement sans forme ». Car, ajoute Husserl, alors que la première conserve quelque chose de la notion primitive d'individualité (à savoir son indivisibilité, *Unteilbarkeit*) ; la seconde ouvre, on peut le supposer, un horizon d'individualité divisible à *l'infini*, c'est-à-dire d'une constructibilité infinie du « quelque chose », donc d'une substitution de singularités individuelles syntaxiquement construites et articulées à des individualités données et inconstructibles. Mais, pour cette raison même, la logique a *besoin* de l'individualité ; bien plus, non seulement « individu » constitue une *catégorie logique fondamentale*, mais *l'individu lui-même* est « l'objet originel exigé d'un point de vue purement logique », il est « l'absolu logique auquel renvoient toutes les *modifications logiques* » ([29]).

Cette promotion de l'individu au rang de catégorie et d'absolu logique, Husserl l'opère, en 1913, en recourant à l'outil de la *théorie des tous et des parties*, et plus particulièrement aux relations de dépendance et d'indépendance. S'il y a une dépendance de la forme catégoriale vis-à-vis de la forme substrat, en poussant l'analyse plus loin, le substrat en tant que tel constitue lui-même une forme catégoriale, qu'il est possible à son tour d'analyser en termes de relations de dépendance (unilatérale ou réciproque) ou d'indépendance. Sans nous engager plus avant dans la lecture des analyses très denses du §15, notons simplement que l'utilisation, dans le cadre d'analyses eidétiques des rapports entre formes catégoriales et substrats constitue non seulement un défi pour la compréhension du lecteur de bonne volonté, mais, plus radicalement, pose problème d'un point de vue critique. Cela se signale à la fois dans l'énoncé même que nous avons cité, par la *substitution* non justifiée du concept de *généralisation*, lui-même élargi en « modification » logique, au concept de *formalisation* et par le statut équivoque du « ceci là ». « Un «ceci là» dont l'essence matérielle est un concret s'appelle un *individu* ». ([29]).

2.3 *Les insuffisances de cette critique et le spectre du psychologisme transcendantal*

Suspendons la lecture de ces pages redoutables et tournons-nous vers *Logique formelle et logique transcendantale* en partant de l'hypothèse que tout l'effort que Husserl y déploie vise principalement à *motiver*, plus rigoureusement qu'il ne l'a fait dans les *Ideen I*, la nécessité même d'une élucidation de

la formalisation à partir de ses présuppositions idéalisantes et subjectives. Car quelles que soient les insuffisances de la « solution » de 1913, il est indéniable que l'entreprise de 1929 cherche à les surmonter, en dépassant la naïveté qui est non seulement celle de l'attitude formalisante, mais aussi celle de l'attitude phénoménologique et eidétique de 1913 qui, à sa façon, continue de faire fond sur les mêmes présupposés. Ce qui revient à dire que le traitement du problème des présupposés idéalisants et subjectifs de la formalisation proposé par les *Ideen I* est insuffisamment critique. La naïveté tient en l'occurrence à ce que le virage phénoménologique et critique ne puise pas assez, ou assez fortement, sa motivation dans *l'intention* qui anime l'immense mouvement de formalisation qui s'empare de la science au début du XX^e siècle (et lui demeure cachée). Or par un étrange effet en retour, cette extériorité et cet anachronisme de la critique trouve sa réplique au niveau de l'analyse phénoménologique elle-même en tant qu'analyse eidétique de la subjectivité. Là aussi, la théorie de l'idéation est marquée de la même ambivalence à l'égard de la théorie naïve de l'individuation spatio-temporelle, mais transposée, pour ainsi dire, sur le plan de la conscience transcendantale - une ambivalence qui risque de faire virer la phénoménologie transcendantale dans ce pataquès et cette catastrophe qu'est le « psychologisme transcendantal ».

(a) Pour développer d'abord ce dernier point, Husserl oppose à l'époque la phénoménologie en tant que « théorie descriptive des vécus », qui, comme la géométrie, est une eidétique matérielle, à une approche formalisante et constructive, une phénoménologie idéalisante, qui, en tant que *mathesis* pure des vécus, « serait la contre-partie de la phénoménologie » descriptive. Cela affleure ainsi dans la caractérisation de l'idéation phénoménologique, selon laquelle la « seule chose que la phénoménologie descriptive laisse tomber c'est l'individuation, elle retient en revanche, dans la conscience eidétique, toute la teneur d'essence (*Wesensgehalt*) dans la plénitude de sa concrétion et la saisit comme essence identiquement idéale, qui, comme toute essence, *pourrait* se singulariser non seulement *hic et nunc*, mais dans d'innombrables exemplaires » (§ 75, p. [140]) C'est ainsi qu'avant même de poser la question de l'existence d'une phénoménologie constructive, qu'il faudrait d'abord entendre en son sens husserlien comme une pure *mathesis* des vécus, et tout en cherchant à tenir l'eidétique à l'écart de toute démarche idéalisation, de toute substraction (p. [139]), Husserl *présuppose* une théorie de l'individuation des vécus par localisation temporelle. Ce présupposé se retrouve dans l'erreur d'appréciation - sur laquelle il reviendra dans les *Manuscrits de Bernau*, puis dans *Logique formelle et transcendantale* - de la portée de la phénoménologie de la conscience intime du temps. Cette phénoménologie repose, à sa base, sur une *idéalisation*, au terme de laquelle le flux de conscience, se trouve saisi comme forme originnaire (*Urform*) de la conscience dans son unité. C'est en elle et par elle que les vécus sont supposés acquérir leur individuation. La position vis-à-vis d'une telle théorie de l'individuation du vécu est marquée par l'ambivalence, pour ne pas dire par une nette ambiguïté. En un sens, il est

impossible de tenir une telle forme sous le regard, comme on peut tenir un vécu individuel, mais sans elle c'est tout à la fois l'individualité du vécu, l'homogénéité et la clôture du champ des vécus qui devient impossible. Quant au mode de saisie, Husserl semble hésiter entre une franche et claire construction formelle et une intuition eidétique. Et c'est ainsi qu'il opte pour une solution pour le moins délicate. Le flux total et unitaire de la conscience ne procéderait pas d'une idéation du même type que celle d'un vécu, mais selon une idéation formalisante - une idéalisation. La forme du flux,

[n]ous ne la saisissons pas comme un vécu singulier, mais à la manière d'une Idée au sens kantien. Elle n'est pas quelque chose que l'on pose et que l'on affirme au hasard, mais un donné absolument indubitable - en prenant l'expression être donné en un sens élargi en conséquence. Cette indubitabilité, bien que fondée sur l'intuition, possède une tout autre source que celle qui concerne l'être des vécus, qui, quant à eux, accèdent à une pure donation, dans une perception immanente. C'est précisément le propre de l'idéation qui voit une Idée au sens kantien, auquel ne manque donc pas quelque chose de l'être vu à plein (*Einsichtigkeit*), que la détermination adéquate de son contenu, en l'occurrence celui du flux des vécus soit inatteignable. *Ideen I.* ([167]).

Sur de telles bases, Husserl fonde l'espoir d'une phénoménologie générale et systématique qui, en procédant à une investigation du « flux du vécu et de ses composantes », nous permette de mieux appréhender les « modes de donation [*Gegebensheitsmodi*] des vécus » eux-mêmes. Et c'est pourquoi il regrette à cette époque, de devoir, dans l'investigation des corrélations noético-noématiques, laisser de côté un tel travail. On assiste entre 1913 et 1929 à un déplacement progressif du centre de gravité de la problématique. L'importance de la phénoménologie de la *conscience intime du temps* ne cesse de diminuer au profit des analyses constitutives attentives aux dynamiques de remplissements des diverses intentionnalités.

De façon concomitante, la théorie naïve de l'individuation temporelle du vécu, qui roule sur un principe mal élucidé, celui d'identité, se trouve reléguée à sa juste place, au profit d'une théorie critique, mettant en œuvre un autre principe, celui de l'identifiabilité (*Identifizierbarkeit*). (Il faut bien lire « identifiabilité », malgré ce que ce terme peut avoir de rebutant, et non pas « capacité d'identification » et encore moins, bien entendu, « identité ». Car, s'il y a bien une illusion dramatique - tant dans une perspective logique que dans une perspective pratique - c'est bien celle qui nous conduit à présupposer ce monolithe de l'identité, conçue comme un *donné*, ou pire, comme un *positum*.) Bien que nous lui ayons déjà consacré une certaine attention, citons une fois encore ce texte :

Cette *identifiabilité* 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). De même, nous disons que le sens d'un objet *irréel* implique l'identifiabilité qui lui est propre et sur la base des modes d'appréhension du soi et de possession du soi qui lui sont propres. Si l'on suit cette opération, elle est donc quelque chose comme une « expérience », à ceci près qu'un objet de ce type n'est justement pas individualisé à partir d'une temporalité qui lui appartiendrait originellement. (...) 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*. LFT, t, p. 214, p. [139-140] : [Je souligne cette dernière phrase].

Pour le dire en d'autres termes, les lignes de modalités et les lignes de modalisations effectives et possibles qui donnent à la perception et au perçu leur *profil temporel (modal) spécifique*, ne doivent pas être considérées comme quelque chose d'extrinsèque par rapport à l' « objet perçu » individuel, mais font partie intégrante de celui-ci, le *constitue* en tant que tel. Et il en va ainsi de toute perception, externe aussi bien qu'interne. Vouloir saisir l'objet individuel perçu abstraction faite de ce profil modal temporel, c'est ne retenir que ce qu'il y a d'irréel, d'insensible, d'indifférent aux variations modales temporelles - le pur X qui n'est rien de déterminé, ni de modalement profilé (ni douteux, ni certain, ni probable, etc. pour nous en tenir aux seules modifications doxiques)²⁸.

Sous le titre de « modalités », nous ne visons pas ici n'importe quelles modifications [*Abwandlungen*] que peuvent subir des actes de n'importe quelle classe. Si nous prenons, par exemple, une croyance certaine de contenu A, telle qu'un jugement prédicatif selon lequel S est p, ce n'est pas une modalité du jugement si nous lui opposons l'acte de se placer dans la pensée que S soit p, sans le croire soi-même. C'est un genre de modification que nous trouvons dans tous les domaines d'acte, comme on l'a déjà précédemment mentionné. On peut, par exemple, se transporter par la pensée dans un vouloir, sans vouloir effectivement, sans effectuer la moindre prise de position pratique. De même, un jugement stipulant que S est p peut être effectué de manières fort différentes, et les vécus dont nous disons qu'ils sont le « même » jugement, sont extraordinairement divers. Tantôt le jugement est effectué dans une spontanéité vivante,

28. Rappelons que les modalisations (*Modalisierungen*) constituent une espèce (importante) de modifications (*Abwandlungen*), parmi d'autres qui concernent le degré de plénitude, de clarté, de motivation, etc. Sur ce point, voir le § 17 des Cours sur l'éthique et la théorie de la valeur, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, 1908-1914, pp. 112-113 (tr. fr. Philippe Ducat, Patrick Lang et Carlos Lobo, P.U.F. 2007).

nous posons étape par [113] étape le sujet, puis le prédicat, etc. ; tantôt le jugement surgit devant nous sans un tel accomplissement authentique et articulé, un peu comme une idée subite, tout d'une pièce, et nous l'accueillons, nous nous comportons passivement, et pourtant le jugement apparaissant [ainsi] se tient là sur le mode de la croyance certaine. De même, il y a une différence entre le fait d'avoir une conscience de l'être de l'état de choses dans un juger spontané et, une fois ce processus de jugement terminé, celui d'avoir encore en vue l'être, de croire encore à l'état de choses et de le maintenir dans l'être. Ou encore, [il y a] les différences de la clarté et de la non-clarté, du juger à la suite de raisons claires et données et du juger dépourvu de toute justification. Il peut aussi y avoir des raisons déterminantes conformément à la conscience, mais sous la forme d'un simple souvenir, voire d'un souvenir très obscur, d'une justification antérieure. Tout cela, ce sont des phénomènes fort divers qui appellent des descriptions détaillées, et qui ont leurs *analogia* dans toutes les classes d'actes. Il y a ainsi un vouloir entièrement dépourvu de soubassement fondateur [*Begründungsunterlage*] et un vouloir motivé par des raisons [*Gründe*], un vouloir sous forme de raison pratique claire, et [encore] un vouloir qui renferme des motifs rationnels, mais obscurs, etc.

Toutes ces distinctions, aussi extraordinairement importantes qu'elles soient, ne nous concernent pas maintenant, ce ne sont pas elles que nous avons en vue sous le titre de « modalités ».

Un tel déplacement s'accompagne d'une extension et d'un approfondissement de la thématique du remplissement et par suite de l'évidence. C'est ainsi que Husserl regrette, au § 60 (p. [145]) que, dans la perspective d'une logique critique, on n'ait pas assez accordé d'importance à la théorie du remplissement, telle qu'elle se trouve exposée pour la première fois dans les *Recherches logiques* et approfondies dans les *Ideen ... I*, dont dépend pourtant l'élaboration d'un concept large, mais absolument rigoureux et fondé de l'évidence. Quant à la radicalisation critique, elle se signale par cette prise de conscience tardive et proprement vertigineuse, mais néanmoins compréhensible, pour un esprit authentiquement cartésien, que

toute critique des évidences et en particuliers des évidences de jugement (plus précisément celle 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 critique reconduit 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, est l'auto-critique de la connaissance phénoménologique elle-même.* (*LFT*, p 282, p [255]).

(b) Quant à la motivation de la conversion vers la subjectivité constituante, et donc vers une élucidation phénoménologique de l'intentionnalité logique, elle doit procéder d'une prise de conscience *par la logique formelle elle-même* de

ses insuffisances, c'est-à-dire la prise de conscience (confuse) de sa *naïveté* et donc de son incomplétude par rapport à ce qui est sa vocation et sa prétention : à savoir d'être une *logique de la vérité*. La phénoménologie se place ainsi « dans l'intention vivante des logiciens » (donc y compris des sciences mathématiques formelles) pour y repérer le *vif* des problèmes qui les préoccupent, sans se substituer au travail scientifique, et porter à la clarté ces problèmes en tant que tels, en les prémunissant contre les interprétations naïves qui conduisent à leur *brouillage* (confusion propice à toutes les formes de scepticisme).

Or la naïveté principale de la logique résulte de la restriction injustifiée de la notion d'individualité à ce qui se donne selon localisation spatio-temporelle et de la conception de l'identité rigide qui en est le calque sur le plan logique - restriction qui résulte inévitablement de la limitation empiriste de l'intuition. Celle-ci explique pourquoi la logique formelle ne parvient pas à discerner clairement la *double orientation* qui est, originellement, la sienne (apophantique *et* ontologique). Cela se signale, par exemple, par l'incapacité de la logique théorique hilbertienne à produire la distinction, pourtant nécessaire, entre « *définitude axiomatique* » et « *définitude nomologique* »²⁹. Elle explique aussi

29. Cette différence, que la plupart des commentaires négligent, est au cœur de la clarification et de la critique du concept hilbertien de « *définitude* » (*Definietheit*), c'est-à-dire de « saturation », « complétude » ou encore d'« intégrité » (*Vollständigkeit*). En géométrie l'axiome s'énonce : « Au système des points, droites et plans, il est impossible d'adjoindre d'autres êtres de manière que le système ainsi généralisé forme une nouvelle géométrie où les axiomes des cinq groupes I-V soient tous vérifiés ; en d'autres termes : les éléments de la Géométrie forment un système d'êtres qui, si l'on conserve tous les axiomes, n'est susceptible d'aucune extension. » (Hilbert, *Principes fondamentaux de la géométrie*, trad. fr. L. Laugel, Gauthiers-Villars, Paris, 1900, pp. 25-26.) Dans le prolongement de la note qu'il adjoint à l'édition française, et dont fait partie l'énoncé de l'axiome, Hilbert distinguera plus tard deux sens de la complétude : d'abord, l'axiomatique d'un domaine est complète lorsque elle permet de dériver toutes les formules correctes relatives à ce domaine ; en un sens plus précis (*schärfer*), un système axiomatique est complet lorsque l'adjonction d'une formule non-dérivable à partir des axiomes produit une contradiction. (Hilbert et Ackermann, §13, *Grundzüge der theoretischen Logik*, 2^e éd., Springer, Berlin, 1938, pp. 33-35). La discussion de ce point commence très tôt chez Husserl (Cf. Les Beilagen à l'étude de l'*Imaginäre in der Mathematik*, pp. 444-451, et les *Drei Studien zur Definietheit und Erweiterung eines Axiomensystem*, pp. 452-469, in *Philosophie der Arithmetik*, Husserliana XII, M. Nijhoff, 1970). Selon Husserl, l'axiomatique, au sens strict du terme, ne parvient à établir, pour la multiplicité infinie qu'elle constitue (ce qui est le cas de l'espace euclidien) que toute proposition déduite des axiomes est *nécessairement* décidable (vraie ou fausse), que par l'introduction d'un axiome *ad hoc* (« l'axiome de saturation ») (*LFT*, p. [85]). Tel serait l'interprétation que Husserl propose de la distinction hilbertienne. La *définitude nomologique* suppose un point de départ dans des considérations de type ontologique formel sur la « forme du domaine », et plus particulièrement sur la forme d'un domaine infini (comme l'espace euclidien). La *définitude* purement axiomatique est une *définitude* qui ressortit au cadre de la *grammaire purement logique* et touche à la seule *correction* des énoncés constructibles à partir des axiomes - abstraction faite de toute dimension ontologico-formelle. La *définitude* nomologique concerne la *vérité* de ces énoncés en tant qu'ils décrivent un domaine possible (une forme de domaine possible, une multiplicité possible). Il s'agit d'une *définitude existentielle* (au sens formel) qui pose qu'il n'y a rien, et ne peut rien y avoir, là où une formule n'est pas analytiquement « vraie », ou ce qui revient au même, qu'il n'y a rien, et ne peut rien y avoir, là

pourquoi, malgré ses prétentions, la logique reste même en deçà d'une véritable logique de la conséquence (ou de la non contradiction) : le renoncement (ou l'incapacité) de la logique formelle russellienne à élaborer une véritable logique de la « conséquence » (il en irait de même, quoique différemment, de la logique de l'implication stricte de C. I. Lewis), en est un symptôme. Il en va ainsi *a fortiori* du quiproquo qui conduit la logique depuis Frege, placée sous la bannière du principe d'identité leibnizien, (selon lequel deux choses sont identiques, lorsqu'on peut substituer l'une à l'autre, *salva veritate*), à se concevoir comme une logique de la vérité, alors que celle-ci implique l'intégration d'un principe qu'elle est, encore à l'heure actuelle, incapable, peut-être, de formaliser le principe d'indentifiabilité (*Identifizierbarkeit*)³⁰.

3. LA RADICALISATION DE LA CRITIQUE DE LA THÉORIE DE L'INDIVIDUALITÉ LOGIQUE

La traque de cette *présupposition cachée* se poursuit de la première à la dernière page. Le passage le plus caractéristique se trouve *peut-être* au Chapitre IV, intitulé *Retour de la critique de l'évidence des principes logiques à la critique de l'évidence de l'expérience*. Ce « retour » passe par l'examen de la « méthode cachée » (p. [167], p. 255), au coeur de la formalisation, méthode par laquelle la logique produit précisément le « quelque chose en générale » ou l'individu quelconque. Tant que cette « méthode en tant que méthode exercée naïvement reste anonyme, précise Husserl, et que son action intentionnelle n'est pas posée clairement comme thème » (p. 252, [166]), les prétentions normatives de la logique formelle et des disciplines formelles restent *infondées*, et tout bonnement *injustifiables*. Mais il ne suffit pas d'objecter cela à la logique formelle, comme nous le disions, il faut montrer qu'elle même porte en elle la trace d'une telle exigence, qu'elle la ressent. C'est pourquoi Husserl revient une fois encore sur la formalisation comprise comme « modification catégoriale du quelque chose et au substrat originel qu'est l'individu ». L'étude d'une telle modification implique la prise en compte de ce complément important à la logique pure de la non-contradiction qui « dépasse la mathématique formelle proprement dite mais qui ne fait cependant pas encore partie de la logique de la vérité » - i.e. l'ontologie formelle.

Or la claire compréhension de ce que celle-ci engage suppose que l'on prenne en compte le double élargissement de la notion d'être, auquel se livre Husserl. Cet élargissement suppose, en effet, *l'intégration à l'être*, et donc, en

où une formule est analytiquement fausse. (cf. l'énoncé p. [84])

30. Nous disons *peut-être*, car un certain assouplissement de ce principe a été amorcé, dans la controverse qui a opposé certains logiciens (modaux) à l'entreprise de nettoyage (ou plutôt de rasage) quinien. Cf. Ruth Marcus Barcan, et son *paper* : « Modalities and Intensional Languages » (1961), et plus particulièrement la *Discussion*, qui le suit, repris dans *Modalities, Philosophical Essays*, Oxford University Press, New York, 1993.

dernière instance, aux *noyaux substrats*³¹, des modalités, *aussi bien doxiques qu'affectives*³². Or une « ontologie formelle », ainsi conçue, la *mathesis universalis* se révèle incapable de l'élaborer, pour cette raison que, « en tant que mathématique formelle, ces éléments » n'ont tout simplement pas d'intérêt à ses yeux. Il en va, ou du moins, il devrait en aller tout autrement, pour une logique qui veut être véritablement une logique de la vérité, « car les objets-substrats derniers sont des individus, dont il y a beaucoup à dire du point de vue d'une vérité formelle et *auquel au final toute vérité renvoie* ». Pour cette raison même, la proposition à l'instant énoncée est *étrangère à l'analytique pure*, à la logique formelle. Mais pour cette raison aussi, « analytiquement, on ne peut rien énoncer sur la possibilité et la structure essentielle d'individus ; même le fait que leur soit nécessairement appropriée une forme temporelle, que leur soient appropriées une durée et une plénitude qualitative de la durée etc., cela on ne peut le savoir que par une évidence concrète, et elle ne peut pénétrer dans le sens par une opération syntaxique préalable » (p. [181]).

L'examen réductif auquel se livre alors Husserl, en posant la rétro-référence des jugements apophantiques à des jugements ultimes portant sur des individus, et parallèlement, la rétro-référence des vérités « à un monde d'individus », nous oblige donc à quitter le plan de l'analyticité. Comment dans ces conditions motiver, de façon immanente, un tel passage ? Sans une telle motivation, la thèse reste arbitraire et peut se révéler funeste dans ses conséquences.

3.1 *La première voie : la critique comme mise à nu de la rétro-référence de la forme de l'individualité quelconque à des individualités données dans l'évidence*

La première voie explorée par Husserl pour parvenir à une telle justification est celle de l'application, ou plus exactement le déploiement des implications de la prétention de la logique formelle à *l'applicabilité*. Ce serait donc téléologiquement - en tant qu'elle *prétend s'appliquer* à n'importe quel réel ou n'importe quel monde, ou à n'importe quel domaine-de-monde - que la logique formelle se réfère à des individus. Sans cela, le hiatus subsiste : car ce

31. Cf. Outre les §§ 82 à 89 de *LFT*, il faut se reporter à l'important appendice I (daté du semestre d'hiver 1910-1911) en particulier au §§ 6 et 7, ainsi que, corrélativement, au § 2 de l'appendice II.

32. Cf. §50, intitulé « *Extension du concept de sens à la totalité de la sphère positionnelle et extension de la logique formelle pour constituer une axiologie et une pratique formelles* », ainsi que les deux notes. L'une qui intègre à son projet de refonte de la logique formelle la notion brentanienne d'évidence affective, l'autre qui place l'aventure des déontiques modernes sous le double signe de l'amnésie et de la malhonnêteté intellectuelle (*die sogennante* « affaire Theodor Lessing »). La chose est singulièrement savoureuse en l'occurrence, si l'on relève que le larcin est une « logique formelle des valeurs, des biens » . . . Mais cela illustre aussi que l'on ne saurait attendre d'une telle logique (fût-elle correctement comprise) une éthique, pas même une éthique husserlienne.

n'est que pour le général qui se rapporte explicitement au concret, qu'il est légitime d'affirmer qu'« il doit être ramené *en un nombre fini d'étapes* à des singularités concrètes qui ne sont plus à leur tour du général mais qui sont des individus ». « Mais s'agit-il, demande Husserl, de généralités formelles analytico-formel, comme les nombres ou les multiplicités, alors "tout et n'importe quoi" relève de leur extension, ou si l'on veut, font partie de leurs unités. C'est en cela que réside la déterminabilité (*Bestimmbarkeit*), par des objets en général à choisir arbitrairement, qui pourraient être eux à leur tour eux-mêmes des formations analytico-formelles, pour les unités desquelles la même règle s'applique et ainsi *in infinitum*. »(p. [182])

Dans ces conditions, on ne voit pas par quel forçage on pourrait contraindre cette régression à s'arrêter à de l'individuel. Et c'est pourtant ce que fait la logique formelle, du fait de sa prétention à la scientificité. C'est en effet parce qu'elle se veut scientifique et « veut servir la science concrète », que cette déterminabilité à l'infini « se rapporte *téléologiquement* à toutes les sphères individuelles possibles » (p. [182]). Ce qui signifie, le paragraphe suivant en tire immédiatement la conséquence, que la logique formelle se réfère à « l'expérience qui, au sens premier et au sens le plus prégnant, se définit précisément comme *référence directe à l'individuel* » ([183]). Mais c'est là où précisément, faute d'une théorie critique de l'évidence et de l'expérience, la logique formelle s'enlise, là également où échouent les commentaires qui n'ont pas accordé suffisamment d'attention à la nature de l'élargissement de l'expérience et de l'évidence que propose Husserl - élargissement qui entraîne un élargissement du concept de « jugement d'expérience », donnant ainsi partiellement raison à Hume contre Kant, et qu'il faut à son tour *motiver*³³.

A ce sujet, lorsque nous prenons le groupe des jugements d'une expérience possible comme des *jugements d'expérience*, il faut néanmoins prendre expérience, d'une certaine manière, en un sens large, pas seulement comme donation du soi d'une existence individuelle tout court, c'est-à-dire dans une certitude d'être, mais il faut l'étendre également aux *modalisations* de cette certitude, qui peut en effet se modifier en présomptivité, en probabilité etc. (p. [183]).

A partir de là s'ouvre un chantier immense, celui de la phénoménologie génétique. Son programme transparaît dans le fragment qu'est *Expérience et jugement* ; il se déploie plus clairement dans les leçons sur les *Synthèses passives*³⁴.

33. *op. cit.* p 284, p [186]. « Ainsi l'on en vient *du jugement d'expérience* (et plus précisément du jugement le plus immédiat de forme catégorique) à *l'expérience* et à *l'élargissement motivé du concept de jugement* qui est caractérisé par le concept humien de *belief*. Certes, ce concept très large reste, en son acception historique, dans une conception fruste et même absurde. Son insuffisance se manifeste déjà en ce que l'identification de jugement et de *belief* nécessite aussitôt un appel à une "représentation" prétendant fonder cette "croyance". Ce n'est pas ici le lieu d'exercer une critique détaillée à ce sujet ».

34. C'est à ces leçons que renvoie, selon toute vraisemblance, la note (a) de la page [188], p.

A cet égard, il faut noter, pour parer à toute confusion, que *l'anté-prédicatif est encore (ou déjà) du judicatif*. Ce qui caractérise le prédicatif, selon Husserl, c'est l'articulation selon l'évidence de la « distinction » - ou pour le dire plus littéralement de *l'être-interprété* - (*Deutlichkeit*), ce qui suppose l'intervention de l'expression structurée au sens de la grammaire purement logique³⁵. Cette genèse tout en justifiant l'extension du concept de jugement rend possible, corrélativement, une extension du concept d'expérience qui prend en charge, entre autre, la certitude et ses modalisations, l'intention qui vise et le remplissement. Le trajet qui conduit de l'évidence prédicative à l'évidence anté-prédicative, et qui de là remonte aux niveaux supérieurs, a pour objectif avoué de saisir le point d'émergence de la rétro-référence du catégorial à l'individuel. A partir de là, « il faut suivre les auto-donations ou évidences de plus haut niveau, par exemple, les *modifications des individus* (propriétés, relations etc.) et en particulier l'évidence du général (à produire à partir de l'expérience individuelle) avec son sens d'extension individuel ». (p. [186]).

Dans cette remontée, il devient possible de comprendre la manière tout à fait singulière dont l'individualité quelconque se réfère, en dernière instance, à l'individualité sensible et de fonder l'affirmation selon laquelle « la logique a besoin d'une théorie de l'expérience » (p. 286, p. [188]). Nous en venons à la refonte critique des distinctions déjà étudiées dans les *Ideen I*, et comme nous l'avons déjà sous-entendu, cette refonte passe par la substitution au levier (*Hebel*) de la théorie des tous et des parties (dont l'importance ne doit donc être ni sous-estimée ni sur-estimée), de l'ontologie formelle, une ontologie formelle complète, c'est-à-dire intégrant les modalisations *au sens d'être*. Le paragraphe 87, décisif à cet égard, commence par une reprise de la distinction entre idéation et formalisation, dans le cadre généralisé de la théorie de l'évidence, pour s'intéresser plus particulièrement aux différents modes de « relevance » des noyaux à l'égard de l'une et de l'autre, c'est-à-dire à l'individuel. Le rythme d'écriture de ce texte est assez heurté, au point de faire naître parfois le soupçon que Husserl ici, s'il ne s'enferme pas dans une contradiction, est du moins aux prises avec une difficulté majeure. La distinction liminaire ne

286.

35. *op. cit.* p 283, p [186]. « En conséquence, du point de vue de cette genèse, *la théorie du jugement première en soi est la théorie des jugements évidents et ce qui est premier en soi dans une théorie des jugements évidents* (et donc dans une théorie du jugement en général) c'est le renvoi génétique des évidences prédicatives à l'évidence non-prédicative qui s'appelle alors *expérience*. (...) C'est aussi en se plaçant systématiquement dans ce commencement que l'on peut découvrir en partant du jugement que la certitude et les modalités de certitude, l'intention présupposante et le remplissement, l'existant identique et le sens identique, la possession évidente de choses "elles-mêmes", la vérité d'être (*Seinswahrheit*) (être "vraiment"), la vérité en tant que justesse du sens (*Richtigkeit*) ... que tout cela *n'appartient pas exclusivement à la sphère prédicative, mais appartient déjà à l'intentionnalité de l'expérience*. A partir de là on doit suivre tout cela dans les donations des choses elles-mêmes (ou évidences) de niveau supérieur, par exemple dans les donations des variantes de l'individuel les plus proches (propriété, relation, etc.) et en particulier dans l'évidence du *général* (qu'il faut tirer de l'expérience de l'individuel) avec son sens d'extension individuel ». (trad. modifiée)

pose pas de problème majeur, et semble se borner à donner une version génétique, de la distinction « bien connue » entre idéation et formalisation : avec l'idéation « nous tirons de l'individuel qui est pris à titre d'exemple, la teneur qui lui est essentiellement propre et nous obtenons les genres, les espèces et les lois essentielles se rapportant au concret », dans la formalisation, en revanche, « tout ce qui est individu doit être vidé de toute teneur concrète pour arriver au quelque chose en général » - si bien que, « à la place de l'individuel, intervient partout la position : “un certain substrat jugeable en général” » (p. 287, p. [189]). Dans ces conditions, la formalisation n'exige nullement, à la différence de l'idéation, le moindre « retour à l'intuition de l'individuel pris comme exemple, donc le retour à l'expérience “possible” » (p. 288, p. [190]). D'où cette déclaration, qui frise la contradiction avec celle que nous citons précédemment :

L'évidence des lois analytiquement aprioriques n'a donc guère besoin de telles intuitions individuelles déterminées, mais seulement de n'importe quel exemple de catégoriaux, comportant éventuellement des noyaux généraux indéterminés (comme lorsque des propositions sur des nombres servent d'exemple), noyaux qui certes peuvent *renvoyer* intentionnellement à de l'individuel, mais qu'il n'est *pas* nécessaire de questionner et d'explicitier *davantage*. (p. [190])

Et *pourtant*, ajoute aussitôt Husserl, « la référence-de-sens de toutes les visées catégoriales - par conséquent tous les exemples qui peuvent servir l'analytique formelle - à de l'individuel, donc noétiquement parlant à une évidence individuelle, ne peut cependant *pas* être *indifférente pour le sens et l'évidence possible des lois analytiques* et pour les principes logiques suprêmes ». Sans cela, en d'autres termes, la logique se réduit à un jeu symbolique sans signification et sans applicabilité non plus. Or cette prétention à la validité et à l'applicabilité revient, qu'on en ait conscience ou non, à prétendre à une « validité ontologico-formelle », et par suite une « validité ontologique » tout court. Appliquer une catégorie formelle à un réel donné, et le faire universellement, comme elle le prétend, à tout étant concevable. Cette « concevabilité » signale le lieu du problème et le point où s'opère la rétro-référence de la logique à ses présuppositions subjectives idéalisantes, c'est-à-dire à l'expérience de l'individuel, une expérience qui intègre à la fois des modalités ontiques et des modalités axiologiques et pratiques. Le logicien reçoit comme une donnée ce qui est le résultat d'un travail anonyme qu'un autre - mais cet autre c'est encore lui-même - a produit. Cette inflexion de l'investigation se signale dans le texte par la substitution au sujet abstrait « l'analytique formelle », « la logique formelle », du sujet concret « le logicien ».

Le *logicien* a, lors de la création évidente originelle de ses principes logiques, à titre d'exemple, des jugements (des catégoriaux) quelconques devant les yeux. Il les varie dans la conscience d'une libre quelconquité (*Beliebigkeit*), forme la conscience « jugements

quelconques » en général ; et c'est dans la pure généralité que les visions à plein sur la vérité et la fausseté doivent être conçues, visions dont le style d'essence typique est maintenu dans la variation. Les exemples se tiennent devant lui comme des produits achevés d'une genèse [*Genesis*] qui, pour parler en général, n'est pas du tout assumée par lui. (p. 289, p. [190])

En cela consiste précisément sa naïveté et son insuffisance critique. Mais cela ne prouve-t-il pas trop? Tout se passe comme si une antinomie sourde travaillait la *réflexion* sur la logique et plus largement sur le formalisme : établir la naïveté ou l'insuffisance critique de la logique formelle équivaut à montrer qu'elle n'éprouve pas *elle-même* le besoin de ce complément critique qu'est la théorie de l'expérience ; inversement, établir que la logique éprouve elle-même un tel besoin revient à rendre inutile et prématuré un tel complément critique. Une telle antinomie est perceptible dans ce tournant de *LFT*, puisque la question se répète :

Peut-on s'en tenir à cette naïveté ; les principes logiques, bien qu'ils se présentent comme allant de soi, n'ont-ils pas besoin cependant d'une critique de leur sens authentique remontant aux origines de la formation de leur sens et n'ont-ils pas besoin aussi par conséquent de la mise à nu de la genèse du jugement ?

Ainsi que la réponse :

En fait, la critique des principes logiques en tant que mise à nu des présuppositions cachées impliquées en eux montrera que même dans l'évidence de la généralisation formelle, les noyaux ne sont pas tout à fait sans importance. (pp. [190-191]).

3.2 *La deuxième voie de la critique : les implications modales de l'ontologie formelle*

Le motif recherché ne nous enferme-t-il pas dans un cercle ? Car, à bien suivre les lignes générales de cette justification, la justification du *passage* d'une réflexion sans coordonnées sur le logique à une réflexion transcendante, ce qui pousse la logique à dépasser les limites de son formalisme et donc à s'élargir, c'est l'incapacité où elle se trouve de *justifier* ce qui constitue le principe cardinal de l'analyticité - à savoir le principe de contradiction - alors même qu'elle prétend être *complète* (c'est-à-dire « définie » au sens axiomatique) et consistante (c'est-à-dire à l'abri de toute contradiction). En cela, il y a bien une présupposition fondamentale (cf. *op. cit.* p. [191], p. 290).

Ce motif recherché doit donc être puisé dans la situation historique de la logique formelle. Il faut chercher ce qui peut pousser un logicien à s'engager dans une critique de la raison théorique, c'est-à-dire à devenir logicien transcendantal. Aussi n'y a-t-il rien de surprenant à ce que, sur les pas de Descartes, Husserl se réfère à sa propre aventure - en tant que logicien ma-

thématicien. Qu'il lui faille faire retour, comme il l'annonce au §89 (p. [192]), aux *Recherches logiques*, et du glissement catégoriel qui se produit dans la *Cinquième Recherche* (§20), à l'occasion de la distinction entre « qualité » et « matière » d'acte. Pour le dire d'un mot et parler en image, cette distinction opère, une dislocation *dans* la table des catégories, telle que la logique formelle, pour l'essentiel, la reçoit de mains de la tradition. Mais il ne s'agit pas simplement de *revenir* à cette distinction, mais de revenir *sur* elle. C'est-à-dire de ressaisir plus clairement et plus radicalement ce qui s'y opérerait et dont Husserl n'avait mesuré la portée qu'après coup, une portée dont il n'a cessé de mesurer l'ampleur - ou plutôt à l'amplification de laquelle il n'a cessé d'assister *en spectateur émerveillé*. Il s'agit en somme de procéder à une *auto-critique*.

Les *Recherches logiques* avaient déjà amorcé une extension des distinctions traditionnellement catégoriales valables pour les jugements à l'ensemble de la sphère des actes (en particulier doxiques ou objectivants) ; ce qui conduit Husserl à parler, au §20 de la *Cinquième Recherche logique*, de qualité et de matière d'acte, et à identifier la matière, sans plus, à du « *sens* ». Cette distinction était déjà par elle-même *nouvelle*, puisque les modalités (possibilité, impossibilité, existence, non existence, nécessité, contingence) se trouvaient mêlées aux caractères thétiques que sont les « qualités » (traditionnellement l'affirmation, la négation). D'où le rappelle de la note (a) (p. [192], pp. 292) que nous citons pour commencer. Mais Husserl concevait et conservait le sens comme un « quelque chose de commun » (*ein Gemeinsames*) à travers les modifications qualitatives (c'est-à-dire modales) (*im Wechsel des Seinsmodus*) comme un quelque chose « d'identique » - et par suite, selon les catégories de la théorie des tous et des parties, comme un « moment indépendant dans les modalités du jugement » [192].

Or c'est cela qui a changé, et l'histoire de la logique au XX^e siècle a elle-même à sa façon senti la nécessité d'un tel changement. Cette notion d'identité figée - et par suite le principe d'identité - tel serait le symptôme de l'insuffisance et de l'inadaptation de la logique formelle - si on la laisse en l'état-à-vis de l'état effectif des sciences qui, dans leur pratique, s'en affranchissent. La situation de crise dans laquelle la science s'est enfermée et qui tient à ce qu'alors même que la formalisation devrait l'affranchir de toute référence à l'individualité *ponctuelle* conçue comme une identité figée, donnée, ou posée, elle continue de s'y accrocher. Les symptômes de cette crispation sont multiples, mais elle se manifeste exemplairement, à l'époque même où Husserl écrit ces pages, par le maintien des modalités dans les marges de la logique formelle, marges dans lesquelles elles n'ont cessé de se développer, au point de se perdre parfois dans un symbolisme stérile. Mais il serait ici trop long et hors de propos de se livrer à un tel diagnostic. On a touché à la table des catégories. Tel serait pour nous, le réveil logique auquel est attaché le nom de Husserl. Tandis que la logistique se développe dans la voie d'un raffinement dans la symbolisation, dans la formalisation et l'algébrisation, sans toucher à la distri-

bution fondamentale des catégories, une révolution est en cours, a déjà eu lieu, dans les mathématiques modernes qui ne possède pas encore la logique susceptible de la pensée et de l'exprimer. Pointons, pour terminer, quelques étapes de ce glissement catégorial, glissement dont *Logique formelle et logique transcendantale* constitue, en quelque sorte, le mémorial. Le point d'aboutissement consiste comme je l'ai dit à désolidariser le concept d'individu et de réalité de celui d'identité, que l'individualité en question soit celle d'une réalité mondaine (spatio-temporelle) ou celle d'une réalité purement immanente (telle qu'un vécu, même et surtout si on le saisit dans sa pureté).

Respectivement, §91 p. [197] :

L'expérience que nous considérons comme une évidence anté-prédicative, donne des « réalités », terme qu'il doit être entendu de telle sorte qu'il embrasse tout ce qui est « individuel ». En relèvent naturellement les objets du monde spatio-temporel, mais peut-être que toute expérience n'est pas auto-donation de quelque chose de mondain et il se peut que la critique de la présupposition de la logique et de ses concepts nous conduise à apprendre à saisir ce concept en un autre sens encore, en un sens plus large, sans que la réduction à l'expérience et aux objets d'expérience en pâtisse, et que cette compréhension élargie repose sur ce que nous devons prendre en considération un concept d'expérience d'une portée plus grande, tout en le maintenant dans les limites du concept prégnant de l'auto-donation des « individus ». ([196])

Du côté phénoménologique, cet élargissement se traduit par l'incorporation au vécu individuel des modalités temporelles elles-mêmes, ce qui suppose l'interprétation des modifications rétentionnelles, protentionnelles, et actuelles en termes de *modalités*, et par suite, la rupture avec ce qu'était la conception monolithique de l'évidence apodictique dans les *Ideen I*, et du résidu de naïveté qu'elle conservait encore de la théorie de la « perception interne » (c'est-à-dire aussi bien avec la psychologie Brentanienne, qu'avec la psychologie introspective associationniste, qu'avec la psychologie de la forme)³⁶.

La première « évidence », le surgissement originnaire du donné et le durer originnaire, par exemple, le donné de sensation saisi de façon immanente dans son identité pendant cette durée, cette première évidence possède certes une forme d'irraturabilité (*Undurchstreichbarkeit*) apodictique - pendant ce durer - ; mais dans cette identification continue du durer, une unité originale en devenir n'est pas encore un « objet », mais elle est d'abord en tant qu'étant dans la temporalité (ici la temporalité immanente), c'est-à-dire en tant qu'étant dans l'évidence, en tant que le même qu'il est possible de connaître, à travers tout le change des modes subjectifs du passer. *La forme de cette ipséité objective (gegenständlichen*

36. Cf. *op. cit.* p. 379, ainsi que p. 378, p. [252]

Selbigkeit) est la place temporelle dans le temps. Ainsi, la perception singulière, avec sa rétention et ses ressouvenir, n'est en rien une évidence close pour l'étant, mais il faut en outre ré-interroger ce qui constitue l'étant, en tant qu'étant *identique* (sur le mode du « permanent ») à l'intérieur de l'ego identique. (*LFT*, (p. [254])

Nous en venons, dans un tel questionnement en retour, à une autre conception de la donation, où les modifications de l'originalité ne la supprime pas, et ne transforme pas la donation en non-donation. C'est ainsi qu'il n'y a pas de primat de la perception, et encore moins de privilège de la présence ou du présent, même pour ce qui regarde la sphère immanente ; en revanche, il y en a une du modal dans toutes ces formes, y compris temporelle : « tout ressouvenir clair, lui aussi, est évidence, donation des choses elles-mêmes, c'est-à-dire du passé ressouvenu, en tant que tel, non pas donation de l'original passé qui en tant qu'original était présent, mais donation du *passé en tant que passé* » ([254]) Le point de départ se situe dans ce glissement catégoriel à la lumière duquel Husserl interprète les bouleversements qui agitent les sciences à son époque. En termes de logique moderne, les quantificateurs doivent être pensés à partir des et en tant que modalités ; ou en termes plus traditionnels : il ne suffit pas d'avoir intégré les déterminations qualitatives à la matière du jugement, il faut en outre y incorporer également les variations ou modifications modales.

En tant que co-déterminantes et donc faisant partie du concept de forme analytico-logique, les variations « modales » les plus générales que peut subir n'importe quel jugement doivent elles aussi être prises en compte, et cela même si l'on fait abstraction des autres opérations syntactiques qui se construisent dessus et des opérations syntaxiques qu'on peut réaliser dessus. *Ce concept de modification modale ne saurait être purement et simplement produit dans le cadre de ce qu'on appelle les modalités de jugement.* En relève aussi, par exemple, la modification que l'on a tant de peine à comprendre qui abouti à l'opposition des sujets des propositions existentielles et des propositions en tant que sujet de prédications de vérité d'une part aux sujets et aux propositions apophantiques non modalisés qui leur correspondent. *Toutes ces modalités doivent être définies, dans une logique systématique, comme des concepts formels fondamentaux.* (pp. [63-64]).

Mais comme nous le disions là ne s'arrête pas la révolution logique qui place la modalité en position fondatrice : puisqu'il faut y intégrer également les probabilités et les modalités affectives. L'ensemble de l'essai de 1929 se trouve porté par un projet, qui retiendra l'attention d'Oskar Becker, mais qu'il se révélera incapable de comprendre, manifestement, et qui consiste à placer à la base de l'être au sens catégoriel, les modalités non seulement au sens ontique (corrélativement, doxique), mais également au sens axiologique (corrélativement, affectif). L'ontologie formelle n'est pas la *mathesis universalis*, mais plutôt son complément, un complément qu'elle ne parvient pas à thématiser et

à assimiler, faute d'une critique de la distribution catégoriale dont elle hérite naïvement. La note (a) au §35 ébauche les grandes lignes d'une telle redistribution du catégorial, tout en procédant à une *autocritique* des insuffisances du traitement de la question logique dans les *Recherches logiques*.

C'est un défaut de l'exposé des *Recherches logiques* que de n'avoir pas mis cette pensée [les problèmes de totalité, ou multiplicité] au centre du développement, en *insistant* d'une manière répétée, bien que cette pensée détermine constamment le sens de tout le développement. Un défaut plus sérieux des *Prolégomènes* - remarquons-le incidemment - vient de ce *qu'en même temps que le concept de vérité ne sont pas évoquées les modalités de la vérité et que n'est pas citée la probabilité comme une de ces modalités*, et de ce qu'en conséquence, *l'élargissement nécessaire d'une logique formelle est déterminé par ceci que les modifications modales du juger et des jugements entrent dans la logique de la certitude ou de la vérité en tant que possibilités formelles générales*, étant donné que toute modification de cette sorte peut entrer dans la teneur prédicative du jugement *et ne peut pas dès lors être considérée comme extra-formelle*. En d'autres termes, la « matière » [*Materie*] des jugements au sens logique formel n'est que la teneur qui excède le quelque chose en général ; au quelque chose en général appartiennent précisément toutes les formes dans lesquelles on juge non seulement en certitude, mais aussi en possibilité, etc. Un élargissement apparenté, quant à son sens, à celui que nous venons de mentionner, se produit en outre quand on prend en considération le fait que l'affectivité apporte des modalités du quelque chose en général qui sont insérées de même dans la sphère doxique (cf. sur ce point *Ideen I*, p. 243 sq. et plus loin ci-dessous, §50, p 184). (*LFT*, note (a) du §35, p. [89], 137-138.)

Le §39 procède explicitement au premier élargissement. Le second se trouve opéré au §50, sous la forme d'une « extension du concept de sens à la totalité de la sphère positionnelle » et posée comme condition d'une critique de la raison, et par suite d'une logique formelle parfaitement fondée.

Ces deux élargissements conduisent, l'un, à une *logique* des probabilités, invoquées par Husserl de façon réitérée³⁷, l'autre, à une *axiologie et une pratique*

37. Parmi les multiples passages se référant à la « logique des probabilités », outre l'importante note de la page [88], pp. 137-138, à laquelle nous avons renvoyé à maintes reprises, ou encore le § 50, p. [121], la remarque sur Descartes est des plus instructives pour qui cherche à saisir le sens précis de la critique husserlienne de Descartes, *LFT*, p. [203], p 307, qui n'est pas celui de la réification de l'ego, ni même la transformation de l'évidence réflexive et intuitive du *cogito* en un axiome, voire en une inférence, mais, tout en continuant de se situer sur le terrain de l'ancienne logique, de recourir à *contresens* aux probabilités et de manquer ainsi leur signification logique, étroitement dépendante de celle de la possibilité, et par suite de l'ensemble des modalités. « Un réalisme qui comme chez Descartes pense avoir saisi déjà l'âme réelle de l'homme dans l'ego (...) et qui, à partir de ce réel premier, esquisse des hypothèses et

formelles, conçues non pas comme des *extensions* ou des « compléments » d'une logique analytique restreinte qui n'en éprouve pas d'ailleurs le besoin, mais comme l'*explicitation* et la critique de son *présupposé fondamental*.

3.3 Vers une nouvelle architectonique de la raison logique

Si nous cherchons à présent à marquer schématiquement, en suivant les indications de la conclusion de l'ouvrage, les déplacements architectoniques opérés au terme de ce périple, nous obtenons sommairement la distribution suivante.

L'*esthétique transcendantale* au « sens nouveau » représente le *niveau fondamentale de la logique transcendantale*, et l'esthétique transcendantale en son acception néo-kantienne, c'est-à-dire l'*a priori* esthétique de la spatio-temporalité ne constitue elle-même que *l'une des couches* de cette esthétique transcendantale élargie. L'esthétique ne se restreint plus à une théorie des formes *a priori* de la sensibilité, mais se définit comme « logos du monde esthétique », c'est-à-dire comme théorie d'un *monde possible en général en tant que monde d'une "pure expérience"*, comme exploration de l'*a priori* universel dont dépendent à la fois la « possibilité de l'apparition des objets dans leur unité » et la possibilité de « constituer une nature, un monde en tant qu'unité synthétique passive » (p. 257). L'un et l'autre recouvre les thématiques interdépendantes, mais disjointes en droit, de l'ante-prédictif et des synthèses passives.

Le niveau supérieur est représenté par une *logique de l'être objectif mondain* et de la science au sens le plus « haut », de la science exacte de la nature, dont la « géométrie platonisante » constitue la première forme et qui se caractérise par une idéalisation de la *typique* fournie par l'esthétique. L'analytique (ou « logos analytique ») est la logique du monde considéré comme nature, c'est-à-dire capable de supporter une telle « exactitude ». Dans sa naïveté, cette analytique se déploie comme *mathesis universalis*, c'est-à-dire comme une *logique formelle* condamnée à assumer naïvement son versant ontologique (ontologico-formelle) et à concevoir le domaine des « catégoriaux » sous la forme d'un monde et, comme nous le verrons, les modifications modales comme des modifications du monde, au mieux comme d'autres mondes possibles, par rapport auquel le monde supposé réel, qui continue de fonctionner comme exemple directeur (p. 256), fournit un soubassement passif. La lo-

des inférences de probabilités (*Wahrscheinlichkeitsschlüsse*) dans un royaume de réalités transcendantes - qui utilise ce faisant (que ce soit implicitement ou explicitement) les principes des mathématiques des probabilités qui relèvent eux-mêmes de la logique et éventuellement aussi l'autre logique formelle - *manque, par un contresens, le véritable problème.* » (trad. modifiée) Le problème consiste, au lieu de « présupposer la logique », à en entreprendre l'élucidation et la fondation radicales, en revenant à l'*ego cogito* et en partant de « cette subjectivité par laquelle la conscience pure, en particulier par les évidences de laquelle tout ce qui est, pour cet *ego* (pour moi qui philosophe radicalement) est étant, mais aussi *possible, concevable, conjecturel, faux, absurde*, etc. ». (Nous soulignons).

gique transcendantale est l'explicitation phénoménologique qui, au fil conducteur de l'explication noématique du sens, dévoile noétiquement la constitution « subjective » et peut ainsi espérer marquer les limites de pertinence de cet idéal d'exactitude tant en ce qui concerne la connaissance de la nature que par rapport à d'éventuelles autres sciences non-exactes.

Il n'est pas jusqu'à la « logique des sciences de l'esprit », affranchie des oeillères que la fascination exercée par le modèle d'exactitude des sciences de la nature impose à la logique transcendantale kantienne, qui ne tombe dans le champ d'investigation de l'analytique transcendantale. La logicité « supérieure » de ces sciences (leurs méthodes et leurs concepts fondamentaux), à suivre leur sens intentionnel, doit être puisée dans des idées régulatrices qui diffèrent radicalement de celles qui dirigent l'idéal d'exactitude des sciences de la nature. Cet élargissement, le plus inattendu et le moins exploré, de la logique transcendantale husserlienne, où se conjuguent les éléments d'orthodoxie kantienne aux préoccupations du néo-kantisme (celui de Rickert en particulier), court tout au long de l'ouvrage. Si la détermination de la logique « comme théorie apriorique de la science » est qualifiée de provisoire (§ 5), c'est qu'il faut également prendre en compte la « fonction normative et la fonction pratique de la logique » (§7). L'un des progrès décisifs des *Ideen I* par rapports aux *Prolégomènes*, quant au concept de logique formelle, aura consisté en un *élargissement de la logique formelle* par la prise « en considération » « des *modalités* du quelque chose en général », et en particulier par celles qu'apportent l'affectivité (*das Gemüt*), des modalités qu'il ne faut pas concevoir comme des extensions ou des complications (problématiques au demeurant) apportées à une logique formelle supposée par ailleurs complète, mais comme des éléments qui, de plein droit, relèvent de son domaine.

La physique au prisme de la phénoménologie husserlienne

PIERRE KERSZBERG

1. DE LA NATURE AU MONDE DE LA VIE

Husserl a conçu la *Krisis* comme une réponse à la détresse provoquée par les succès enivrants de la science positive. Celle-ci laisse de côté les questions relatives à la valeur de notre existence, et ne prétend même plus les régler, comme si la raison était exclusivement de son côté. D'où une collision entre l'idéologie scientifique et le relâchement dans certaines formes d'irrationnalisme, qui luttent contre les monstruosité de la raison qui croit ne se fier qu'à elle-même lorsqu'elle s'investit exclusivement dans les sciences de fait. Face à cette collision, il s'agit de retrouver dans toute son ampleur le vieux projet grec de la raison, là où la raison gagne en hauteur sur les faits à mesure qu'elle pose elle-même les normes de sa conduite. L'auto-normation de la raison peut-elle être mise en œuvre tout en évitant de tomber dans le piège des sciences de fait? Elle invite à un sursaut de spiritualité. Incontestablement les sciences de l'esprit qui se sont développées à la fin du dix-neuvième siècle, particulièrement dans les recherches de Dilthey, ont déjà donné une forme consistante à ce sursaut. Mais c'était pour faire du monde spirituel un autre monde de fait, à côté du monde physique. Croyant faire droit à la relativité du monde de la vie, ce monde spirituel est celui d'une spiritualité qui se fragmente en autant de singularités révélées par les faits de l'histoire et la culture ; la relativité du monde de la vie n'est que prétexte pour un relativisme philosophique, puisque la spiritualité en question n'est jamais totale. À quoi Husserl, tout en maintenant l'idéal de scientificité, voudra opposer pour le monde de la vie une spiritualité non fragmentée, qui traverse tous les efforts humains et définit un plan de rationalité commun par-delà toutes les singularités¹.

Le plan de rationalité qui traverse le monde de la vie en fait la structure a priori ou schéma général de l'expérience. On sait, d'après certains passages de la *Krisis*, que Husserl a pensé pouvoir fixer d'une manière suffisamment générale et définitive cette structure par une analyse de l'ontologie du monde de la

1. E.Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, §2, trad. G.Granet, Paris, Gallimard, 1976. Cité ci-après Kr. Voir aussi « La Crise de l'humanité européenne et la philosophie », Kr, p.380.

vie. Or, le monde de la vie est double : il désigne tout à la fois le monde qui s'oppose au monde quantifié selon la science mathématique de la nature, et le monde à partir duquel surgit le monde symbolique de la science. Au premier sens il est subjectif, au second sens il est relatif ; ensemble ces deux caractéristiques font du monde de la vie l'ensemble subjectif/relatif qui reste l'arrière-fond de toutes les prétentions au savoir. Mais comment le monde de la vie subjectif et relatif pourrait-il se présenter comme le sol à partir duquel grandit le monde soi-disant absolu de la science objective ?

Si le monde objectivement vrai de la science et le monde de la vie étaient effectivement deux mondes séparés, chacun renverrait pour sa part à un problème déjà répertorié dans l'histoire de la pensée. Mais le simple fait d'y voir un rattachement réciproque a pour conséquence de rendre énigmatique le mode d'être de chacun d'eux. En ce qui concerne le monde scientifique, il s'impose comme porteur de la vérité objective dans la mesure où il produit une ignorance qui lui est propre : chaque théorie, chaque connaissance est susceptible d'être améliorée ou même éliminée au profit d'une théorie ou d'une connaissance meilleure, de sorte que les vérités définitivement valables sont situées à l'infini comme but irréalisable et néanmoins concret. Cette ignorance indéfiniment révisable est la relativité propre aux théories scientifiques, relativité qui affecte leur sens même si leur effectivité n'est évidemment pas touchée. Une telle relativité est-elle éclairée par celle du monde de la vie ? Ce monde est une « praxis pourvue de sens », c'est-à-dire tout le contraire d'une activité qui, par son application à un objet, réglerait automatiquement les questions de fondement portant sur cet objet. La réponse à cette question exige donc du monde de la vie qu'il soit à son tour l'objet d'une science capable d'en extraire toutes les présuppositions. Or, le sens et la possibilité d'une science absolument universelle, comme pourrait l'être celle du monde de la vie où le piège de la déception n'a pas cours, « *deviennent un problème* »², puisque aucune méthode déjà pratiquée dans le passé de la philosophie ne lui est appropriée.

L'ontologie du monde de la vie court-circuite la relativité de ce monde : tout ce qui existe relativement prendrait sa source dans une structure invariante, qui elle-même n'est pas relative. Cette structure est en fait *la même* que celle des sciences objectives : spatiotemporalité, causalité, etc., mais elle n'est pas du tout concernée par les idéalizations théoriques qui en sortiront. Son indifférence consiste à ne pas porter attention à la différence instituée par les constructions symboliques du monde. Ainsi une structure typique et originaire du monde de la vie est par exemple le fait que l'horizon de ce monde s'étale dans une continuité ininterrompue, alors que l'espace de la géométrie est toujours une multiplicité. Mais l'indifférence ne se gagne-t-elle pas simplement après coup, et par contraste, depuis la différence toujours déjà creusée par la pensée abstraite ? Si c'était le cas, l'aveuglement de la raison au symbolique continuerait à prévaloir jusqu'au bout, et une science universelle du monde de

2. Kr, Appendice XIX au §34e, p.518.

la vie, soi-disant habilitée à traiter de *tous* les problèmes de la raison³, ne serait qu'une illusion rétrospective, incapable de démonter le symbolique jusqu'à sa source originellement intuitive.

Comme en témoigne la construction récurrente en science de modèles intuitifs du réel, l'interrogation vers le monde de la vie n'a pas complètement disparu de l'horizon des sciences. Mais ces modèles entraînent les praticiens de la science à croire qu'ils font l'épreuve des idéalités qu'ils construisent. C'est une erreur, parce qu'ils sont tout au plus des intuitions facilitant la mise en œuvre des objectivités idéales⁴. Il s'agit de pseudo-évidences intuitives des objectivités idéales, car ces intuitions n'ont qu'une valeur instrumentale : outils facilitant l'espace de jeu réservé à la pensée abstraite, plus aucune vision du monde ne dépend d'elles. Nous ne ferons plus jamais l'expérience d'une idéalité, encore moins de la nature objective selon la science moderne, et pourtant, par suite du poids de l'éducation et de la culture, toute expérience est désormais toujours médiatisée par des idéalités. Si l'idéalité n'est pas éprouvée originellement, d'où tire-t-elle donc son évidence originaire ? Du monde de la vie lui-même, si du moins celui-ci agit comme un « esprit universel » avant de pourvoir la nature en outils disponibles.

2. REPRISE CRITIQUE DE LA DOCTRINE COPERNICIENNE

Nous n'avons pas l'intuition des objectivités idéales qui sont les objets de la science de la nature depuis Galilée, puisque cette intuition exigerait une expérience impossible. Mais Galilée a été précédé et rendu possible par Copernic, qui a d'abord rectifié notre rapport d'ensemble au monde. La médiation obligée de l'idéalité dans l'expérience a pris dans le renversement copernicien une signification décisive pour la science qui a été élaborée à partir de lui. La terre en mouvement est une idéalité puisque nous n'en faisons pas l'expérience, et pourtant nous acceptons que ce mouvement puisse se faire sentir depuis un autre point de vue, c'est-à-dire dans une expérience qui cette fois-ci n'est pas impossible mais seulement inhabituelle.

Dans un remarquable manuscrit sur le renversement copernicien, Husserl nous donne les moyens de préciser ce que l'interrogation phénoménologique sur la nature doit à la science. Il le fait à partir de ce cas particulier : la terre et le principe de relativité. Si Husserl cite seulement Copernic, Galilée ou Newton, c'est en fait toute la problématique de la représentation relativiste du monde qui est en jeu dans ce texte. Son titre complet indique qu'il s'agit de laisser la méthode phénoménologique advenir à elle-même à partir des propositions fondamentales de la physique fondées sur l'idée de relativité : « Renversement de la doctrine copernicienne dans l'interprétation de la vision habituelle du

3. Kr, Appendice XVIII au §34, p.513.

4. Kr, §35d, p.146.

monde. L'arche-originale Terre ne se meut pas ». La vision habituelle est celle qui est devenue habituelle à la suite de la prévalence du monde de penser scientifique, et c'est cette habitude contractée qu'il s'agit de renverser, non pas la doctrine copernicienne elle-même. Du reste Husserl rappellera vers la fin de son texte : « Nous ne touchons pas à la physique ». Cela veut-il dire qu'il s'agit d'appliquer la réduction phénoménologique à la physique, la mettre entre parenthèses pour neutraliser son effet sur nous mais sans la modifier comme théorie ? Cela n'est pas aussi simple, puisque Galilée lui-même justifie la possibilité pour la terre d'être en mouvement à partir du principe suivant lequel, dans certaines circonstances, « le mouvement est comme rien ». Une de ces circonstances est le mouvement partagé par plusieurs corps appartenant à un système commun. La nature s'arrange aussi parfois pour annuler son action, comme lorsque je me déplace sans m'en apercevoir dans un train qui circule à vitesse constante en ligne droite. Mais si l'essence du mouvement est d'être rien, n'est-ce pas déjà selon la physique elle-même sa « phénoménalité » qui fait de lui une chose réelle ?

Depuis Copernic le monde se présente sous un double aspect : d'un côté « dans l'ouverture du monde ambiant (*Umwelt*) », et d'un autre côté « dans l'infini actuellement posée »⁵. Sous l'impulsion de la science, nous sommes invités à croire que le monde infini est celui de l'attitude naturelle, car le monde est posé comme « existant dans l'idéalité de l'infini ». Comme cette existence n'annule pas purement et simplement le monde ambiant, qui continue de prévaloir pour son propre compte, le « sens de cette existence » du monde fait problème.

Par mes déplacements ou mes contacts avec des étrangers, le monde ambiant s'agrandit continuellement à partir de la plus petite ouverture, celle d'une contrée (*Landschaft*) environnante. La contrée n'a pas de frontière mais un horizon qui recule indéfiniment au fur et à mesure que j'ai l'impression de m'en approcher. Finalement, lorsque j'arrive à la représentation de la terre entière (non pas nécessairement en en faisant le tour, mais en m'appuyant sur le compte rendu des autres habitants), l'horizon n'est plus l'ouverture à partir d'une contrée, mais une contrée fermée. Du fait que l'élément concret a été parcouru entièrement, un élément idéal - la terre comme figure sphérique - s'est insinué dans l'expérience concrète pour en faire désormais partie intégrante. Si la terre était un plan euclidien infini, mon horizon de monde ne céderait jamais la place à une contrée fermée, et la motivation dans le monde de la vie en vue d'une représentation idéale ne serait jamais activée. Il y a nécessairement un moment où la terre éprouvée comme ronde rejoint la sphère au sens de la géométrie ; à ce moment la terre est le point de contact entre les deux caractères du monde - ambiant et infini.

Inversement, partant de l'infini posée comme renfermant tout, la terre

5. E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, trad. D. Franck, Paris, Editions de Minuit, 1989, p.11. Voir le commentaire de M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, J. Millon, 2000, pp.521-526.

n'est plus qu'un corps parmi d'autres astres de l'espace infini. Du coup l'horizon de monde redevient l'ouverture d'une contrée : la terre est aux astres ce que les contrées étaient à la terre. Mais très vite le parallèle tourne court, car en partant du monde ambiant la terre a déjà été constituée comme une idéalité. Je ne pourrai jamais voyager dans tout l'univers, je ne peux pas non plus communiquer avec des créatures extraterrestres, sauf à imaginer une idéalité qui n'a pas encore été pensée. C'est pourquoi l'univers demeure, pour ainsi dire, un plan infini (même si cet infini n'est pas ipso facto un plan euclidien) : il peut devenir idéal comme totalité, ainsi qu'il l'est effectivement dans la cosmologie relativiste, tout en demeurant ouvert. Plusieurs modèles idéaux basés sur la relativité générale sont en compétition pour le représenter, et il y a des raisons de croire que cette pluralité est constitutive plutôt que provisoire ou accidentelle, comme on peut s'en rendre compte à partir de l'impossible rapport univoque entre le niveau métrique et le niveau topologique de la géométrie riemannienne à quatre dimensions.

La terre joue un rôle privilégié dans la rencontre de l'idéalité et de l'expérience concrète. Elle marque un point d'arrêt brutal à l'agrandissement des horizons de contrées, tout en permettant l'ouverture d'un horizon cosmique. Corps empirique, la terre est aussi la condition de l'expérience de tous les autres corps, en quoi elle est corps originaire. Bien que tous les corps sur terre aient une place, la terre elle-même n'a pas de lieu puisqu'elle est le lieu de tous les corps. Avant d'être corps comme n'importe quel astre, la terre est un *sol (Boden)*.

Le sol terrestre transcendantal, non empirique, est la condition de l'expérience des corps. Ce sol n'est pas ipso facto descriptible dans les termes de la géométrie euclidienne, puisque sans quitter la terre, par ouverture progressive du monde ambiant, il est déjà possible de s'assurer qu'elle n'est pas plate. Si néanmoins il y a *une* géométrie de la terre dans son ensemble, ne doit-il pas aussi y avoir *une* géométrie de l'univers dans son ensemble ? Une géométrie spécifiable pour l'univers lui fait perdre l'ouverture de son horizon. C'est précisément l'ouverture dans l'infini qui permet à la terre-sol d'annuler sa forme originaire de sol pour se perdre dans l'infini et devenir terre-corps. L'annulation est-elle sans retour, comme si notre sol ne laissait aucune trace derrière lui ? Elle ne l'est qu'à la condition que le calcul passe pour une nouvelle intuition originaire, mais il se fait que cette condition n'a pas été satisfaite : « l'aperception du monde des temps modernes comme monde de l'horizon copernicien infini n'est pas devenue, pour nous, une aperception du monde confirmée par une intuition du monde effectivement accomplie [...] Le transfert aperceptif a eu lieu de manière telle qu'il n'est resté qu'une référence (*Anweisung*) pour une intuition vérificatrice au lieu d'être effectivement et finalement construit comme légitimation (*Ausweisung*) »⁶. Tout aussi opérante qu'elle soit, l'intuition vérificatrice qu'est le calcul est une contrefaçon de l'intuition originaire,

6. Ibid., p.14.

car elle se substitue à elle et passe pour détenir une originalité par excellence. En effet la physique moderne donne le moyen à tout observateur de passer des grandeurs relatives, effectivement mesurées, à une vision en vraie grandeur. Cette vision a lieu dans un espace (ou espace-temps) homogène qualifié d'absolu, qui joue le rôle de sol pour l'observateur idéal. Il est construit comme une sorte de super-sol dont la particularité est qu'il est impossible, contrairement à la terre, de le légitimer dans une intuition effective. D'où la question de savoir ce que serait par contraste une géométrie du point de vue originaire, où le sol continue à exercer sa fonction de sol tout en légitimant sa métamorphose en corps. Une telle géométrie correspondrait à « un espace de jeu de possibilités concordantes à poursuivre de manière itérative »⁷, c'est-à-dire une représentation de la nature originaire touchant jusqu'au « fonds ultime » (*Grundbestand*) et se dévoilant de proche en proche comme dans l'expérience empirique.

Husserl présente l'ébauche d'une réponse à cette question en reliant l'espace à la propriété de mouvement des corps : c'est le passage de la forme (la terre comme sphère) au mouvement (la terre comme astre errant parmi d'autres). De fait, la terre-sol est éprouvée comme étant au repos, en contradiction avec le principe de relativité qui affirme l'équivalence du mouvement et du repos. La terre-sol (ou arche originaire) ne devient pas terre-corps de la même façon, selon que l'on considère la nature au sens de Copernic ou la nature originaire au sens phénoménologique. La première est fondée sur l'itération du même, caractéristique du calcul qui homogénéise le proche avec le lointain dans un super-sol : tous les astres sont équivalents à des terres. La deuxième exige la reproduction de l'unique terre-sol, opération qui doit permettre de concevoir de *nouvelles terres* en tant que fondements de référence pour l'expérience des corps. Husserl compare un nouveau sol de ce genre à un oiseau ou une arche volante. L'intelligibilité phénoménologique du passage à la conception copernicienne du monde, à partir du sol originaire de l'expérience, dépend donc de la réponse à la question suivante : quel est lien entre l'arche originaire et l'arche volante ? Quel est le sens constitutif de l'arche volante en tant qu'elle se détache de la terre ?

Bien que n'étant ni en mouvement ni en repos au sens de la physique, la terre-sol est la référence par rapport à quoi mouvement et repos prennent sens. À ce niveau, écrit Husserl, « tout n'est pas encore décidé », non pas parce que rien ne le serait, mais plutôt parce que ce qui est décidé est double : d'une part « le repos se donne comme quelque chose de décidé et d'absolu », et d'autre part le mouvement se donne aussi de la sorte. Mouvement et repos sont absolus parce qu'ils sont relatifs seulement à la terre comme sol. Une physique expérimentale élémentaire est déjà possible à partir de ces données, et les éléments d'une sorte de physique phénoménologique sont proposés : elle étudierait par exemple le mouvement des projectiles ou les chocs, en se basant non sur un principe de mouvement (comme le principe d'inertie) mais sur ce que prescrit

7. Ibid., p.13.

absolument l'expérience, à savoir la possibilité toujours réitérée d'un mouvement ultérieur qui n'est chaque fois ipso facto le même. Cette physique pour laquelle un mouvement est un mouvement, et un repos un repos, ne serait ni galiléenne (l'inertie n'est pas un principe) ni aristotélicienne (le repos n'est pas le télos du mouvement).

Or, poursuit Husserl, le fonds de la nature est aussi « susceptible d'être abstrait ». La pensée qui pose les principes au fondement de la science de la nature peut tirer quelque chose de ce fonds. Comment mouvement et repos, qui n'ont d'abord de sens que par rapport à la terre-sol, peuvent-ils faire sens par rapport à la terre-corps ? Et pourquoi la terre est-elle supprimée comme sol pour que ce sens s'installe ? Repos et mouvement sont d'abord deux absolus parce que c'est par rapport au sol que les étants apparaissent pour la première fois. Quand le corps devient corps au sens de la physique instituée, il devient quelque chose qui ressemble aux corps, retenant sa singularité dans des caractéristiques comme la forme ou la masse. Le corps physique est une singularité qui, pour être ce qu'il est, ne dépend plus de son mode d'apparaître ; toute la question de la modalité des apparences est réglée par le système de référence dans lequel le corps est situé. Mais comment une chose qui apparaît peut-elle se disjoindre de son propre mode d'apparaître, pour se perdre dans l'anonymat du tout-apparaissant ? N'étant plus soutenue par son propre mode d'apparition, l'apparition du corps ne se soutient que dans sa relation à un ou d'autres corps. Mouvement et espace relatifs récupèrent les modalités d'apparition perdues.

Par rapport à moi-même je suis un corps de chair (*Leib*), même si je suis également par ailleurs un corps physique (*Körper*) comme un autre. Je marche : il ne s'ensuit pas que tous les corps de mon environnement sont affectés corrélativement par mon mouvement. Ne pouvant sortir de ma chair je suis en repos par rapport à elle, en dépit de mes sensations kinesthésiques qui me prouvent que je suis en mouvement ; le sol sous mes pieds demeure lui aussi en repos. Je découvre donc que mon propre corps de chair peut devenir à lui tout seul un corps-sol. Il est le premier sol pour lequel le mouvement n'est plus essentiellement un mouvement, puisqu'il est équivalent à un repos quant à mes sensations kinesthésiques. Maintenant je monte dans un train et ensuite celui-ci est expérimenté comme étant au repos, quand il se déplace suivant un mouvement uniforme. Moyennant cette restriction le train, bien qu'il ne soit pas une chose animée, est un deuxième corps-sol. Tout se passe comme si je pouvais transférer le déni de mes propres sensations de mouvement au train dans lequel je suis installé. Le premier sol que je suis semble se propager à d'autres corps, à tel point qu'on peut commencer à imaginer l'équivalence du repos et du mouvement pour des corps où je ne me transporte pas effectivement moi-même. Mais cette ébauche de relativité ne va pas très loin, elle est arrêtée lorsque les horizons proches des corps successifs qui servent de systèmes de référence s'intègrent à nouveau dans un horizon de monde. Certes je vois le paysage bouger lorsque le train paraît au repos alors qu'« en réalité » il se déplace, mais je sais par expérience antérieure - du fait même que je vis dans le monde de la

vie qui est le mien - que ce sont les trains qui se déplacent à grande vitesse, pas les vaches. Lors de ce premier transfert du sol que je suis dans ma contrée à un nouveau corps-sol, apparaît quelque chose comme une contrée de monde qui englobe de la même façon les choses animées et les choses inanimées : c'est l'horizon du monde de la vie. Par rapport à cet horizon, le mouvement n'est pas « comme rien ». Il distingue absolument le mouvement du repos contre l'équivalence que j'ai d'abord ressentie vis-à-vis de moi-même. La relativité comme équivalence du mouvement et du repos n'est valable que pour moi, ego légitimant ses expériences par rapport à son propre corps ; par rapport à la contrée où il habite mouvement et repos sont rétablis comme deux absolus. Pourtant les deux rapports différents ont chacun leur cohérence. Par rapport au mouvement et au repos, le monde de la vie change de cohérence suivant qu'il est tourné vers l'intérieur de l'ego ou vers son monde extérieur.

La physique phénoménologique et la physique galiléenne s'opposent symétriquement. Phénoménologiquement, il y a un sens de relativité qui affecte l'observateur en personne seulement ; au-delà de sa personne, la réalité absolue du mouvement et du repos est rétablie. Du point de vue de la physique, connaissant le principe de relativité et regardant au dehors du train en mouvement, je pourrai toujours être trompé par le paysage-en-mouvement, si du moins le mouvement est une translation uniforme ; cette illusion est le seul cas où le principe de relativité se confond avec une expérience vécue. Elle est annulée lorsque le système de référence se fait sentir, par exemple quand le train change de vitesse. L'observateur à l'intérieur du wagon subit alors l'effet de forces qui lui permettent d'affirmer son état de mouvement sans regarder au dehors. Le principe de relativité n'est plus alors une expérience vécue légitimée par l'intuition, mais une référence pour une autre expérience vécue (l'épreuve d'une perturbation).

Or, l'horizon du monde de la vie qui s'étend au-delà de l'ego n'est pas non plus fixé une fois pour toutes. Il se rapproche de l'horizon cosmique du monde si j'imagine maintenant mon être comme étant celui d'un oiseau. Bien que l'oiseau appartienne toujours à l'espace de la terre, il élargit le champ des kinesthèses de la marche au vol. Cet élargissement de la mobilité en moi transforme-t-il mon expérience vécue de relativité en principe valable pour n'importe quel corps ? Promesse non tenue : l'oiseau peut se maintenir en vol alors même que, porté par le vent, et en tant que corps animé, il se tient tranquille. Bien que cet élargissement procure une plus grande souplesse à l'écoulement des apparences, en dernière analyse « le changement d'apparence maintient le repos - celui-là même qui signifie pour moi le repos, si je me tenais kinesthétiquement tranquille »⁸. En élargissant mes expériences à un type nouveau de mouvement (le vol), j'ai découvert un système élargi d'invariances / équivalences (repos = se-tenir-tranquille), dont l'effectivité dépend une fois de plus d'une possibilité de retour au repos, en contradiction avec le principe formel de re-

8. Ibid., p.20.

lativité. Comme moi, l'oiseau sait qu'il vient de la terre, et que se poser sur une branche procure un repos différent du se-tenir-tranquille en se laissant emporté. Le vent sur l'oiseau a le même effet que le train sur moi, et annule la liberté apparemment plus grande dont dispose l'oiseau pour étendre le champ où s'applique l'équivalence du mouvement et du repos.

La relativité comme expérience vécue manque toujours le contact avec sa forme abstraite de principe. Husserl insiste sur l'analogie entre l'oiseau, avec son corps de chair, et l'expérience du jet d'un corps, des boules roulant sur un plan incliné, la chute d'une pierre du sommet d'une tour, les boules mises en mouvement par choc. Ainsi est renforcée l'idée d'une physique phénoménologique prenant son point de départ directement dans l'expérience irréductible du mouvement qui se renouvelle sans cesse sous des figures différentes (au contraire du principe d'inertie où le renouvellement est absolument monotone).

Que serait une telle expérience du mouvement si elle était généralisée aussi loin que le peut l'imagination ? Si l'oiseau s'élevait vraiment très haut, s'il devenait ensuite un avion ou un vaisseau spatial échappant au vent et à la terre, le principe de relativité ne coïnciderait-il pas enfin parfaitement avec l'expérience vécue que nous avons de la relativité ? Les passagers d'un vaisseau spatial, eux aussi, se tiennent tranquilles parce qu'ils viennent de la terre. Mais les voyages interplanétaires dont on commence à avoir une idée aujourd'hui réclament un intervalle de temps si gigantesque qu'il nous faut imaginer des générations d'astronautes se relayant pour mener leur embarcation à sa station d'arrivée. Avec le vaisseau spatial de cette envergure apparaît la possibilité d'un transfert de sens de toute la validité constitutive de la terre-sol sur ce nouveau sol. Le transfert consiste en une permutation entre sol et corps, de sorte que le vaisseau spatial se présente comme « archi-lieu de mes mouvements ». Or, le vaisseau spatial comme corps-sol est nécessairement une autre terre, même si la vie s'y poursuit peut-être d'une manière différente de la terre que nous connaissons. C'est pourquoi ses passagers n'ont pas besoin d'être constitués comme l'est autrui dans l'expérience intersubjective. Le transfert de sens spécifique à l'expérience intersidérale exige plutôt la possibilité réelle de voler d'un corps-sol à l'autre. Dans le système formé par le sol synthétique des deux corps-sols, une terre deviendrait corps pour l'autre, qui serait sol. Le super-sol qui en résulte fera-t-il finalement la jonction avec l'espace cosmique dont s'occupe la physique ? L'opération qui consiste à considérer un autre corps comme sol originaire renoue avec ce que Husserl désigne par ailleurs comme l'« étrangeté » essentielle de la science mathématique de la nature, à savoir l'idée selon laquelle « tout ce qui s'annonce comme réel dans les qualités sensibles spécifiques devait avoir son *index mathématique* dans les processus de la sphère de la forme, sphère évidemment toujours idéalisée d'avance »⁹. La puissance de l'*index mathématique* est telle que finalement « ce ne sont pas les phénomènes

9. Kr, §9c, p.43.

de la nature qui sont les objets de la connaissance de la nature »¹⁰. De fait, cette étrangeté produit ses effets depuis la première division de l'arche originelle. Les deux terres seraient originellement deux fragments d'une même terre, avec une seule humanité, mais le super-sol ne pourrait jamais remplir le rôle dévolu à l'un des deux premiers sols originaires. La question se posera toujours : « les lieux de tous les corps auraient cette relativité d'où résulterait pour le mouvement et le repos la question : par rapport auquel des deux corps-sols ? »¹¹. On pourrait faire proliférer sans limite la fragmentation du premier corps-sol, toujours s'imposerait cette conclusion : plus la relativité entre corps-sols est « totale », i.e., plus il y a de corps-sols qui peuvent s'échanger leurs rôles respectifs de corps et de sol, moins la relativité a un sens universel comme principe du mouvement. Indépendamment de notre capacité à imaginer une étoile comme une arche nouvelle, et même s'il n'existe pas nécessairement une humanité universelle mais plusieurs, éparpillées dans l'univers, pour notre humanité considérée en elle-même la terre ne sera jamais un corps. Une déshumanisation complète de la nature est impossible.

3. LA REMISE EN CAUSE DU PROJET GALILÉEN

Si le projet galiléen fait l'objet d'une critique phénoménologique, il est aussi mis en cause d'une manière apparemment plus radicale encore par la science elle-même dans une théorie comme la mécanique quantique. Celle-ci est souvent présentée comme imprimant un mouvement de pensée inverse à celui de la relativité, qui est dépossession de soi au profit de relations soi-disant objectives. Rappelons la façon par laquelle Husserl définit l'idée téléologique au fondement du projet galiléen : « l'idée d'un monde existant en soi de manière fixe et déterminée, et de vérités l'explicitant à l'aide de prédicats, de vérités scientifiques idéales ». Il s'agit de l'idée d'un être vrai qui est en soi indépendant de tout ce qui est subjectif et relatif. Or, la particularité de la théorie quantique, c'est que son formalisme ne fait pas sens par lui-même. Il ne fait sens que lorsqu'il est interprété d'une manière explicite, et les interprétations semblent irréductiblement multiples. C'est dire que la théorie quantique problématise directement l'attitude naturelle au lieu de l'exploiter sans question. Selon cette attitude, que Husserl appelle plus précisément « naturelle-théorique », l'expérience est interprétée comme un compte rendu pur et simple de l'être du monde. Tacite dans toutes les théories physiques depuis Galilée, cette interprétation devient dans la théorie quantique un problème philosophique par et pour lui-même. Ce problème est exprimé dans le postulat quantique, qui accuse d'avance une fin de non-recevoir au compte rendu pur et simple du réel : aucune réalité indépendante ne peut être assignée soit aux

10. E.Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M.de Launay, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p.42 note.

11. *La terre ne se meut pas*, p.21.

phénomènes soit aux instruments d'observation. Le réel, qu'est-ce donc ? La manière dont les objets quantiques se manifestent fait partie du formalisme de la théorie. Cela soulève la question de savoir si une interprétation « phénoméniste » de la théorie rejoint une interprétation authentiquement « phénoménologique ».

Husserl a donné quelques indications assez furtives pour penser cette question ; bien qu'elles soient incontestablement datées, elles valent surtout en rapport avec la conception de la nature qui se maintient à partir des traits fondamentaux de la première théorie quantique¹². Il précise qu'en fait cette théorie est plus modeste dans ses ambitions que la physique classique, puisqu'elle renonce à surmonter complètement le subjectif/relatif dans l'intuition, et fait « entrer dans l'idéalisation une certaine teneur des intuitions empiriques du monde des corps ». Son rapport au monde de la vie n'est plus justifié par un saut au dehors de ce monde avec sa relativité des intuitions, mais par ce qui est appelé « la permanence de son être-en-relativité ». Cette interprétation accrédite-t-elle l'idée reçue suivant laquelle la théorie quantique aurait accompli un pas décisif en vue d'une prise en charge de l'expérience humaine de la nature ? En fait la théorie quantique se maintient toujours dans l'en-soi de la nature, et la mathématique est toujours pour elle une méthode. Elle ne change rien à la causalité qui revient à l'idée même de nature selon la science mathématique de la nature.

Bien qu'elle renonce à la localisation spatio-temporelle des unités qui composent la nature en soi, la théorie quantique n'abroge pas la causalité déterministe qui soutenait la vision du monde classique. Ouvrant le comportement causal des singularités naturelles à un certain « espace de jeu » (le nuage de probabilités qui « identifie » la particule élémentaire), elle abroge seulement le calculable dans l'individualité, et retrouve le calcul univoque pour des ensembles ou concrétions de particules élémentaires. Comme la conformité de la nature à la loi mathématique s'applique maintenant directement à des groupes d'individus plutôt qu'aux individus, il n'y a aucune raison de s'arrêter à tel ou tel niveau prétendument substantiel de la nature ; il se peut que l'« onde-particule » ne soit qu'un moment dans une série de concrétions élémentaires qui restent à découvrir aussi bien en amont qu'en aval de celles qui sont déjà connues. L'ensemble de ces séries est organisé selon une typique de construction, qui définit la nature au sens de la théorie quantique comme typique du singulier. Typique inconditionnée, puisque pour chaque singularité ultime elle prescrit le seul espace de jeu qui lui est réservé. Husserl retrouve ici une des particularités de la théorie quantique qui est l'indiscernabilité des quantons ; celle-ci confère à un ensemble de quantons un être essentiellement collectif, où l'individualité séparée de chacun perd toute signification.

La perte de vue des singularités ultimes n'entraîne pas leur disparition comme singularités, comme si elles étaient des illusions de la physique clas-

12. Kr, §12, Appendice IV, pp.428-432.

sique qui attendaient la théorie quantique pour être surmontées. Seule la mathématisation de l'être naturel n'est plus dirigée vers l'élémentaire au sens où elle pouvait l'être jadis. Dans la nouvelle quantification de l'être naturel, celui-ci n'est plus reconstitué à partir de ses éléments, mais inversement les éléments sont des unités individuelles-typiques. Précédant les singularités ultimes, les unités déterminent en même temps leur être au lieu de le supprimer. Cela est possible parce que la mathématique qui règle cette nouvelle atomi-cité est douée d'une universalité plus grande que celle de la physique classique : elle comprend en une seule forme à la fois les éléments ultimes et leurs concrétions en ensembles. Autrement dit, si une certaine teneur des intuitions empiriques entre effectivement dans son processus d'idéalisation, la théorie quantique se distingue par le fait que cette idéalisation y a lieu *bien plus tôt* que dans la physique classique. Plutôt que d'amorcer un retour vers l'expérience humaine au terme de son parcours dans l'idéalité symbolique, elle réussit à exprimer en langage mathématique le *commencement* d'une connaissance de la nature selon une caractéristique de l'empiriquement intuitif. Cette caractéristique concerne cependant les éléments de la nature considérés comme ultimes. La mise à distance de l'expérience subjective/relative se produit si vite qu'elle ne permet pas aux éléments ultimes de se laisser appréhender aussi comme concrets ; elle ne donne pas le temps aux singularités d'apparaître comme singularités. Bien qu'inclus dans des concrétions plus vastes, les éléments ultimes y sont néanmoins perdus et effacés pour l'intuition. C'est pourquoi, tout aussi universel que soit son langage mathématique, la théorie quantique n'ira jamais plus loin que le commencement d'une connaissance de la nature selon l'intuitivité de la typique individuelle, et elle est même construite pour qu'il en aille de la sorte. La physique quantique réussit, grâce à un langage mathématique plus universel que celui de la physique classique, à identifier le moment éphémère où nature objectivée et monde de la vie ne font encore qu'un. Au moment où la nature objectivée empiète sur le monde de l'intuition, leur séparation est consommée.

C'est ainsi que la théorie quantique devient plus ambitieuse que toute pensée naturaliste entreprise jusqu'ici si elle croit, à partir des concrétions originaires qu'elle a réussi à maîtriser, « pouvoir déduire mathématiquement toutes les concrétions du monde concret » ou même de tout monde concret possible. C'est ce qui arrive quand elle oublie de problématiser l'attitude naturelle, qui est pourtant sa raison d'être, et que sa typique du singulier se déploie dans une confusion entre la nature et le monde de la vie. Ce faisant la nouvelle physique répète la métaphysique galiléenne tout en croyant la surmonter.

4. UNE ÉPISTÉMOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE ?

Ces quelques ouvertures de la phénoménologie vers les traits fondamentaux de la physique moderne et contemporaine permettent d'évaluer la portée

d'une critique du platonisme mathématique sur les théories les plus remarquables qui historiquement en sont issues.

La théorie de la relativité restreinte a commencé par poser une union indissoluble de l'espace et du temps au détriment de leur séparation qui prévalait dans la physique classique. Cela revient à repousser du côté d'une structure géométrique le moment où le réel est censé se manifester pour son propre compte, donc à amplifier une attitude de préparation vis-à-vis de la nature avant de la mettre en demeure de répondre à nos questions. L'attitude de préparation est exemplifiée dans l'expérience en pensée, qui, pour autant qu'elle soit « bien pensée », force la nature à réagir à cette sollicitation et exhiber quelque chose de son fonds. Si la relativité générale a magistralement réussi dans cet exercice pour le domaine limité de la nature occupé par le champ de gravitation, la mécanique quantique accroît l'attitude de préparation jusqu'à fournir une théorie complète du dispositif expérimental, au détriment de la clarté des phénomènes eux-mêmes. En mécanique quantique cette attitude devient si envahissante que c'est elle qui décide des phénomènes mesurables. La préparation de la nature est accentuée sous la forme d'un projet de mesure, qui définit lui-même un protocole d'observation, au point que cette condition constitue un pré-terrain du réel dans lequel se définit essentiellement ce qu'« est » la nature. Il est vrai que dans cette théorie le rapport de la préparation au phénomène objectif est interprété en termes de probabilité. Le fait que tous les états quantiques soient mélangés avant l'opération de mesure a exigé la mise en place d'un imposant dispositif de contrôle sur la préparation d'un système et de son environnement : seule cette préparation va finalement permettre au physicien de les distinguer, c'est-à-dire d'affirmer avec certitude ce qu'on peut prévoir et connaître en pratique. Le résultat des mesures reste attaché à la préparation, mais dans un sens qui est finalement l'inverse de celui de la physique classique : la connexion entre préparation et phénomène objectif n'est plus l'accomplissement d'un projet de pensée anticipant l'être des choses, elle se laisse voir plutôt selon une sorte d'arrière-pensée, une pensée après coup.

La nature n'est pas complètement déshumanisable, certes. Mais l'élément humain qui subsiste dans les théories de plus en plus abstraites *brouille* leur sens au lieu de l'éclairer. Ce sens brouillé (« contrefait » dit Husserl par ailleurs) est le seul qui soit disponible à l'analyse, d'où l'inextricable réseau des interprétations « empiristes », « réalistes » ou « constructivistes » de la physique dans notre épistémologie traditionnelle. D'un autre côté, l'évidence pure et absolument originare réclamée par la phénoménologie ne file-t-elle pas aussi entre les doigts ? Une théorie constituée doit bien communiquer d'une certaine façon avec le « vrai monde », mais tant que le sens d'être n'est pas clarifié, rien ne peut l'attester. Admettons que cette clarification soit possible. La philosophie va-t-elle alors découvrir cette vérité, et même décider laquelle parmi les interprétations d'une théorie est valable ? Assurément non. Le dévoilement du sens d'une théorie constituée doit passer par la mise en œuvre de ce que nous appellerons ses *premiers gestes*. La saisie des premiers gestes se

substitue à l'exigence de reconduire la pensée dans un « fondement dernier ». Prenons par exemple la théorie de la relativité restreinte, basée sur l'hypothèse de la constance universelle de la vitesse de la lumière dans tous les systèmes d'inertie. Bien que cette hypothèse joue dans la théorie le rôle d'un postulat, il s'agit également d'un résultat expérimental, susceptible d'être remis en cause ; avec le recul, on sait aujourd'hui que la théorie de la relativité peut être fondée sur des hypothèses beaucoup plus générales, à partir de la théorie des groupes, c'est-à-dire qu'on peut procéder à une reconstruction purement logique de l'hypothèse de la constance de la vitesse de la lumière, sans passer par les intentions qui ont prévalu au moment de son choix. La reconstruction logique passe outre les présupposés implicites qui prévalaient au moment de la formation théorique ; or, souvent, cette reconstruction passe faussement pour un retour aux formations originaires de sens. C'est pourquoi Husserl réagit sans compromis : « toutes les sciences concevables conformes au réel et au possible sont des formes transcendantales qui se dessinent (*vorgezeichnet*) conformément à l'essence et qui se dessinent comme devant être réalisées dans une libre activité »¹³. L'essence en question est celle des objets de ces sciences, réel ou irréels. Les formes transcendantales ne contraignent donc pas absolument la science, le dessin n'est pas une sorte de raccourci de tout ce qui sera trouvé ensuite dans le réel, et la science évolue de son côté d'une manière absolument libre. Elles donnent la première impulsion à la conscience qui réfléchit l'impact du réel ou du possible sur elle, impulsion qui, comme noyau du sens, est le seul moment où se reconnaissent *à la fois* la science dans son domaine empirique et les formes transcendantales de la conscience. Faute de comprendre que le transcendantal est seulement dans ce premier geste, on a voulu interpréter l'activité théorique de la physique elle-même comme l'accomplissement de certains modes a priori de la pensée, conformément à une certaine procédure constructive rationnelle. On a eu alors beau jeu de montrer que le développement ultérieur de la physique recelait des expériences inattendues, dont le sens ne se trouvait apparemment pas compris par avance dans cette subjectivité a priori. Cette extériorité inattendue allait-elle annuler toute l'origine subjective des formes d'intelligibilité de la nature ? Il n'en est rien, car cette extériorité inattendue ne fait que redonner vie aux premiers gestes. (Il est bien connu que les époques de « crise » en science font reconduire une théorie existante à son point de départ.) C'est pourquoi le seul lien entre l'expérience immédiate du monde et la théorie qui fasse justice à la radicalité de la donnée originare est celui qui établit un rapport entre deux esquisses, l'une phénoménale et l'autre structurelle : d'une part celle de la perception commençante des apparences, et d'autre part celle qui reporte la théorie elle-même au niveau où elle s'esquisse.

13. E.Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, §103, trad. S.Bachelard, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p.362.

L'espace bidimensionnel chez les autistes

YASUHIKO MURAKAMI

La plupart des gens vivent dans l'espace tridimensionnel avec profondeur. Pourtant, l'espace de certains autistes est bidimensionnel, comme s'ils étaient entourés de la surface sans l'envers.

There was something special about the way I saw things. My vision was rather flat, two-dimensional in a way [...]. The world looked like a photograph [...]. (Gerland 1997, pp. 65-66)

Cela se montre par exemple à travers leurs dessins qui sont souvent plats. Ils dessinent seulement la face ou le profil des voitures ou des animaux [photo 1]. Ou bien, il y a des enfants autistes qui, en essayant de dessiner un train avec le volume, dessinent tous les aspects simultanément comme en un tableau cubiste à la manière de Picasso [photo 2]. Dans cette étude, nous analyserons la structure de la spatialisation d'une telle expérience. Nous pouvons constater par avance que l'espace humain n'est pas nécessairement tridimensionnel et que la tridimensionnalité exige une structure génétique particulière.

Notre analyse porte d'abord sur la profondeur de l'espace relevant de la corporéité du sujet et ensuite sur la catégorie qui institue la profondeur, et enfin, nous essayerons de présenter une manière particulière de spatialisation chez les autistes.

1. LA PROFONDEUR RELEVANT DE LA CORPORÉITÉ

1.1 *La bidimensionnalité du dessin*

Avant de traiter l'espace bidimensionnel de la perception, nous analyserons le dessin des enfants autistes. Leurs dessins sont souvent plats non pas simplement à cause du manque de la perspective, mais à cause d'un problème au niveau de la constitution de leur corps vivant. Par exemple, quelques enfants dessinent un écran de télévision sans comprendre ce qu'il signifie [photo 3]. Ou bien, une petite partie insignifiante des objets est dessinée comme un « gros plan » [photo 4 : c'est la partie des visages des personnages d'une BD]. Un petit enfant non-autiste n'utilise pas le gros plan, sauf lorsqu'il apprend spécialement la technique de la peinture ou des bandes dessinées.

On peut se poser la question sous un autre angle. Pourquoi les enfants non-autistes n'utilisent-ils pas le gros plan ? Pourquoi dessinent-ils presque toujours la totalité de l'objet qui les intéresse le plus ? C'est parce qu'ils dessinent en

partant de leur *phantasia*. C'est la *phantasia* qui se schématise dans le dessin (Or, la *phantasia* n'est pas nécessairement figurable. C'est souvent dans le dessin qu'elle devient pour la première fois figurative. Nous appelons ici le processus de la transposition de l'infigurable dans le figuratif, la « schématisation ».) Dans le monde de la *phantasia*, il n'y a pas de gros plan. Tout ce qui est phantasmé « apparaît » dans ce monde et il n'y a pas de parties cachées mais supposées continues. En bref, il n'y a pas d'horizon externe dans le monde de la *phantasia*. Cela suggère que le « gros plan » chez les autistes revient à la transcription de leur *perception* et le dessin du non-autiste est la projection de la *phantasia* (même lorsqu'il s'agit d'un dessin d'objet perçu)¹. Et même lorsque la *phantasia* utilise les objets perçus comme la « matière » de la figure phantasmée (*Phantasiebild*), l'essence d'un dessin consiste dans la schématisation des « idées » (sens se faisant), ou plus profondément dans celle de l'affectivité et des kinesthèses (Richir 2004). Nourri par la fonction de la *phantasia*, un enfant non-autiste dessine la totalité d'un objet. Sami-Ali a déjà montré à l'aide de nombreux exemples que la voluminosité de l'image relève de la voluminosité de la corporéité [*Leiblichkeit*] et de l'affectivité de l'enfant qui dessine (Sami-Ali 1974)². L'une des sources du manque de profondeur concerne le manque de corporéité qui se projette sur le plan bidimensionnel par l'intermédiaire de la *phantasia*.

Le plus souvent, il n'y a pas de projection de sa propre corporéité dans le dessin de l'enfant autiste. On sait que les autistes ont des difficultés au niveau de l'expression verbale et gestuelle de leur propre sentiment et au niveau de l'appréhension du sentiment d'autrui, autrement dit, ils ont du mal à rendre visibles l'affectivité et les kinesthèses qui sont d'elles-mêmes invisibles et infigurables. Alors que l'expression du sentiment telle que le geste ou la physionomie utilise la surface du corps comme son médium, le dessin utilise la surface du papier comme son médium, mais ils n'en ont pas moins la même structure de schématisation.

Le dessin figure (schématise) sur le médium de la feuille blanche les diverses affections à travers la *phantasia*, en empruntant les matières relevant de la perception³. Même lorsque l'enfant (non-autiste) dessine l'objet devant lui, ce dessin a un contenu qui dépasse un simple décalque de l'objet. Il exprime l'affect et le sentiment relevant de l'affection de quelque chose de réel, et la figure dessinée est utilisée pour cette fin. Les diverses techniques de la thérapie de l'art profitent de ce processus.

1. Le mécanisme de la projection découvert par la psychanalyse est la structure de la schématisation de l'affectivité et des kinesthèses qui se transposent dans le figurable.

2. En effet, Sami-Ali a présenté une théorie de l'espace bidimensionnel. Mais son espace bidimensionnel est l'espace de la *phantasia* qui n'est pas encore articulé de manière intentionnelle et catégorielle. Il est autre chose que l'espace bidimensionnel de l'autisme qui est plutôt un espace privé de *phantasia*.

3. Plus précisément, le dessin n'est pas un décalque de la *phantasia*. Souvent, c'est la *phantasia* sans figure qui se schématise comme une figure pour la première fois sur le papier.

Ainsi, la profondeur exprimée sur le papier ne relève-t-elle pas seulement de la technique de la perspective et de la projection de la corporéité du sujet, mais elle désigne la profondeur du « sens » relevant de l'affectivité. La grandeur et la petitesse de l'objet dessiné expriment souvent un certain état d'âme. Par exemple, le dessin d'un personnage important devient plus grand. Ou bien, l'objet dessiné par un enfant réprimé est en général très petit. En revanche, les dessins des autistes reflètent rarement leur affectivité.

Cependant, certains enfants autistes dessinent des objets avec la voluminosité du point de vue de survol selon une perspective exacte [photo 5]. Dans ce cas, l'espace tridimensionnel de la perception s'est déjà institué. Pourtant, ce dessin n'est pas une transposition de la *phantasia*. La description minutieuse de l'espace tridimensionnel signifie plutôt qu'elle est justement un décalque de la perception sans schématisation de l'affectivité via la *phantasia*. Si le dessin se constitue sur la base de la *phantasia* qui est essentiellement ambiguë, le dessin précis est par définition impossible. C'est pourquoi même un enfant autiste doué qui dessine très bien des objets perçus ne *sait* pas faire un tableau sans avoir l'objet à dessiner devant lui. Il ne peut pas peindre en partant de la *phantasia*. Dans ce cas, il n'a pas non plus de trace de l'affectivité dans la figure, c'est-à-dire, il n'y a pas de projection au sens de la psychanalyse.

1.2 La profondeur du « sens » dans l'espace perceptif

Nous venons de constater que le dessin des enfants autistes est lié à l'espace bidimensionnel de leur perception. La schématisation qui donne la voluminosité à l'objet peint donne également la profondeur du « sens » à l'espace perceptif. Au delà du visible, nous apprenons ou déchiffrons quelque chose d'invisible dans le monde perceptif. La difficulté de saisir l'invisible - le sentiment d'autrui, l'atmosphère, la tournure des mots, etc. - chez tous les autistes, c'est la difficulté de l'appréhension du « sens » dans les données perceptives. L'espace perceptif du non-autiste est surdéterminé par des sens non-perceptifs, mais l'espace pour un autiste n'a pas de sens qui dépasse la perception.

Un autre exemple de la « profondeur du sens » dans l'espace perceptif concerne le rapport inter-humain. Dans la recherche psychologique et neuroscientifique de l'autisme, la difficulté de la « joint attention » chez les autistes est très connue. La « joint attention » - phénomène où l'enfant regarde la même chose que son interlocuteur, ou bien où l'enfant désigne par le doigt quelque chose afin de partager la perception avec son interlocuteur - est la structuration de l'espace perceptif sur la base du rapport de son corps avec celui des autres. C'est une sorte de schématisation de l'inter-corporéité dans le monde perceptif. Chez les non-autistes, l'espace perceptif est presque *a priori* structuré de manière intersubjective. La différence importante entre le développement non-autiste et celui des autistes consiste dans le fait que le rapport inter-humain fonctionne dès la naissance chez les non-autistes, alors qu'il commence à se développer tardivement chez les autistes. Cette différence résulte de la structu-

ration particulière de l'espace : chez les autistes, l'espace perceptif ne devient intersubjectif qu'après coup.

Nous citons ici le cas d'un autiste, où on peut observer l'*Urstiftung* de l'espace intercorporel même avant le stade de la « joint attention ». Ferdinand - un adolescent âgé de 19 ans - a un autisme grave. Sa thérapeute Eliane Allouch songe à interrompre la thérapie collective qui dure depuis déjà quelques années, parce que Ferdinand n'est pas en mesure de comprendre et de suivre l'indication d'Allouch et ne sait pas collaborer avec les autres participants.

Ainsi, tous les jeunes étant assis en cercle dans la grande salle de réunion, je demandai à chacun, l'un après l'autre, son choix préférentiel à l'égard des diverses séances de techniques du corps pour l'année à venir. Arrivée à Ferdinand, je « sautai » son tour, je ne lui demandai rien et m'adressai à son voisin de gauche... Quelle ne fut pas ma stupéfaction de voir Ferdinand s'agiter, ébaucher un geste de levée de main, et le visage devenu tout rouge, les yeux écarquillés, dire à voix haute dans un état de tension extrême : « Du saut en hauteur avec E[liane]... » (Allouch 1999, pp. 65-66)

Jusqu'à ce moment, Ferdinand s'était fermé sur soi et n'était pas conscient de ses camarades. Il n'a jamais prononcé un mot de demande. Sans doute, la structure du rapport inter-humain qui fonctionnait déjà de manière virtuelle n'était-elle pas encore aperçue par lui-même et ne se concrétisait-elle pas encore dans l'espace perceptif. Au moment où Ferdinand a aperçu la négativité (nous reviendrons sur ce concept plus tard) de l'ignorance, il a pour la première fois adressé un mot à l'interlocuteur. C'est à ce moment-là que le « là-bas » où se trouve l'interlocuteur surgit dans l'espace perceptif de Ferdinand comme un point particulier. L'espace perceptif est pour la première fois articulé avec l'inter-corporéité⁴. Il s'agit littéralement de l'*Urstiftung* de l'espace intersubjectif avec la profondeur du « sens » - le « vécu d'autrui » qui reste infigurable mais qui me dit quelque chose. En effet, c'est à partir de cet incident que la faculté de communication de Ferdinand s'est merveilleusement développée.

2. LA PROFONDEUR DE LA CATÉGORIE

Maintenant, nous traiterons de la constitution de l'espace tridimensionnel en tant que tel. D'une part, se pose la question de l'harmonie de l'oculomoteur et de la perception et celle des kinesthèses en général⁵. D'autre part, il y a

4. La schématisation (gestes, physionomie, dessin) requiert une telle articulation interpersonnelle, parce que la schématisation n'a pas de sens lorsqu'il n'y a pas d'adresse, à savoir sans le désir de communication.

5. Husserl analyse d'abord la constitution de l'espace tridimensionnel à partir de l'harmonie des kinesthèses oculaires et du champ visuel, ensuite, à partir de la vision bi-oculaire, et enfin de la possibilité de se mouvoir derrière l'objet (Hua XVI, S. 204-256). Cette analyse est très juste et explique aussi la faiblesse de la profondeur au niveau de l'espace autiste. Certains autistes

le problème de l'articulation logique de l'espace. Dans cette étude nous nous intéressons surtout au deuxième aspect.

2.1 *Le monde du « gros plan » - l'origine de l'étendue*

Un enfant autiste contemple souvent une petite partie de l'objet et ne saisit pas sa totalité. Par exemple, il regarde la bouche ou le nez de quelqu'un devant lui, mais il ne voit pas et ne reconnaît pas la figure entière et la physionomie de cette personne ; c'est pour cette raison qu'il est souvent difficile pour un autiste de se remémorer les visages. Jusqu'à un certain point, la difficulté relève de l'institution du rapport partie/tout analysée dans la 3^e *Recherche logique*. Lorsqu'un enfant s'accroche à un petit objet, il ne peut pas constituer un espace indéfiniment étendu. Sans avoir une perspective globale, il vit dans un monde où il n'y a que le « gros plan » sans une perspective globale. Cela suggère qu'il y a un problème au niveau de la catégorie (la structure logique de l'expérience) instituée sur la base de la fonction de la sensation et des kinesthèses.

C'est avec le concept d'« étendue » que Kant a expliqué la structure de la liaison entre la partie et le tout⁶. L'ensemble des impressions sensibles ne peut pas lui-même constituer la continuité de l'espace. Il faut que la catégorie de l'étendue ouvre la réceptivité eu égard à la sensation (Heidegger GA41, p. 227). Chez les autistes, il est possible que la structure logique de l'expérience s'institue après coup. C'est une question à aborder.

2.2 *L'espace bidimensionnel - l'origine de la profondeur*

Au fur et à mesure du développement, un enfant autiste acquiert l'étendue. Mais s'il n'a pas encore la profondeur ou l'envers, il vit dans un espace bidimensionnel.

I didn't realize that the houses I saw along our street had any-

n'ont pas de sens d'orientation, à cause de la faiblesse des cenesthésies et des kinesthèses. Ils aperçoivent l'existence de l'envers pour la première fois lorsqu'ils se déplacent vers l'autre côté : « I discovered behind and inside. It was an enormous discovery, with equal parts of joy and pain [...]. I was seven, maybe eight [...]. I was cut in the garden tickling the neighbor's cat with a piece of grass. [...] The cat, who was called Higgins, was lying almost in the hedge on the neighbor's garden side. I had to reach in among the leaves and twigs to get to him. I looked up, and I saw the hedge separating our garden from the neighbor's ; then I looked out over the whole area. [...] There's something behind everything ! » (Gerland 1997, p. 98). Par ailleurs, presque tous les autistes (y inclus, ce qu'on appelle PDDNOS [ceux qui sont légèrement autistes]) ont un mouvement des globes oculaires extrêmement rapide et sans souplesse. Dans ce cas, on peut deviner qu'il est difficile d'avoir une harmonie entre le mouvement oculaire et le champ visuel. Pourtant, les kinesthèses ne peuvent pas expliquer tous les caractères de l'espace tridimensionnel. Nous nous intéressons à ce point plus loin dans cette étude.

6. Kant traite ce problème dans son « Analytique des principes » dans *Critique de la raison pure*. « J'appelle grandeur extensive celle dans laquelle la représentation des parties rend possible la représentation du tout (et par conséquent la précède nécessairement). » (KrV, A162/B203)

thing inside them. I saw everything as if it was scenery. Although I knew that our house had space inside it, I never connected that bit of knowledge with the house opposite. That one was as flat as a sheet of paper. The people, the empty faces that I sometimes saw in the gardens outside the houses, I saw as some kind of stage props belonging to the scenery. I didn't think there could be people actually living inside, in the same way as my family lived in our house. (Gerland 1997, p. 66)

Pour Gerland, qui est autiste, ce qui n'est pas visible n'existe tout simplement pas. Tout ce qui existe pour elle est l'aspect visible des objets et rien de plus. Les objets perçus sont comme des figures dessinées sur les murs : Gerland vit dans un espace bidimensionnel. Si, par exemple, un objet se cache derrière l'armoire, il disparaît ou n'existe tout simplement plus.

Il y a deux points à noter. Paradoxalement, dans le monde où il n'y a pas d'invisible, il n'y a pas non plus de manque ou de négativité. Gerland ne peut pas être consciente de l'invisible. Le visible couvre la totalité de son vécu, et le « ce qui n'est pas visible mais qui existe » n'existe pas. Lorsque seul le visible constitue l'espace perceptif, il n'y a pas de profondeur. Ensuite, il n'y a pas de permanence de l'objet. Il n'y a pas de chose qui continuerait à exister quand bien même elle ne serait pas visible. Examinons cela de plus près. Tout d'abord les données sensibles pour Gerland et pour les autres ne sont pas différentes. Pourtant, la manière de la réception et de la constitution de ces données est à chaque fois particulière. Si le monde se constitue seulement à partir des visibles, ce qui se cache se glisse en dehors de l'être et ne concerne plus la conscience. Le dehors du visible devient pour Gerland quelque chose d'effrayant qui dépasse toute possibilité de compréhension. Nous appelons le « réel », ce moment incompréhensible et imprévisible dans notre vie. Le réel change son statut selon l'architectonique globale de chaque individu. Chez les autistes, ce réel ne se détermine même pas comme un « invisible », puisqu'il n'y a justement pas la notion d'invisible chez Gerland. Il n'est pas non plus un sensible en deçà de l'articulation symbolique. Dans l'horizon du sensible, il reste quelque chose de foncièrement indéterminé et c'est cet indéterminé qui est le réel. Le réel n'est donc pas un sensible pur. Et ce réel n'est pas aperçu, sauf dans le cas où il est envahissant. Et s'il envahit le sujet, celui-ci tombe dans la panique puisqu'il ne peut pas réagir à son égard.

Qu'est-ce qui se passe lorsque la catégorie de la négativité se produit ? L'au-delà du visible se détermine comme l'invisible ou l'envers, et on pense que : « L'envers aura une figure semblable au visible. ». Ainsi, l'envers devient quelque chose de compréhensible. L'articulation intentionnelle des aspects invisibles que Husserl réfère aux horizons interne et externe se produit et le champ perceptif s'unifie comme champ composé de la surface et de l'envers (Hua XI, p. 6-7). Ne se pose pas seulement la question de la sensibilité mais aussi celle du concept au sens kantien, à savoir de la structure logique de l'expérience, et c'est pour cette raison que Gerland ne peut pas généraliser une

expérience de l'envers pour l'appliquer à d'autres phénomènes. La difficulté de la généralisation chez les autistes montre qu'il s'agit d'une structure logique qui leur fait défaut. La structuration du champ sensible suppose l'installation du concept (ou de la catégorie). L'aveu de Gerland montre justement l'absence du concept. Même si elle connaissait les mots « derrière » ou « au-delà de », etc., elle ne disposait pas vraiment de structure logique correspondant aux horizons.

Pour ce qui concerne la négativité et le manque l'envers n'est pas simplement articulé de manière intentionnelle avec le concept (ou la catégorie). Dans l'envers, il reste un abîme, un manque ou un angle mort irréductible à l'articulation intentionnelle. S'il n'y avait pas ce manque, l'envers ne serait pas pleinement l'envers. Dans la constitution spatiale du non-autiste, l'institution du « manque irréductible » est requise. L'angle mort irréductible soutient la profondeur et l'horizontalité de l'espace perceptif. Avec l'institution de l'envers, on circonscrit et détermine le réel sous la forme d'un manque irréductible.

Gerland dénie cet instant. C'est pourquoi elle a peur du cadeau de Noël dont elle ne sait pas le contenu (« I preferred pre-arranged presents to surprises. » Gerland 1997, p. 33). Et il semblerait que Husserl - qui s'intéresse surtout aux kinesthèses - ait ignoré que le manque irréductible est un moment constitutif et indispensable aux horizons.

Venons-en à la permanence. L'introduction de la négativité est corrélative de l'institution de l'objet permanent. Si « un stylo se cache derrière l'armoire », la négativité rend possible l'existence (la permanence) du stylo derrière l'armoire. Ce qui assure l'identité de ce que j'ai vu hier et de ce que je vois actuellement n'est pas la coïncidence des données sensibles. Parfois, l'enfant autiste ne sait pas reconnaître les personnages même lorsqu'il s'aperçoit de l'identité de l'apparence. Par exemple, Gerland n'a pas su reconnaître le visage de son père, qui avait été absent pendant trois mois, bien qu'elle sût très bien l'identité de la figure une fois qu'il fût revenu (Gerland 1997, p. 43). La fondation de la permanence de la « permanence », ou plus généralement, la structuration de l'expérience selon des principes logiques est ici requise⁷. À travers cette structuration, les apparences subjectives (*Apparenz* ou *Phantom* dans le vocabulaire husserlien) deviennent apparitions de l'objet qui existe et persiste réellement à l'extérieur⁸. De la sorte, l'objectivité se constitue⁹. L'essence de l'objectivité d'un objet perçu ne consiste nullement dans sa visibilité. Il s'agit de l'insti-

7. « C'est le permanent seul que l'existence reçoit, dans les diverses parties successives de la série du temps, une *grandeur* que l'on nomme *durée*. » (KrV, A183/B226)

8. Dans la phénoménologie husserlienne, c'est là la transposition du *Phantom* dans l'apparition de l'objet perçu. Chez Kant, « La *possibilité de l'expérience* est donc ce qui donne une réalité objective à toutes nos connaissances *a priori* » (KrV, A156/B195). Mais l'unité des phénomènes sensibles grâce à l'imagination (la synthèses passive chez Husserl) ne peut pas encore signifier la synthèse, l'ordre et la position de ces phénomènes en tant qu'objet. Pour cela, la catégorie est nécessaire (KrV, A157/B196, A211/B257).

9. C'est ce que montre l'analytique des principes de la *Critique de la raison pure* et l'objet X comme noyau du noème dans les *Ideen I* (Hua III, p. 270-273).

tution de la « permanence » qui dépasse le visible. L'objectivité n'est donc pas une donnée sensible mais un concept pur¹⁰. Il faut l'unité ou la substance qui soutient la variation des attributs. La sensation elle-même est certes une conscience temporelle, mais elle n'a pas de position objective dans le temps. C'est l'objectivité qui donne la position objective du temps et de l'espace¹¹. L'institution de l'objectivité et celle de l'horizon de la perception (donc de la profondeur) sont ainsi corrélatives.

D'un autre point de vue, la permanence de l'objet stabilise l'« envers » qui a été jusque là un réel indicible, incompréhensible et abyssal. Sans réduire ce réel à une expérience, le sujet peut accueillir indirectement le réel en circonscrivant son contour¹². Sans aucune médiation, nous ne pouvons pas directement faire l'épreuve du réel. Tout ce que nous pouvons faire, c'est déterminer la limite de l'entendement et circonscrire l'horizon du réel incompréhensible, et de la sorte l'accueillir de manière indirecte. Ainsi, s'il y a catégories, le réel constitue, en conservant son étrangeté et son incompréhensibilité, une dimension stable et irréductible aux autres modalités d'expérience, en particulier au sensible. Le réel ainsi circonscrit comme la dimension de l'énigme devient le pivot autour duquel se constituent de manière harmonisée les diverses dimensions de l'expérience. S'il n'y a pas de catégorie comme c'est le cas chez les enfants autistes, le réel n'est rien d'autre que l'excès de sensation qui déclenche une panique pure et simple, et où le réel qui n'est pas bien circonscrit est la source de la destruction de l'expérience.

Si l'accueil du réel échoue, l'expérience elle-même s'effondre. Dans le cas des autistes où le réel signifie un simple excès de sensation ou un incident imprévisible, son accueil est catégoriquement exclu et le réel devient facilement envahissant. Par contre, si le non-autiste circonscrit le réel comme une dimension propre et irréductible au-delà de la barrière de la catégorie de la négativité (par exemple, le « manque »), simultanément se produit l'articulation de l'expérience à travers les catégories. En d'autres termes, la synthèse passive de la

10. « La permanence est donc une condition nécessaire, sous laquelle seulement des phénomènes, comme choses ou objets, sont déterminables dans une expérience possible. » (KrV, A189/B232 ; Cf., Hua XVI, p. 218, 223, 274). Je me réfère ici à l'analytique des principes de Kant, mais je ne mentionne pas le principe de la « conséquence », puisque je ne vise pas la récupération systématique de sa pensée.

11. Selon Husserl, « L'appréhension d'ensemble de l'objet comprend deux composantes : l'une constitue l'objet dans ses déterminations extratemporelles, l'autre fournit la situation temporelle, l'être-présent, l'être-passé, etc. » (Hua X, p. 63, trad., pp. 82-82), Et selon Kant, « [...] tout changement et toute simultanéité ne [sont] qu'autant de manières (modes du temps) pour le permanent d'exister. » (KrV, A182/B226), « Donc, dans tous les phénomènes, le permanent est l'objet même, c'est-à-dire la substance (*phaenomenon*) [...]. » (KrV, A183/B227).

12. Chez Kant, l'objet transcendantal se détermine comme chose en soi circonscrite par le concept : « En effet, comme ces phénomènes, puisqu'ils ne sont pas des choses en soi, doivent avoir pour fondement un objet transcendantal, qui les détermine comme simples représentations, rien n'empêche que nous puissions attribuer à cet objet transcendantal, outre la propriété qu'il a d'apparaître, encore une *causalité* qui n'est pas un phénomène, bien que son *effet* se rencontre dans le phénomène. » (KrV, A538-539/B566-567)

sensation et des kinesthèses ne suffit pas pour stabiliser l'expérience et pour constituer l'espace tridimensionnel.

2.3 *L'origine de la voluminosité*

Nous pouvons maintenant comprendre le sens d'un dessin, par exemple, qui représente tous les côtés cachés d'un train comme le déploiement de toutes les faces du cube. Les enfants autistes fabriquent très souvent ce type de dessin. Du point de vue phénoménologique, ce cube développé a plusieurs traits. Il est certes un dessin bidimensionnel sans profondeur. Mais si l'envers n'existait pas, l'enfant ne le dessinerait pas. Cela veut dire qu'il s'aperçoit de la permanence de l'aspect caché. En revanche, il ne s'aperçoit pas du fait qu'on ne peut pas voir simultanément deux choses éloignées et que l'homme - qui est un être temporel - a toujours des angles morts. Pour la genèse de la voluminosité de l'espace tridimensionnel, il faut un autre élément que les catégories de la négativité et de la permanence. C'est la simultanéité.

Kant traite de ce problème dans la « 3^e analogie » de l'« analytique des principes ». Si l'envers existe malgré son invisibilité, c'est en raison de la cause réciproque en vertu de laquelle l'on peut voir B après A et A après B (A211/B257). Le principe de la simultanéité chez Kant sert à fonder la causalité physique et dynamique entre les choses que suppose la physique moderne. Mais du point de vue de la phénoménologie, ce principe signifie le mécanisme qui assure la continuité et les horizons du champ perceptif (à savoir, l'ordre entre l'aspect visible et l'aspect caché) à travers l'introduction du paramètre du *temps* dans l'*espace*. Pour qu'on puisse s'apercevoir de l'envers, il faut du temps pour se déplacer d'un lieu à un autre lieu dans l'espace. Ainsi, c'est grâce à la continuité du temps, que la continuité de l'espace est assurée. Sans l'ordre temporel, tous les aspects (visibles et cachés) ne se rassembleraient pas dans une même perspective. Tous les aspects seraient dessinés en même temps. La conscience du flux temporel et la voluminosité de l'espace tridimensionnel sont ainsi corrélatives. La peinture du cubisme est la recherche d'une expérience limite qui met cette catégorie de la permanence hors circuit.

3. L'ESPACE QUI SE BASE SUR LE « PLAN DU MÉTRO »

Nous venons de discuter de la structure qui semble manquer à la constitution spatiale des autistes. Néanmoins, c'est une description effectuée du point de vue du non-autiste et les autistes ne considèrent pas leur structure spatiale comme quelque chose de manqué. Leur expérience est elle-même auto-suffisante. Dans certains cas, les autistes structurent l'envers et l'espace lointain et invisible à leur propre manière. Nous voudrions en présenter un exemple.

Certains autistes aiment voyager. Il est bien connu que les enfants autistes

errent souvent seuls sans se soucier de la présence de leur mère. On explique ce phénomène par le manque d'attachement à la mère. Mais, cela n'explique pas son goût pour le voyage.

Un psychologue japonais a accompagné le voyage d'un jeune enfant âgé de 10 ans qui aime circuler en train dans la ville d'Osaka pendant toute la journée.

J'ai compris une chose en accompagnant ce « petit voyage ». C'est que K [cet enfant] répète le plan [du RER] dans sa tête et le vérifie [en regardant le paysage]. Son intérêt pour le train qui a commencé à la crèche s'est étendu vers le plan en se remémorant les noms des gares. Le plan se transpose dans le paysage concret à travers le voyage avec sa famille. (Murase 2006, p. 99)

Il y a apparemment une différence entre un enfant autiste qui déteste tout changement dans l'environnement - qui n'accepte pas un petit changement de route entre sa maison et son école ou le moindre déplacement d'un objet dans sa chambre - et un enfant qui erre et qui aime le voyage. Pourtant ils ont un caractère commun : ils structurent le monde selon un ordre perceptif. Le voyage de K ne jouit pas du changement de l'environnement et des paysages mais il a l'intention de structurer l'espace inconnu en trouvant le parallélisme entre le plan du RER et l'espace perçu. Par conséquent, son voyage ne relève pas du goût pour l'aventure mais plutôt de l'effacement de l'inconnu et de l'imprévu : en ce sens, le voyage est du même niveau que la peur du changement de l'environnement. Il serait important de noter que K ne se remémore pas le plan de la ville qui indique les rues et les monuments mais le plan du RER qui indique seulement les gares et les réseaux. Il essaie de trouver une correspondance entre un tel plan et le monde effectivement perçu. Il nous est aussi arrivé de travailler avec des enfants qui dessinent minutieusement le plan du métro ou du RER et qui aiment le voyage en train. La différence qu'il y a entre le plan du RER et le plan de la ville est que le plan du RER est dépourvu de tout signe. Il y a au plus les indices des gares et des lignes, sans doute, pour ces enfants, le moyen le plus simple de la structuration de l'espace, cela sans significations sociales qui sont trop compliquées pour eux.

Dans le cas des gens non-autistes, l'espace est structuré avec des significations elles-mêmes invisibles telles que l'usage des monuments, le rapport inter-humain et les sentiments corrélatifs de certains endroits. Par exemple, la maison, les magasins et les écoles ont leurs significations irréductibles. Par conséquent, une petite gare lointaine et inconnue n'a pas en général de sens pour nous. Par contre, pour K, il s'agit seulement de la correspondance entre le plan du RER et l'espace perçu, toutes les gares ayant une importance pareille. Cet enfant autiste structure l'espace comme une série de perceptions structurées par le plan du RER. Il n'y a pas de structuration au moyen des significations sociales.

Ce qui importe, c'est que les autistes structurent l'espace à leur manière. Dans cette méthode, il n'y a pas de moment négatif. Il y a tout simplement

une structuration de l'espace autre que celle du non-autiste. S'ils dessinent le plan du métro et voyagent beaucoup, cela montre leur manière de constituer le monde, leur être-au-monde (ou être-dans-le-plan-du-métro). Et si le monde se structure selon le plan du métro, il doit avoir une très belle figure géométrique et équilibrée.

Nous voudrions enfin souligner deux points. D'abord, cette conscience de l'espace est corrélative de celle du temps. Alors que les gens non-autistes structurent la mémoire à long terme et l'espace invisible avec l'ordre de la langue, certains enfants autistes les ordonnent avec la prise perceptive. Les personnes autistes ont souvent une mémoire extraordinaire qui est celle des images. Les impressions sensibles se sédimentent sans être altérées ni fanées. La perception et leur mémoire à long terme ont la même structure que la synthèse passive des impressions sensibles. C'est pourquoi ils font souvent des flash-backs où la perception actuelle s'associe avec une perception passée. En revanche, la mémoire des adultes non-autistes est structurée de façon plus ou moins linguistique. Si les impressions sensibles passées sont remémorées, elles ne reviennent pas sans le ressouvenir du sens noématique qui les structure et résume. Cette structure temporelle est comparable à celle de l'espace. Certains enfants autistes comprennent l'espace lointain à l'aide d'un index perceptif tels que le plan du métro, alors que les personnes non-autistes le comprennent à l'aide des réseaux de significations linguistiques et culturelles.

Le deuxième point concerne celui de l'habitation. Des enfants autistes se perdent souvent et leurs parents perdent leur trace. Certains adultes autistes ont l'habitude de voyager sans cesse comme des nomades sans avoir une demeure fixe. Comme nous venons de le constater, ils structurent le monde comme un ordre perceptif. Dès lors, pour structurer et stabiliser le monde tout entier, il faudrait continuer à se mouvoir pour percevoir le monde. Il n'y aurait pas d'idée pour eux d'« habitation ». Même s'ils habitaient dans une maison fixe, l'habitation ne signifierait pas la même chose (et comme la stabilisation des champs perceptifs est si importante, on comprend pourquoi les autistes n'aiment pas déménager en règle générale).

Comme Lévinas l'a montré dans *Totalité et infini*, l'instance de l'habitation est pour les personnes non-autistes la structure de sécurité qui se base sur le rapport inter-humain maternel (Murakami 2008). Cette analyse de Lévinas résonne avec l'analyse du rapport mère-enfant chez certains psychanalystes tels que Winnicott, Bowlby et Spitz. L'habitation est une structure phénoménologique ou psychologique qui se base sur une inter-corporéité et une affectivité particulières. Sur la base de ce que nous avons appelé ailleurs « affection d'appel » (Murakami 2006) - par exemple, le regard qui me vise, la touche, la voix d'appel - se forme l'« aire transitionnelle » entre la mère et l'enfant, où se pénètrent la perception et la *phantasia* pour former la *phantasia* perceptive (Winnicott 1971, ch. 1). Celle-ci rend possible le jeu d'enfant qui déploie la *phantasia* dans le champ perceptif. Et c'est cette possibilité de la *phantasia* perceptive qui ouvre à la créativité pour un non-autiste. En même temps,

l'aire transitionnelle est la matrice phénoménologique de l'habitation en tant que l'aire de la sécurité originaire (Murakami 2008). Elle est l'assise sur laquelle l'acte social et le travail deviennent possibles (Winnicott 1971, ch.5, 7, Lévinas 1961, pp. 169-182). Un tel ancrage au monde engendre le contraste entre l'habitation et la société. La société se structure de manière enchevêtrée avec les significations linguistiques et sociales. Certaines personnes autistes « habitent » ce monde de façon différente. L'affection d'appel se développe tardivement et faiblement chez elles (Murakami 2006). L'aire transitionnelle ne se forme pas comme chez les non-autistes : c'est pourquoi leur attachement à la mère est souvent faible et pourquoi ils jouent de manière différente. Les autistes obtiennent la sécurité autrement que par l'aire transitionnelle et développent leur créativité non pas sur la base de l'affection d'appel. La sécurité relève de la stabilité de la perception ou plutôt de la sensation. Au lieu du contraste entre la maison et la société, le contraste entre le plan du métro et l'espace perceptif devient par exemple l'axe de la structuration du monde. Alors, ce plan du métro est bien l'assise du monde dans un autre sens que dans celui de l'habitation pour les personnes non-autistes. Cela n'empêche pas que le plan a autant d'importance que l'habitation.

Je remercie Dr. Masutomo Miyao (NCCDH) et ainsi que les enfants et leurs familles qui soutiennent mes recherches. Je remercie également Alexander Schnell pour sa lecture attentive et ses conseils.

Bibliographie

- Allouche, E. (1999), *Au seuil du figurable*, Paris, PUF
- Gerland, G. (1997), *A Real Person - Life on the Outside*, Cura Bökforlag och Utbildning AB, trans., Joan Tate, London, Souvenir Press, 1997
- Heidegger, M. (GA 41), *Die Frage nach dem Ding - Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (Gesamtausgabe Bd. 41), Frankfurt a. M., Klostermann, 1984
- Husserl, E. (Hua IV), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana Band IV, Den Haag, M. Nijhoff, 1952
- Husserl, E. (Hua X), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Husserliana Band X, Den Haag, M. Nijhoff, 1966
- Husserl, E. (Hua XI), *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana Band XI, Den Haag, M. Nijhoff, 1966
- Husserl, E. (Hua XVI), *Ding und Raum*, Vorlesungen 1907, Husserliana Band XVI, Den Haag, M. Nijhoff, 1973
- Kant, I. (KrV), *Kritik der reinen Vernunft (1781-1787)*, Hamburg, F. Niemeyer, 1956 (1976) (Kant, *Critique de la raison pure*, trad. L. Ferry et H. Wismann, in *Œuvres philosophiques tome 2*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de Pléiade, 1984)
- Lévinas, E. (1961), *Totalité et infini*, Den Haag, M. Nijhoff, coll. « Livre de

poche », 1989

Murakami, Y. (2006), « Affection d'appel - Lévinas et la psychopathologie du regard dans l'autisme », in *Cahiers d'études lévinassiennes*, vol. 5, Institut d'études lévinassiennes (Israël/France), pp.249-289

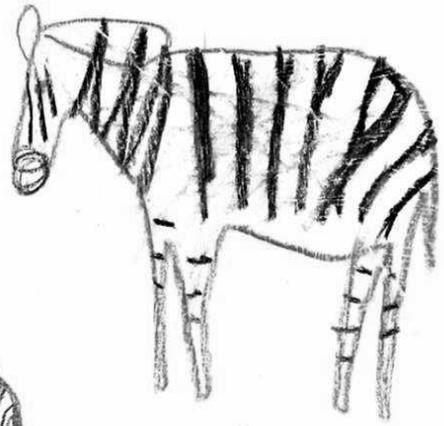
Murakami, Y. (2008), « La demeure comme un autre "autrement qu'être" », in *Actes du colloque international. Emmanuel Levinas : philosophie et responsabilité* (Bucarest University, Roumanie), Romania Association of the Phenomenology, à paraître

Murase, M. (2006), *Autisme - Objections aux théories courantes* [Jiheishô - Koremadeno Kenkai ni Igi ari], Tokyo, Chikuma-Shobo

Richir, M., (2004), *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis »

Sami-Ali (1974), *L'espace imaginaire*, Paris, PUF

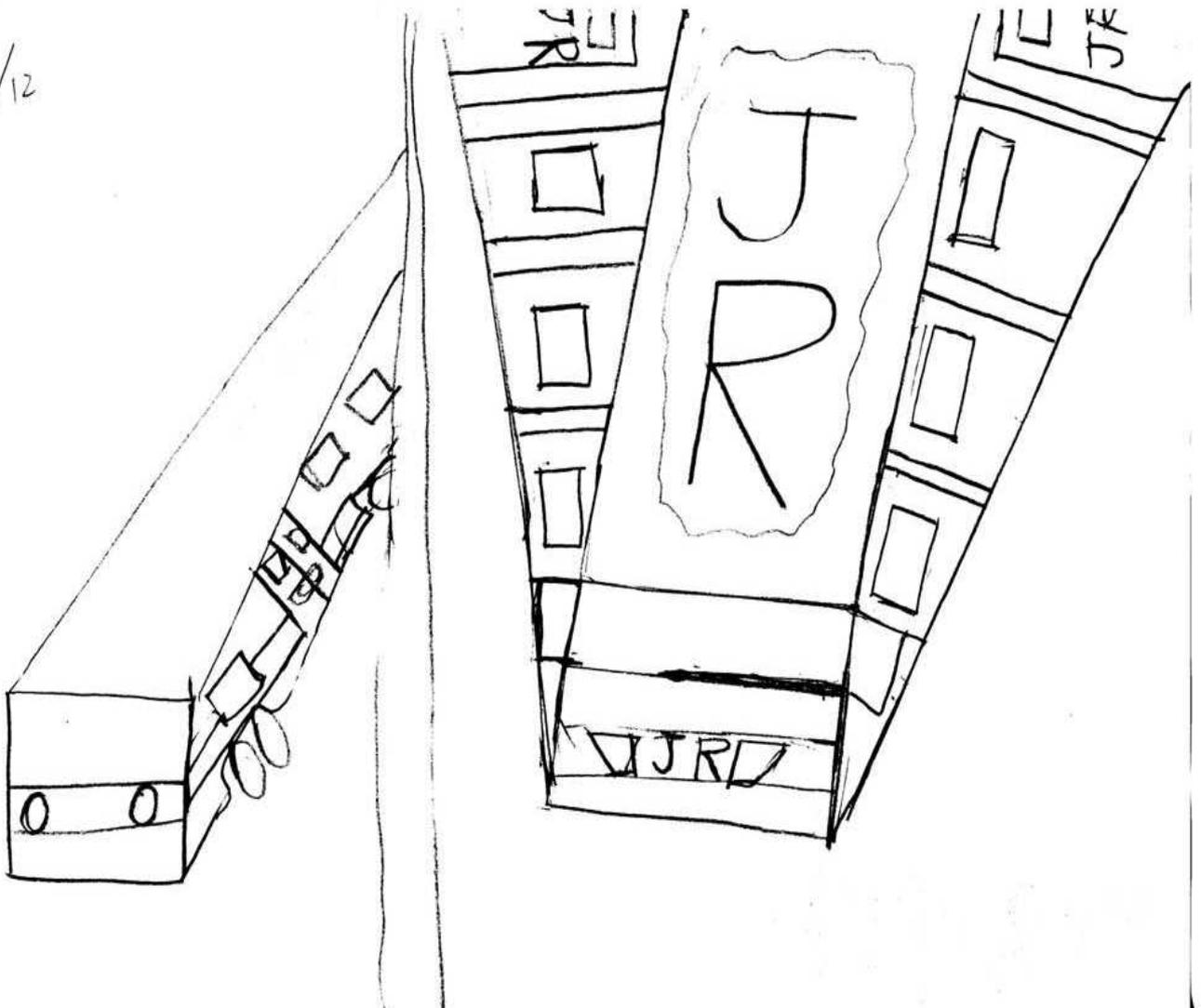
Winnicott (1971), *Playing and Reality*, London, Routledge

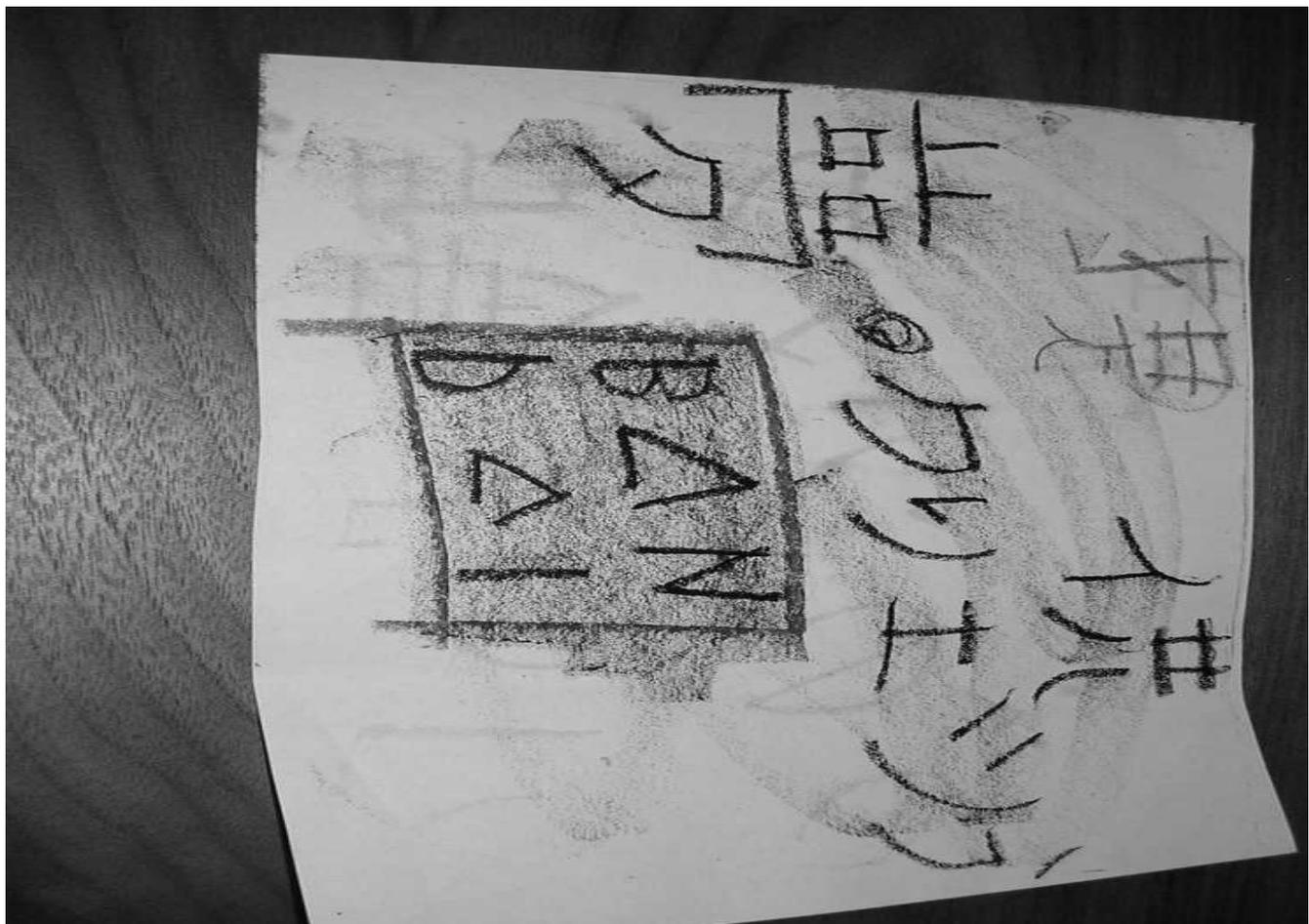


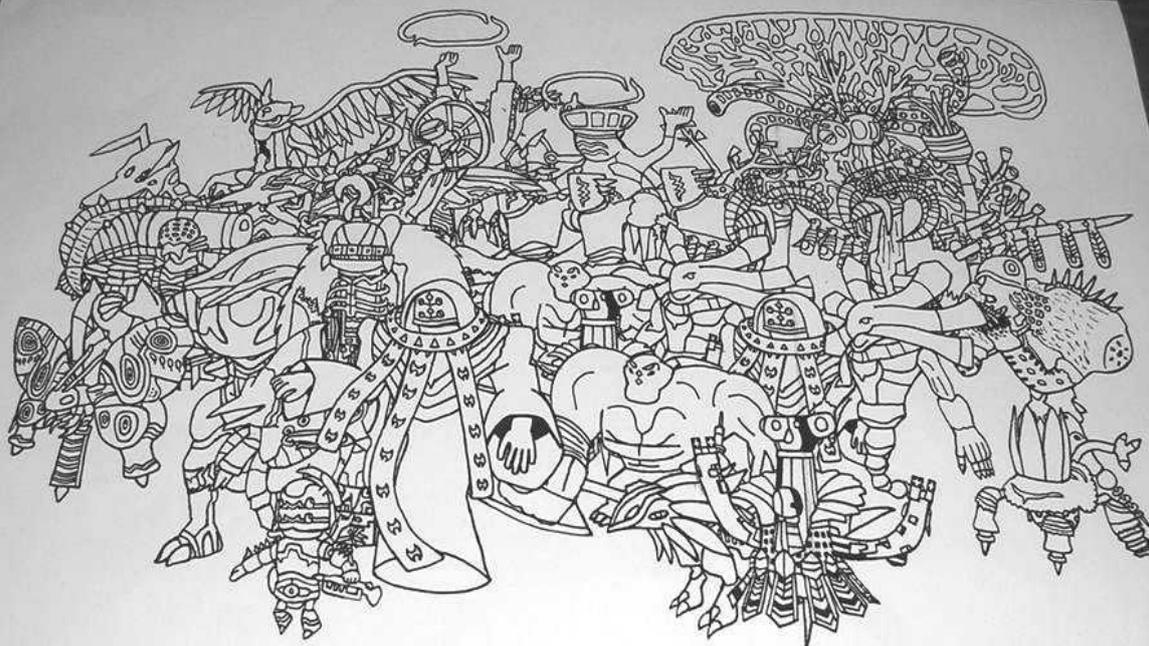
グレイシーマウ

サブリパーク アニマル

4/12







Corps et chair chez Sartre

ROLAND BREEUR

1. OUBLI DU CORPS ET OUBLI DE L'ÊTRE

Si pour la phénoménologie, et en particulier celle de Merleau-Ponty, la problématique du corps occupe une place bien capitale, c'est avant tout en ce qu'elle permet de juger de manière exemplaire l'objectivation générale qu'ont imposée les sciences sur notre savoir et notre pensée de l'Être. Cette objectivation fait violence aux phénomènes tels que les vit et les appréhende notre approche naturelle du monde, soit notre être-au-monde. Ce rapport pré-objectivant aux choses se fonde sur une conception du corps qui, loin d'être un objet parmi d'autres¹, effectue et assure la voie qui nous ouvre à l'espace : il est le « véhicule de l'être au monde » (PP, p. 97). Ainsi, avoir un corps et avoir conscience du monde ne font qu'un.

Le programme philosophique de la *Phénoménologie de la perception* s'inspire d'une pensée qui aspire à la recherche du monde perdu. Ce monde constitue « l'élément » ou « l'atmosphère générale » de notre existence comme déploiement de sens : et puisque monde et corps sont contemporains, une approche de l'un n'ira pas sans une étude de l'autre. C'est pourquoi le problème de la perception dépasse le domaine psychologique : il représente notre « ouverture initiale au monde »², c'est-à-dire le fond même de notre existence. La perception exprime une « foi » par laquelle on assiste à ce « prodige » du sens, du monde comme « mystère » (PP, p. XVI) et qui par la vision célèbre cette communion sacramentelle (PP, p. 246) avec l'être. Elle nous fait assister « à ce miracle » (VI, p. 23) de cette totalité qu'est le monde.

Toutefois, il nous faut réapprendre à voir³, non pas pour corriger une quelconque cécité empirique, mais pour restituer cette « expérience totale » du monde enfouie sous les préjugés de notre pensée objectivante. Car, note Merleau-Ponty, ce regard objectif rompt et corrompt notre envoûtement original par l'être ou le monde : le regard scientifique est profanation ou sacrilège. Son savoir appauvrit notre contact avec les choses et déshumanise notre corps. Autrement dit, « nous ne dirons pas que la perception est une science com-

1. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (PP), Gallimard, 1945, p. 273. Cf. aussi J-P Sartre, *L'être et le néant*, (EN), Gallimard, 1943, p. 421.

2. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, (VI), Gallimard, 1964, p. 49.

3. Tant il est vrai « que nous avons désappris de voir » (PP, p.265).

mençante, mais inversement que la science classique est une perception qui oublie ses origines et se croit achevée » (PP, p. 69). Par son « survol absolu », ce savoir n'atteint plus les choses dans leur contexture originelle et comme ouverture infinie, mais un monde « fermé sur lui-même ». Le *kosmotheoros*, « capable de construire ou de reconstruire le monde existant par une série indéfinie d'opérations siennes » (VI, p. 32) ne dissipe donc pas le mystère de notre foi naïve, mais la présuppose. Quoique son ignorance insolente encourage et précipite l'oubli et l'aliénation.

L'oubli que le phénoménologue cherche à conjurer n'est certes pas quelconque : il s'agit d'un oubli fondamental, l'oubli de l'être en tant que tel. Comme quoi l'oubli du corps est d'emblée d'ordre ontologique, il accomplit l'objectivation de l'Être en ce qu'il provient d'une pensée vouée à ce que Merleau-Ponty dénomme « le grand Objet ». Nous voilà prévenus : une phénoménologie de la perception et du corps s'élève à la hauteur d'une problématique fondamentale, tant elle déborde l'enjeu des questions classiques des traditions empiristes ou intellectualistes et des oppositions ou dualismes qui en nourrissaient le débat. On sait qu'à ce sujet, la force du questionnement merleau-pontien réside en partie dans son entreprise constante de dépasser les pôles des dualismes classiques, entre l'âme et le corps, le sujet et l'objet, les sons et le sens, etc. Voilà donc aussi pourquoi sa propre épopée endo-ontologique cherche à surmonter l'ontologie franchement dualiste de Sartre, c'est-à-dire à dépasser l'opposition entre l'en-soi et le pour-soi au profit d'une pensée vouée au lien intime qui lie le sujet au monde. A l'origine, et en deçà de l'opposition sartrienne gît une unité qui n'est pas indistinction, mais qui comporte en son sein le principe d'une différenciation primordiale et plus profonde que celle de la dualité de l'En-soi et de Pour-soi. Voilà encore pourquoi Merleau-Ponty conteste l'idée d'un sujet désincarné au profit d'une subjectivité qui se caractérise avant tout par son « inhérence au monde » (PP, p. 464). Car en deçà de mes pensées particulières, en dernière analyse, je suis un « projet originel du monde », « puissance de monde » : je suis « un champ », et non une pure intériorité ou une conscience en retrait du monde, en position de « survol » et d'objectivation. Je ne me soustrais à cette fondamentale intimité ou connivence avec le monde que par une pensée capable d'abstraire. Toute conscience est d'emblée « prise » par ce vers quoi elle s'ouvre : je comprends le monde parce qu'un horizon « prend un sens devant moi », c'est-à-dire enfin « parce que j'y suis situé et qu'il me comprend » (PP, p. 467). C'est pourquoi finalement mon existence comme subjectivité située « ne fait qu'un avec mon corps » : « Le monde et le corps ontologiques que nous retrouvons au cœur du sujet ne sont pas le monde en idée ou le corps en idée, c'est le monde lui-même contracté dans une prise globale, c'est le corps lui-même comme corps-connaissant » (PP, p. 467).

Ce monde et ce corps ontologiques, voilà ce que les sciences et la tradition du regard objectivant ont refoulé : et cet oubli s'étend à tous les niveaux de notre expérience, quitte à causer bon nombre de troubles ou de patholo-

gies que, selon Merleau-Ponty, ni une psychologie d'ordre empiriste ni celle d'ordre intellectualiste ne sont en mesure d'expliquer, voire de résoudre. Et pour cause, ces troubles reposent sur l'oubli fondamental que ces sciences ont elles-mêmes suscité. C'est pourquoi aucun trouble en tant que tel ne peut être considéré comme « déficience dernière », mais doit, à l'instar des sciences qui l'ont analysé, être replacé « dans le même contexte existentiel » (PP, p. 155), dans une ouverture originaire au monde qui fait l'unité du sens.

On comprend mieux désormais pourquoi la tradition philosophique a eu tendance à discréditer la problématique du corps : c'est parce qu'elle réduisait d'emblée la question du sens à celle de la connaissance, de l'âme et de l'esprit. On se souvient à cet effet des mots de l'auteur du *Discours de la méthode*, qui conclut que « l'âme par laquelle je suis ce que je suis est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est » (4e partie). L'âme est apparentée à l'être et au sens, la chair au non-être, aux apparences sensibles et trompeuses, bref au non-sens. Bien entendu, Descartes n'ignore pas la présence du corps propre, mais il en limite le sens au domaine de la vie. L'union de l'âme et du corps, soit le corps tel qu'on le vit du dedans, ne peut faire l'objet d'une réflexion philosophique, voire métaphysique. Descartes se défie de toute pensée qui incarne sa réflexion dans la sphère pré-donnée du vécu. La réflexion ne peut nullement se contenter ni projeter d'être « une description directe de l'expérience » (PP, p. 401) - et inversement, les données immédiates de l'expérience ne peuvent elles-mêmes générer des méditations métaphysiques. D'ailleurs, pour concevoir la nature de l'union et du vécu, pareille réflexion est inutile, peut-être même nuisible. C'est pourquoi il recommande à la princesse Élisabeth, qui l'interrogeait sur l'interaction des deux substances, d'abandonner la méditation quant à ce problème. Car c'est en effet « en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps »⁴. Entre ce que nous apprennent les sens et la vie, et ce que revendique la réflexion philosophique, un fossé se creuse. C'est lui que l'approche merleau-pontienne de la phénoménologie cherche à combler. Mais en ce sens, le penseur de l'entre-deux reste fidèle à l'injonction traditionnelle qui incite le penseur à sonder la nature du sens, que ce soit de l'âme, du monde ou de Dieu. Sa réflexion s'oblige à dépasser l'opposition cartésienne entre la vie (les sens) et la conscience, parce que le sens même s'incarne et se déploie au sein de l'expérience et de la vie. Ce qui signifie que la réflexion se nourrit de cette union et participe à l'avènement du sens se faisant : par les « sacrements » de la perception, la conscience communique et s'unit au corps glorieux qu'est le monde.

Or, la « somatophobie » dont semblait être victime une philosophie clas-

4. R. Descartes, Lettre à Élisabeth, du 28 juin 1643, AT III, p. 692.

sique⁵, résulte-t-elle vraiment d'un appauvrissement ou d'un rétrécissement de notre ouverture fondamentale à l'être ? Ce rapport à l'être ne serait-il pas en lui-même aliénant ? Loin de constituer le socle originaire de nos expériences ainsi que de nos pensées philosophiques, cette ouverture ne relève-t-elle pas bien plutôt de la nature d'une plaie qui ne se cicatrise pas ? Nos pensées et nos expériences ne cherchent-elles à s'abandonner à une quelconque parenté et complicité confiante avec l'être que dans un effort de refouler ou d'atténuer la douleur de sa meurtrissure ? Vu dans cette perspective, les données se compliquent : l'entente primordiale et ontologique est déjà dérivée, acquise et conquise sur un « socle » de non-sens, d'être comme pure extériorité, altérité ou indifférence, bref d'un *En-Soi* au sens où l'entend Sartre. Par conséquent, je me demande si le fait de revendiquer « l'impossibilité du non-sens » (VI, p. 156) ou de se laisser envoûter par le « miracle du sens » peut suffire à authentifier ou garantir une réflexion adéquate du corps. En outre, une réflexion qui s'établit sur les données immédiates de l'expérience n'est-elle pas d'emblée d'ordre tautologique, ainsi que le proclamaient les modernes ? Expliquer la vision en renvoyant à l'existence d'une foi perceptive, ou décrire comment une conscience s'incarne au monde en renvoyant au corps comme à une « puissance de monde » ne relève peut-être pas moins de la tautologie que la tentative de comprendre les raisons du battement de notre cœur par sa « qualité pulsifique »⁶. Rien de surprenant dès lors que la méditation merleau-pontienne s'évertue à amener « l'expérience pure et pour ainsi dire muette encore à l'expression de son propre sens ». Seulement, on est finalement contraint de se demander, à propos de cette expérience muette, si elle constitue vraiment « ce noyau de signification primaire autour duquel s'organisent les actes de dénomination et d'expression » (PP, p. X). Son mutisme est peut-être lui-même originel.

2. CORPS ET CONTINGENCE

Dans ce qui suit, j'aimerais développer une approche du corps inspirée par l'ontologie sartrienne, qui défie et récuse justement l'idée d'une affinité originaire entre *conscience et être*. Ce dualisme radical entre le pour-soi et l'en-soi refuse toute idée d'une connivence originaire : *la conscience est absolue*, « pas de promiscuité, surtout ». Dès lors, rien ne la « motive » du dedans : toute « affinité primordiale » entre conscience et monde se voit remise en question. Comme dit Sartre : « L'être est effrayant » ou « indigeste ». « Du même coup, la conscience prend conscience qu'elle ne peut ni produire ni supprimer

5. Cf. Chantal Jacquet, *Le corps*, PUF, 2001, p. 4 e.s.

6. Cette approche, dirait Arnauld, « n'ajoute rien à la connaissance qu'on a déjà des effets dont on [...] demande les causes ». A. Arnauld, *Examen du traité de l'essence du corps contre Descartes* (1680), Fayard, 1999, p. 94.

l'Être »⁷. Il s'affirme et s'impose à elle inexorablement, sans qu'elle ne puisse s'accommoder de sa manifestation et sans bénéficier de quelque « parenté », de « reconnaissance » ou « récongnition ». Là où la conscience reste immotivée et inconditionnelle, l'Être auquel elle se rapporte apparaît de manière essentiellement contingente⁸, « non déductible ; opaque, de trop » (VE, p. 83) et demeurant foncièrement indifférent à la *lumen naturale* de l'esprit. Comme le dit Sartre aussi dans ses *Cahiers pour une morale*, « qu'il y ait des hommes ou pas, l'Être ne s'en porte pas plus mal » (CM, p. 23). C'est finalement le rapport même entre conscience et Être qui s'avère radicalement contingent : rien dans l'Être ne justifie ni ne suscite son dévoilement, et rien dans la conscience ne motive son désir de l'explorer. Ce n'est donc pas « en sa qualité propre que l'Être est relatif au Pour - soi » (VE, p. 270).

Et puisque l'idée même d'une entente originaire et primordiale est conquise sur cette indifférence radicale et réciproque, c'est le sens même de cette opposition entre l'originaire et le dérivé qui se voit déplacé⁹ : pourquoi l'expérience comme « puissance de monde » serait-elle plus fondamentale que la réflexion objectivante ? L'une comme l'autre sont co-originales, et « s'organisent autour d'un noyau muet » qui ne se prête pas à l'expression, parce qu'il se refuse au sens. Que cela signifie-t-il pour l'approche du corps, voilà l'enjeu de mon propos.

Afin de cerner la problématique du corps telle que Sartre la décrit dans le chapitre que *L'Être et le néant* lui consacre, il faut brièvement résumer les enjeux et la portée de son épopée ontologique. On sait qu'elle relève d'un dualisme indépassable et inéluctable entre *en-soi* et *pour-soi*. Mais dans sa tentative d'explicitier la nature ontologique de cette opposition, Sartre introduit une étrange « confusion inextricable ». Si d'une part il souligne qu'il s'agit bien de deux modes d'être absolus et séparés, il n'hésite pas à affirmer que ces deux modes semblent s'enchevêtrer dès l'origine. Cette « contradiction profonde » qui traverse toute l'ontologie de Sartre peut être spécifiée de la manière suivante : d'une part, le néant est décrit comme « un trou d'être », « la chute de l'en-soi vers le soi et par quoi se constitue le pour-soi » (EN, p. 121); c'est ce que Sartre appelle *l'acte ontologique*. « Le néant est la mise en question de l'être par l'être ». Or, ce même néant est d'autre part un « événement absolu » (EN, p. 127) qui vient à l'être par l'être et qui, sans avoir l'être, est perpétuellement « soutenu par l'être » (EN, p. 121). Cet absolu soutenu par l'être est donc un « absolu *unselbstständig* » (EN, p. 713). Il correspond à une

7. J.-P. Sartre, *Vérité et existence*, (VE), Gallimard, 1989, p. 87.

8. « ... une vie commence toujours sans tremplin. Elle surgit au milieu d'une situation absolument neuve et sans user de l'acquis puisqu'en réalité l'acquis fait partie de la situation » (J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, (CM), Gallimard, 1983, p. 32).

9. Ainsi, par exemple, le rapport entre corps phénoménal et corps physique renvoie à deux modes d'être distincts et co-originales, le pour-soi et le pour-autrui. La confusion de ces deux modes engendre « des faux problèmes » (comme celui de la « vision renversée ») (EN, p. 367 e.s.). On sait aussi que la « faculté des faux problèmes », c'est la bêtise.

« destructuration décompressante de l'en-soi et l'en-soi se néantit et s'absorbe dans sa tentative pour se fonder » (EN, p. 127). Et cet en-soi, affirme Sartre, « demeure simplement dans le pour-soi comme un souvenir d'être » (EN, p. 127, je souligne).

Voilà donc l'enjeu et le « noyau dur » de l'ambiguïté sartrienne : d'une part la conscience est d'emblée en retard sur un être dont elle garde le souvenir comme opacité inavouée. D'autre part, cette opacité n'empêche pas cette conscience de s'affranchir de toute connivence avec l'Être ou d'en souffrir le caractère « indigeste ». La conscience souffre d'une opacité qui ne l'épaissit pas et qui, contrairement à la passivité merleau-pontienne, ne la réconcilie pas avec l'Être. Au contraire, et c'est là l'enjeu de l'ambiguïté sartrienne, elle l'en affranchit. Sartre montre en quoi « l'en-soi néantisé et englouti dans l'évènement absolu qu'est l'apparition du fondement ou surgissement du pour-soi demeure au sein du pour-soi comme sa contingence originelle ». Et il ajoute comment le pour-soi est « soutenu par une perpétuelle contingence qu'il reprend à son compte et s'assimile sans jamais pouvoir la supprimer » (EN, p. 371). Cette contingence, qui renvoie à la présence muette de ce noyau d'être indissoluble, c'est ce que Sartre appelle le corps : il est « la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence » (EN, p. 371). Voilà qui mérite bien quelques éclaircissements.

Ce *reste d'être* est ce qui invoque au sein de la conscience, comme décompression d'être, un *désir d'être*. Il s'impose en elle comme un souvenir de ce qu'elle n'est pas, mais qu'elle a « à être », qu'elle doit reprendre et assumer comme manque à être. C'est ce manque qui incite la conscience absolue et non égologique à s'investir dans l'en-soi, en se posant comme « soi » face à l'être. Sans ce « soi », cette conscience ne se rapporte à rien, vu qu'elle ne transcende et ne dépasse rien : elle est partout et nulle part. Cette conscience qui se pose, qui se contracte et se condense en un point de vue vis-à-vis d'un en-soi indifférencié, voilà ce que Sartre appelle « le choix ». Ce *choix*, on le sait, ne provient pas d'un sujet ou d'un moi, mais il est ce par quoi une conscience, que la *Transcendance de l'ego* qualifiait d'impersonnelle, se fait subjective. Ou comme l'explique Levinas à propos du cogito comme « une chose qui se pose » : la pensée se localise comme point de départ. Cette « localisation n'est pas subjective, mais la subjectivation du sujet ». Et il s'agit moins d'une conscience de localisation, que d'une « localisation de la conscience ». Une pensée « sort » d'une épaisseur matérielle, de telle sorte qu'elle conserve, malgré son extension sur le monde, « une possibilité de se ramasser dans l'*ici* », un « repli dans le plein »¹⁰.

Ce repli ou cette localisation est donc ce que Sartre tente de penser à partir de sa notion de choix. Et, comme il le précise, « il ne s'agit nullement d'un choix délibéré. Et cela moins parce qu'il serait moins conscient ou moins explicite qu'une délibération mais au contraire parce qu'il est le fondement

10. E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, p. 117 e.s.

de toute délibération. [...] Mais cela ne signifie pas que le choix profond soit pour autant inconscient. Il ne fait qu'un avec la conscience que nous avons de nous-mêmes. » (EN, p. 539).

Ce qui veut dire, d'une part, que le moi comme subjectivité se réalise comme choix ou projet initial dont lui-même n'a pas décidé - mais d'autre part, qu'il ne le subit pas comme une contrainte externe, une prédestination ou une nécessité naturelle qui limiterait sa liberté : le sujet *se* réalise librement. Ses propres décisions concrètes, ses propres choix et désirs ne font que déployer un choix qui n'est rien en dehors de lui, qu'il a à être. Et puisqu'il n'est que l'actualisation d'un choix absolu, rien ne le justifie. Cette conception de la liberté repose donc sur une tension originaire entre la conscience et le moi : je suis le résultat d'une conscience qui se choisit ou qui se pose face à l'en-soi, et que moi-même je ne choisis pas. Ou encore, je suis une liberté qui choisit, mais je ne choisis pas d'être libre. Liberté ne signifie donc pas « être arbitraire », mais être « injustifié », bref contingent.

C'est cette contingence qui détermine la description du corps : *le corps* « est » *le point de vue*.

Il est d'une part « la nécessité qu'il y ait un choix, c'est-à-dire que je ne sois pas partout à la fois » (EN, p. 393). Étant moi-même le résultat d'un choix absolu, je subis ma propre finitude et incarnation comme l'expression d'une nécessité : celle de surgir au monde comme point de vue et en situation¹¹. Or, « s'il est nécessaire que je sois engagé dans tel ou tel point de vue, il est contingent que ce soit précisément dans celui-ci » (EN, p.371). Je ne choisis donc pas délibérément ou volontairement mon corps, mais j'en assume l'existence et réalise ou maintiens le « choix fondamental ». En même temps, ce corps qui condense et « incarne » une conscience en un *point de vue* ne limite pas ma liberté. En effet, une maladie, même grave, ne me dispense pas des décisions à prendre ; elle ne m'exempte pas de la contrainte d'avoir à assumer la perte et l'abandon de certains projets. Et tel est le malheur, je reste 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 à 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.

Ainsi, même déterminé, je reste sans recours ni excuse. La maladie est une adversité qui se laisse appréhender en tant qu'obstacle dans la mesure où mes projets l'instaurent ainsi : « La liberté crée elle-même les obstacles dont nous souffrons. C'est elle-même qui, posant sa fin [...] fait apparaître notre

11. « En tant que tel, le corps ne se distingue pas de la *situation* du pour-soi, puisque, pour le pour-soi, exister ou se situer ne font qu'un ; et il s'identifie d'autre part au monde tout entier, en tant que le monde est la situation totale du pour-soi et la mesure de son existence. » (EN, p. 372)

emplacement comme résistance insurmontable ou difficilement surmontable à nos projets » (EN, p. 576). Le corps en tant que tel n'emprisonne pas ma liberté, puisqu'il ne me libère pas de la nécessité de me déterminer à chaque fois à partir de lui et de tous ses caprices. Une infirmité ou une maladie ne font que confirmer la contingence même du point de vue. C'est cette contingence qui fait « que je me saisisse à la fois comme totalement responsable de mon être et comme totalement injustifiable » (EN, p. 371).

Bien entendu, une conscience qui se pose ou se « localise » comme point de vue ne se fait pas conscience de corps, mais conscience corporelle de monde. Elle est projet de monde, s'investit dans l'en-soi comme dépassement vers des possibles. C'est pourquoi mon existence se fait surgissement engagé : je suis un être-là, et non un être cloisonné dans un ici. Le « choix initial » est d'emblée un choix de monde, constitue et creuse l'espace dans la massivité de l'en-soi, espace au sein duquel je surgis comme déploiement de distances et de choses. Et ce surgissement s'opère par ce que Sartre appelle parfois une *double néantisation*. La conscience néantise ou neutralise le réel qu'elle est, *le corps*, afin de le dépasser vers un irréel qu'elle pose, *une fin*. Or, neutraliser le réel corporel ne signifie pas le refouler, et le dépasser vers un irréel ne signifie pas s'en affranchir au profit de la représentation. Sa réalité concrète est intégrée dans un rapport au monde, elle est reprise dans cette visée des choses. La réalité corporelle se fait structure intégrante de ma conscience, au sens où elle s'investit dans le dévoilement des choses. Que je neutralise le corps en fonction du monde ne signifie par exemple pas la mortification des sensations : au contraire, celles-ci sont emportées dans un élan vers les choses. En elles-mêmes, ces « données immédiates de la conscience » sont entièrement insaisissables :

Ainsi, le sens, en tant qu'il est-pour-moi est un insaisissable : il n'est pas la collection infinie des mes sensations puisque je ne rencontre jamais que des objets du monde ; d'autre part si je prends sur ma conscience une vue réflexive, je rencontrerai ma conscience de telle ou telle chose dans-le-monde, non mon sens visuel ou tactile. (EN, p. 379)

Heureusement pour nous, peut-être, nous ne rencontrons jamais cette « impression fantôme » qui forme la matière primaire de bon nombre de disciplines philosophiques : je vois le bleu du ciel, je touche l'écorce de l'arbre, j'entends au loin la tronçonneuse etc. La vue, le toucher ou l'ouïe ne sont pas donnés. Ils ne sont que des éclats d'être de mon corps dépassé ou néantisé vers les choses. Ainsi, la vue elle-même se dérobe. Et c'est pourquoi Auguste Comte avait pu dire que « l'oeil ne peut pas se voir lui-même » (EN, p. 379). Je ne puis voir l'oeil voyant, comme je ne puis saisir ma main en tant qu'elle touche. Je n'ai que la révélation de purs objets, et non d'organes sensibles. Le sensible s'est évanoui parce qu'il reste toujours du côté même de celui qui sent. C'est-à-dire du point de vue sur les choses.

Il faut dire donc que les sens sont des manières de dévoiler les choses. Ils ne sont que les choses en personne telles qu'elles se dévoilent à moi en pers-

pective. Je n'ai donc pas une faible sensation d'un son lointain, mais c'est le son même qui est faible et lointain. Même les accidents qui affectent mes sens appartiennent au domaine des choses: « je vois jaune parce que j'ai la jaunisse... » (EN, p. 382) Ou allons plus loin encore : qu'est-ce que cette célèbre sensation d'effort, sinon la perception que les choses me résistent? « Ce que je perçois quand je veux porter ce verre à ma bouche, ce n'est pas mon effort, c'est sa lourdeur. » (EN, p. 389)

Si les sens sont les choses en tant qu'elles apparaissent, les choses sont de l'en-soi en tant que je les vois, les touche ou les entends. La chose n'est pas un absolu, mais reste relative à une conscience intentionnelle. Elle apparaît selon un ordre relatif au dévoilement même: elle est « orientée » et se donne au sein d'un champ structuré par une différenciation entre une forme et un fond indifférencié. Ce clou se détache du fond, du seul fait que je le dépasse au profit d'une fin, celle de pendre un cadre au mur. Ainsi s'organise une distribution du réel à partir de la perspective déterminée que je suis en tant que corporellement situé. Ce corps est un centre qui fuit vers les choses, et les choses se détachent de ce qui, vu du centre, s'érige comme fond. J'entends mon voisin ronfler, *de l'autre côté du mur*, le son de violon *en tant qu'il domine ces ronflements*, etc. « Ainsi, le champ perceptif se réfère à un centre objectivement situé *dans le champ même* qui s'oriente autour de lui. Seulement, ce centre, comme structure du champ perceptif considéré, nous ne le voyons pas, nous le sommes ». (EN, p. 381)

Par conséquent, puisqu'il s'inscrit comme structure même du monde, ce *point de vue* s'établit comme *référence visible au sein du visible* que forment les choses. La structure du monde, dit Sartre, « implique que nous ne pouvons voir sans être visibles » (EN, p. 381)

C'est pourquoi tout rapport au monde récuse l'idée d'une conscience de survol. « Il me serait impossible de réaliser un monde où je ne serais pas et qui serait pur objet de contemplation survolante » (EN, p. 381)¹² Telle contemplation détruirait tout bonnement la "mondanité de monde" (EN, p. 383). C'est donc finalement cette mondanité même qui me révèle ou m'indique ce centre que je suis, puisque lui-même n'existe qu'en tant qu'il est transcendé vers les choses. Si on ne connaît pas son corps, ainsi que le remarquait Francis Ponge¹³, ce n'est pas en sa qualité propre de réalité mystérieuse et insondable, mais c'est parce qu'il ne se laisse pas appréhender pour lui-même: il n'est

12. Sartre: « on sait qu'il n'y a point, d'une part, un pour-soi et, d'autre part, un monde, comme deux tous fermés dont il faudrait ensuite chercher à comprendre comment ils communiquent. Mais le pour-soi est par lui-même rapport au monde; en niant de lui-même qu'il soit libre il fait qu'il y ait un monde et, en dépassant cette négation vers ses propres possibilités, il découvre les "ceci" comme choses-ustensiles » (EN p. 368)

13. « L'homme ignore à peu près tout de son corps, n'a jamais vu ses propres entrailles... Il n'est autorisé par la nature à connaître que la périphérie de son corps... Reconnaissons d'ailleurs qu'il n'en n'a cure. Rien n'est plus flagrant (ni plus étonnant) que la faculté de l'homme de vivre en plein mystère, en pure ignorance de ce qui le touche au plus près, ou le plus gravement ». *Le parti pris des choses*, cité par Ch. Jacquet, *o.c.*, p. 2.

que dans la mesure où je le transcende vers les choses. Ou encore, je n'ai conscience de ce centre qu'est mon corps que par les choses. Autrement dit, si mon corps représente ou incarne un point de vue, c'est un point de vue sur lequel je ne puis prendre un point de vue (EN, p. 394). Ainsi, comme dit Sartre, « mon être-dans-le-monde, par le seul fait qu'il réalise un monde, se fait indiquer à lui-même comme un être-au-milieu-du-monde par le monde qu'il réalise, et cela ne saurait être autrement, car il n'est d'autre manière d'entrer en contact avec le monde que d'être du monde » (EN, p. 381)

Corps et monde sont donc contemporains, le corps est *coextensif au monde*: il est là-bas, au sommet du col que je veux grimper, à l'autre bout du fil, au nez de ma voiture que je dois garer. En outre, par l'acquisition de certaines habitudes, le corps s'installe dans l'objet qu'il utilise, ou, comme le décrit Merleau-Ponty, fait participer celui-ci à la voluminosité du corps propre (PP, p.168). Ces objets sont neutralisés au même titre que le corps : ils ne sont plus perçus pour eux-mêmes, mais leur présence est transformée en une zone corporelle. Dans un exemple de Merleau-Ponty : « Si j'ai l'habitude de conduire une voiture, je l'engage dans un chemin et je vois que "je peux passer" sans comparer la largeur du chemin à celle des ailes, comme je franchis une porte sans comparer la largeur de la porte à celle de mon corps » (PP, p. 167). C'est de cette manière, grâce à cette assimilation agissante que le corps s'épand à travers les choses et au sein desquelles il se meut.

Or, malgré cette mobilité et extension indéfinie, *lui-même reste « ramassé » en un point unique, un point zéro* que les choses mêmes signalent. C'est toute l'ambiguïté de mon être corporel : je ne le suis qu'en tant que je le dépasse vers les choses. Cependant, je n'atteins pas ces choses ou je ne les rejoins que d'un point de vue. Je suis là-bas, parce que je pars toujours d'un ici. Je ne me disperse pas et ne disparaïs pas dans les choses, parce qu'elles-mêmes ne m'apparaissent qu'en tant qu'elles sont orientées vers mon ici (un *Nullpunkt*, dirait Husserl¹⁴). Le corps est pure mobilité, à condition de résister comme *immobilité* à la dispersion. C'est celle-ci qui le cloue comme centre de référence totale. Centre qui a pourtant ceci de particulier que, paradoxalement, il *n'est* nulle part. Il est ce à partir de quoi je m'élançe vers des possibles et ce centre se dérobe à toute saisie directe.

Si en effet le monde est le corrélatif de mes possibles, si le clou apparaît comme à enfoncer, le vélo à enfourcher et le col à grimper, c'est en réponse au futur que je projette et que je suis. De là, les potentialités du monde, les absences, l'ustensilité des choses se dévoilent objectivement, mais comme relatives au projet que je déploie. Et toutes ces choses renvoient à d'autres, le clou au marteau, le marteau au mur, le mur au voisin-qui-fait-la-sieste, etc. Tout s'accroche et gravite autour du centre que je suis, pendant que lui-même « disparaît dans la nature ». Il ne se laisse indiquer que « en creux ». C'est ce

14. Cf. à ce sujet les remarques de Marc Richir, en appendice de son livre *Phénoménologie en esquisses*, Millon, 2000, p. 522 e.s.

qu'illustre bien Sartre dans le passage suivant: « Le terme premier est partout présent mais il est seulement indiqué : je ne saisis pas *ma* main dans l'acte d'écrire mais seulement le porte-plume qui écrit; cela signifie que j'utilise le porte-plume pour tracer des lettres mais non pas ma main pour tenir le porte-plume. » (EN, p. 387). Je ne peux adopter vis-à-vis de ma main l'attitude prise par rapport aux choses. Car, dans l'usage du porte-plume qu'elle agit, elle fonctionne comme « l'arrêt des renvois et leur aboutissement ». Elle s'efface de ces liens et renvois pour accomplir l'immobilité au sein de la mobilité qu'elle produit. Ce n'est pas elle que je regarde, mais la plume qui trace les mots. Elle en est « le sens et l'orientation, simplement » (EN, p. 388).

D'une part donc, le corps est perpétuellement le dépassé, « il est cet au-delà de quoi je suis », en tant que je suis immédiatement présent aux mots qui se tracent, au verre à boire et au clou à enfoncer. C'est là, à la place même où se trouve l'objet, que la perception se fait. Mais ce « dépassé » se laisse désigner par ces choses comme centre immobile. Ce centre, ce dépassé, bref le corps, c'est *le passé* (EN, p. 390) : « Dans chaque projet du Pour-soi, dans chaque perception, le corps est-là, il est le Passé immédiat en tant qu'il affleure encore au Présent qui le fuit », il est ce qui reste continuellement en arrière ou en retrait, du fait même que j'ai à le franchir vers les choses. Si en enfonçant le clou, je me tape sur le pouce, je dois reprendre cette douleur comme nouveau point de départ vers ce que j'ai à être et à faire. Le corps est peut-être le sens le plus profond de la notion du passé : il n'y a pas de passé sans corps, sans ce retrait continu ou ce point d'immobilité. Ce qui ne signifie pas forcément que toute mémoire soit « corporelle », mais que le sens profond du passé renvoie à cet « insaisissable donné » qu'est le corps. *Insaisissable*, parce que dépassé vers les choses ; *donné*, parce qu'indiqué par elles.

Cette douleur à reprendre, elle se donne primordialement comme le clou en tant qu'il ne s'enfonce que douloureusement. Or, je peux bien entendu aussi me tourner directement vers elle. Voilà que je veux saisir ce passé immédiat et chercher à accomplir cette douleur pour elle-même. Je veux la figer au lieu de devoir la dépasser vers le clou. Par la réflexion, je l'affranchis du commerce avec le monde pour me l'approprier telle qu'elle est : elle enfle et se solidifie en un « objet psychique ». Non pas que je cherche à la connaître, mais en un premier essor, à la valoriser. Puisqu'elle me perturbe, je me dirige sur elle pour l'appréhender comme insupportable, comme irritante, ou même afin de la provoquer comme objet de défi¹⁵. Et plus je cherche à la saisir, plus le monde se contracte autour d'elle comme fond indifférencié. Elle s'isole et s'impose dans une insularité d'indifférence : elle m'obsède¹⁶. Sous ces conditions, le

15. Contre-offensive qui cherche à riposter à la douleur par la douleur : comme si en s'infligeant des souffrances on arrivait à tromper la douleur qu'on subit passivement. Manière de se réapproprier un corps dépossédé par la douleur, asservi par elle, d'atténuer celle-ci en la devançant. Transformer le destin en liberté. Cf. ce qu'écrit Chantal Jacquet au sujet de "douleur et techniques du corps", *o.c.*, p. 197 e.s.

16. C'est pourquoi Spinoza disait que les affects excessifs « retiennent l'esprit dans la contem-

corps se fait écran entre moi et le monde. Comme disait Valéry, « Le peau humaine sépare le monde en deux espèces. Côté couleur, côté douleur »¹⁷.

3. LA CHAIR DE POULE

On pourrait dire, au risque d'émettre quelque trivialité, que si je me force à « valoriser » cette souffrance, c'est parce que quelque chose en elle ne passe pas. Or, je cherche même à la conserver et à la figer *par delà son affaiblissement*. C'est pourquoi je la provoque, ou la maintiens en vie : je la sculpte par toute une incantation qui mime cet état psychique dans un désir de l'être de bout en bout. De n'être que souffrance, et plus rien au-delà. Cet effort ne cherche pas tout simplement à sauvegarder ce passé immédiat. S'il s'évertue à le réaliser en tant qu'être pur, c'est parce qu'il cherche à conjurer un reste qui, malgré l'atténuation de la souffrance, ne s'est pas dissipé. On a dit que le pour-soi comme décompression d'être gardait en son sein comme un *souvenir* de cet être. Autrement dit, ce qui du passé immédiat ne passe pas, ce n'est pas un être en tant que tel, un segment de réel, mais un *lien* avec un réel, avec un éclat du corps qui ne se laisse pas dépasser vers le monde. Et ce lien n'est pas l'effet d'une contraction ou d'une fixation sur un objet, il précède tout rapport au monde.

Ce souvenir d'être, on l'a dit plus haut, est ce reste qui pousse la conscience à s'investir comme corps et comme « désir d'être » dans l'en-soi. Dès lors, en amont du « choix » initial, il n'est lui-même pas prélevé sur le commerce avec le monde. Son sens se maintient en marge de mon surgissement dans le monde et renvoie à une notion de passé qui, du fait même que je ne l'ai jamais dépassé, ne fut jamais présent. Le *souvenir d'être* est évoqué comme l'existence d'un lien qui insiste en deçà de mes projets. Et il est évoqué à l'occasion de ces éclats du corps qui résistent à la neutralisation. C'est ce que Sartre appelle *la chair*.

Ainsi donc, le souvenir renvoie à un noyau d'être qui ne se laisse pas dissoudre ou qui ne se résorbe pas. Mon élan centrifuge ne parvient pas à l'irréaliser de son épaisseur de réel. Il s'obstine comme un détail anodin qui fait monter à la conscience un reste de non-sens. Avec la chair, l'en-soi dans son indifférence menaçante vient à hanter et obséder ma conscience incarnée. A tel point que, comme dans l'histoire de Pirandello, *Un, personne et cent mille*, c'est mon monde en tant que tel qui sombre dans l'indifférence et le non-sens. En un mot, la chair, c'est la faculté du non-sens.

Qu'est-ce par exemple la honte, si ce n'est le fait d'être malgré soi confronté à un aspect de moi-même, de mon corps qui ne se laisse pas neutraliser au profit de mon identification idéalisante. Par la honte, j'avoue, en

plation d'un seul objet au point qu'il ne peut penser aux autres » (*Étiqne*, IV, XLIV, scolie).

17. Cité par Chantal Jacquet, o.c., p. 196.

proie au reflux intermittent de ce souvenir d'être. Et c'est aussi uniquement en tant que cette confrontation avec tel ou tel détail insignifiant évoque ce lien indéclinable, singulier et pré-personnel, que la chair me hante, me fait honte ou évoque la nausée. Loin d'être ce « milieu formateur » du sens et du visible, la chair sartrienne est non-sens et menace la cohésion du visible. Alors même que ses lèvres s'approchent des joues de celle qu'il a depuis si longtemps rêvé d'embrasser, Marcel ne reçoit de confirmation de la réalisation de ce désir que par « ces signes détestables » : que son nez s'écrase sur cette chair, ne percevant plus aucun parfum, et que la joue, loin d'incarner la plage et le pays où il avait rêvé d'Albertine, lui révèle comme à la loupe des gros grains et « une robustesse qui modifia le caractère de sa figure »¹⁸.

Ce *souvenir d'être* évoque, par cette muette obstination, un lien avec notre propre corps qui ne s'acquiert pas et ne se laisse pas indiquer par les choses ; au sein de ce commerce gronde comme un fond de l'absurde, d'indifférence de l'en-soi. La conscience a beau s'en arracher et se poser comme centre d'un monde vers lequel il fuit, elle garde une trace de son indifférence ontologique. Cette trace est ce noyau d'immobilité qui empêche la conscience incarnée de se dissiper là où les sensations la portent. C'est pourquoi cet élan centrifuge vers les choses, même si elle se projette par delà cette contingence pure qu'est ce corps, ne cesse de se saisir et d'être saisie d'un goût fade. Ce goût qui « m'accompagne jusque dans mes efforts pour m'en délivrer et qui est *mon* goût », c'est ce que Sartre appelle la nausée. (EN, p. 404). C'est elle qui révèle mon corps à ma conscience. Certes, « il peut arriver que nous recherchions l'agréable ou la douleur physique pour nous en délivrer, mais dès que la douleur ou l'agréable sont excités par la conscience, ils manifestent à leur tour sa facticité et sa contingence et c'est sur fond de nausée qu'ils se dévoilent » (EN, p. 404). Cette nausée qui occupe ma conscience, ne me vient pas des choses, mais de ce qui dans mon rapport à elles gronde et menace leur sens de dissolution. Elle n'est pas appréhension d'un objet dans sa qualité nauséuse, comme une haine est une manière de me porter vers telle personne haïssable. Elle m'envahit en confrontation avec les choses et leurs qualités, en tant qu'elles « pourrissent », c'est-à-dire, en tant qu'elles ne m'offrent plus que de la chair sans monde et sans fond¹⁹. A travers elles transperce l'en-soi, et s'il me conduit à l'horreur ou à la répulsion, s'il me donne la chair de poule, c'est parce qu'il éveille en ma conscience ce souvenir d'être. Quelque part, cet en-soi, je le reconnais.

Cette même nausée, c'est elle aussi qui nous révèle la chair d'autrui.

18. C'est peut-être à l'anticipation de cette déception que représente la possession physique, où au demeurant, « on ne possède rien du tout », qu'il dit qu'avant de l'embrasser, « j'aurais bien voulu pouvoir la remplir à nouveau du mystère qu'elle avait pour moi sur la plage avant que je la connusse. . . » (M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, Pléiade, 1984, Tome II, p. 659).

19. De là, comme dit Sartre, l'horreur à la vue d'une main coupée, etc.

Comme dit Sartre:

La chair est contingence pure de la présence. Elle est ordinairement masquée par le vêtement, le fard, la coupe de cheveux ou de barbe, l'expression, etc. Mais, au cours d'un long commerce avec une personne, il vient toujours un instant où tous ces masques se défont et où je me trouve en présence de la contingence pure de la présence ; en ce cas, sur un visage ou sur les autres membres du corps, j'ai l'intuition pure de la chair. Cette intuition n'est pas seulement connaissance ; elle est appréhension affective d'une contingence absolue, et cette appréhension est un type particulier de nausée (EN, p. 410)

C'est donc parce que nos rapports au monde ou au sens demeurent en proie à ce reste de non-sens, que la conscience appréhende son corps comme chair. Et au sens où ce *souvenir d'être* s'arrache à la connivence ou l'inimitié du pour-soi avec le monde, *intimité conquise sur l'en-soi*, et au sens où il ne s'y investit pas, *il singularise le point de vue*. Certes le corps individualise la conscience (EN, p. 372): il la personnalise par ce que Sartre appelle le « circuit de l'ipséité » (EN, p. 147 e.s.). Mais sur cette ipséité parasite un souvenir pré-personnel qui s'affirme en ma conscience personnelle comme l'appréhension de ma chair. Cette chair me colle à la peau, elle perturbe l'image que j'ai de mon corps propre, comme une bactérie, elle s'incruste dans les entrailles du corps phénoménal. Et par là, tout en m'aliénant de ce qui m'est le plus propre, elle s'impose comme ce qui m'est le plus proche.

Si mon corps phénoménal se dévoile comme ce que je suis, ce que j'ai à être, à dépasser et à vivre, la chair en revanche s'impose comme cela même que je ne puis pas être, qui empoisonne mon existence et qui malgré moi m'appartient. Ou plutôt, c'est elle qui me possède. Ce bouton sur le nez, ces cheveux, cette transpiration etc., je ne parviens pas à les neutraliser au profit des choses hors de moi. En soi, il ne s'agit que de détails anodins, mais qui éveillent l'aversion. Ils sont volatils : j'ai beau m'habituer à l'un que surgit un autre. Comme le grain de beauté d'Albertine, ils se déplacent sans cesse.

Rien ne m'arrache donc ni me délivre du lien impitoyable que, par la chair, je me « souviens » avoir avec mon corps. Lien qui demeure imperturbable et indéclinable, et qui dans ce passé immédiat qu'est mon corps, ne s'assombrit pas. Dans un passage un peu dense de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty s'étonne du fait que l'on puisse parfois se reconnaître dans ce qui dans notre corps nous est invisible :

On a pu montrer que nous ne reconnaissons pas notre propre main en photographie, que même beaucoup de sujets hésitent à reconnaître parmi d'autres leur propre écriture, et que par contre, chacun reconnaît sa silhouette ou sa démarche filmée. Ainsi nous ne reconnaissons pas par la vue ce que nous avons cependant vu souvent, et par contre nous reconnaissons d'emblée la représentation visuelle de ce qui dans notre corps nous est invisible (PP, p.

174).

Qu'est-ce que je « reconnais » en me reconnaissant dans le regard de ma petite fille? Ou quand je reconnais le grain de ma voie dans celle de mon père (Proust)? Cette expérience énigmatique a ceci de particulier qu'elle s'accompagne toujours d'une certaine perplexité ou de surprise: non pas du « c'est moi ça? » (ce qui est l'expression du fait que justement on ne se reconnaît pas), mais d'un « ça alors, mais c'est moi ! ». On ne se reconnaît qu'au terme d'une certaine aliénation. Celle qui rompt le miroir que notre corps phénoménal dresse devant nous. Car au fond, la reconnaissance ici n'a pas pour objet ou ne concerne pas mon corps propre. Certes, je peux me reconnaître sur une photo ancienne ou reconnaître mes traits dans ceux d'autrui (il a les mêmes yeux, la même bouche, etc.). Dans ce cas, je saisis avant tout *la ressemblance* ou la similitude des traits tels que je les connais. Loin d'être stupéfait, j'appréhende cette ressemblance comme une confirmation de la connaissance que j'ai de mon image corporelle. La reconnaissance du corps propre se forme sur la base de comparaisons, ou de proximité réelle entre des traits communs et identifiables, etc. (« elle ressemble à son père »)

Or, reconnaître son regard, le grain de sa voix, etc. c'est appréhender un aspect de mon corps que je ne *suis pas en propre*. Comme disait Paulhan à propos de la perplexité qu'il éprouvait à entendre sa voix gravée sur un disque, à voir son profil dans un jeu de miroir: ils nous surprennent tant il est évident qu'on peut et veut être n'importe quoi, mais pas ça!²⁰. Or, c'est dans le « ça » qui n'a rien de ressemblant qu'on se reconnaît malgré soi. Le « ça », ce sont tous ces détails anodins jamais dépassés, en marge de la transcendance neutralisante vers le monde. Ils ne se laissent jamais annoncer par les choses, mais flottent comme des restes indigestes dont le monde ne voulait pas. Je me reconnais dans ce regard *grâce à* une intrigante étrangeté. Quelque chose transperce que je ne saisis pas, un lien avec ce que je suis et dont moi-même ne soupçonnais nullement l'existence. Ce lien n'a rien d'une intimité, une constipation de l'âme qui se serait fermée sur elle-même. Je ne m'y blottis pas et ne le chéris pas: il s'impose avec une totale indifférence. C'est cette indifférence aliénante qui m'étonne et m'affecte.

Or, n'est-ce pas l'existence de ce lien qui explique le caractère aliénant du regard objectivant et distant de l'anatomiste ou du chirurgien? Qui explique le désarroi et l'horreur du sujet incarné face à l'image de son corps objectivé? Le philosophe Catalan J. Xirau le décrit bien: ce corps des 'physiologues', nous surprend et provoque en nous répugnances, répulsion, ou des craintes. « Personne ne pourrait vivre en présence du mystère et de l'horreur infinis qu'il porte tranquillement en ses entrailles »²¹. La répulsion que ressent ma conscience devant ces entrailles, c'est celle qu'évoque une image d'un corps noirci par ces restes d'en-soi. Aussi, ce regard objectivant n'évoque cette nau-

20. J. Paulhan, *Braque le patron*, Gallimard, 1952.

21. Cité par Xavier Escribano, *Miradas sobre el cuerpo humano* (inédit)

sée qu'en évoquant l'existence de ma chair. Cette évocation rend ce regard sidérant, il est froid comme la mort.

Il existe dans la tradition philosophique un lien évident entre le corps et la mort. Comme dit Descartes, la mort « n'arrive jamais par la faute de l'âme, mais seulement parce que quelque'une des principales parties du corps se corrompt »²². La mort a en cela quelque chose d'aussi contingent que le corps: elle est absurde. Pis, elle est l'absurde en tant que tel : on meurt toujours « pardessus le marché » (EN, p. 633). Or, si cette mort est cause d'angoisse et de panique, ce n'est pas à l'idée qu'elle représenterait une fin. Ce serait trop beau, si l'on pouvait terminer comme s'arrête une machine. Or, le plus éprouvant, c'est bien l'idée qu'avec la mort, ça n'en finit pas de finir. Qu'au-delà de cette fin je garde avec ce corps un rapport terminal. La parenté pythagoricienne entre *soma* et *sêma*, entre corps et tombeau, n'est pas fortuite. Il existe toute une littérature et une tradition autour de la légende funeste d'être enterré vivant. Des savants comme Bruhier ou Hufeland y ont même consacré des traités qui ont fortement influencé les conceptions classiques de la mort et ont même motivé l'Etat à financer la construction de morgues. Ces hôpitaux pour cadavres abritaient les personnes récemment décédées, au cas où elles devraient quand même se réveiller. On raconte en effet que grand nombre de défunts, comme Dun Scotus, ont dû se réveiller dans leur tombe pour y mourir dans l'épouvante et l'horreur. Ces histoires sur ce que Lorca appela les martyrs de l'herbe, « los martirios que da la hierba », et qui sont dignes des meilleurs récits de Poe, traduisent pourtant bien ce qu'évoque en nous l'angoisse pour la mort : celle d'être contraint de maintenir avec son corps un lien qui nous arrache à nous-mêmes, qui nous aliène sans être en mesure de nous en affranchir. Cette angoisse radicalise et « accomplit » ce lien qui nous englué dans notre chair. Lien qui nous unit à « la carne gris y flacida » et qui, comme l'écrivit Cernuda dans son émouvant poème *Lázaro*, n'est pas ce corps dense et obscur, rose de nos désirs, sinon le corps d'un fils de la mort : « el cuerpo de un hijo de la muerta ».

22. *Les passions de l'âme*, I, art. 6

Marc Richir et la théologie politique¹

LÁSZLÓ TENGELYI

Dans son livre *Le Sublime en politique*, Marc Richir s'est efforcé d'esquisser une « autre philosophie de l'histoire »². Il s'agit avant tout pour lui d'élaborer une alternative à la métaphysique de l'histoire de Hegel qui - avec son développement marxiste - semble avoir aujourd'hui perdu de sa force. Ce projet donne sens à la différence évoquée par l'expression « une autre philosophie de l'histoire ».

L'idée de Kant d'une faculté de juger réfléchissante offre un fondement philosophique à cette entreprise. Contrairement à la faculté de juger déterminante, qui part du général afin de saisir le particulier ; la faculté de juger réfléchissante se tourne vers le particulier dans sa spécificité, sans le soumettre au préalable à un général quel qu'il soit ; elle reste constamment à la recherche d'un général qui serait adéquat au particulier. L'histoire comme domaine d'application de la faculté de juger réfléchissante peut alors être opposée à la métaphysique de l'histoire hégélienne. Elle est certes la source d'un « appel indéfini au sens » (Richir 1990 ; 29), mais elle n'autorise en aucun cas une détermination universelle de ce sens. Cette différence entre Kant et Hegel est clairement reconnue par Richir et toute son entreprise repose sur elle.

Mais l'emprunt à Kant admet aussi une forme concrète marquée. Richir tente en effet, dans ses considérations phénoménologiques sur l'histoire et la politique, de prendre en compte la pensée du « sublime » dont il a trouvé l'écho dans la philosophie française.

1. LE SUBLIME DANS L'HISTOIRE ET LA POLITIQUE

Kant décrit sous le nom de sublime l'expérience esthétique de l'incommensurable et du surpuissant dans la nature, et a ici en particulier en vue la « nature brute » (Kant 1913, §26, 252³). Les exemples privilégiés par Kant sont

1. Article paru en allemand in: G. Leghissa- M. Staudigl, *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie* [Orbis Phaenomenologicus], Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007, S. 215-226. La traduction française a été élaborée par Yves Mayzaud.

2. Richir (1990, 435) : le sous-titre de la dernière partie de l'ouvrage se nomme « Prolégomènes pour une autre philosophie de l'histoire ».

3. Nous indiquons en note la référence de la traduction française en Philonenko (1993, 130) (N.d.T.).

connus : « Des rochers se détachant audacieusement et comme une menace sur un ciel où d'orageux nuages s'assemblent et s'avancent dans les éclairs et les coups de tonnerre, des volcans en toute leur puissance dévastatrice, les ouragans que suit la désolation, l'immense océan dans sa fureur, les chutes d'un fleuve puissant, etc. [...] » (*idem*, §28, 260sq⁴). Kant souligne que le sentiment du sublime se distingue fondamentalement de la satisfaction qui est éveillée en nous par le beau. « Le beau de la nature, est-il dit dans la *Critique de la faculté de juger*, concerne la forme de l'objet, qui consiste dans la limitation ; en revanche, le sublime pourra être trouvé aussi en un objet informe, pour autant que l'*illimité* sera représenté en lui ou grâce à lui et que néanmoins s'y ajoutera par la pensée la notion de sa totalité [...] » (*idem*, §23, 244⁵). De plus, le beau plonge l'imagination dans un libre jeu qui néanmoins reste en harmonie avec l'entendement, c'est-à-dire la faculté des concepts, et cela sans qu'ici un concept déterminé ne soit formé. Cette harmonie indique que l'objet de notre faculté de connaître est approprié et pour cette raison justement, il témoigne en même temps d'une conformité aux fins de la nature au regard des forces du sujet. En revanche, dans le cas du sublime, il s'agit d'une inadéquation et d'un manque d'harmonie. La satisfaction qui apparaît tout de même en nous, ne concerne pas en dernière fin l'objet de la nature. Le sentiment du sublime dans la nature est au contraire un « respect pour notre propre destination, que par une certaine subreption (substitution du respect pour l'objet au respect pour l'Idée de l'humanité en nous comme sujets) nous témoignons à l'objet, qui nous rend pour ainsi dire intuitionnable la supériorité de la destination rationnelle de notre faculté de connaître sur le pouvoir le plus grand de la sensibilité » (*idem*, §27, 257⁶). Cette expérience extrêmement complexe et embrouillée n'entraîne en aucun cas - contrairement à la satisfaction du beau - « directement un sentiment d'épanouissement de la vie » ; elle éveille plutôt un plaisir « qui ne jaillit qu'indirectement, étant produit par le sentiment d'un arrêt des forces vitales durant un bref instant, immédiatement suivi par un *épanchement* de celles-ci d'autant plus fort [...] » (*idem*, §23, 244⁷).

Richir reprend cette analyse riche et profonde et cherche à l'employer dans le cadre de l'historique et du politique. Ainsi commence une appropriation et une interprétation phénoménologique de la pensée kantienne du sublime.

Richir tente de comprendre l'expérience décrite par Kant comme un essai dans lequel le *Soi* correspondant se voit posé. Dans la *Critique de la faculté de juger*, le sujet dans le vécu du sublime est confronté à une grandeur presque destructrice ou à une force naturelle menaçante. Ce spectacle plein de dangers, nous y assistons selon les termes de Kant : « [...] si nous nous trouvons en sécurité, le spectacle est d'autant plus attrayant qu'il est plus propre à susciter

4. Philonenko (1993, 142)

5. Philonenko (1993, 118)

6. Philonenko (1993, 137)

7. Philonenko (1993, 118)

la peur » (*idem*, §23, 244⁸). De la même manière, Richir souligne qu'aucun sentiment du sublime n'est possible, aussi longtemps qu'un danger immédiat subsiste. Sinon, la peur ne pourrait pas être vaincue et dépassée. Le Soi a ici toutes les raisons de céder à la peur, car il fait l'expérience d'un moment dans lequel il a perdu tous ses points d'appui qui l'aident habituellement à déterminer son identité avec soi-même. Ainsi le Soi se voit menacé dans son ipséité ; il se voit même contraint de regarder sa propre mort en face (Cf. Richir 1990, 54). Mais ce moment est en même temps un moment de connaissance de soi (*Selbstbesinnung*)⁹, un moment dans lequel l'ipséité du Soi est instituée à nouveau. Le sujet découvre, selon Kant, sa « destination supra-sensible ».

Richir ancre ce *meurs et deviens* dans des événements qui n'ont rien à voir avec la nature. Il s'agit de ruptures et de crises dans l'histoire qui sont propres à suspendre soudainement un ordre issu d'une institution symbolique. Le mot « suspendre » (*suspendieren*) renvoie ici à une époque phénoménologique de toutes les institutions symboliques qui contribuent à déterminer le Soi dans son ipséité. A la suite de cette époque, le Soi se trouve exhibé dans le champ phénoménologique. Sans un tel moment de dégagement du phénoménologique et du symbolique, il n'y a pas de phénoménologie au sens de Richir. Pour cette raison justement, la phénoménologie présuppose selon lui le sublime comme tonalité fondamentale (*Grundstimmung*) (cf. *idem*, 46).

Il s'agit donc d'une époque phénoménologique qui en tant que telle conduit à l'immanence du phénoménologique. A l'intérieur de cette immanence cependant, la position-hors-de-jeu de tout symbolique confronte le Soi avec une transcendance curieuse. La transcendance dont il est ici question est celle de « l'Autre » qui n'a effectivement rien à voir avec un arrière-monde métaphysique quelconque, mais est « une transcendance d'un autre "ordre" » : « transcendance de l'énigme qui nous institue d'un seul coup, et cela en tant que qu'énigme de nous-mêmes et des autres [...] » (*idem*). Richir parle ici d'une « énigme » parce que l'Autre est caractérisé par une indétermination essentielle. Et c'est justement de cette indétermination que provient un « appel in-fini au sens » (*idem*, 31). L'Autre est avec Richir en même temps caractérisé par une ambiguïté essentielle : il prend d'une part une figure quasi-lévinasienne, et d'autre part un visage lacanien en se transformant en un « *Gestell* » symbolique¹⁰. Dans notre tradition, il est de toute façon désigné comme *Dieu*. Richir ne le nomme pas ainsi - ou ne le nomme pas toujours ainsi - pour la seule raison qu'il y a d'autres traditions, rendues accessibles par l'histoire et l'ethnologie, dans lesquelles le rôle de « l'instituant symbolique », du fondateur de la culture, n'est pas rempli par Dieu (mais par exemple par un animal totémique) (Cf. *idem*, 70sq).

Si l'on résume ce qui vient d'être dit, il se dégage une image du sublime-

8. Philonenko (1993, 142)

9. Richir (1990, 45, note) : « Il y a [...] une sorte de cogito au lieu du sublime [...] ».

10. Cf. Richir (1990, 71) : « le "Grand Autre" lacanien » ; voir encore plus loin (*idem*, 95) : « Le Grand Autre machinique » ; cf. aussi *idem*, 59.

phénoménologique en quatre caractères fondamentaux :

- 1° L'expérience du sublime est liée à un événement de crise historique dans lequel tous les ordres symboliques s'en vont à vau-l'eau.
- 2° Le Soi se voit posé devant un *meurs et deviens* ; il perd les points de repère symboliques qui permettent la saisie de sa propre ipséité, mais justement par cela, il reçoit la possibilité de - pour parler avec Kant - réfléchir à une « destination plus haute ».
- 3° Dans le même temps, il y a une rencontre avec l'Autre : l'instituant symbolique auquel le Soi attribue et doit la nouvelle institution de son ipséité.
- 4° Cette nouvelle institution de l'ipséité du Soi est en même temps la fondation d'une communauté, dans laquelle le Soi et l'Autre sont unis les uns aux autres par des liens sociaux.

Cette caractérisation du sublime reste cependant abstraite tant qu'elle n'est pas solidement reliée à des événements concrets. Il ne s'agit pas seulement d'exemples. Richir est certes convaincu que l'expérience du sublime dissimule en soi un vécu général de mort, qui - *d'une manière* ou *d'une autre* - a un rôle dans chaque monde historique, mais il se garde bien d'expliquer la caractérisation précédente du sublime selon un modèle structuraliste afin de parvenir à la description d'une structure fondamentale supratemporelle ou transhistorique du social en tant que tel (Cf. *idem*, 74). Son attitude polémique face au structuralisme le conduit à l'évidence que l'idée du sublime, telle que Kant l'a analysée, porte en elle-même la marque d'une époque déterminée en soi, et par conséquent, dans sa nouvelle saisie phénoménologique, elle est toujours déjà pourvue d'un index historique. L'époque en question est celle de Kant, la fin du dix-huitième siècle, avec lequel commence en même temps notre époque. Il s'agit d'une époque dans laquelle la question de la *démocratie* fait surface avec un nouveau sens lié en même temps à la question de la *révolution*. C'est d'abord la révolution américaine que Richir a en vue, dont les racines les plus profondes remontent jusqu'en Angleterre, mais aussi la Révolution française (Cf. *idem*).

Rien ne montre plus clairement comment un moment du sublime entre dans la réalité factuelle que le début de la Révolution française. Richir commence son livre avec une image parlante tirée de l'œuvre de Jules Michelet, de ce grand conteur du XIX^e siècle de l'histoire de la Révolution française. Michelet décrit la fête de la fédération qui a eu lieu entre juillet 1789 et juillet 1790. Il décrit comment les hommes ne se trouvèrent pas seulement nouveaux à eux-mêmes, mais en même temps comment les places publiques, les prairies, les vallées immenses - et tous ces lieux où cette fête fut célébrée - furent nouvellement découverts, comme s'ils n'avaient jamais été vus, ou plutôt, *parce qu'ils n'avaient en effet jamais été vus* en un certain sens, c'est-à-dire jamais avec les yeux qui les regardaient maintenant. Il devient alors clair qu'au début de la Révolution française, même la campagne perd ses points de repère

et ses connotations symboliques pour apparaître pour la première fois comme une simple campagne, mais aussi comme grandiose avec ses montagnes et ses fleuves, ses vallées et ses prairies (Cf. *Idem*, 19). Michelet dépeint en même temps cette époque des débuts de la Révolution française comme l'acte de naissance d'une nouvelle façon de pensée religieuse, dans laquelle il montre comment les hommes « fraternisent devant Dieu » sans « qu'ils se prennent eux-mêmes pour des dieux » (*idem*, 15 et 24).

Richir sait naturellement que « l'ivresse sobre » (*idem*, 21) avec laquelle Michelet considère la Révolution française nécessite un contrepoids (pour ne pas parler d'un corrélat). Il trouve surtout ce contrepoids chez Edgar Quinet, mais il s'appuie aussi sur Alexis de Tocqueville. Néanmoins, il découvre chez Michelet une expression claire de l'expérience du sublime-phénoménologique, comme il la comprend lui-même en référence à Kant. Cette double liaison à Kant et à Michelet représente, pour l'évaluation de Richir, l'élaboration d'une « autre » philosophie de l'histoire d'une signification fondamentale. Une voie d'accès à la philosophie de l'histoire est ainsi choisie, qui permet d'éviter la fiction hégélienne d'un regard rétrospectif du point de vue d'une « Fin de l'histoire ». Au lieu de cela, l'histoire est conçue du point de vue d'un événement historique à propos duquel effectivement quelqu'un comme Kant a affirmé : « [...] un tel phénomène dans l'histoire de l'humanité *ne s'oublie plus* [...] » (Kant 1983, 361).

Il en résulte une considération historique phénoménologique dans laquelle la recherche du sens, pour parler avec Kant, est tout entière laissée à une « faculté de juger réfléchissante ». Cette considération historique suppose cependant une forme concrète qui amène Richir à s'expliquer avec la théologie politique.

2. L'INCARNATION ET L'INCORPORATION DE LA COMMUNAUTÉ

Le concept de théologie politique fut au centre d'un certain intérêt au XX^e siècle. L'évocation de ce concept évoque surtout en Allemagne le nom de Carl Schmitt. Richir ne se réfère cependant pas à cet auteur. En revanche, il reçoit une impulsion décisive de Ernst Kantorowicz (1989). Il s'appuie de même sur des penseurs français comme Claude Lefort (1986) et Marcel Gauchet (1985, 1989, 2002), avec lesquels il édita au début des années soixante-dix la revue *Textures* (le quatrième éditeur était Cornelius Castoriadis).

Ce que la « théologie politique » signifie dans cette tradition, nous le comprendrons mieux si nous avons saisi ce qu'est la thèse principale du livre d'Ernst Kantorowicz sur *Les deux corps du roi*. La pensée d'un roi à deux corps, l'un humain et éphémère qui lui appartient en tant que personne naturelle, et un autre symbolique et immortel qui vaut comme l'incarnation du royaume entier, est propre à la tradition anglaise. Mais Kantorowicz montre que cette représentation juridico-politique renvoie à une longue préhistoire

dans la théologie chrétienne. Il n'a pas seulement en vue l'incarnation, le devenir-chair de Dieu, mais plus précisément la pensée d'un *corpus mysticum*, d'une chair mystique du Christ, telle que les premiers siècles du Moyen-Age l'ont pensé. La question de départ était : en quel sens le corps du Christ est-il présent dans l'hostie ? Le point de vue d'après lequel cette présence peut valoir comme *réelle* (et non pas seulement comme symbolique) à partir du moment où un prêtre a béni l'hostie, prit le dessus sur les représentations adverses. Kantorowicz rend compte du chemin qui conduit de l'origine de cette idée à la pensée que le corps mystique du Christ n'est pas autre chose que l'Eglise, et suit en même temps le processus de sécularisation dans lequel - déjà au XIV^e siècle (par exemple chez Guillaume d'Occam) - l'idée d'un *corpus mysticum* est transférée sur le pouvoir terrestre de l'Etat.

Une impulsion décisive des considérations de Richir sur le sublime dans l'histoire et la politique part de ces modèles. Sous le terme « politique », Richir comprend déjà plus que la politique institutionnelle. Avec Lefort, il le comprend en tant que lieu dans lequel apparaît principalement la question du social, c'est-à-dire en tant que lieu « où les hommes réfléchissent et élaborent en sens la question de leur être-ensemble » (Richir 1990, 39). Sous l'influence de Kantorowicz, Richir ajoute que cette question est toujours en même temps celle de l'incarnation et de l'incorporation de la société. Il comprend l'idée d'un *corpus mysticum* au sens du christianisme comme une réponse particulière à la dernière question. Il n'aperçoit pas seulement la particularité de cette réponse dans l'entremêlement du politique et du théologique. Il considère au contraire cet entremêlement comme une caractéristique fondamentale de chaque culture qui saisit son instituant symbolique comme un - ou *des* - Dieu. C'est en ce sens que l'on peut parler en général de « théologie politique » - ou aussi de « théologico-politique ». La particularité de la réponse chrétienne à la question de l'incarnation de la société, Richir la découvre dans le mélange de l'incarnation et de l'incorporation (cf. *idem*, 91).

Il s'agit là d'un effet de ce que Richir désigne comme « le paradoxe central du christianisme » (*idem*, 89-91). Ce paradoxe dépend de la pensée du devenir-chair et de la résurrection du Christ. Richir soumet cette pensée à une analyse pénétrante, et il écrit que les circonstances qui entourent le cadavre du Christ (son *corpus*) après son martyr sur la croix, sa mise en terre et sa disparition, ont une profonde signification symbolique. Il en ressort que le devenir-chair du Christ est une véritable incarnation qui conduit à une chair sans corps, à une « chair errante » (*idem*, 91) qui pour cette raison peut ressusciter et apparaître nouvellement en chaque visage, même le plus laid, s'il est seulement bouleversé par la force de l'amour (Cf. *Idem*, 89).

Ainsi le Christ trouve-t-il sa réincarnation dans la communauté des premiers chrétiens qui reste une « communauté eschatologique ou utopique » (*idem*, 90). Le christianisme traverse cependant une histoire qui conduit à une incorporation de cette chair errante. A ce processus, qui a eu comme résultat dans les premiers siècles du Moyen-Age la confusion du corps mystique

de Jésus avec l'Eglise, s'ajoute une autre signification symbolique. Ce processus rend clair comment, à partir d'une pure incarnation, le devenir chair est employé à l'incorporation d'institutions, de rituels et de pratiques. Richir ne recule pas devant les mots les plus durs pour souligner la description de ce développement. Il nomme la compréhension médiévale de l'Eucharistie un « cannibalisme mystique » (*idem*, 94). Il décrit la confusion de la chair mystique du Christ avec l'Eglise comme « une sorte de crime parfait, puisque sans cadavre » (*Idem*, 93). Il se souvient de la parabole du « Grand inquisiteur » du roman des *Frères Karamazow* et déclare Dostoïevski comme « l'un des plus grands théologiens de la modernité » (*Idem*, 91). Il voit la « ruse » de l'histoire - « qui parfois est vie » (*idem*, 95) - en ce que très tôt cette confusion ne concernait plus le sacrifice, l'autel et l'hostie, mais les corps politiques de l'Etat.

La théologie politique des temps modernes issue de ce développement, porte en elle la trace de cette naissance. En cela, il devient compréhensible pourquoi elle repose en même temps sur un mélange d'incarnation et d'incorporation, comme la théorie du droit anglais des deux corps du roi en livre un exemple particulièrement éclatant.

La Révolution américaine, et peut-être plus encore la Révolution française, conduit à une rupture avec la théologie politique des temps modernes. En ce qui concerne particulièrement la Révolution française, la constatation suivante est pertinente : « Le charme s'est rompu, pour ainsi dire, entre le roi et son peuple, parce que le peuple s'est trouvé d'autres voies pour son incarnation » (*idem*, 107). A ce moment-là se modifie l'institution symbolique du social. En se référant à l'ouvrage de Gauchet sur *La Révolution des droits de l'homme*, Richir montre comment le social se fonde en vertu d'une conviction nouvelle et naissante *de lui-même*, et cela sous une figure à deux faces : de lui-même en tant que *nation*, et de lui-même en tant que totalité des *individus* (Cf. *idem*, 112). On peut désigner pour cette raison la nouvelle institution symbolique naissante du social une institution « anthropologico-politique » (Cf. *idem*).

La question - déjà clairement posée par Gauchet - reste seulement de savoir si l'anthropologico-politique entre à la place du théologico-politique, ou s'il se révèle au contraire seulement comme une suite du théologico-politique avec d'autres moyens. Richir revient sur sa distinction entre incarnation et incorporation afin de pouvoir donner à cette question une réponse différenciée. L'anthropologico-politique est certes une suite du théologico-politique avec d'autres moyens - affirme-t-il - mais seulement parce que « l'esprit démocratique » tourne au « démocratisme » (*idem*, 116), dans lequel « l'incarnation démocratique » se transforme en une « incorporation monadique ou atomique » (*idem*, 115).

Richir est ainsi convaincu que « le champ démocratique » ne peut pas seulement être compris comme une « société d'individus » (*idem*). Par cette conviction, il s'éloigne déjà du raisonnement de Gauchet (Cf. *idem*, 113). Il voit clairement que les considérations historiques doivent désormais prendre

la place des réflexions philosophiques (Cf. *idem*, 119). Il vaut alors la peine de considérer le champ démocratique dans « l'horizon eschatologique de l'*incarnation* » (*idem*). Cette évaluation trouve son expression dans la pensée que la Révolution doit être considérée comme *inachevée*.

3. LA RÉVOLUTION INACHEVÉE ET SES FORMES DE DÉGÉNÉRATION

Richir écrit : « [...] nous ne partageons pas l'adage qui a fait fortune en France, et selon lequel "la Révolution est achevée". [...] La Révolution a encore, comme nous le pensons, à vivre [...] » (*Idem*, 141). Il ajoute : « [...] la Révolution reste plus que jamais la tâche, il est vrai infinie, sans doute elle-même eschatologique et utopique, de l'*humanité* » (*idem*, 106).

Cette revendication de « l'esprit » (*idem*, 138) de la Révolution pourrait produire un effet déconcertant s'il n'allait pas avec une mise en lumière décisive des formes de dégénération de la Révolution inachevée. Les formes de dégénération sont ici d'un côté la Terreur révolutionnaire (déjà mal vue par Hegel) pendant la Révolution française elle-même, et d'un autre côté le totalitarisme du XX^e siècle. Richir - comme Lefort avant lui - se laisse aller à une analyse précise du texte de l'œuvre de Michelet pour laisser apparaître la Révolution française comme une « révolution *religieuse* » et comme un « "Événement" métaphysique » (*idem*, 123 et 126) ; mais il consacre - à nouveau en suivant Lefort - à l'explication de Quinet avec la Révolution française autant d'attention afin de pouvoir mettre en évidence les fondements du règne de la Terreur des Jacobins. La raison principale, il la trouve dans la *peur* qui provoque un « court-circuit du sublime en politique » (*idem*, 156, 169, 171). Il s'agit d'une peur des révolutionnaires à l'égard de la Révolution elle-même. Les Jacobins reculent devant l'abîme qui devient soudainement visible par l'avènement du sublime en politique. Ils fuient devant la vue d'une incarnation démocratique de la communauté, dans laquelle tous les ordres sociaux sortent de leurs gonds et tendent à n'importe quel prix vers une incorporation politique de la démocratie. C'est ainsi qu'ils bifurquent dans un politique qui - comme une machine, un automate, un *Gestell* heideggerien - règle tous les déroulements dans la société avec l'implacabilité d'une logique fatale - une logique de la destruction qui est en même temps une logique de l'autodestruction. Personne ne souligne plus clairement que Quinet comment les Jacobins sont les premiers à agir à l'encontre de leurs propres buts et comment l'enchaînement des événements se retourne contre leurs propres intentions (Cf. *idem*, 174). La peur conduit à la fureur et la fureur à une terreur complètement aveugle.

Ces exposés rendent clair que « l'origine de la Terreur révolutionnaire n'est pas à rechercher dans l'irruption illimitée de l'élan révolutionnaire, mais dans la peur devant lui » (*idem*, 470). De même l'analyse des totalitarismes du XX^e siècle conduit au résultat que ceux-ci ne sont pas des conséquences directes ou des prolongements logiques mais au contraire des figures de la dégénération

de la Révolution inachevée. Richir traite le bolchevisme et le fascisme, ou le national-socialisme, comme des formations historiques qui vont ensemble, et qui, malgré leurs différences, sont liées les unes aux autres par des points communs fondamentaux. Tous deux condamnent la Révolution française comme une révolution simplement « bourgeoise » (*idem*, 475), et qui, pour cette raison, ne pouvait servir à rien d'autre qu'à la mise en place de la domination politique de la bourgeoisie, à une organisation capitaliste et libérale de la vie économique. Tous deux confondent par conséquent la société démocratique et la société bourgeoise (non pas au sens de la *société civile* mais bien au sens de la *société bourgeoise*¹¹) (Cf. *idem*). Tous deux prétendent - tandis qu'ils opèrent une « remise en scène agonistique et fantasmatique de la Révolution » (*idem*) - accomplir dans toute sa radicalité l'acte fondateur manqué des révolutionnaires. Tous deux tentent d'amener le peuple, qu'ils comprennent en effet de manière très différente, à une incorporation « par un activisme "militant" » dans lequel il se transforme en *masses* (*idem*, 475 et 477). Tous deux soumettent ces masses à un parti dirigeant à qui en même temps est attribué le monopole de la compréhension de la réalité historique (Cf. *idem*, 475). Tous deux sont matérialistes (ce qui ne veut pas dire pour autant que tout matérialisme, inversement, soit nécessairement totalitaire) (Cf. *idem*, 477). En un mot, tous deux conduisent à « un fantastique et effrayant combat » contre « l'esprit profond de la démocratie », à savoir « la possibilité toujours ouverte, quoique latente, de l'incarnation communautaire » (*idem*, 475-476).

Cette vision critique de la nature des totalitarismes amène Richir à souligner à nouveau le caractère « eschatologique » et « utopique » de cette possibilité. La thèse de la Révolution inachevée reçoit par cette accentuation une certaine affinité avec la théologie. Richir est complètement conscient de ce rapport. Il comprend sa propre appréhension de l'histoire comme une nouvelle variante de théologie politique. De même effectivement, la question se pose : « La Révolution n'entraîne-t-elle pas, de son côté, comme l'ont pensé Michelet et Quinet, à une refonte et à une reformulation complètes du langage classique de la théologie ? » (*idem*, 87). La réponse à cette question est clairement affirmative : « depuis et après cet avènement - dit Richir de la Révolution française - le "religieux" a *changé de sens* [...] » (*idem*, 82). Pour cette raison, une considération phénoménologique de l'histoire n'a rien à voir avec une réhabilitation de la théologie politique au sens ancien du terme, tout au moins de la manière dont Richir la pense en accord avec la théorie de Kant sur la faculté de juger réfléchissante. Dans cette considération de l'histoire, il s'agit bien plutôt de révéler et de dénoncer ce trait principal du théologico-politique au sens ancien du mot qu'est la confusion entre l'incarnation et l'incorporation, non pas seulement avant la Révolution française mais aussi dans ses formes dégénérescentes. Il fut cependant montré à quelle profondeur cette confusion est enracinée dans la tradition théologique. De là incombe clairement la tâche

11. Les deux expressions soulignées sont en français dans le texte (N. d. T.).

d'une explication critique (*Auseinandersetzung*) de cette tradition.

Pourtant, dans ses développements sur le sublime en politique, Richir ne s'impose pas complètement cette tâche (Cf. *idem*, 83). Néanmoins, l'esquisse d'une entreprise de cette sorte se profile dans ces exposés. Un indice important nous est déjà apparu : Richir a souligné que le sens originaire du devenir-chair du Christ consiste en une incarnation sans aucune incorporation. Un indice supplémentaire découle d'une constatation se rapportant à la tradition juive : le génie de cette tradition - dit Richir - s'exprime dans ce que l'Ancien Testament pense la fondation du social pour « la première dans l'Histoire [...], avec son énigme, à l'écart de la fondation socio-politique par le despote » (*Idem*, 455). Ce sont là les indices qu'une réflexion théologico-politique doit être consacrée à « l'esprit profond de la démocratie », c'est-à-dire à la possibilité d'une incarnation communautaire sans aucune forme d'incorporation déterminée.

A cela s'ajoute encore une remarque qui, à la lumière de ces indications, est peut-être de la plus grande importance. Richir pose la question de savoir si le dernier Schelling n'a pas déjà tenté de saisir à neuf la langue classique de la théologie, et même les « tréfonds inconnus et inconnaisables de la société et de l'Histoire » (*Idem*, 77). Cette remarque est particulièrement significative parce que Schelling accompagne le chemin de pensée de Richir depuis le début¹². Dans *Du Sublime en politique*, il sera montré au cours d'un chapitre comment Schelling s'éloigne de la même façon de la théorie chrétienne du théologico-politique et de la Révolution comme « nouvelle religion » (*idem*, 355), pour finalement - sous la condition d'un « refoulement » de la politique » (*idem*, 357) - complètement « se retrancher dans le religieux » (*idem*, 356). Six ans plus tard, dans *L'Expérience du penser*, Richir consacre à nouveau de longs exposés sur l'onto-théologie et l'idéal transcendantal dans la dernière philosophie de Schelling. Si on prend en compte ce long dialogue avec le dernier Schelling, on a pourtant l'impression que les réflexions de Richir sur le renouvellement de la langue classique de la théologie ne sont pas encore parvenues à un résultat définitif. Il n'est pas aisé de décider si l'affirmation décidée de « l'athéisme méthodique » de la phénoménologie dans les dernières publications (Richir 2004, 161 et 163) représente un résultat définitif. Ici il est offert attendre encore quelque chose des développements ultérieurs de la pensée de Richir.

Pour conclure, doit être évoquée une objection possible. On pourrait accorder à la date de parution du livre de Richir sur le sublime en politique - 1990 - une signification particulière et de là, vouloir en tirer la conclusion que le repli sur l'utopique et l'eschatologique n'est qu'une tentative désespérée d'un penseur de gauche pour sauver ce qui peut encore être sauvé.. Croire cela serait cependant une erreur fatale. La tonalité fondamentale de l'approche de l'histoire de Richir est toute autre chose qu'un désespoir. Au contraire, le

12. Cf. F. W. J. Schelling, *Recherches sur la liberté humaine* (Schelling 1977) traduit avec une introduction, des remarques et un commentaire de M. Richir.

livre résulte d'un nouvel espoir. Car le miracle à l'occasion duquel un système totalitaire, constitué comme le lieu de la confusion de l'incarnation communautaire et d'une incorporation dans le parti dirigeant et le chef de parti, se brise de lui-même pendant les quelques années de la direction de Gorbatchev ; ce miracle affirme Richir, est « ce qui est propre à rendre l'espoir, du moins sous l'horizon eschatologique de sens qui est celui de la modernité » (*idem*, 140).

Bibliographie

Gauchet (1985) : *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris.

— (1989) : *La révolution des droits de l'homme*, Gallimard, Paris.

— (2002) : *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris.

Kant (1913) : *Kritik der Urteilskraft*, Akademie-Ausgabe, Bd. V, G. Reimer, Berlin.

— (1983) : *Der Streit der Fakultäten, Werke in zehn Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Bd. 9/1.

Kantorowicz (1989) : *Les deux corps du roi*, in *Œuvres*, Gallimard, Paris.

Lefort (1986) : « Permanence du théologico-politique ? », in: *Essais sur le politique. XIX^e et XX^e siècles*, Seuil, Paris.

Philonenko (1993) (trad.) : *La Critique de la faculté de juger*, Vrin, Paris, 1993.

Richir (1990) : *Le sublime en politique*, Payot, Paris

— (1996) : *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie et mythologie*, Millon, Grenoble.

— (2004) : « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de phénoménologie* 3.

Schelling (1977) : *Recherches sur la liberté humaine*, M. Richir (ed.), Payot, Paris.

La refonte de la phénoménologie

MARC RICHIR

La phénoménologie de Husserl - telle qu'elle est exposée dans les écrits devenus « canoniques », les *Ideen I* et les *Méditations cartésiennes* - est généralement comprise comme une analyse eidétique des vécus de la conscience. Que cette analyse doive être eidétique, cela suppose que soit pratiquée la réduction phénoménologique transcendantale, puisque c'est ainsi seulement que, selon Husserl, les vécus pris pour exemple dans l'analyse peuvent, en dehors de leur factualité, être considérés comme des exemples quelconques de l'essence dans la variation eidétique. Cela implique que cette phénoménologie recourt à deux instruments que l'analyste doit faire fonctionner ensemble : la perception interne, celle de tel ou tel vécu dans et par un vécu, et l'intuition eidétique (*Wesensschau*). L'inconvénient apparent de prendre pour objet d'analyse un vécu qui, outre son caractère empirique, a celui d'être toujours déjà temporalisé au passé dans le « moment » de l'analyse - comme si la perception interne n'était qu'un souvenir -, est immédiatement compensé par le fait que la réduction eidétique, pour ainsi dire, le « dé-temporalise », en fait l'exemple quelconque de l'*eidos*, présent à la perception. Il en résulte ainsi une sorte de « dé-réalisation » ou de neutralisation de la réalité positive et empirique du vécu, qui va en effet de pair avec la réduction phénoménologique transcendantale - l'analyse phénoménologique n'est pas une « introspection ».

Cela, cependant, ne suppose pas que la réduction eidétique soit actuellement effectuée par le phénoménologue - donc que le soit la variation eidétique dans son infinité -, mais que, tel est, dans la ligne husserlienne, le « regard phénoménologique », elle se soit toujours déjà *implicitement* effectuée - que ce regard, précisément, ne porte pas sur le factuel, mais en quelque sorte d'emblée et du même coup sur l'essentiel. Or, pour Husserl, l'essentiel de la vie consciente de la conscience consiste en actes et enchaînement d'actes. Et, selon son analyse, tout acte de conscience a une structure qui articule noèse (visée de sens, ou plutôt de significations), *hylè* et noème, qui constituent ensemble un tout hylémorphique comportant la significativité « remplissant » la visée et correspondant à un (ou des) objet(s) - lesquels peuvent être réels, imaginaires ou idéaux. La *hylè* est formée par la noèse, et n'est proprement discernable, par abstraction du tout constitué par le noème, que dans ce noème lui-même, comme ce qui, pour ainsi dire, lui donne ses « couleurs » propres, mais qui peut être vide si la significativité est elle-même vide de « contenu » relevant de la figurabilité de l'intuition sensible (imaginative ou perceptive). Cette structure complexe d'un rapport entre visée et visé est celle, bien connue

mais pas toujours comprise, de l'intentionnalité. Chez Husserl, tout acte de la conscience est intentionnel, donc aussi tout vécu de la conscience est pris dans cette structure - la *hylè* qui se retrouve et est distinguée au niveau du noème jouant, du côté de la noèse qui l'in-forme, le rôle passif, et cela entraînera, nous le verrons, un paradoxe, quand l'extension que Husserl a donnée au concept d'intentionnalité nous paraîtra indûment excessive, car sans limites.

Quoi qu'il en soit, l'analyse phénoménologique ne se borne pas, on le sait, à exhiber les structures complexes de tels ou tels *eidè* de vécus. La finesse de cette analyse est aussi d'avoir compris que, pour constituer un tout phénoménologique, l'acte intentionnel, même en son essence, ne constitue pas, chaque fois, une totalité absolument close sur elle-même, ce qui, au demeurant, en rendrait la dite analyse impossible. Il n'y a pas d'intentionnalité qui ne comporte ses implicites (ses horizons), non seulement les autres exemples, à l'infini, de sa variation eidétique, mais encore, en principe, tous les cas possibles des apparentements de tels ou tels exemples de la variation avec tels ou tels exemples d'une autre variation, voire d'autres variations. Cela correspond au fait que les vécus de la conscience sont toujours, explicitement et implicitement, pris dans le tissu extrêmement complexe d'un double enchaînement, « horizontal » selon ce qui constitue la cohérence (« rationnelle ») de la vie de la conscience, et « vertical » selon ce qui fait qu'il n'y a pas de vécu qui n'implique une base et un fondement (*Fundament*) sur lequel il s'édifie. Ce double enchaînement est donc un enchevêtrement inextricable et, ce qui est finalement extraordinaire et mérite d'être souligné, inextricable dans son essentialité même, ce qui, malgré la gageure, a engagé Husserl à tenter de le « désintriquer » - selon ce qu'il considérait comme la phénoménologie génétique, la phénoménologie statique consistant plutôt à déployer l'analyse structurale des différents types d'actes.

Tout cela implique plusieurs choses, ou plutôt plusieurs types de problèmes. Le premier qui n'est pas un problème, mais un important changement de sens, concerne le statut du transcendantal : chez Husserl, le transcendantal ne réside pas seulement dans des conditions de possibilité *a priori* de quelque chose qu'il s'agirait de légitimer, mais surtout en son effectuation (*Leisten*) qui est toujours déjà et toujours encore, le plus souvent implicitement, en fonction (*fungierend*), dans les profondeurs de la conscience - profondeurs elles-mêmes transcendantales, par conséquent, et que la réduction phénoménologique a pour objet de mettre en évidence (comme dans une mise en évidence en algèbre). La vie de la conscience se légitime par elle-même du fait même qu'elle vit, et il s'agit seulement, en phénoménologie, d'en analyser le fonctionnement, non pas, encore une fois, dans ses accidents, mais dans son essence. C'est cette vie, et en particulier ses vécus qui, dans leur essence, constituent les *phénomènes* de cette phénoménologie, et l'on comprend que cette conception dépasse très largement celle, classique, du phénomène en termes d'apparaissant et d'apparitions.

La seconde chose, qui est le découpage des vécus dans la vie de la conscience, pose plusieurs problèmes. Tout d'abord, nous y viendrons, celui du dé-

coupage du flux en principe continu du présent en écoulement de la conscience en unités temporelles - problème qui, à notre connaissance, n'a jamais été traité par Husserl de manière satisfaisante, bien qu'il ait eu le mérite de le rencontrer. C'est que, ensuite, qu'il s'agisse des actes intentionnels tout entiers ou de l'une ou l'autre de leurs composantes, y compris fondationnelle, et dans la mesure où l'intentionnalité est tout d'abord visée de significativité, ce découpage en vécu est toujours, par cette médiation, corrélatif du découpage en significations, dont le statut, par surcroît, est toujours logique, intrinsèquement lié à un jugement possible. Cela donc, aussi bien pour l'antéprédicatif que pour le prédicatif (où cela va de soi). C'est dès lors dans ses profondeurs que l'eidétique est liée au logique, de façon tout à fait générale, à un langage logique (dont l'expression possible est en langue logique), c'est-à-dire à ce que nous nommons des « êtres » (*Wesen*) logiques de langage, selon un lien inexploré de la syntaxe et de la sémantique. C'est comme si, chez Husserl, la vie de la conscience consistait, en son essence, en un double enchaînement (« horizontal » et « vertical ») *a priori* « rationnel » d'opérations et d'effectuations logiques, comme si le logique, ou plutôt le logico-eidétique constituait la « quintessence » du penser - et c'est là que réside le rationalisme de Husserl. Qu'il y ait rapport de transparence entre la visée (intentionnelle) de significativité et visée (pareillement intentionnelle) de signification logique, cela signifie qu'il y a toujours circularité dans l'analyse - dans nos termes, que cette transparence (cf. §124 des *Ideen* I) est en réalité tautologie symbolique. Cela implique à son tour une autre difficulté qui est que cette analyse n'a pas de difficulté majeure à trouver son « objet » (le vécu) puisqu'il lui est toujours déjà donné, en vertu de cette circularité, qui est symbolique, ou qu'elle le rencontre comme toujours déjà formé - dans nos termes : symboliquement institué, selon les découpages logico-eidétiques de l'institution symbolique de la philosophie. Cette difficulté, elle aussi rencontrée par Husserl (c'est à mettre à son crédit), se manifeste dans la difficulté qu'il y a de comprendre comment la noèse *forme* la *hylè* de manière à constituer le tout hylémorphique du corrélat noématique. Que cette *hylè* originaire soit « pré-formée » dans la sphère passive des synthèses passives - ce que tente d'analyser la phénoménologie génétique - ne résout pas le problème, puisque cette « pré-formation », qui est censée s'effectuer passivement dans le « sens interne », c'est-à-dire dans la sensibilité (l'affectivité intime) de la conscience, relève à la fois de la temporalisation de celle-ci en flux du présent en écoulement et d'associations d'affections ou de « tendances affectives », et surtout puisque, à quelque niveau archaïque que l'on se trouve, cette pré-formation est toujours secrètement tendue vers la forme (de vécu) dont elle doit constituer le fondement (*Fundament*). En d'autres termes, l'affectivité « prépare » déjà, par une sorte d'appétition, les actes qui doivent être fondés, non pas sur elle comme telle, mais sur elle adaptée, par cette « préparation », à jouer le rôle de fondement. Le retour génétique à l'archaïque n'est donc pas non plus exempt de circularité, même si le *hiatus* n'en devient que plus manifeste entre ce qui serait une phénoménologie beaucoup plus large de l'affectivité et une phéno-

ménologie de l'affectivité censée fournir - et ce, toujours *a priori* - le fondement des actes intentionnels de la conscience. Dans la mesure où, par surcroît, cette recherche n'a rien d'une recherche en légitimation, nous sommes là beaucoup plus près de l'esprit de Leibniz que de celui de Kant. En un sens, pour Husserl, l'« irrationnel » n'existe pas, dans la mesure où (c'est vrai) il ne relève d'aucun *eidōs*, mais il est pour autant rejeté dans le champ de la psychologie empirique, ce qui coupe la voie, chez lui, à toute phénoménologie se donnant pour tâche d'analyser les structures des différents cas de figure de la vie de la conscience observables dans ses formes dites psychopathologiques.

La troisième chose, à laquelle nous venons déjà de faire allusion, est le statut husserlien du temps phénoménologique, lequel, comme temporalisation des vécus de la conscience en présents munis de leurs rétentions et de leurs protentions, pose lui aussi des problèmes. En premier lieu, en tant que la phénoménologie s'est d'abord pensée comme analyse des vécus de la conscience, et en tant que la « pré-formation » ultime de celle-ci est finalement la temporalité, l'analyse de celle-ci, outre qu'elle s'effectue encore, de façon induite, dans le cadre de l'intentionnalité (la double intentionnalité, longitudinale et transversale du flux), est fatalement conduite à être principalement *solipsiste* (remarque de Guy van Kerckhoven), ce qui, pour toute son œuvre, va bloquer Husserl sur l'aporie de l'intersubjectivité. Même si, par la suite, Husserl pensera « contourner » cette aporie par une monadologie transcendantale - une eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale -, dont l'inspiration leibnizienne est encore une fois massive, cette pensée relève de l'illusion transcendantale dans la mesure où le phénoménologue qui effectue l'analyse ne peut nullement considérer son ego comme un exemple *quelconque* d'une variation eidétique dont le noyau de congruence sera l'*eidōs* ego - dans la mesure où la facticité de l'ego effectuant concrètement la réduction est eidétiquement irréductible. L'intersubjectivité transcendantale dont il est question dans sa réduction eidétique n'est rien d'autre que celle de la Raison, commune, en effet, à tous les êtres raisonnables. En second lieu, comme elle se conçoit à travers l'instrumentation de concert de la perception interne et de l'« intuition » eidétique, l'analyse phénoménologique est contrainte de supposer que *rien ne se perd* dans le temps de la conscience, donc que la temporalité interne est *continue* - thèse que Husserl soutiendra tout au long jusque dans les Manuscrits du groupe C, et qui suppose que le présent qui s'annonce dans les protentions s'écoule continûment dans les rétentions, et qu'à tout moment présent se trouve implicitement la totalité du temps lui-même, le ressouvenir n'étant que la réactivation par la conscience d'une rétention « en sommeil ». Cela suppose donc que la conscience n'a jamais cessé, ne cesse pas et ne cessera jamais d'être *en contact avec soi*, ce soit fût-il concrétisé par des affections changeantes. Autrement dit, pour Husserl, et cela est loin d'aller de soi, le contact de soi à soi de la conscience originnaire est *temporel*, au fil d'un « fluer qui se tient primitivement [de lui-même] » (*urtümlich stehende Strömen*). Le soi est lui-même un *Urstand*.

Tout en reconnaissant la validité phénoménologique, à leur registre, des

analyses de Husserl, il faut en souligner, par la critique, la relativité. La coexistence, ou plutôt la co-effectuation de la réduction phénoménologique-transcendantale - qui passe par l'*epochè* phénoménologique - et de la réduction eidétique, présuppose la détermination *a priori* des *eidè*, laquelle nous est factuellement inaccessible, mais présuppose à son tour, pour peu qu'on lui attribue une « réalité » (*Sachlichkeit*), à la fois l'idéal transcendantal où toutes les déterminations eidétiques seraient accomplies, et son passage indû, selon une illusion transcendantale (Kant), à l'existence, en vertu de quoi l'eidétique n'est bien à sa manière qu'un constructum cependant coextensif, en réalité, de l'institution symbolique de la philosophie. Il faut donc se résoudre à admettre que l'eidétique est affectée d'*indéterminations de principe* et qu'elle n'a de validité que dans le cadre critique de l'institution symbolique de la Raison, où, comme chez Kant, la Raison est mise dans ses propres pas. Une trace en est décelable chez Husserl par le rôle qu'il attribue à l'imagination dans la variation eidétique, mais elle tend à s'effacer dès lors que semble être effacée sa circularité, à savoir qu'il faut déjà savoir, *a priori*, et fût-ce implicitement, ce qu'il en est de l'*eidos* pour être en mesure de déclarer quelconque tel ou tel exemple de la variation. Appliquée à l'eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale, cette critique conduit à envisager comme irréductible la facticité du soi, qui ne peut s'effacer dans quelque *epochè* que ce soit, et à ouvrir, au-delà du registre de l'intersubjectivité transcendantale, le registre plus archaïque, et non a priori rationnel, de ce que nous nommons l'interfactivité transcendantale qui elle, est bien originaire, c'est-à-dire est dotée d'un statut plus proprement phénoménologique, ne préjugeant rien de l'institution symbolique.

Si l'on abandonne la présupposition de la coextensivité entre le phénoménologique-transcendantal et l'eidétique, que reste-t-il cependant de ce que nous avons désigné par le « regard phénoménologique » ? On ne pourrait même pas le considérer comme une sorte d'introspection de la fluidité du présent en écoulement de la conscience, purifiée par l'*epochè* phénoménologique qui s'abstiendrait de la « réifier » en « états psychologiques » puisque, comme nous l'avons longuement montré ailleurs¹, si l'on procède à l'analyse de la temporalité du présent, d'une part sans se borner au sens intime d'une conscience (sans faire en quelque sorte l'hypothèse du solipsisme), d'autre part en partant, non pas de l'ego, mais de l'affectivité - l'ego n'y étant pas encore, sinon virtuellement, réfléchi à partir d'un soi « en fonction » -, il vient que l'on ne peut plus se fier à la continuité du flux du présent, que la temporalisation l'est non pas du présent, mais de présents pluriels et discontinus, et que, par suite, la perception interne, même phénoménologiquement purifiée, peut être illusoire, illusionnée et même illusionnante, car toujours « contaminée » par les simulacres de l'imagination. Il vient aussi, dans la même ligne, que l'*oubli* constitue la part principale du passage d'un présent à un autre, que nous oublions la plus

1. Dans nos *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Jérôme Millon, coll. "Krisis", Grenoble, 2006.

grande partie de notre vie sans retour possible, et que, donc, nous ne sommes jamais complètement éveillés, que l'éveil constitue même une sorte d'effort subconscient. Et s'il en est ainsi, ce n'est pas que le soi de la conscience soit intermittent dans son « fonctionnement » même (ce qui l'est, c'est le soi qui se réfléchit comme Moi), mais c'est qu'une autre temporalisation, la temporalisation en *présence* sans présent assignable, est à l'œuvre derrière ou au-delà de la temporalisation en présents qui s'en détache par une interruption et une ouverture à son registre propre (celui du schème phénoménologique de la répétition se répétant du présent). Cette temporalisation est pour nous la temporalisation en langage, celle du sens se faisant (et non pas de la significativité ni de la signification), celle de la *Sinnbildung* et non pas celle du *Sinngebilde*².

Sans pouvoir revenir ici sur nos travaux antérieurs³, nous nous contenterons d'indiquer ici, le plus simplement possible, ce que nous entendons par langage - que nous distinguons rigoureusement de la langue, et que l'on peut comprendre, en termes classiques, comme la pensée. Le langage n'est pas seulement, à rigoureusement parler, sens se faisant, c'est-à-dire mouvement (sans corps mobile et sans trajectoire, rien ne se passant ici dans l'espace ou même un « espace ») du sens à la recherche de « lui-même » comme de son ip-sité (qui n'est pas identité), depuis son amorce jusqu'à sa saturation (qui n'est jamais qu'apparente), mais, dans la mesure où il n'y a pas de sens qui ne le soit que de lui-même, et dans la mesure corrélatrice où il n'y a pas de langage sans référent, le langage est aussi le fait d'un schématisme phénoménologique (de langage) enchaînant, de façon non linéaire, des *phantasiai* (qui ne sont pas imaginations⁴) habitées par des affections qui en font l'intensité, et des *phantasiai* « perceptives » qui « perçoivent » (selon le concept husserlien de « *perzeptive Phantasie* » en *Hua XXIII*, texte n° 18) précisément le référent, c'est-à-dire entre autres les *phantasiai* « pures » (qui sont aussi peu des imaginations) enchaînées non linéairement par du schématisme hors langage. En outre, dans la mesure où le langage ne se schématise pas purement et simplement tout seul, mais où il faut quelque *un* pour l'assister et y assister (l'accoucher) dans son faire, il y faut un soi (non nécessairement réfléchi en Moi) comme condensé non schématique de l'affectivité et qui ne peut se dégager du schématisme que par le sublime « en fonction » - écho persistant d'une expérience archaïque du sublime où l'affectivité s'est immémorialement condensée en ce qui constitue un soi, c'est-à-dire une intimité absolue coextensive de l'extériorité absolue d'un « élément » (au sens présocratique du terme), l'élément de l'intelligible ouvrant à distance, dans la schématisation du langage lui-même, le *medium* du

2. Pour tout cela, voir aussi nos *Méditations phénoménologiques*, Jérôme Millon, coll. "Krisis", Grenoble, 1992.

3. Et sur notre ouvrage, à paraître aux éd. Jérôme Millon, *Fragments phénoménologiques sur le langage*.

4. L'imagination est un acte intentionnel, dont la base phénoménologique est la *phantasia* non intentionnelle, et qui comporte, en général, un *Bildobjekt* ou une "apparence perceptive" (simulacre) figurant un *Bildsujet* (objet imaginé).

sens. Les *phantasiai* « perceptives » du langage ne sont donc pas les « signes » phénoménologiques du sens, car elles n'ont rien d'intentionnel et ne découpent pas le sens selon leurs enchaînements schématiques, mais, étant en non coïncidence avec elles-mêmes, ou en écart (qui n'est ni spatial ni temporel) par rapport à elles-mêmes, elles ouvrent à la fois à l'infigurable des *phantasiai* « pures » hors langage qu'elles « perçoivent » et aux lambeaux de sens qui sont, pour leur part, proprement, quoique dans l'infigurabilité et dans l'immatérialité, les « signes » phénoménologiques. C'est dire que la sémantique du langage n'est tributaire d'aucune sémiotique, que l'écart entre *phantasiai* « perceptives » et lambeaux de sens n'est lui non plus ni temporel ni spatial, et que c'est là ce qui en fait la nature authentiquement phénoménologique, en hiatus par rapport à toute institution symbolique de langue en signes et règles de leurs usages.

Il n'est plus question, dans tout cela, du découpage de la vie de la conscience en vécus intentionnels, c'est-à-dire en actes complexes doublement enchaînés, selon la cohérence horizontale et la cohésion des passages des fondements aux fondés. Car nous sommes au-delà du champ de l'intentionnalité, dont nous pouvons dire que la fécondité, pour les analyses de Husserl, s'est vite transformée en limite - en particulier pour les analyses du temps où l'extension induite de son concept a conduit à d'irréductibles apories, sans parler de la question de l'intersubjectivité où la situation s'est avérée, *mutatis mutandis*, analogue. Abandonnant l'intentionnalité, pour l'analyse de ces nouveaux registres - dont la différenciation est essentiellement architectonique, nous allons y revenir - , nous prétendons néanmoins toujours faire de la phénoménologie, et même, plus « fondamentalement » ou plus « radicalement » que Husserl lui-même. Le moment est donc venu de nous expliquer sur ce que nous entendons par « regard phénoménologique », par phénoménologie, et comment nous justifions sa légitimité.

Si l'on en reste, dans un premier temps, à la définition husserlienne de la phénoménologie, il vient que le regard phénoménologique ne rencontre pas tout d'abord les vécus intentionnels de la conscience (le plus manifeste n'est pas pour autant le plus phénoménologique), mais des *phantasiai*, c'est-à-dire des « ombres » perpétuellement changeantes et qui sont des ombres de rien, des concrétudes de phénomènes comme rien que phénomènes, ces *phantasiai*, non figuratives ou au mieux proto-figuratives n'étant pas des « images » (*Bildobjekte*) d'« objets » (*Bildsujets*) imaginés - « image » et « objet » relevant déjà de l'acte intentionnel d'imaginer. En outre, les *phantasiai* (qui n'ont rien à voir *a priori* avec la lumière, contrairement à ce qu'a pensé Aristote dans le *De Anima*) en métamorphoses incessantes sont schématiquement enchaînées et mutuellement « perceptives », « perceptives » à la fois des *phantasiai* « pures » qu'elles attestent indirectement - autrement que par intuition immédiate - et « perceptives » d'autres *phantasiai* « perceptives » qui sont autant de regards potentiels et virtuels d'autres soi de l'interfactivité transcendante - potentiels s'ils se dégagent à l'intérieur du champ de possibilités propres à un

sens en train de se faire, et virtuels si, extérieurs à ce champ, ils exercent une sorte d'« action à distance » sur ce sens du fait même qu'ils ne peuvent passer à la possibilité pour s'y réaliser. C'est cet étrange phénomène où se schématisent des *phantasiai* « perceptives » avec leur écart interne comme rien d'espace et de temps où s'ouvrent les lambeaux de sens « en vue du » sens, qui est, selon nous, le phénomène de langage, c'est-à-dire ce que l'on nomme couramment la pensée. Si bien que, par l'opération de l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, qui est suspens de toute institution symbolique, y compris celle de la langue, le phénoménologue n'a rien à « contempler », mais seulement à regarder *ce qui se passe* dans la pensée quand quelque un - quelque soi - fait du sens, l'assiste et y assiste, étant entendu qu'il faut prendre ici la pensée aux multiples sens que lui donne Descartes. Regarder ce qui se passe n'est donc pas percevoir (*wahrnehmen*) des vécus sur fond d'intuition éidétique, ni non plus « enregistrer » des faits pour en articuler l'enchaînement au fil d'une histoire ou d'un récit. Ce qui se passe ne peut faire l'objet d'un récit puisqu'il ne se passe ni *dans* le temps (des présents-événements) ni dans l'espace (où ceux-ci seraient situés). Le schématisme de langage, pour être temporalisant d'un schématisme qui ne l'est pas parce que, hors langage, il est aveugle, n'est pas lui-même dans le temps et l'espace, car ce qui le « règle », ce sont précisément les écarts dont nous parlons, et qui sont rien d'espace et de temps (en ce sens, le terme d'écart est choisi faute de mieux), ce rien qui empêche irréductiblement que rien, dans ce registre le plus archaïque de la phénoménologie, ne soit jamais en auto-coïncidence, sans pour autant être dispersé, disséminé ou émietté de manière quelconque. Qu'il y ait des agencements et des ordonnancements en incessante mobilité dans cet apparent chaos, tel est le paradoxe que nous avons à affronter, à rebours de la tradition philosophique qui a pensé que cet « apparent chaos » était un chaos réel et ne pouvait, à ce titre, constituer un objet philosophique. Ce qui se passe dans la pensée quand quelque soi se met à penser est certes un hallucinant « théâtre d'ombres » fait d'insaisissabilités multiples, mais l'accompagner dans ces agencements et ces ordonnancements multiples et instables, c'est, pour nous, proprement, faire de la phénoménologie.

La question qui dès lors se pose de façon d'autant plus cruciale est celle de l'*attestation* phénoménologique. Puisqu'on s'est placé hors intentionnalité et hors éidétique, l'attestation ne peut plus consister en « effectuation » « ou réeffectuation » (*Nachvollzug*) des actes analysés et le problème, d'autant plus brûlant, sera de trouver la manière d'éviter, dès lors, la pure spéculation ou la pure construction, puisque le risque - au reste permanent en philosophie - est encore accru de prendre les mots pour les choses, de faire fonctionner subrepticement l'argument ontologique.

Comment savoir que ce que nous venons de condenser dans notre (trop brève) analyse des phénomènes de langage est bien fidèle à ce qui se passe dans la pensée quand quelque soi se met à penser? Pour répondre, il faut faire entrer en ligne de compte deux ordres de considération. Le premier est *ar-*

chitectonique. Cela veut dire à la fois *situer* correctement, dans l'océan des problèmes et questions phénoménologiques, le problème à traiter, ce qui ne se peut que si, du même mouvement, est repensée la problématique husserlienne de la *Fundierung* (de la « fondation » au sens phénoménologique). Pour nous, cette dernière implique non pas deux, mais trois termes : la base, le fondement (*Fundament*) et le fondé (*Fundiert*). S'il y a bien circularité du fondement au fondé, et par là tautologie symbolique de la fondation, celle-ci ne fonctionne effectivement que s'il y a en elle une irréductible indétermination qui vient de la transformation, que nous nommons transposition architectonique, de la base en fondement, les deux restant en écart (en le sens que nous avons défini) l'un de l'autre par un irréductible *hiatus*, qui est celui de l'institution. C'est ainsi par exemple que la temporalité des présents s'institue sur la base de la temporalisé de la présence. En d'autres termes, ce qui constitue la cohésion (et non pas la cohérence) de la base lui est propre en tant que ce qui la constitue comme un registre architectonique, dû certes à notre analyse, mais dont les « termes », quelle que soit leur instabilité, demeurent transposables (selon le concept introduit par Maldiney) ou *virtuels* par rapport à la cohésion des termes, elle aussi constituant cet autre registre architectonique, pareillement dû à notre analyse, que constitue l'ensemble, dès lors *relativement* circulaire, du fondement et du fondé. Et cette virtualité n'empêche pas la base d'avoir, à travers la transposition, des effets sur la cohésion du fondement-fondé, mais des effets paradoxaux puisqu'ils ne s'exercent que par effacement de la base, ou par passage de la base à l'inactualité, ce pourquoi nous parlons de virtualité. Il revient alors à l'analyse phénoménologique de déceler ces sortes d'effets parasites (empêchant l'univocité de la détermination) dans la fondation et de dérouler le fil de leur passage à travers la transposition architectonique pour « attester » la base, fût-ce indirectement (puisque l'actualisation de la base reviendrait à réitérer la fondation). De la sorte, au moins en principe, l'analyse phénoménologique échappe au piège de la donation et de la position, et même au piège de la pré-donation, puisque celle-ci n'est elle-même possible que sur la base, littéralement *immense*, de tout ce qui demeure virtuel, et néanmoins « agissant » dans le champ phénoménologique. En ce sens, l'architectonique n'est pas une sorte d'architecture de l'*archè*, mais une sorte de tectonique, au sens géologique du terme, de l'archaïque, lequel ne vieillit pas, est en général inconscient, et parfois, exceptionnellement, confusément conscient, mais dont la psychanalyse, et même la psychopathologie, ont montré qu'il ne cesse d'« exercer » ses effets (dans le sain et le pathologique) de façon durable sur la vie de la conscience. Par là, une lacune importante de la phénoménologie husserlienne se trouve au moins comblée.

L'architectonique comme *méthode* est donc une mise en ordre des problèmes et questions selon nos concepts qui, pour l'essentiel, sont des concepts philosophiques, même pris avec les déplacements que Husserl leur a fait subir. A cela doit correspondre, en principe, l'architectonique comme *tectonique* de la « chose » (*Sache*) même, à savoir comme mouvements, chevauchements,

ruptures, failles, charriages, etc. de l'archaïque dont le champ phénoménologique garde en permanence les traces, le plus souvent paradoxales par rapport à la calme stratigraphie husserlienne. « Doit correspondre », disons-nous, car pour cela, il n'y a aucun critère « objectif » de « vérification », mais seulement le « sens » ou le « flair » phénoménologiques de la « faculté de juger » phénoménologique qui se doit de mettre entre parenthèses tout mode d'« explication » mécaniste ou téléologique. Comprise de la sorte, la phénoménologie ne peut plus prétendre au titre de science.

En retour, et c'est le second ordre de considération auquel nous faisons allusion, la question demeure néanmoins de savoir ce qui peut bien « guider » le « sens » ou le « flair » phénoménologiques. Si l'architectonique relève en partie de nos concepts, ceux-ci ne sont en revanche phénoménologiquement pertinents que s'il « touchent » à la *Sache*, à la « chose » à analyser, et pour dire s'il y a ou non un tel *contact*, il n'y a, de nouveau, aucun critère « objectif ». Par là, il faut comprendre que la *Sache* phénoménologique n'a certes rien d'une « chose en soi », qui existerait toute seule et par elle-même, que le contact en est l'attestation, mais pas telle qu'elle serait censée être d'elle-même ou en elle-même, puisque, en tant que relevant de l'archaïque, elle n'a précisément rien d'étant (rien d'identique), échappe complètement à la mise en ordre ontologique, n'est précisément attestable qu'indirectement en ce qu'elle « est » tout d'abord et le plus souvent virtuelle, « phantastique » et non positionnelle (non susceptible de position sans altération par une transposition architectonique), tout en « exerçant » des effets sur l'actualité de par sa virtualité même. Pour être exhibée par le phénoménologue qui en analyse les structures, il faut donc, préalablement, qu'il y ait contact entre le soi du phénoménologue et elle. Ce contact n'est évidemment pas spatial, il ne résulte pas d'un toucher sensible, et, contrairement à ce qu'a pensé Husserl, il n'est pas non plus temporel. C'est donc bien un contact en et par écart comme rien d'espace et de temps, une sorte d'enjambement de cet écart par lequel, tout en étant de la sorte en contact avec soi, le soi du phénoménologue est en contact avec la *Sache Selbst*, sans que sa manière de la *dire* (en langage) lui soit, par là-même, adéquate. En ce sens, la phénoménologie a profondément à voir avec ce qui nous paraît comme l'énigme fondamentale de la condition humaine : le fait que, mis à part les cas de psychopathologie qui, en l'occurrence, sont pertinents pour expliciter les structures architectoniques de notre expérience, cette expérience n'est pas, par principe, aveugle et en adhérence avec elle-« même », mais toujours en écart (comme rien d'espace et de temps) par rapport à elle-« même », en non coïncidence avec elle-« même », et c'est à travers cet écart qu'elle est en contact avec elle-« même » - ce contact fût-il intermittent et menacé de s'évanouir dans les cas de figure psychopathologiques -, selon ce qui fait, à l'instar de ce que Maine de Biran nommait « tact intérieur », la conscience de soi dans sa dimension la plus archaïque. C'est donc, qu'il s'agisse du contact de soi à soi ou du contact de soi à la *Sache*, un contact tout « incorporel » et tout « immatériel », qui s'apparente à ce que Plotin pensait avec la *synaisthesis* entre l'Un et ce qui

n'est « pas encore » l'intelligible. Il s'agirait donc, en ces termes, d'une *synaïsthesis* du soi du phénoménologue et de la *Sache*, l'*aisthesis* relevant de ce que nous avons nommé le « sens » ou le « flair » phénoménologique, c'est-à-dire de l'affectivité et non de la sensation par le corps « matériel » (le *Leibkörper* de Husserl), et le *syn-* relevant du contact. Celui-ci paraîtrait tout à fait « irréel » ou « construit » pour les besoins de la cause s'il n'était couramment attestable dans l'interfactivité transcendantale comme véritable *Einführung* de ce qu'autrui ressent du dedans - et qui se distingue des « projections » imaginaires le plus souvent à l'œuvre dans le jeu social. Ce n'est pas, ici, le lieu de montrer⁵ que les phénomènes de langage impliquent, de l'intérieur d'eux-mêmes, le premier registre de leur référent - déjà hors langage - comme registre de l'interfactivité transcendantale au gré duquel, virtuellement (mais aussi, de là, possiblement puis réellement), s'échangent ses *phantasiai* « perceptives », en quoi, pour ainsi dire, le langage est immédiatement interfacticiel - en quoi aussi le sens ne peut se faire tout seul et pour un seul, de manière solipsiste, ce que montrent les psychoses comme « pertes » de sens. Si l'on considère, comme nous l'avons fait, que l'essentiel de la *Sache* phénoménologique est « ce qui se passe » dans la pensée quand quelque soi se met à penser, cela signifie que ce soi, qui correspond au sublime en fonction, n'est en contact avec soi que s'il est du même coup en contact au moins avec une multiplicité indéfinie d'autres soi virtuels, qu'il ne s'y éparpille pas dans la mesure même où il se tient comme condensé affectif correspondant à l'« élément » qui ouvre au sens, et qui n'est pas lui-même un soi (qui serait Dieu) en tant qu'il constitue la transcendance absolue d'un dehors absolu, lequel ne peut être « *eingeführt* ». Cela signifie aussi que le soi du phénoménologue, loin de constituer un « spectateur non engagé » (*unbeteiligte Zuhauer*) de la vie de la conscience - comme tel, il ne contemplerait que le vide, car dans cette vie, « purifiée » par l'*epochè* transcendantale, il n'y a rien d'étant à voir, il n'y a pas de vu qui puisse y être figuré autrement que par illusion (transcendantale) produite par l'imagination -, loin donc de pouvoir en quelque sorte se mettre à la place de Dieu comme soi illusoire donateur de sens, occupe en réalité une place intermédiaire *entre* l'« élément » de l'intelligible et le soi qui fait le sens, pour ainsi dire dans l'entre comme écart dans l'écart (comme rien d'espace et de temps) puisqu'il n'y a pas encore, ici, d'espace et de temps. Autrement dit, plus brièvement, le soi du phénoménologue n'entre en contact avec la *Sache* qu'en occupant, dans l'intermittence et la brièveté en fulgurances du clignotement phénoménologique dans la schématisation, la place d'un autrui virtuel de l'interfactivité transcendantale mise en jeu par tel ou tel phénomène de langage, cela, en principe, pour se schématiser avec un phénomène de langage dont le soi, corrélatif de son sens, est en *Einführung* harmonique avec le phénomène de langage à analyser, et qui ne peut même s'analyser que de cette façon, dans ce que nous avons nommé *mimèsis* active, non spéculaire (il n'y a ici rien de figuré) et du

5. Cf. nos *Fragments phénoménologiques sur le langage*, *op.cit.*

dedans. Cela suppose donc aussi que le soi du phénoménologue soit tenu au moins par le sublime en fonction, et que c'est par là qu'il « franchit la barre » du virtuel pour devenir soi potentiel, à savoir soi qui s'abstient, par l'*epochè*, de toute position et autosition - de celle, par exemple, qui lui ferait tenir la *Sache* avec laquelle il est en contact pour une chose se tenant en soi, déjà prête, telle quelle, à la « description ».

C'est dire que la langue du phénoménologue, comme celle du poète, sera toujours relative et en tout cas en voie de dissolution, aux frontières de la langue commune. A cet égard, la langue poétique, qui s'élabore aussi sous l'horizon du beau et du sublime, mais en jouant pour ainsi dire délibérément des figurabilités en simulacre de ce que l'on repère traditionnellement comme la fiction, constituera l'un de ses pôles d'inspiration - car sans être elle-même phénoménologie, il y a bien des poésies qui sont phénoménologiques (mais cela demanderait de longs développements pour être montré). Cela n'est pas sans pouvoir se retourner sur l'architectonique en tant que mise en ordre de nos concepts, puisque ceux-ci sont tirés de la langue. En ce sens, la phénoménologie telle que nous l'entendons n'est pas moins vouée au zigzag que la phénoménologie de Husserl - mais il s'agit d'un zigzag interne à l'architectonique et non plus interne au champ des structures intentionnelles.

Le souci de mettre en ordre (d'instituer) le discours de manière à y dévoiler l'ordre supposé *a priori* des choses - souci qui est l'une des dimensions fondamentales de la philosophie classique - n'est en tout cas plus le souci principal de la phénoménologie en la refonte que nous en proposons, car celui-ci est d'entrer en *contact* en et par écart comme rien d'espace et de temps avec la *Sache* en son déploiement propre, et le discours phénoménologique ne peut que *suggérer* ce contact qui l'est du soi infigurable du phénoménologue avec l'infigurable de la *Sache* elle-même. En ce sens, il s'agit en quelque sorte de faire vivre le langage lui-même, dans le porte-à-faux du schématisme infigurable des *phantasiai* « perceptives » et du mouvement pareillement infigurable du sens au sens - le sens étant lui aussi infigurable puisqu'il n'a sens et n'est sens que dans ce mouvement lui-même, qui est advenue infinie et non saturable de son ipséité. Cela suppose, nous l'avons dit mais il vaut la peine d'y revenir encore, que le langage a pour premier registre de son référent (qui est là comme sa base phénoménologique et non comme son fondement) l'interfactivité transcendantale « en fonction », même dans sa virtualité. Cela suppose aussi que le soi qui « accouche » le sens et le langage soit lui-même tenu, par le sublime en fonction, comme condensé de l'affectivité, et comme condensé extra-schématique, constitutif d'une intimité non spatiale corrélative d'une extériorité radicale, pareillement non spatiale, dont l'écho, dans le schématisme de langage, est le milieu du sens, et de sens non pas comme intelligible (*noeton, idea, eidos*) mais comme compréhensible. C'est par là que ni le schématisme de langage, ni le sens en train de se faire, ni les modulations de l'affectivité au sein du mouvement du sens au sens, ne sont aveugles, mais réflexifs - ce qui ne veut pas dire procédant d'actes accomplis de réflexion mais les précé-

dant en tant que les rendant possibles quand le dit mouvement s'interrompt. Sans entrer dans les détails de ce que cela implique quant au schématisme des *phantasiai* « perceptives » et quant au mouvement du sens au sens, contentons-nous de signaler ce que cela implique quant au soi qui se met à penser : non pas, comme on l'a dit un moment dans l'idéalisme allemand, un sujet-objet-subjectivité, mais une conscience de soi réflexive en tant que non coïncidente avec soi, conscience de soi que nous avons dite archaïque parce que le soi y est en contact avec soi en et par écart (comme rien d'espace et de temps) sans qu'elle ait à y réfléchir - un peu comme nous nous savons éveillés sans avoir à y réfléchir. Ce qu'il y a de nouveau dans cette situation, c'est que, même si nous nous mettons dans le cas abstrait d'une apparence de solipsisme radical - comme en général dans la philosophie classique dès lors qu'il y est question de soi -, ce contact de soi à soi n'échappe lui-même à l'aveuglement que s'il est du même coup contact (de même nature) avec un autre soi (classiquement Dieu) qui, en toute rigueur, lui reste indifférent dans la mesure où il n'est pas dépendant du soi en contact avec soi et dans la mesure où ce dernier n'est pas plus dépendant de cet autre soi pour « avoir lieu ». C'est cette indifférence qui nous a fait parler d'écart dans l'écart et qui permet d'éviter la régression à l'infini. Cet autre soi est en réalité tout virtuel, diffusé dans ce que nous avons nommé l'« élément » radicalement transcendant de l'intelligible qui est pour ainsi dire le condensé, en virtualité, de l'interfactivité transcendantale, laquelle fait partie de l'infigurable de toute *phantasia* « perceptive » de langage. Pour l'expliquer en termes kantien, on peut dire que c'est le supra-sensible (l'intelligible) où le soi se réfléchit quand il « perçoit » en *phantasia* ce qui « apparaît » quand même (sans vraiment apparaître) dans ce qui suscite actuellement le sentiment (réflexif) du sublime - je ne perçois pas (en *Wahrnehmung*) proprement le Mont Blanc, mais par une modification en *phantasia*⁶ de ce qui est déjà le simulacre de sa perception, je « perçois » (*perzipiere*) en ce dernier l'absolument grand et par là, en accédant de la sorte à l'infigurable, je m'y réfléchis dans le *sentiment* du sublime comme soi en contact avec soi en écart par rapport à la transcendance absolue de l'absolument grand (ce dernier n'étant plus spatial car étant insituable dans l'espace, excédant tout espace). Autrement dit, le contact de soi à soi l'est de l'affectivité avec soi (ici, dans le sentiment), ce qui ne signifie pas qu'il y ait là « auto-affection pure » (qui serait adhérence aveugle à soi, en contradiction flagrante avec l'énigme de l'expérience humaine), mais contact par enjambement de l'écart, ou plutôt des écarts en structuration dynamique du schématisme - et c'est là une manière de dire la profonde nécessité de celui-ci - qui module ou irise l'affectivité en affections habitant les *phantasiai* « perceptives ».

Par là se comprend plus finement encore la « place » équivoque du phénoménologue, dont le regard double sur la vie de la conscience (en son sens

6. Qu'il faut soigneusement distinguer de la modification husserlienne en imagination, qui contient encore une quasi-position.

archaïque) porte à la fois sur l'« élément » de la compréhension du sens, et ce, sans qu'il réifie une « place » qui serait la « place » de Dieu, et sur les enchaînements schématiques de *phantasiai* « perceptives ». Son regard est donc lui-même *phantasia* « perceptive » qui « perçoit » au moins, comme l'infigurable de l'une ou l'autre de ces dernières, l'amorce d'un sens, sens qu'il lui revient dès lors de faire, au moins dans un rapport harmonique avec le phénomène de langage (le schématisme et le sens qui s'y cherche) qu'il regarde de son regard dédoublé, pour en dégager, en langage, les implications (les rapports complexes, non intentionnels, au référent double de l'interfactivité transcendante et des schématismes hors langage qui eux, sont aveugles) et les structures. De la sorte, et dans le meilleur des cas, c'est-à-dire si n'est pas perdu le contact avec la *Sache*, la phénoménologie en est le redoublement harmonique, dans ses propres termes qui sont ceux de la langue qu'il lui faut, en quelque manière à mesure, inventer, tout en demeurant philosophie, c'est-à-dire sans négliger de les mettre en ordre, lequel n'est plus ordre logico-eidétique, mais ordre architectonique. L'organe de la phénoménologie n'est plus le voir « intellectuel » (*Einsicht*) et l'évidence de ce voir, mais la *phantasia* « perceptive » (le regard) et le *contact* en et par écart (comme rien d'espace et de temps) avec la *Sache Selbst* dans son infigurabilité. Dans la mesure où il n'existe plus aucun critère « objectif » assurant de ce que la chose à analyser ait bien été modifiée en *phantasia*⁷ et de ce que, corrélativement, le contact ait bien été établi, le risque majeur de l'entreprise est bien sa contamination par l'imagination, à savoir que la chose à analyser et l'analyse elle-même ne soient que le fruit de l'imagination, soient tout à fait imaginaires. Mais ce risque peut être conjuré par le fait que l'imagination est toujours, pour nous, un acte intentionnel, et qu'en ce sens, une composante essentielle de l'*epochè* phénoménologique est ici, dans le cas où il s'agit de se plonger dans le registre archaïque de la conscience, de mettre radicalement hors circuit l'intentionnalité elle-même. C'est à ce prix, selon nous, que la phénoménologie pourra prétendre au titre de philosophie première.

7. Comme on s'en doute, la modification en *phantasia* mériterait d'amples développements. Définissons la seulement par un exemple, qui est celui de Husserl (en *Hua* XXIII, texte n° 18). Ce qui compte au théâtre (et qu'on appelle "l'illusion théâtrale"), ce n'est pas la *Wahrnehmung* (perception) du comédien et de la scène, mais la *Perzeption* ("perception") du personnage "incarné" par le comédien et du lieu même représenté seulement sur la scène. Par là, la perception est modifiée en "perception", et comme celle-ci l'est de la *phantasia*, elle est modifiée en *phantasia*. On dira que le personnage est fictif (créé par l'esprit du poète), mais c'est une "fiction" très caractéristique, car loin de s'opposer au réel (perçu), elle seule lui donne son sens, et ce, primitivement, sans l'intervention d'un acte intentionnel d'imagination. Cette "fiction" constitue donc la *Sachlichkeit* propre du personnage, qui n'implique aucune *Urdoxa*. Pour plus de précisions, on se reportera à nos *Fragments sur le langage*, *op.cit.*

Temporalité egoïque et hylétique considérées sous l'angle génétique *

EDMUND HUSSERL

N° 14 Mon flux de vécu et le moi

§1. <LA RÉDUCTION À LA TEMPORALITÉ DE LA SENSUALITÉ (*Sensualität*)
ORIGINAIRE, NON EGOÏQUE>

Si, dans la réduction phénoménologique au flux de conscience, je considère tout ce qui est mien, tout ce qui m'est donné réellement (*reell*) au sens le plus large (j'oublie pour l'instant le moi-même (*Mich-Selbst*), je trouve mon « flux de vécu ». Plus exactement parlant, je trouve là un « présent vivant » nécessairement en mouvement en cette vivacité, c'est-à-dire mon présent, subjectif, avec sa structure : présence originaire et « horizon » de l'ayant juste été et d'un futur. Je peux pénétrer en cet horizon et je saisis en « évidence » une continuité de tels présents subjectifs, d'une continuité sans fin de passé et d'une continuité indéterminée « qui vient », mais qui se trouve dans un regard anticipant. Si je prête attention aux points de la présence originaire, ils forment un *continuum* fluant ayant une forme fixe, la forme du temps immanent. Si à présent je prête simultanément attention à la continuité des présents pleins, je trouve qu'à chaque point du temps immanent (ou à chaque présence originaire qui lui a appartenu et est objectivée en la forme temporelle (identifiable dans des reproductions répétées)) appartient une présence pleine, pareillement objectivée qui ne se trouve qu'après son point de présence originaire dans le temps immanent desdites présences originaires. Mais concomitamment l'horizon qui entoure chaque fois le point de présence originaire « se rapporte » à un intervalle du temps immanent : intentionnellement.

Mais si nous observons cette continuité des présents vivants (l'un, <comme> momentané, ne pouvant être maintenu comme actuel, tous les autres <comme> ceux qui ont été), ils forment pareillement, comme on l'a déjà dit, un fonds « objectif », toujours à nouveau identifiable, et nous devons à nouveau dire : pris en cette identité - chaque <présent> a été un identique

* Ce texte constitue la section IV de *Husserliana XXXIII Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918)* dont la traduction est prévue aux éditions Jérôme Millon. Nous remercions les Archives Husserl de Louvain ainsi que les éd. Jérôme Millon pour nous avoir autorisé cette publication.

qui se figure [275] intentionnellement en une infinité de « passés » - ils sont en une forme temporelle immanente fixe qu'il faut d'abord distinguer de la forme temporelle dégagée précédemment, cependant en « recouvrement » avec elle. Ainsi l'avons-nous déjà vu : puisque chaque point de présence originaire détermine en tout présent plein un point du temps de présence originaire et est d'autre part le foyer d'un horizon qui en est inséparable et, faisant un avec ce dernier, ne détermine à son tour qu'un point, un point du temps de présence plein.

Nous rencontrons à nouveau ici le problème de la régression à l'infini (voir, si je ne me trompe, les diverses présentations qui en ont été faites précédemment). Si chaque présence pleine, quand j'y jette le regard, n'est pas le centre d'un horizon et ne l'est que si je pénètre en celui-ci, j'ai pourtant la succession des passés des pleines présences antérieures.

Admettons qu'on n'y entre pas. Nous avons en tout cas plusieurs ordres temporels immanents et, parmi eux, celui nécessairement premier, la forme de l'étant temporel qui ne contient en sa teneur d'être rien de cette intentionnalité par laquelle un être temporel se constitue comme temporel.

Nous obtenons autre chose de nécessairement premier si nous prenons aussi en considération d'autres modes de constitution intentionnelle qui impliquent bien sûr aussi la constitution temporelle : situation temporelle immanente des data sensibles - suite temporelle immanente des aspects en écoulement - suite temporelle de la mutation de phantôme - suite temporelle de la chose ; donc l'ordre sensible en un double sens, premier et le plus radical. Nous avons accompli la réduction phénoménologique dans la direction indiquée par moi. Nous mettons ainsi le « monde » hors circuit.

a) Nous entendons à présent *accomplir* en pleine conscience *un genre de réduction* que nous avons déjà effectuée auparavant mais sans l'avoir désignée clairement : la réduction à la « sensualité originaire ». En l'occurrence, si nous obtenons par une réduction phénoménologique l'empire de la pure subjectivité, il s'avère que nous devons distinguer ici deux choses. La réduction que nous visons et qui nous donne une structure a priori nécessaire est l'*abstraction d'un moi et de tout ce qui est egoïque* - une simple abstraction bien sûr, néanmoins importante. Alors, dans le premier ordre temporel immanent, nous avons des data sensibles et des [276] sentiments sensibles. Des poussées sensibles sont des affections [portant] sur le moi et un être-attiré passif du moi, de même des réalisations « sensibles », des « actions pulsionnelles » sont des réactions passives, mais passivement rien ne provient là du moi, prenant source en lui-même comme *actus*. C'est donc la sphère des « excitations » et réactions aux excitations : l'irritabilité. Mais nous entendons mettre <encore> hors circuit celle-ci, car cela met en jeu le moi. En l'occurrence, nous distinguons de ce domaine les *tendances sensibles* « complètement non egoïques » : les *tendances sensibles de l'association et de la reproduction*, des formations d'horizons déterminées par là. <La> question <est> [de savoir] ce qu'il en est déjà de la conscience originaire du temps. Intentionnalité passive. Le moi est ici pensé

hors jeu même comme pôle des affections et réactions, ou plutôt il en est fait abstraction. Par conséquent, nous avons alors une première structure, à dégager « par abstraction », celle de la passivité de la sensualité originaire.

b) Nous faisons alors entrer en considération le moi et la polarisation egoïque. Ce qu'on obtient de neuf en premier lieu, c'est bien l'irritabilité, l'empire des affections et réactions qui présuppose bien sûr le premier niveau.

c) Puis comme troisième niveau (présupposant les précédents) l'empire de l'*intellectus agens*. Il nous faut toutefois auparavant séparer à nouveau : les participations du moi comme participations du moi éveillé sont différentes. « Attention ». Le moi est attentif, il est spécialement éveillé à quelque chose, dirigé dessus, dirigé comme moi pôle sur un pôle intentionnel, un pôle opposé, un objet², de plusieurs manières, en saisissant, sentant, désirant, voulant.

Il est besoin ici d'une théorie de l'attention, de l'être-éveillé, et de la séparation du niveau de la passivité dans la vigilance, du lâcher prise et, d'un autre côté, de l'être spontané au sens fort, de l'accomplissement d'actes spécifiques du moi. De nouvelles couches interviennent donc dans le flux de vécu, ou par prise en considération du moi pôle nous y prenons en compte de nouvelles couches qui ont évidemment à leur tour un ordre temporel immanent, les *vécus du moi* qui ne sont rien de séparé de ceux considérés sans le moi (sous réserve qu'ici nous tenions d'abord des recherches particulières pour nécessaires à certaines sphères), mais signifient de nouvelles structures, et cependant indiquent aussi des modes de la mutation des anciennes. [277] Car il y a ici des mutations fonctionnelles par dépendance³.

§2. <L'ÉTANT IDENTIQUE, NON OBJECTAL ET LE MOI ATEMPOREL COMME PÔLE EN FONCTION (INSTANCE ORIGINALE) DU FLUX DE VÉCU>

Nous avons cherché de cette façon à nous construire l'empire universel du temps immanent ou des ordres temporels immanents qui se « recouvrent ». Apparemment nous avons ainsi tout le subjectif - et d'une certaine façon nous l'« avons » - et pourtant de nouveau non ; car ce que nous avons, c'est précisément de l'étant, du temporel, et tout subjectif n'est pas du temporel, n'est pas individuel au sens de ce qui est individualisé par une place temporelle unique. Surtout, ce que nous n'avons pas dans le flux de vécu, c'est le moi lui-même, le centre identique, le pôle auquel est rapportée la teneur complète du flux de

2. Pôle-opposé (*Gegen-Pol*), objet (*Gegenstand*) : Husserl joue sur le préfixe *gegen* : contre [NdT].

3. Il faudrait expressément parler aussi de l'ontique comme d'un présumé, et du temps « immanent » de cet ontique présumé comme tel qui est ainsi lui-même un subjectif et donne un temps subjectif-ontique qui vient en recouvrement avec le temps des data sensibles, celui des types d'apparition, et ainsi de suite.

Nous n'avons évidemment pas en vue ici le temps de la nature véritable, donc le temps ont<ique> « véritable » avec sa plénitude, mais, par exemple, le cas où une continuité de perceptions de la nature s'écoule, la nature perçue, la chose perçue comme telle, en tant que « présomptive » et, lui appartenant, tout comme l'espace perçu, la figure perçue, le temps et la configuration temporelle perçus.

vécu, le moi qui est affecté par telle ou telle teneur et qui, à partir de là, se comporte activement de telle et telle façon envers cette teneur et la conforme activement de telle et telle façon. Nous avons bien sûr parlé de tout cela et lui avons trouvé une place dans le flux de vécu (en son fluer qui se compénètre et qui se recouvre). Mais ce qu'il faut alors examiner, c'est le fait que le moi, comme pôle identique pour tous les vécus et pour tout ce qui est compris ontiquement dans l'intentionnalité des vécus eux-mêmes (par exemple la nature présomptive en tant que présomptive), est le pôle pour toutes les suites temporelles et est nécessairement le [pôle] « supra »-temporel, le moi pour lequel le temps se constitue, pour lequel une temporalité, une objectité individuellement singulière est là dans l'intentionnalité de la sphère de vécu, mais qui lui-même n'est pas temporel. En ce sens, il n'est donc pas un « étant », mais la contrepartie de tout étant, non un *objet*, mais une *instance originaire*⁴ pour toute objectité. Le moi [278] ne devrait proprement pas s'appeler le moi, et absolument pas se nommer, car alors il est déjà devenu objectal. C'est l'anonyme par dessus tout saisissable, <ce qui>, au-delà de tout, ne se tient pas, ne flotte pas, n'est pas, mais « fonctionne », comme saisissant, comme donnant valeur, etc⁵.

Et dès lors que nous prenons le moi comme ce qui fait fonction, ne doit-on pas dire que son expérience de l'excitation, sa réaction à l'excitation n'est proprement rien de temporel non plus, et à plus forte raison sa prise d'attitude, son comportement actif, aussi longtemps que c'est un comportement dans le moi, ou à partir du moi ? Mais en ce que le moi fait fonction et remarque activement <le> constitué, se dirige dessus, s'en occupe, un fonds temporel lui échoit nécessairement, un fonds « noématique » ou subjectif d'une autre manière, toujours neuf, temporellement changeant ou relativement persistant⁶. Et ce fonds, en tant qu'issu <de> la fonction du moi, tourne la réflexion en direction du moi en fonction qui précisément alors devient objectal dans la réflexion comme le centre fonctionnel identique, comme ce qui effectue toutes ces effectuations. Mais comment ce qui n'est pas un objet peut-il devenir objectal, comment ce qui est intemporel, supratemporel peut-il être saisissable et n'être trouvé cependant dans le saisir que comme un temporel ? Or il est donné par essence que précisément [quelque chose de] tel entre en jeu dans le flux de vécu, et le puisse toujours à nouveau, qui a un devenir totalement autre que ce qui relève couramment du vécu, un devenir qui n'est pas seulement donné comme un « il se passe quelque chose » et qui peut toujours à nouveau être répété reproductivement, mais qui est donné comme « je fais quelque chose », « je pâtis de quelque chose ». Ou plutôt préalablement : <quelque chose> est

4. Husserl joue ici sur *Gegenstand* (objet) et *Urstand* (que nous rendons par « instance originnaire ») [NdT]

5. Un « étant » en tant qu'un étant individuel, assigné à <une> place temporelle et individualisé par elle. Le moi <est> ainsi non « étant ».

6. Tout cela doit encore être examiné à de multiples égards. On est presque à la limite d'une description possible.

donné avec un caractère irritant (excitation, sifflement crispant) ou avec un caractère de la « configuration », de l'effectuation, et le fait que ceci renvoie à un corrélat, à un co-étant qui se trouve en une dimension nouvelle, précisément le « je fais cela », « j'accomplis l'effectuation », et c'est là que nous rencontrons le pôle, un identique qui n'est pas lui-même temporel.

[279] Nous avons comparé et bien mis en contraste ce moi pôle avec les multiples « pôles objectaux », les unités intentionnelles. Chaque objet « se constitue » comme unité de multiplicités de la « conscience » de cet objet. Parler ainsi de la conscience est ambigu. Fixons le regard sur les « vécus intentionnels » qui, en changeant en leur temps immanent, « recèlent en soi » l'objet correspondant comme leur unité intentionnelle. Nous trouvons là, par exemple en une suite perceptive continue, un objet visé comme le même, par exemple, regardée fixement, une surface carrée rouge donnée en une suite d'esquisses perspectives. Et si elle n'est plus vue, elle peut encore être intentionnée [comme] la même, « à vide ». Le visé est-il là contenu réellement (*reell*) en cette suite et en chacune de ses phases ? (Oui, répondra-t-on, comme un intentionnel, un visé. Et si nous ne regardons que lui exclusivement, nous avons une continuité du visé comme tel (dont l'*esse* réside dans le *percipi*). Il m'apparaît tout à coup que je me suis trompé en parlant ainsi à plusieurs reprises comme si le « noème » ne se trouvait pas réellement (*reell*) dans le vécu.) (On ne peut d'ailleurs pas non plus désigner cela correctement <comme> noèse). L'intentionnel, mais aussi le vécu intentionnant est ici un objet temporel, par conséquent lui-même « pôle » à son tour, et tous ces pôles se trouvent dans les séries temporelles qui se recouvrent, et toutes ces séries temporelles font en leur unité de recouvrement tout le vivre, le flux de vécu.

Si à présent nous pensions le moi en action et ajoutions les actions du moi elles-mêmes comme vécus ? Le moi est affecté par un courant temporel qui se trouve pour ainsi dire déjà en lui, et se tourne vers ses teneurs, s'en occupe, [ce qui fait qu']à présent la disposition [du regard] est mise en action, et l'effectuation constituée dans la mise en action est elle-même à son tour un vécu.

Mais nous trouvons dans les vécus issus du moi, comme une nouvelle couche temporelle superposée, le point central, le point dans lequel tout <en> cette couche est actuellement centré, le moi identique. Il est un identique pour tous les points temporels, pour tous les objets temporels qui sont entrés en relation avec le moi ou envers lesquels il s'est de lui-même « comporté ». Et comme on l'a dit plus haut, il est d'abord un identique dans les types de comportement, dans les types de relation qui eux-mêmes se présentent à nous comme vécus et [280] qui peuvent aussi ultérieurement entrer en relation avec le moi lui-même. Cela, tous les objets le peuvent, et le moi signifie leur centre de relation dès lors que cette évidence précisément du « je peux » existe, même pour les objets qui ne sont pas encore entrés en relation avec le moi.

J'ai là, en l'ordre d'être unitaire du « flux de conscience », du flux de vécu, avec ses séries temporelles parallèles qui se recouvrent, des vécus sépa-

rés ayant la forme du *cogito* (de même que le vécu inverse de l'affection sur le moi). Nous accomplissons des reproductions et, dans le passage, nous disons que les vécus reproduits, re-présentifiés sont séparés, [mais] que leur moi est identiquement le même. Et pourtant chaque vécu, qui là est conscient dans la présentification, se donne comme un « je pense » (passé). Le moi est un moi « qui se tient et qui subsiste », il ne surgit pas et ne passe pas comme un vécu. Il n'est pas quelque chose ayant une extension temporelle, par conséquent autre en chaque phase temporelle et le même seulement à la façon de quelque chose qui se change ni, généralement en différents états momentanés qui toujours à nouveau sont autres et tout au plus pareils, un identique dans la continuité. Il est identique même dans la discontinuité. Mais là on pourrait dire que le flux de vécu est continu, et même que, là où le moi n'entre pas en une affection particulière, ni même en action, il est pourtant là continûment, inséparable du flux de vécu et ne durant de façon nécessaire et continue qu'à travers lui. Or ce qui dure a en toute phase de la durée une teneur nouvelle, mais dans le temps le moi n'a absolument aucune teneur, rien de différent ni rien de pareil, rien d'« intuitif », de perceptible, pouvant être objet d'expérience. Seules les affections, seuls les actes qui sont entrés dans le temps ont leurs teneurs et ont leur durées, et en chaque phase de la durée une phase de leur teneur. Chaque acte a le pôle d'acte, le moi qui n'est pas seulement numériquement identique, mais qui <a>, pour tous les points temporels du temps qui est là pour lui <et les points> des vécus qui sont leurs teneurs temporelles, le même sens absolument identique : moi, un identique en la forme, d'une certaine façon un identique idéal qui est toujours à nouveau « localisé » temporellement conformément à ses actes, à ses états, et qui pourtant n'est pas effectivement temporel.

[281] N° 15 <La relation du moi pur au temps>

§1. LA TENEUR EIDÉTIQUE DE L'INTÉRIORITÉ PSYCHIQUE. <GENÈSE TEMPORELLE ORIGINNAIRE, MOI ET HYLÈ>

L'essence universelle sans laquelle une intériorité unitaire ne est impensable. Mise en place de la réduction phénoménologique : retour au flux des vécus purs et au moi pur des vécus, à l'être immanent dont la forme nécessaire est le « temps phénoménologique ». Mais à partir de là encore, le retour subséquent à la conscience originaire, constituante de l'objectivité temporelle immanente.

La légalité eidétique (la structure eidétique) de la conscience temporelle constituante est la légalité en soi la première et la plus profonde d'une genèse de conscience et simultanément d'une genèse comme constitution originaire d'objectivités. Mais nous devrions aussi énoncer ceci : tout ce qui peut être montré dans l'intériorité (en une intériorité en général) doit tomber à l'opposé dans le moi en tant que pôle sujet de types de comportement et, lié par eux à

tout autre immanent, à son « entour ». Cependant, quand nous disons « intériorité », tout cela peut se rapporter aux contenus immanents, mais cela peut aussi se rapporter à la conscience qui les constitue. Du premier point de vue, la forme du temps immanent est la forme de tous les objets de l'entour, de même que la forme de tous les types de comportement du moi en tant qu'ils fluent dans l'entour, s'y rapportent (ou comme affection rayonnant sur le moi à partir d'eux, rayonnant précisément comme excitation qui affecte). Le moi lui-même en tant que sujet des types de comportement, en tant que sujet pour qui les objets sont là, se constitue pour soi-même comme temporel avec les types de comportement. Les types de comportement <sont> des objectités réflexives qui présupposent des objectités non réflexives (de sensation). Tout ce qui doit pouvoir être pour un moi, directement ou réflexivement, doit avoir la forme du temps qui est une forme saisissable directement ou réflexivement et qui, par conséquent, en tant que forme, est proprement double : temps non réflexif et réflexif, les deux formes se « recouvrant » [282] et se constituant comme un ordre unique de [tout] ce qui est saisissable pour le moi.

Un entour non réflexif est nécessaire. A l'entour non réflexif appartient nécessairement une hylè, et nous pouvons parler, comme d'une nécessité première inconditionnée, d'un entour hylétique appartenant à la forme eidétique nécessaire de l'intériorité. Pas de point du temps immanent sans cette teneur objective première, pas de maintenant dans le temps immanent orienté sans impression originaire hylétique qui passe alors en les modifications (rétentionnelles et protentionnelles) du vivre nécessaire, constituant des objets temporels hylétiques. D'autres lois eidétiques en relèvent. Les unités hylétiques ne peuvent pas être ponctuelles, ce qui veut dire qu'elles doivent s'agréger en objets temporels qui durent. Non seulement la proposition « il n'y a pas d'intervalle temporel hylétique vide » s'applique, mais [encore] toute hylè a son fonds qualitatif et celui-ci ne peut pas changer de façon discontinue de point temporel en point temporel. Des discontinuités ne sont possibles qu'aux limites de durées temporelles continuellement remplies de façon qualitative, etc.

La genèse originaire (comme forme eidétique), la forme de la constitution d'objets hylétiques immanents est le soubassement de toute genèse ultérieure, et toute genèse s'accomplit en la forme originaire de la conscience constituante du temps, en ceci que non seulement chaque impression supra hylétique du côté des types de comportement du moi se constitue dans le temps comme datum immanent, mais que tout ce qui se constitue en général comme objet pour le moi le fait nécessairement à travers les phénomènes dans le cadre du temps immanent. Et, simultanément, ce qui se constitue comme un individuel en général, de sorte qu'il ne peut pas être donné (originellement expérimenté, perçu) deux fois absolument identique dans l'entour, doit être donné en tant qu'un temporel et, s'il n'est pas un datum immanent, en tant qu'un temporel transcendant, c'est-à-dire dans un temps transcendant qui se figure en recouvrement à travers les phénomènes du temps immanent. Le temps du phénomène qui figure doit figurer le temps du [phénomène] figuré.

C'est cependant déjà aller trop vite en besogne. La constitution du temps porte d'abord sur l'intervalle temporel immédiatement intuitif. Mais la constitution du temps lui-même et d'un entour le remplissant [283] présuppose une reproduction et des possibilités libres pour le moi de pénétrer par reproductions dans l'horizon temporel et de présent« ifier » en la forme de l'« à nouveau » ce qui est passé.

Le problème est alors de fixer les lois eidétiques relevant de la reproduction et de l'association, et ensuite d'examiner les lois eidétiques appartenant le cas échéant à la formation des aperceptions. L'intériorité n'est pas qu'un flux de conscience avec un moi pur ; déjà quand nous parlons du flux de conscience comme d'un phénomène infini de phénomènes, nous présupposons beaucoup de ce qui devrait être explicitement fixé en des évidences eidétiques fondamentales. Je ne trouve pas simplement là le flux de conscience comme si le moi était, comme moi purement percevant, un [moi] qui simplement saisirait, qui, d'une certaine manière, saisirait en un intuitionner vide un flux qui simplement flue et l'accueillerait en soi. Je ne trouve pas, d'un côté un fluer et de l'autre un voir vide du fluer, mais le fluer et l'unité du flux sont une unité intentionnelle d'une succession de phénomènes, d'une succession de phénomènes de présence qui ont leur structure complexe et qui sont donnés en la conscience d'une mutation continue, et un « je peux revenir à », chaque intervalle de la mutation et chaque phase représentifient chaque présence, et la font passer de nouveau dans leurs mutations ultérieures, ce qui est soi-même un fluer et s'écoule en la forme du temps, a sa présence, etc.

Le but <est> de travailler à fond la forme eidétique de l'intériorité ou du psychique comme [celle] d'un développement (donc d'un développement nécessaire par essence) en lequel de façon « compréhensible » se sont parallèlement déployés un entour hylétique originellement pur comme première objectivité temporelle en immanence et le moi de niveau le plus bas correspondant, ce dernier pour [devenir] moi empirique ayant face à lui un monde objectif transcendant, un monde qui est à la fois monde de valeurs, monde de biens, monde de l'action, et un monde objectif qui contient corps et âme les autres moi personnels en relation avec lui, etc.

[284] §2. LE MOI PUR ET LE TEMPS. <LE MOI COMME INDIVIDU OMNI-TEMPOREL ET COMME OBJET TEMPOREL SECONDAIRE>

Le moi du cogito est-il, tel un datum hylétique et tels d'autres objets, une unité qui se constitue dans le flux de conscience, donc lui-même un datum, et ensuite un datum individuel ? Tout ce qui appartient à une intériorité est un datum effectif ou possible du moi de cette intériorité. Par conséquent, tout objet immanent est en un rapport spécifique à un objet moi caractéristique, et celui-ci est pour lui-même un objet. Le moi dans un cogito nouveau se rapporte à l'ancien cogito, et le cogito de deuxième degré peut être à nouveau saisi dans un nouveau cogito, et ainsi de suite. Le moi en devient objectal et saisissable, identifiable comme le même en tous les niveaux entrant dans le regard de la

réflexion. Le moi réfléchissant ne devient objet que par une nouvelle réflexion qui a le moi irréfléchi comme sujet, et chaque réflexion devient visible dans la réflexion supérieure en tant qu'elle intervient et se poursuit dans le temps immanent.

Le moi y entre en jeu comme actif dans le temps et le reste au cours de l'intervalle temporel d'activité. Et le moi du cogito séparé est à l'évidence, comme la réflexion l'indique à nouveau, le même dans l'identification. Mais la réflexion trouve temporellement avant le cogito éventuellement un intervalle de l'affection, de l'excitation par une objectité non saisie, portant sur le moi qui dès lors ne vit pas seulement dans le cogito. Les objets du temps immanents sont prêts à être remarqués, mais ne le sont pas, <ils ne sont> pas des objets saisis ; et la disposition [du regard] en laquelle le moi passe dans le saisir est elle-même un processus prêt à être remarqué, et qui peut le cas échéant l'être après coup. Toute saisie livre l'objet saisi avec un horizon <de l'>avant, et on s'y heurte constamment au non-saisi. Le moi n'est pas continuellement moi qui saisit à travers tout son temps immanent, et même aussi longtemps qu'il l'est, un horizon de non-saisi demeure toujours. Le non-saisi est prêt à être remarqué au sens où il peut être remarqué, peut passer dans le saisir, alors que ce n'est pourtant pas tout non-saisi qui peut passer d'un coup dans le saisir, ce en quoi l'horizon disparaîtrait.

[285] Je saisis maintenant que j'ai froid aux pieds, je m'aperçois toutefois que ce froid traverse un large intervalle temporel, cela a insisté de façon répétée, a été saisi et entre-temps était durablement non saisi, prêt à être remarqué dans une mesure variable, c'est-à-dire affectant avec une force variable, mais cela sans parvenir à l'affection ; pour les tendances affectives (le penchant, l'attrait du moi à réagir dans la propension à réagir, je le saisis comme lui-même prêt à être remarqué dans la réflexion, ce n'est pas une simple *façon de parler*⁷), la question est [de savoir] si elles sont quelque chose d'appartenant nécessairement à l'arrière-fond. Mais alors les tendances (comme quelque chose de prêt à être remarqué) ne devraient-elles pas aussi porter avec soi des tendances d'un nouveau niveau, celles-ci à leur tour [aussi] et cela *in infinitum*? Cela reste ici un problème.

Tout ce qui intervient dans le flux de conscience originaire, lié à sa loi formelle, aide à constituer un temps immanent, rempli par des objets temporels immanents. Que, de façon absolue, un temps immanent rempli objectalement soit conscient, c'est une nécessité formelle. Les objets eux-mêmes, ces objets avec leur contenu déterminé, commençant et cessant ainsi, sont contingents. Mais tous ces objets sont des objets pour le moi, des possibilités de saisie ou des états de saisie du moi, lequel n'est pas un objet au même sens que tous les autres objets dont il vient juste d'être question et qu'on avait dénommés contingences, en tant que data individuels dans le flux temporel du moi. Cependant, même le moi n'est qu'en tant qu'il peut devenir pour lui-même un

7. En français dans le texte. [NdT]

objet ; même le moi est pour lui-même un objet actuel et potentiel. Mais il est pourtant le sujet pour lequel est tout autre objet immanent et simultanément est lui-même pour soi-même objet, ce en quoi il se trouve lui-même comme objet immanent en la forme du temps immanent. Comme sujet pour tous ses objets, il n'a pas de contingence, mais de la nécessité.

Il appartient à l'essence d'une pure intériorité ou d'un pur flux de conscience que tout ce qui s'y trouve puisse, comme on l'a dit plus haut, changer dans le cadre de la loi formelle du temps immanent rempli, mais que seul le moi ne le puisse pas. Il est l'individualité immanente nécessaire ; si les objets changent et si les affections, les dispositions partant du, ou portant sur le moi, etc. changent, c'est bien que change quelque chose qui précisément peut changer. [286] L'essence d'une immanence concrète et ses nécessités laissent ouverte [l'éventualité d']un changement tel que telle disposition s'ensuive directement, soit un événement « contingent », un individuel, donc un contingent au sein de la forme eidétique. Mais si nous pouvons ainsi bien dire partout ici « individuel, donc contingent », ce n'est justement pas le cas avec le moi. Il se maintient autrement, mais il est l'individu nécessaire et le seul. Au reste, il est seulement nécessaire que, en tout état de cause, des individus et des événements individuels soient, et qu'ils remplissent le temps.

Si nous revenons au flux de vie originairement constituant, il a une structure eidétique conformément à laquelle des impressions originaires sensuelles entrent en jeu en un incessant surgissement originaire avec un contenu contingent (seulement limité par des lois formelles). Corrélativement, et faisant un avec lui, un moi originaire (*Ur-Ich*) unique appartient au flux, n'y intervenant pas de façon contingente tel un data objectif, mais nécessairement comme pôle sujet numériquement unique d'affections et de types de comportement du moi qui, de leur côté, sont à leur tour soumis à la constitution temporelle objectale. C'est ainsi qu'appartient aux types de comportement constitués, commençant et cessant dans le temps, le moi traversant continûment et nécessairement tout le temps immanent, un identique quel que soit ce qui l'affecte et devient le thème de dispositions temporelles. L'être immanent apparaît ainsi en la forme du temps immanent et articulé de telle sorte qu'une série fondamentale d'« objets » contingents remplit ce temps, ce à quoi est reliée une autre suite d'objets durant dans le temps, précisément <d'>affections et dispositions, prises d'attitude, bref : les types de comportement du moi qui ont leur unité nécessaire dans le moi « éternel », l'individu omnitemporel qui se rapporte à tous les objets par ces types de comportement, qui peut aussi se rapporter à ses types de comportement et à lui-même, et se trouve lui-même déjà dans le temps, et par conséquent est lui-même un objet temporel.

Mais il n'en va pas de telle sorte qu'un objet temporel soit caractérisé de façon absolue face à tous les autres avec des propriétés tout à fait particulières, parmi lesquelles des relations universelles à tous les autres objets temporels (*Zeitobjektum*). Il faut faire attention au fait que, alors que chaque 'objet' immanent est directement perceptible pour le sujet, <a> son être-maintenant di-

rectement perceptible et en tout nouveau maintenant [a] un être tel et tel, une extension en durée de telle et telle manière dans le temps, [287] le moi n'est saisissable que réflexivement et après coup. En tant que moi vivant, il accomplit des actes et fait expérience d'affections, actes et affections qui eux-mêmes interviennent dans le temps et s'étendent à travers lui en durant. Mais le point source vivace de cette intervention et, par là même, le point d'être vivace avec lequel le moi lui-même entre en relation de sujet avec le temporel et qui devient lui-même du temporel qui dure, n'est par principe pas directement perceptible. Ce n'est que < dans la > réflexion, qui [est quelque chose qui] vient après coup, et seulement comme limite de ce qui se met en flux dans le flux temporel, que le moi est saisissable, < et ce >, de lui-même comme moi originaire saisissant et saisissable. Le moi originairement vivant est le corrélat constant et absolument nécessaire de tous les objets, il l'est en ce qu'il [se fait] affecter par eux ou se comporte en [étant] tourné envers eux, et par là libère à partir de lui, conformément à sa loi d'essence, de nouvelles suites d'événements temporels à travers lesquelles il peut devenir pour lui-même un objet temporel réflexif. Mais son être est totalement autre que celui de tous les autres objets. Il est précisément un être-sujet, et comme tel < il a sa façon > de vivre en un vivre originaire flottant au-dessus de tout temporel, mais un vivre qui aussitôt entre dans la temporalité et procure secondairement au moi lui-même, comme pôle sujet de ses vécus dans le temps, une place dans le temps et une durée dans le temps.

Peut-être peut-on dire aussi que tout acte du moi est un contenu nouveau et que tous les actes du moi ont une unité spécifique sans qu'ils aient en commun un 'contenu'. Le point d'identité de tous les actes (et affections) qui, à l'aune des objets < auxquels > ils se rapportent, s'étendent à travers le temps (ont leur propre forme temporelle, mais qui vient en recouvrement avec les objets objectaux) (*Objektgegenstände*) donne à tout ce subjectif une unité qui n'est pas de contenu, n'est donc pas extensive, mais qui, par l'identité egoïque qui concerne pareillement chaque point temporel, a pourtant une extension quasi-temporelle. L'acte du moi a un être extensif, il est en tout point temporel une nouvelle teneur temporelle ; tout ce qui, dans le comportement, l'être en un [certain] état, etc., remplit effectivement le temps est [quelque chose de] toujours à nouveau individuellement différent, de constamment autre de point en point. Mais le moi qui se comporte ainsi est identique ; en contenu il n'est rien d'identique. Nous disons que le moi vit sa vie originaire de telle sorte qu'il est continûment le vivre, s'étendant à l'intérieur du temps, [288] d'un contenu toujours nouveau, mais de telle sorte [aussi] que l'identique donnant unité est sans contenu - n'est pas substrat - mais sujet de vie qui se comporte de telle et telle façon envers les objets, l'étranger au moi.

Traduction de JEAN-FRANÇOIS PESTUREAU, avec le concours d'ANTONINO MAZZÙ et MARC RICHIR.

Annales de Phénoménologie

N° 1 – 2002 (épuisé)

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 (épuisé)

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*

N° 5 – 2006

WARARU WADA, *Auto-constitution et passivité dans les Manuscrits de Bernau*

LÁSZLÓ TENGELYI, *Nombre transfini et apparence transcendantale*

ALBINO LANCIANI, *Infini mathématique et infini absolu*

ALEXANDER SCHNELL, *Pulsion et instincts dans la phénoménologie génétique*

GUY VAN KERCKHOVEN, *La gêne comme affection existentielle*

ROLAND BREEUR, *Valeur et bêtise. A partir de Sartre*

YASUHIKO MURAKAMI, *L'origine de l'expression*

CARLOS LOBO, *Temporalité et remplissement*

MARC RICHIR, *Affect et temporalisation*

CARLOS LOBO, *Introduction à l'inédit K III 12*

* * *

EDMUND HUSSERL, *Variation et ontologie K III 12*

EDMUND HUSSERL, *Variation et ontologie K III 12 (texte allemand)*

N° 6 – 2007

ANTONINO MAZZÙ, *La « motivation chez Husserl. Questions et enjeux*

CARLOS LOBO, *Le temps de vouloir – La phénoménologie de la volonté chez Husserl*

RENÉ-FRANÇOIS MAIRESSE, *Sur le phénomène musical*

ALBINO LANCIANI, *Quelques problèmes phénoménologiques à propos de la mélodie*

LÁZLÓ TENGELYI, *Aux prises avec l'idéal transcendantal*

MARC RICHIR, *Sur voir et penser, doxa noesis. La question de l'extériorité*

ROLF KÜHN, *Traumatisme et mort comme accès à la vie*

ALEXANDRA MAKOWIAK, *L'invention kantienne de l'imagination – Kant lecteur de Baumgarten*

* * *

IMMANUEL KANT, *Réflexions sur l'Anthropologie, § 117 – § 172*

EDMUND HUSSERL, *Manuscrits de Bernau n° 1 et 2*

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 €*

7. GUY VAN KERCKHOVEN, *L'attachement au réel (W. Dilthey, G. Misch, H. Lipps) 20 €*

Conditions d'abonnement et d'achat

Annales de Phénoménologie

Abonnement pour deux numéros :

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

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

Mémoires des Annales de Phénoménologie

La collection complète (7 numéros) 120 €

⌘ ⌘

Bulletin de commande et d'abonnement

Nom Prénom

Adresse

.....

..... Signature

Commande

Annales de Phénoménologie

Mémoires des Annales de Phénoménologie

Total €

Joindre chèque bancaire ou mandat postal international à l'ordre de l'Association pour la promotion de la phénoménologie.

Envoyer à :

Gérard BORDÉ

14, Rue Le Matre

F 80000 Amiens (France)